

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

20/10/2004

Marx et la réalisation de la philosophie

Hegel a fixé à la philosophie un objectif extrêmement ambitieux, qui, à ses yeux, excède largement le plan propre à une théologie, et *a fortiori* à une anthropo-théologie : embrasser en totalité la vie de l'Esprit universel et en reconstituer la logique interne de développement, en repartant de ses toutes premières et balbutiantes ébauches et en essayant d'en sonder les fins ultimes. Dans cette trajectoire, la vie humaine est comprise, et la métaphore de la ruse de la raison permet d'assigner à ses aspects les plus infimes, comme ceux qui concernent concrètement l'existence quotidienne et ses conflits, ses luttes et ses travaux, le type de rationalité qui leur revient, à la place qu'ils occupent dans l'ordre global du système : mais cette rationalité est par définition limitée, régionale, et elle ne couvre certainement pas l'ensemble du champ imparti à la philosophie qui, en même temps qu'elle l'investit, la comprend dans un mouvement plus large, et ainsi la déborde. L'accusation de panlogisme, qui a été portée contre Hegel, trouverait ici un début de justification : la volonté d'embrasser tout le réel, dont le projet encyclopédique est la manifestation, a pour effet une dévalorisation relative de ses différents plans pris dans leur particularité, qui, sur fond d'anticipation et de rétrospection, enfermés dans l'alternative du déjà et du pas encore, doivent renoncer à une grande part de leur autonomie, ce qui revient à les vider de leur substance propre : s'ils sont philosophiquement sanctionnés, c'est à l'intérieur d'une dynamique plus vaste, dont le mouvement a commencé avant eux et se poursuit après eux, et ainsi les disqualifie en même temps qu'elle les qualifie, en les absorbant dans une totalité qui les dépasse, ce qui est la condition pour qu'elle se les réapproprie. Pour cette raison, la démarche de Hegel est marquée par une ambiguïté impossible à effacer : la fameuse formule de la Préface des *Principes de la philosophie du droit* qui en résume l'esprit, "Le rationnel est réel/ Le réel est rationnel", affirme sans doute une équivalence et une convertibilité réciproques du réel et du rationnel, mais, simultanément, elle représente cette équivalence à travers un cycle qui, commençant par le rationnel, finit aussi par lui, ce qui, à l'intérieur de ce processus, relègue le réel dans la position négative du moyen terme, et en fait l'instrument de la "réalisation" du rationnel, réalisation paradoxale puisqu'elle est effectuée au service du rationnel et non à celui du réel lui-même ; or ceci revient à déposséder ce dernier de la capacité de trouver en soi-même sa fin, puisque celle-ci, métamorphosée en raison d'être, passe du côté de la raison qui le pénètre de part en part : le réel est en quelque sorte aspiré par l'Esprit, qui assigne à tous ses élans leur point de convergence ultime, réalisation de son objectif suprême, parvenir à la conscience de soi. Nous retrouvons ici, à un autre niveau, la métaphore de la ruse de la raison : le rationnel concède au réel la faculté de se développer par ses forces propres ; mais il le fait en poursuivant une intention, celle de récupérer à terme les acquis de ce développement qui, il le reconnaît, lui est nécessaire, mais qu'en dernière instance il se subordonne en l'annexant à des intérêts qui sont les siens. Tout se passe alors comme si, pour penser le réel, il fallait le plier aux nécessités spécifiques de la pensée, ce qui revient pour une part à le déréaliser, au bénéfice de l'Idée rationnelle dont il n'est plus alors qu'une manifestation particulière ou une forme d'individuation que ses limites mêmes précarisent, c'est-à-dire une figure, et on serait presque tenté de dire une figure à côté d'autres.

De cette difficulté inhérente à la position de Hegel, l'analyse que celui-ci propose du procès de travail, modèle à ses yeux d'une logique de l'action, fournit l'illustration. Nous l'avons vu, le procès de travail, tel qu'il l'interprète, relève d'une logique du concept dont la dynamique rationnelle le ramène au déroulement d'un syllogisme interposant un moyen terme entre des extrêmes : les extrêmes, ce sont, d'une part l'objet naturel, ou le matériau brut qui doit donner son support à l'opération de transformation qui lui est appliquée par le travail, et d'autre part l'objet

oeuvre, réalisation d'un but préalablement posé de manière purement intentionnelle, et qui a été finalement incorporé comme une forme à la matière de l'objet ; et le moyen, c'est l'instrument qui, mis au contact du matériau brut, a permis d'opérer la transmutation alchimique de celui-ci en une réalité artificielle et non plus naturelle, dans laquelle les données premières du matériau ont été à la fois supprimées et conservées. Dans le déroulement de ce processus, la raison, présente sous la forme de l'intention dans laquelle celui-ci trouve à la fois son point de départ et sa fin, réalise sa puissance par la ruse : pour atteindre efficacement son but, elle s'abstient d'intervenir directement dans ce déroulement, et lui abandonne le plan d'objectivité qu'il occupe entièrement à lui seul, c'est-à-dire qu'elle le laisse travailler à sa place, tout en se réservant la possibilité de le manipuler à distance, de manière cryptée, ce qui confère à l'opération son caractère "rusé", dissimulé. Ceci revient à expliquer que le procès de travail est efficace dans la mesure où la raison, qui y trouve son compte, y agit uniquement en sous-main, non à visage découvert, mais sous un masque, qui est celui de l'objet auquel elle feint de laisser l'initiative, alors qu'en dernière instance, c'est elle qui tire les ficelles et, par un retournement miraculeux, dégage tous les bénéfices de l'opération qui se joue simultanément sur deux plans décalés l'un par rapport à l'autre. Or cette analyse se caractérise par le fait qu'elle omet complètement de prendre en considération un élément essentiel sans lequel on ne voit pas comment le procès de travail pourrait avoir lieu et parvenir à son terme : la force de travail du travailleur, qui y engage et y brûle une partie de son énergie personnelle, ce qu'il peut parfaitement faire au service d'un autre, par exemple s'il est un travailleur salarié, et comme tel potentiellement aliéné ou exploité. Jusqu'à quel point peut-on dire que ce travailleur est au service de la raison, sur le modèle des objets investis dans le déroulement du procès de travail, comme semble le penser Hegel, qui réserve à la raison qui ruse la totalité de la puissance investie dans ce processus? En réalité, dans le cas de figure du salariat, ce travailleur et sa puissance individuelle ne peuvent être ramenés sur le plan des choses, sous forme d'objets compris dans le processus que décrit le syllogisme de l'action, que parce qu'ils sont soumis à des instances sociales de domination, dans le cadre de l'organisation du pouvoir économique qui amène le travailleur à concéder l'utilisation sa force de travail à la réalisation de fins qui ne sont pas les siennes propres, ce à quoi il s'expose en la vendant, comme une marchandise quelconque, sur le marché du travail. L'explication proposée par Hegel laisse complètement de côté cet aspect du procès de travail, qui ne rentre pas dans la logique du syllogisme de l'action tel qu'elle le reconstitue en vue de restituer au processus un caractère rationnel.

Au début du chapitre 5 de la troisième section du livre I du *Capital* (chapitre 7 de la version française réalisée sous l'autorité de Marx par J. Roy), intitulé "Procès de travail et procès de valorisation", Marx cite en note la première phrase de l'additif au paragraphe 209 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* où Hegel développe son idée d'une ruse de la raison. Il le fait dans le cadre de la présentation générale du procès de travail comme "fabrication de valeurs d'usage" ou "appropriation de l'élément naturel en fonction des besoins humains", "condition générale du métabolisme entre l'homme et la nature", "condition naturelle éternelle de la vie des hommes" (*Le Capital, Livre I*, trad. sous la responsabilité de J.P. Lefebvre, PUF/Quadrige, p. 207). Et il précise que, vu sous cet angle, le travail se ramène à une activité vitale, "indépendante de telle ou telle forme que revêt la vie humaine, mais également commune à toutes ses formes sociales" (id.). Ceci est une autre manière de dire que le syllogisme de l'action, dont la métaphore de la ruse de la raison fournit l'expression concentrée, concerne le travail en tant qu'activité naturelle désocialisée, ou non encore socialisée, et en conséquence ne fournit qu'une vue partielle sur le fonctionnement réel du travail dans ses conditions historiques présentes, où il n'est pas seulement production de valeurs d'usage, mais aussi, et même en premier lieu, production de valeurs d'échange, ce qui suppose la mise en place des structures de l'échange marchand, structures dans lesquelles le travailleur, détenteur naturel de la force de travail, prend lui-même place dès lors qu'il est forcé de vendre, comme une simple chose, cette force de travail qui constitue son unique bien, ce qui définit son statut de prolétaire ; dans ces conditions, sa force de travail est appropriée par l'exploitant/exploiteur capitaliste, qui a acquis le droit de la consommer librement comme une valeur d'usage. La nature du procès de travail en est profondément modifiée :

“Le procès de travail, tel qu’il se déroule en tant que procès de consommation de la force de travail par le capitaliste, fait apparaître deux phénomènes caractéristiques.

Le travailleur travaille sous le contrôle du capitaliste à qui son travail appartient. Le capitaliste veille à ce que le travail avance comme il faut et à ce que les moyens de travail soient correctement utilisés, à ce que le matériau brut ne soit pas gaspillé, et à ce qu’on épargne l’instrument de travail, c’est-à-dire qu’il ne soit détruit que dans la mesure où son usage pour le travail s’impose.

Mais deuxièmement : le produit est la propriété du capitaliste, et non du producteur immédiat, le travailleur... Le procès de travail est un procès qui met en jeu des choses que le capitaliste a achetées, des choses qui lui appartiennent. Le produit de ce travail lui appartient donc tout autant que le produit de la fermentation dans son cellier.” (id. p. 208)

Sous le premier aspect, la modification consiste en ce que l’exploitant se substitue à la raison pour ordonner le déroulement du procès de travail, ce qu’il fait de manière à obtenir un rendement maximum : on peut admettre que cette modification respecte la logique mise en évidence par le syllogisme de l’action, auquel elle assure la garantie de s’appliquer dans les faits avec la plus parfaite exactitude, sans résidu et sans perte, dans une perspective, à la lettre, de rationalisation économique, en restituant au terme “économie” le sens concret qu’il prend lorsqu’on parle de “faire des économies”, démarche de précaution et de prudence qui peut à la rigueur être cautionnée par l’autorité de la raison. Mais il n’en va pas de même avec la seconde modification : celle-ci ajoute au syllogisme une détermination supplémentaire, dont on ne voit pas comment elle pourrait, elle, se réclamer directement de l’autorité de la raison ; en effet, cette détermination n’est en rien indispensable au déroulement du procès de travail considéré naturellement en tant que tel. Elle consiste dans le fait que le producteur immédiat, qui a été contraint d’aliéner le droit de consommer sa force de travail, et qui même, ce qui est le comble du paradoxe, a été contraint de procéder à cette aliénation “librement”, en tant que partenaire consentant du contrat de travail et non en tant qu’esclave privé de son pouvoir de décision, se voit dépossédé du produit de son activité, et est amené à donner lui-même son accord à cette opération, ce dont nul syllogisme rationnel ne peut donner la justification *a priori* : une telle chose ne peut s’expliquer que par certaines nécessités de la vie, et en particulier par le fait que le travailleur ne possède en titre que sa force de travail, et donc n’a aucun droit personnel sur les moyens permettant de la mettre en valeur, en particulier les outils de production, les machines, qui, eux, sont la propriété de l’exploitant capitaliste. Le salariat est une réalité, parfois cruelle, surtout dans les périodes de crise, et susceptible dans tous les cas d’être accusée d’injustice, dont on ne voit pas comment on pourrait la réduire à une forme d’exercice de la puissance de la raison, et ainsi l’éterniser, à moins de proposer de l’idée de ruse de la raison une tout autre interprétation, qui en déplace radicalement le contenu, comme le fait l’idéologie libérale en donnant au fait accompli une sanction légale.

Nous voyons donc sur cet exemple que l’analyse de Hegel joue dans des conditions qui sont fort restrictives : celles-ci impliquent que soit mis de côté un aspect réel du déroulement du procès de travail, dont il serait difficile de soutenir qu’il est négligeable. De cet aspect, le syllogisme de l’action fait totalement abstraction, ce sans quoi il ne parviendrait pas à mener à terme le projet de rationalisation du réel auquel il obéit. Mais cela veut dire que le réel auquel il a affaire est systématiquement mutilé, et donc pour une part déréalisé. D’où le soupçon que la démarche de rationalisation conduite par Hegel tend, intentionnellement ou non, à dissimuler un aspect de la réalité qui la dérange, pour des raisons qui ne relèvent pas seulement de la logique. On comprend alors ce que signifie le reproche fait à Hegel de se contenter d’interpréter le monde sans aller jusqu’à entreprendre de le transformer. Mais il faut aller plus loin : une tentative conduite de cette façon, non seulement ne délivre qu’une interprétation du réel, interprétation qui, en tant que telle, reste sans prise sur lui, mais cette interprétation se révèle finalement non conforme, incomplète, à tous égards déficiente, au point de vue de la théorie aussi bien qu’à celui de la pratique, puisqu’elle doit écarter certaines des déterminations de son contenu pour en développer la compréhension. De là l’incitation à changer de terrain, et à chercher ailleurs le moyen de maîtriser la vie humaine sous ses différents aspects, en théorie aussi bien qu’en pratique. La question est alors posée de savoir si ce moyen réside dans une autre manière de faire de la philosophie ou dans le refus de continuer à faire de la philosophie, celle-ci étant définitivement disqualifiée pour ce qui

concerne son projet de dégager les formes de rationalité auxquelles obéit la vie humaine. Ceci est une autre manière de dire que la vie quotidienne fait problème pour la philosophie, non seulement parce qu'elle se révèle impuissante à la comprendre en totalité, mais aussi parce qu'elle remet en question sur le fond son entreprise de philosopher sur le réel, qui devient en elle-même problématique : philosopher sur le réel, en se plaçant à distance de lui, n'est-ce pas lui dénier sa qualité propre de réel, en le rabattant sur un plan où il se révèle conforme aux exigences de la raison ?

C'est sans doute ce genre de difficulté qui a préoccupé la plupart des jeunes hégéliens, ces jeunes intellectuels allemands à la mouvance desquels Marx a d'abord appartenu, avant de trouver de bonnes raisons de s'en séparer, et qui, autour de 1840, se sont sérieusement posé la question de savoir s'il était encore possible de philosopher après Hegel, et si celui-ci n'aurait pas mis un point final à l'entreprise de la philosophie.

Le premier à soulever cette interrogation a sans doute été Cieskowski, auteur en 1838 d'un petit ouvrage, *Prolégomènes à l'historiosophie* (dont une trad. fr. par M. Jacob a été publiée aux éditions Champ Libre en 1973 ; ce texte a été étudié au cours de la séance du [21/11/2001](#) de "La philosophie au sens large"), ouvrage aujourd'hui tombé largement dans l'oubli, mais qui sur le moment a considérablement frappé les esprits. Selon Cieskowski, Hegel ne représente pas un aboutissement, donc un point d'arrêt, mais plutôt le point de départ d'une nouvelle entreprise de pensée dont il revient à ses successeurs de développer le contenu. En quoi Hegel peut-il être considéré comme un initiateur ? En ce qu'il a mis au jour la dimension pratique de la pensée : celle-ci est, telle qu'il la présente, inséparable de son devenir, du mouvement de sa production, qui est une auto-réalisation ; en effet, l'Esprit doit tirer de soi-même tous les éléments qui, réunis, constituent sa conscience de soi, conscience de soi qui ne lui est pas immédiatement donnée, mais est le résultat de son effort, effort que, en conséquence, il doit accomplir en pratique, pour pouvoir en tirer, sur un plan proprement spéculatif, les bénéfices qu'il en escompte. Mais, dans la présentation que Hegel en a donnée, la pratique, ainsi mise particulièrement en valeur dans le cadre du devenir de la pensée, reste en quelque sorte engluée dans la théorie rationnelle à la dynamique de laquelle elle sert d'auxiliaire ; elle reste une pratique de théorie, vue au point de vue de la théorie : c'est pourquoi la tâche des successeurs de Hegel serait de dégager cette pratique de la théorie à laquelle elle est, chez lui, étroitement associée, et de lui accorder le rôle prééminent qui lui revient dans le destin du monde, ce qui est le programme propre à une philosophie de l'action. Suivant cette voie, Cieskowski est conduit à déclarer, dans des termes qui déjà font penser à Feuerbach :

"La philosophie ne peut plus simplement oeuvrer pour la pensée intellectuelle, mais aussi pour la réalité coïncidant avec son propre concept, c'est-à-dire avec elle-même, pour l'objectivité du sujet, la volonté spéculative, qui, en tant que spirituelle, tend d'elle-même à la liberté, cherche et trouve enfin la réconciliation dans la réalité absolument spirituelle. Ce monde remémoré mais recréé constituera le contenu de l'avenir et, par suite, se représentera lui-même adéquatement dans l'extérieur, comme étant cet intérieur. Ainsi, la paix absolue entre l'intériorité et l'extériorité est conclue et fait apparaître dans l'extérieur comme dans l'intérieur leur victoire mutuelle qui tire l'apparence sensible du mépris où elle était tenue." (*Prolégomènes*, édition citée, p. 115)

Remarquons à quel point Cieskowski, tout en essayant d'aller plus loin que Hegel, ce qu'il propose de faire en remettant en valeur le réel du réel par le biais de l'action, reste profondément hégélien : son objectif est en effet de parvenir à la réconciliation du réel et de la pensée, ce qui réouvre la possibilité d'une récupération du réel par la pensée sous ses formes les plus spéculatives, et tend à nouveau à faire de l'action une action de pensée, ou une action en pensée, une action qui se conforme aux exigences de la pensée, et se formule en conséquence davantage en termes de devoir-être que dans ceux de l'être, qui risque de faire les frais de l'opération. En fait, le dépassement de Hegel que programme Cieskowski débouche sur une régression à l'idéalisme fichtéen et à sa thématique de la conscience et de la volonté libres, régression qui marquera ensuite la plupart des démarches des jeunes hégéliens, Marx compris (son travail de doctorat de 1841 sur Démocrite et Epicure est marqué de part en part par la référence à la conception fichtéenne de la

conscience de soi). Il n'empêche que l'ouvrage de Cieskowski a réussi, en dépit de cette ambiguïté, à faire entendre un ton différent, du moins c'est ainsi qu'en a été reçu sur le moment le message, dont se dégage principalement l'aspect suivant :

“La philosophie, à l'avenir, doit consentir à être essentiellement appliquée, et, de même que la poésie de l'art est passée dans la prose de la pensée, la philosophie doit descendre des hauteurs de la théorie jusque dans le champ de la praxis. Etre la philosophie pratique, ou plus exactement la *philosophie de la praxis*, avec une influence la plus concrète possible sur la vie et sur les rapports sociaux, être le développement de la vérité dans l'activité concrète, tel est le sort futur de la philosophie en général.” (id., p. 116)

Nous tenons probablement ici l'une des toutes premières occurrences, voire même la première occurrence, de la formule “philosophie de la praxis”, qui, pendant près d'un siècle, hantera l'esprit d'une grande partie de ceux qui, comme Gramsci ou Sartre, se préoccupèrent de donner au marxisme la philosophie qu'il mérite ; ce qui nous amène à constater que cette formule traduit une préoccupation bien antérieure au développement de la pensée de Marx, préoccupation dont celle-ci est “sortie”, en ce double sens qu'elle a trouvé en elle son point de départ et qu'elle a dû à un certain moment prendre distance par rapport à elle.

Donc, comment philosopher après Hegel ? En donnant à la philosophie la forme du “développement de la vérité dans l'activité concrète”, déclare Cieskowski : si obscurs et confus soient les termes dans lesquels elle est avancée, on voit l'intérêt que présente une telle proposition dans la perspective d'une philosophie de la vie quotidienne, qui, par définition, rejette la séparation entre théorie et pratique et professe la nécessité de penser à même le monde des activités humaines. Ce qui est sûr, c'est que, en dépit des insuffisances de sa formulation, le programme philosophique avancé par Cieskowski a aussitôt retenu l'attention de ceux qui pressentaient la nécessité de relancer l'entreprise de Hegel sur d'autres voies que celle d'un conservatisme spéculatif, orientation adoptée sans complexe par les hégéliens de droite, par opposition auxquels les penseurs de la jeune Allemagne fascinés par l'idée de révolution et par le modèle français ont été catalogués sous l'appellation d'hégéliens de gauche. Parmi ceux-ci, l'un des premiers à réagir à la démarche de Cieskowski a été Moses Hess, dont l'ouvrage publié en 1841, *La triarchie européenne* (trad. fr. M. Espagne, éd. du Lérot, 1988 ; cf. l'examen consacré à cet ouvrage au cours de la séance du [28/11/2001](#) de “La philosophie au sens large”), se situe directement dans le sillage ouvert par les *Prolégomènes à l'historiosophie* de Cieskowski, ce qui apparaît clairement dès la Préface du livre :

“La philosophie allemande a rempli sa mission, elle nous a conduits à la vérité absolue. Maintenant nous devons jeter les ponts qui nous ramènent du ciel vers la terre. - Ce qui reste séparé, la vérité elle-même si elle demeure figée dans son environnement hautain, devient faux. Comme la réalité qui n'est pas pénétrée par la vérité, la vérité qui ne se réalise pas est mauvaise.” (éd. cit., p. 59)

“Faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre” : en 1845, donc quatre ans plus tard, Marx reprendra ces mêmes termes pour formuler son projet dans *L'Idéologie allemande*, ce qui situe celui-ci dans le prolongement des préoccupations qui depuis, près de dix ans, hantaient les esprits des jeunes philosophes allemands lorsque ceux-ci se demandaient, très sérieusement et non sans un certain sentiment de désarroi, comment continuer à philosopher après Hegel, ce qui nécessitait en premier lieu que fût desserré l'étau du système, principal obstacle à la réunification de la théorie et de la pratique.

Toutefois, la démarche de Hess reste, comme celle de Cieskowski, marquée par une relative ambiguïté : en effet, dans son esprit, le mouvement qui doit faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre reste inséparable du mouvement de sens inverse qui prescrit à la réalité de s'assimiler la vérité, en clair de se réformer dans le sens de l'idéal, ce qui est la condition de son amélioration, entreprise à laquelle Hess, qui restitue à la philosophie la dimension théologique dont Hegel avait contribué à l'épurer (du moins pouvait-on le lire ainsi), attribue un caractère “sacré”. On retombe alors à nouveau sur la revendication d'un devoir-être qui s'oppose à l'être, ce qui est la condition pour qu'il puisse prétendre le transformer de fond en comble. Dans l'un de ses précédents ouvrages, *Histoire sacrée de l'humanité par un disciple de Spinoza*, Hess écrivait que “la réalité

s'idéalise parce que l'idéal se réalise", et ceci par le biais d'une action dont le sujet est en dernière instance, comme chez Hegel, l'Esprit. La seule différence qui subsiste par rapport à Hegel est que l'Esprit ne trouve plus son accomplissement final dans la spéculation, mais au contraire dans la nécessité de renoncer à la philosophie spéculative et à ses illusions, qui conduisent à une dénaturation du réel. La seule voie d'accès légitime à ce dernier est donc l'action :

"La nature et l'histoire ne peuvent être appréhendées ni se manifester par l'esprit qui ne fait que concevoir, mais seulement par l'esprit agissant : la nature par celui qui agit naturellement ou miraculeusement, l'histoire par l'esprit médiatisé agissant consciemment, par l'esprit du monde qui se distingue de l'esprit agissant objectivement et de l'esprit agissant subjectivement, de l'esprit de la nature et de celui de l'homme, en cela qu'il n'est pas comme le premier créateur à l'extérieur dans l'immédiateté de l'action, ni comme le second créateur à l'intérieur dans la médiation de la pensée, mais qu'il est de façon complètement médiatisée créateur de l'intérieur vers l'extérieur." (*La Triarchie européenne*, éd. cit., p. 67)

L'esprit complètement médiatisé, qui a mené à son terme l'expérience inaugurée en pensée par la philosophie, que Hess appelle esprit absolu, aura du même coup trouvé le chemin qui va de l'intérieur vers l'extérieur, et conduit du monde de la pure pensée au monde de la vie, où nature et esprit, placés sur un plan d'égalité, se réconcilient. Ceci est, dans un langage plus sophistiqué, du pur Cieskowski : le destin de la philosophie, après Hegel, est de se projeter vers l'avenir, en devenant action, et action dans le monde. Or, cette conversion, la philosophie dans la forme que Hegel lui a donnée était impuissante à l'effectuer :

"La philosophie hégélienne est aussi peu capable de produire une action historique que nous ne sommes capables de créer par exemple un arbre sous prétexte que nous avons son concept en nous... Napoléon avait raison quand il traitait les Allemands d' "idéologues"."
(id. p. 78-79)

Ceci, remarquons le au passage, est déjà le sens moderne dans lequel Marx reprendra ensuite le mot "idéologie", sens considérablement décalé par rapport à celui que lui avait attribué, en 1796, Destutt de Tracy, le créateur de ce mot qui, il ne faut pas l'oublier, est un néologisme de formation assez récente : les idéologues, en ce nouveau sens, ce sont ceux qui, non seulement se proposent d'analyser la pensée, ce qui avait été le programme des "Idéologues" français de la fin du XVIIIe siècle, que Napoléon effectivement exérait, et qui ont joué un rôle politique non négligeable durant la période du Directoire, mais se contentent de reconstruire le monde en pensée, et croient, ce faisant, être parvenus au bout de chemin, alors qu'en réalité l'essentiel reste à faire, en donnant au verbe "faire" tout son poids de signification.

Mais que veut dire, au moment où Hess écrit *La triarchie européenne*, s'engager à fond dans l'action, ce qui constitue la destination véritable de la philosophie ? Cela veut dire en premier lieu résoudre la contradiction entre les deux formes que la liberté a prise historiquement durant la période précédente, celle d'une liberté pratique, dont le type est donné par la révolution française, et celle d'une liberté théorique, dont le type est donné par la philosophie allemande :

"L'Allemand adonné à la contemplation s'exalte dans l'idéal, le Français avide d'action agit dans le réel... La France introduit la liberté dans la vie, et tandis qu'elle mène pour un bien réel un combat sanglant dont elle sort vainqueur, les plus grands hommes de l'Allemagne, de Kant et Schiller à Goethe et Hegel, restent dans leur cabinet de travail, mènent un même combat et célèbrent une même victoire - mais pour l'esprit." (id. p. 211-212)

L'impuissance du peuple allemand à faire une révolution, opposée à la propension des Français à tout chambouler à tout moment, thème que Heine a sans doute été le premier à formuler dans la période 1830-1840 et qui est encore pour une part vivant aujourd'hui, c'est l'envers ou le revers du règne de la pensée pure, dont l'idéalisme allemand fournit l'exemple éclatant. Pour échapper à leur destin, faut-il donc que les Allemands se convertissent, et deviennent français ? Non, et c'est ce qui donne son contenu au programme de la "triarchie" tel qu'il est formulé par Hess, penseur avant la lettre d'une Europe au sens où on l'appréhende aujourd'hui. Ce qu'il faut, c'est que Français et Allemands sortent de leur face à face, qui représente l'opposition stérile de la spéculation pure et de l'agitation pure, et qu'ils prennent pour modèle le seul peuple qui soit parvenu à médiatiser complètement l'action, donc à l'élever au degré le plus haut de rationalité,

tout en la faisant pénétrer dans l'ordre le plus réel, qui est celui de l'économie, où l'humanité est concrètement confrontée à ses besoins et à leurs nécessités : le peuple anglais, dont Hess postule qu'il a sans doute poussé le plus loin dans le sens d'une transformation effective du monde, avec sa révolution industrielle, qui a su aller au fond des choses, donnant ainsi à la philosophie un nouveau champ de réflexion échappant à l'alternative idéale de la pensée et de l'action.

Le problème le plus urgent est donc, Hess est sans doute, sous l'inspiration des saint-simoniens français, le premier des penseurs de la nouvelle Allemagne à en avoir eu l'intuition, de savoir comment appréhender en pensée la réalité économique, car c'est elle qui touche le plus concrètement la vie des gens, et offre son véritable terrain à l'action transformatrice du réel. L'essentiel des idées de Hess à ce sujet se trouve concentré dans un article sur "L'essence de l'argent", qui n'a été publié qu'en 1845, mais avait été rédigé beaucoup plus tôt, article dont Marx avait certainement eu connaissance au moment où, en 1843, il a rédigé en réponse à Bruno Bauer son second article sur *La question juive*, dans lequel la réalité économique est abordée dans un esprit voisin de celui de Hess (une traduction française de l'article de Hess par P. Cadiot est reproduite en annexe de l'ouvrage d'E. de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, éd. Galilée, 1973 ; le texte de Hess a été commenté au cours de la séance du [23/1/2002](#) de "La philosophie au sens large"). Au point de départ de son analyse de l'argent, dans lequel il voit la forme générique qui rend compte de tous les aspects du monde moderne, Hess pose la nécessité vitale de l'échange, qui concerne à la fois l'univers naturel et la société humaine, l'un et l'autre se ramenant à un système d'échange généralisé :

"La vie réelle des individus humains consiste seulement dans l'échange réciproque de leur activité vitale productrice, dans la réalisation commune, dans leur accord avec la totalité du corps social.... Pensée et action ne naissent que du commerce, de la réalisation commune entre individus, et ce que mystiquement on nomme "esprit" est précisément cet air vital qui est le nôtre, cet atelier qui est le nôtre, cette réalisation commune." (éd. cit., p. 116-117)

Le problème est que, dans leur sphère propre, les hommes poursuivent cette réalisation commune, dont les conséquences concernent la collectivité tout entière, en s'y engageant sur la base de leurs intérêts individuels, donc de façon foncièrement égoïste, ce qui est en contradiction avec le mouvement général de la vie, pour laquelle l'individu n'est pas une fin en soi, mais seulement le moyen de sa perpétuation. Cette difficulté, qui avait retenu l'attention des saint-simoniens, est précisément celle que Hegel pensait avoir surmontée en mettant en avant son idée d'une ruse de la raison : en accomplissant leur destin sur un plan individuel, où ils se figurent assouvir leurs intérêts particuliers, les hommes servent d'instruments à un dessein général qui les dépasse, et, à leur insu, en dépit des conflits qui les opposent, et même sur la base de ces conflits, ils accomplissent des fins rationnelles. Mais Hess ne partage pas cet optimisme qui puise son inspiration dans la philosophie. Il voit au contraire dans l'égoïsme la forme prédominante qui a fini par imposer sa marque au monde des échanges, et fait de la recherche du profit la religion de l'époque actuelle, diagnostic que concentre cette formule fulgurante, dont on peut retrouver un écho dans *La question juive* de Marx :

"Dieu n'est que le capital idéalisé, et le ciel le monde marchand théorisé... Dans notre monde marchand, le christianisme est effectivement réalisé" (éd. cit., p. 128-130)

Dans les faits, l'économie et ses échanges sanctionnent le règne du Dieu-argent, fétiche que les hommes adorent en oubliant qu'il n'est qu'une image retournée d'eux-mêmes, image à travers laquelle ils sont dépossédés de leur essence propre :

"L'argent est le produit des hommes devenus étrangers les uns aux autres, c'est-à-dire qu'il est l'homme aliéné... L'argent est ce qui vaut pour la force productrice humaine, pour l'activité vitale réelle de l'essence humaine. D'après la définition de l'économie politique, le capital est donc du travail accumulé, entassé, et tant que la production naît de l'échange des produits, l'argent est la valeur d'échange. Et ce qui ne peut être échangé, ce qui ne peut être vendu n'a donc pas de valeur. Si les hommes ne peuvent plus être vendus, ils ne valent plus un sou, puisqu'ils ne valent qu'en tant qu'ils se vendent eux-mêmes ou se louent. Les économistes prétendent même que la valeur de l'homme augmenterait dans la mesure où il ne pourrait plus être vendu et où il serait contraint par conséquent, pour vivre, de se vendre lui-même : ils en tirent la conclusion que l'homme libre a plus de "valeur" que l'esclave. C'est vrai." (éd. cit., p. 125-126)

De cette page visionnaire, dans laquelle on peut voir une application de la conception feuerbachienne du renversement à la réalité économique, ce qui revient à interpréter cette dernière sur fond de théologie, se dégage une intuition que Hess est sans doute le premier en Allemagne à avoir eue, d'après laquelle le rapport conflictuel du capital et du travail salarié constitue la clé de l'analyse de la réalité économique, dans la forme que la société bourgeoise lui donne, en l'abandonnant complètement aux mécanismes de l'échange qui engendrent un monde où tout est à vendre, et en présupposant que ceux-ci sont seuls créateurs de "valeur", à tous les sens du terme. S'il se tourne du côté de l'Angleterre pour déchiffrer en elle les marques de l'avenir du monde humain, Hess est donc bien loin d'avoir une vue idéalisée des modalités de fonctionnement de cette société complètement mercantilisée, dont la désolante réalité sera traquée, sous ses aspects quotidiens les plus concrets, par Engels en 1845 dans *La situation de la classe laborieuse en Angleterre*, ouvrage fondateur pour une sociologie de la condition ouvrière. Alors sera ouverte la voie aux recherches ensuite menées par Marx, qui, dans le même esprit que Hess, mettront la réalité sociale anglaise au premier plan, et conduiront vingt ans plus tard à la publication du livre I du *Capital*, l'éloignant alors définitivement de la spéculation philosophique sous ses formes traditionnelles.

Sur ces bases, on commence à comprendre comment, peu à peu, s'est imposée la problématique d'une anthropologie de la vie ordinaire, attentive à toutes les formes d'activité humaine, qui est apparue comme la seule issue possible à l'impasse dans laquelle s'était enfermée la philosophie hégélienne, qui avait ignoré la nécessité de trouver le chemin reconduisant du ciel sur la terre. Or, le penseur qui, dans les années 1840-1845, est sans doute allé le plus loin dans ce sens, et a exercé une forte influence sur les représentants de la nouvelle génération, a été Feuerbach, dont la démarche, en même temps que celle de Cieskowski a fortement marqué la réflexion de Hess, et à laquelle Marx et Engels reconnaîtront plus tard leur dette pour les avoir particulièrement aidés à effectuer leur "sortie" de la philosophie classique allemande, donc à rompre, sinon avec la philosophie, du moins avec une certaine manière de faire de la philosophie. Le texte le plus éclairant de Feuerbach au point de vue qui nous intéresse est les *Principes de la philosophie de l'avenir* de 1843 (trad. fr. par Althusser dans son édition des *Manifestes philosophiques* de Feuerbach, PUF, 1960; ce texte de Feuerbach a été commenté dans la séance du [31/10/2001](#) de "La philosophie au sens large"). Dans la Préface de ces *Principes de la philosophie de l'avenir*, Feuerbach écrit :

"La Philosophie de l'Avenir a pour mission de ramener la philosophie, du royaume des "âmes trépassées", dans le royaume des âmes incarnées, des âmes vivantes; de la faire descendre de la béatitude d'une pensée divine et sans besoins, dans la misère humaine. Pour cela, il ne lui fallait qu'une intelligence humaine et un langage humain. Mais penser, parler et agir de façon purement humaine n'est donné qu'aux générations à venir. Aujourd'hui, il ne s'agit pas encore d'exposer l'homme, mais de le tirer du bourbier où il est enlisé. Ces *Principes* sont aussi le fruit de ce dur et clair labeur. Ils avaient pour mission de déduire de la philosophie de l'absolu, c'est-à-dire de la théologie, la nécessité de la philosophie de l'homme, c'est-à-dire de l'anthropologie, et de fonder la critique de la philosophie humaine sur la critique de la philosophie divine." (trad. cit., p. 117)

Ces lignes énoncent en clair la nécessité dans laquelle se trouve la philosophie, si elle veut avoir un avenir, de s'installer sur le terrain de l'anthropologie, en prenant à bras le corps la "misère humaine", selon les propres termes utilisés par Feuerbach. Mais en même temps, elles formulent cette exigence en mettant l'anthropologie directement en parallèle et en dialogue, ou en concurrence, avec la théologie, qui, d'une certaine manière, la fonde, au titre d'un fondement récurrent, et dont elle doit être déduite par le biais de sa critique, idée qui est la marque distinctive de l'entreprise de Feuerbach, et la rapproche à certains égards de celle que nous avons pu voir à l'oeuvre chez Pascal théoricien du divertissement et grand diagnostiqueur de la misère humaine, et même, pour remonter plus loin encore, en fait une sorte de résurgence de la culture initiée par la *devotio moderna*, cette manière de concevoir et de pratiquer la religion initiée dans l'Europe du Nord à la charnière du XIV^e et du XV^e siècle, à un moment où les idées qui seront ensuite mises en

oeuvre par la Réforme sont encore en gestation, qui, sur fond de mystère, la situe dans une étroite proximité avec le monde humain au lieu de l'en distancier radicalement.

C'est pourquoi la toute première thèse qu'énoncent les *Principes de la philosophie de l'avenir* est la suivante :

“Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu - la transformation et la réalisation de la théologie en anthropologie.” (éd. cit., p. 128)

Cette phrase est rédigée au passé, ce qui surprend dans le cadre de considérations consacrées à l'avenir, et trouve son explication dans le fait que Feuerbach fait remonter le début des temps modernes à la Réforme qui, selon lui, a réellement initié l'entreprise d'une humanisation du divin, ou du moins soulevé le problème posé par une telle entreprise. Mais cette tentative s'est déroulée pour commencer dans des conditions équivoques qui en ont compromis l'issue ; c'est ce qui a conduit à faire de la philosophie spéculative un succédané ou un double de la théologie, thèse que Heidegger développera plus tard à sa façon en expliquant que la métaphysique n'est finalement rien d'autre qu'une onto-théologie : en sens inverse de l'exigence d'humanisation, est alors posée l'existence d'un Dieu ou d'un Etre absolu qui serait la vérité de l'homme, à partir d'une inversion de leur rapport réel, alors que, selon celui-ci, c'est au contraire l'homme qui est la vérité de Dieu dans lequel ses déterminations ont été projetées, à la manière de l'image retournée que font apparaître les dispositifs de la *camera obscura*. Ceci compris, humaniser la religion veut proprement dire : restituer à l'homme ce qui lui revient, son bien personnel dont sa conscience religieuse l'a dépossédé, son essence, ou, dans le langage de Feuerbach, son objet ou son prédicat, que les mécanismes de la conscience religieuse ont séparé de lui, au point de faire de lui l'objet de son objet, le prédicat de son prédicat, c'est-à-dire, au sens le plus fort de l'expression, un être aliéné. Philosophie spéculative et théologie ont donc été complices dans l'opération qui a conduit à spolier l'homme de son humanité en projetant celle-ci dans une image extérieure qui s'est mise à exister indépendamment de lui, alors qu'elle n'est en réalité que son émanation ; mais la philosophie spéculative est allée plus loin encore dans ce sens en faisant du divin dans lequel les prédicats humains ont été absorbés une totale abstraction, incarnée si on peut dire dans l'idéal de la pensée pure dont les catégories jouent de manière autonome dans un monde que son caractère purement idéal place complètement à part du réel vivant :

“La philosophie moderne a réalisé et supprimé l'être divin séparé et distingué du sensible, du monde et de l'homme - mais seulement dans la pensée, dans la raison, et dans une raison tout autant séparée et distinguée du sensible, du monde et de l'homme.” (art. 18, éd. cit., p. 155)

Quelle est alors la tâche de la philosophie nouvelle ? C'est de procéder à cet affranchissement de l'essence humaine que la pensée spéculative, tout autant que la religion réformée, a été incapable de mener à terme, bien qu'elle en ait obscurément perçu la nécessité, en la retraduisant dans son langage et en posant la question de savoir comment surmonter la contradiction de la pensée et de l'être, comme l'a fait Hegel. Mais cette question, au fond pertinente, a été très mal posée, car elle n'a pris en considération que la pensée et l'être posés en soi, comme des entités *sui generis*, qui ne sont eux-mêmes que des avatars du Dieu de la théologie. C'est la raison pour laquelle la seule alternative viable à la théologie est, non pas la philosophie spéculative qui a cru qu'elle parviendrait par ses propres moyens à échapper aux contradictions de la conscience religieuse, mais l'anthropologie, qui en est à la fois la négation et le déchiffrement :

“La philosophie nouvelle est la résolution *complète, absolue, non contradictoire de la théologie en anthropologie* ; car elle en est la résolution non seulement, comme l'était l'ancienne philosophie, dans la raison, mais aussi *dans le coeur*, bref *dans l'être total et réel* de l'homme. Elle n'est sous ce rapport que le *résultat nécessaire* de l'ancienne philosophie - (car dès qu'il est résolu dans l'entendement, tout problème finit nécessairement par se résoudre aussi *dans la vie*, dans le *coeur* et le *sang* de l'homme), mais en même temps elle en est, et elle seule, la *vérité*, mais comme *vérité nouvelle et autonome* ; car seule est vérité *la vérité faite chair et sang ...*” (art. 52, éd. cit., p. 195-196)

C'est cette orientation que résume, dans la Préface à la deuxième édition de *L'essence du christianisme*, qui date également de 1843, cette formule provocante :

“Seule la philosophie faite chair et sang, faite homme, est la vraie philosophie.” (éd. cit., p. 208)

Feuerbach est donc bien loin de programmer la fin de la philosophie, à laquelle il assigne au contraire un avenir, qui consiste dans la prise en considération de “l’être réel et total de l’homme”.

Mais qu’est-ce que cet être réel et total de l’homme, que la théologie et la philosophie spéculative ont divisé et mutilé en vue d’élaborer, en recollant à leur manière les morceaux, leurs fantasmagories ? C’est, au point de vue de Feuerbach, l’homme vivant et sensible, c’est-à-dire en premier lieu l’homme naturel, ou encore Adam avant la chute, sans feuille de vigne, en qui pensée et sensibilité sont confondues. La référence au “cœur”, qui est constante chez Feuerbach, et qui place celui-ci dans la filiation directe de Rousseau, signifie ce primat de la nature sur les déformations qui lui ont été imposées par la culture, et, en tout premier lieu, la culture religieuse et philosophique, qui est fondée sur un déni de la réalité humaine. Retrouver sous les sédimentations superposées de la culture religieuse et philosophique, la réalité vivante de l’homme, c’est donc opérer une remise au jour de ce qui a été occulté, et qui, néanmoins subsiste inaltéré par-dessous cette opération de dénaturación : c’est rendre l’homme à lui-même en le reconnaissant comme le véritable sujet de ses prédicats, et en affirmant que le vrai Dieu de l’homme, c’est l’homme lui-même en personne, c’est-à-dire en chair et en os, avec ses émotions et ses sentiments qui font de lui avant tout, selon la perspective propre à Feuerbach, un sujet aimant, et non un travailleur confronté à l’obligation de produire ses moyens d’existence.

En 1844, installé à Paris, Marx publie, entre autres, dans l’unique numéro des *Annales franco-allemandes*, une “Introduction à une critique de la philosophie hégélienne du droit” (cf., dans le t. III de son édition des *Oeuvres* de Marx, “Philosophie”, Gallimard/Pléiade, 1982, la trad. fr. par M. Rubel, sous le titre “Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel”, de ce texte qui a été commenté au cours des séances du 27/02 et du 6/03/2002 de “La philosophie au sens large”). Cet écrit révèle à quel point il est, à ce moment précis, marqué par les idées de Feuerbach. Au début de ce texte, où se trouve la fameuse formule “La religion est l’opium du peuple”, il déclare :

“...La critique de la religion est la condition de toute critique... L’homme qui, dans la réalité imaginaire du ciel où il cherchait un surhomme, n’a trouvé que son propre *reflet*, ne sera plus tenté de trouver seulement l’*apparence* de lui-même, l’être inhumain, là où il cherche et doit chercher sa vraie réalité. Voici le fondement de la critique irrégulière : *c’est l’homme qui fait la religion*, et non la religion qui fait l’homme. A la vérité, la religion est la conscience de soi et le sentiment de soi de l’homme qui, ou bien ne s’est pas entièrement conquis, ou bien s’est déjà de nouveau perdu. Mais l’homme, ce n’est pas un être abstrait recroquevillé hors du monde. L’homme, c’est *le monde de l’homme*, c’est l’Etat, c’est la société...” (éd. cit., p. 382)

L’homme s’est perdu, c’est-à-dire à la fois égaré et dépossédé de son essence propre, lorsqu’il s’est lancé à la recherche d’un autre monde, qui n’est qu’une construction illusoire issue de sa conscience de soi tordue et déformée : il faut donc qu’il apprenne à retrouver le chemin du vrai monde, qui est en réalité son monde, le “monde de l’homme”, qu’il habite et qu’il a édifié par sa puissance propre, sans modèle préalable. On pourrait supposer que Marx, lorsqu’il déclare “c’est l’homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l’homme”, se contente de recopier Feuerbach, s’il n’ajoutait la précision capitale selon laquelle le monde de l’homme, qui constitue son oeuvre propre, “c’est l’Etat, c’est la société”, formule qu’il complète aussitôt de la manière suivante :

“Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience renversée du monde, parce qu’ils sont eux-mêmes un monde renversé.” (id.)

Ce qui est “concret”, “réel”, ce n’est donc pas l’homme en tant que tel, l’essence humaine appréhendée à partir de ses traits distinctifs, mais le monde de l’homme, qui est le résultat objectivé de son travail, dans la réalisation duquel il a jeté toutes ses forces. Ceci est encore à la rigueur dans la ligne de Feuerbach, selon qui le sujet humain ne peut être pensé indépendamment de ses “objets” dans lesquels il projette son essence. Mais ce qui, déjà, n’est plus feuerbachien, c’est la thèse selon laquelle ce monde est un “monde renversé”, dans lequel l’Etat et la société représentent deux blocs qui, à un certain moment de l’histoire humaine, ont été dissociés et sont devenus antagoniques.

Cette idée était venue à Marx au cours de la lecture commentée des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel qu'il avait effectuée en 1843, immédiatement avant son départ pour la France, et dont l'Introduction à la critique du droit hégélien, rédigée ensuite, synthétise certains résultats. Cette lecture, qui l'avait orienté vers des préoccupations éloignées de celles de Feuerbach, l'avait sensibilisé à la conception selon laquelle économie, incarnée dans l'existence de la société civile, et politique, incarnée dans l'existence de l'Etat, obéissent à des logiques complètement différentes, et à la limite concurrentes. On peut donc considérer que Marx, lorsqu'il soutient que "le monde de l'homme, c'est l'Etat, c'est la société", opère une sorte de retour à Hegel, retour critique sans doute, puisqu'il voit tout autrement que Hegel le rapport entre société civile et Etat, et fait de la société civile la "vérité" de l'Etat, c'est-à-dire sa base réelle, et non l'inverse, comme le conçoit Hegel, au point de vue duquel l'Etat rationnel a la capacité de mettre fin aux contradictions de la société civile qui ont anticipé sur son avènement. Si le monde de l'homme est lui-même, avant même d'être projeté à travers les figures de la conscience religieuse, un "monde renversé", c'est parce qu'il a été coupé de cette base, au moment où a été illusoirement posée l'autonomie de l'Etat, coupure qui est en dernière instance la cause de l'aliénation humaine, y compris sous ses formes religieuses.

Marx mène donc à ce moment, qui représente un tournant important dans l'évolution de sa pensée, un jeu assez complexe, faisant interférer les deux références hégélienne et feuerbachienne, ce qui, pour le dire très sommairement, lui permet d'être à la fois contre Hegel avec Feuerbach, et contre Feuerbach avec Hegel, donc de corriger l'un par l'autre les apports respectifs de ces deux penseurs. A l'arrière-plan de cette opération, se trouve le soupçon que la représentation avancée par Feuerbach d'un "être générique" de l'homme, qui constitue sa vraie nature, est foncièrement défailante, soupçon qui, un peu plus tard, sera complètement argumenté et détaillé dans les Thèses sur Feuerbach : celles-ci expliquent que l'homme naturel dont rêve Feuerbach, c'est en réalité l'homme abstrait, coupé de ses déterminations historico-sociales, de ses "rapports", qui sont à la fois les conditions et les produits de son activité, c'est-à-dire à nouveau une fantasmagorie donnant lieu à une nouvelle religion, la religion de l'homme, qui ne vaut pas mieux que les précédentes, et en tout cas constitue un obstacle à la transformation réelle du monde humain, monde renversé dont il faut prendre à bras le corps les contradictions si on veut avoir quelque espoir de les résoudre.

C'est à ce moment charnière où, tout en prenant appui sur lui, il commence à comprendre la nécessité de prendre distance par rapport à Feuerbach, que Marx avance, dans son "Introduction à une critique du droit hégélien", l'exigence de "réaliser" la philosophie :

"C'est donc à bon droit qu'en Allemagne le parti politique pratique exige la négation de la philosophie. Son tort n'est pas d'exiger mais d'en rester là, car cette exigence, il ne l'accomplit et ne peut l'accomplir vraiment. Il croit opérer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en marmonnant à son adresse, tête détournée, quelques phrases grincheuses et banales. Vu l'étroitesse de son horizon, ce parti n'inclut pas également la philosophie dans la sphère de la réalité allemande et des théories qui sont à son service. Vous voulez que l'on s'attache aux germes de vie réels, mais vous oubliez que le germe réel de vie du peuple allemand n'a bourgeonné jusqu'ici que sous son crâne. En un mot, vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser (*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben ohne sie zu verwirklichen*)." (éd. cit., p. 389)

Aufheben signifie ici, selon son usage le plus courant, "supprimer", et Rubel s'expose au risque de la surinterprétation en le traduisant par "surmonter" : Marx veut dire que le seul moyen d'en finir avec la philosophie spéculative, selon le vœu qui a été commun à tous les jeunes hégéliens qui, depuis Cieskowski et Hess, ont pris position en faveur de l'action, et se sont ainsi engagés dans le mouvement du "parti politique pratique", c'est de prendre pied dans le monde réel, et de renoncer définitivement à le modifier seulement en pensée, en se contentant de retravailler la représentation qu'on en a, le péché allemand par excellence, pour autant que "le germe réel de vie du peuple allemand n'a bourgeonné jusqu'ici que sous son crâne". Supprimer la philosophie, c'est-à-dire échapper aux contradictions dans lesquelles elle s'est enfermée lorsqu'elle a adopté la voie de la spéculation pure, c'est du même coup la "réaliser". Mais que veut dire "réaliser la philosophie ?" Cette formule n'est-elle pas profondément oxymorique ? N'y a-t-il pas, au cœur même de l'entreprise philosophique, une tendance à la déréalisation, une fuite hors du réel vers un

monde de pures représentations, qui justifie la volonté de la supprimer purement et simplement ? Assigner pour avenir à la philosophie l'obligation de devenir réelle ou d'être réalisée, n'est-ce pas résoudre le problème qu'elle pose en se contentant de jouer sur les mots, donc prononcer une parole vide dont la signification impossible à fixer est de ce fait davantage irréaliste que réelle ? N'est-ce pas, par un nouveau biais, retomber dans les errements caractéristiques de la philosophie ?

On peut admettre que Marx s'est engagé, en 1845, dans la rédaction de *L'idéologie allemande* principalement en vue de clarifier ce point. En mettant en avant, dans la partie de cet ouvrage spécialement consacrée à Feuerbach, qui est la plus connue, la question de l'idéologie, et en entreprenant de faire de cette catégorie un instrument d'analyse de la réalité allemande contemporaine, Marx donne à entendre que "réaliser la philosophie", c'est justement lui donner les moyens de se démarquer de l'idéologie, et en tout premier lieu de maîtriser les rapports qu'elle entretient avec elle, comme en général avec tous les systèmes représentationnels qui sont en réalité des produits de l'activité matérielle humaine, et n'ont aucune valeur ou signification indépendamment d'elle. Or ceci est précisément la question que les jeunes hégéliens, qui ont adopté à l'égard du système de Hegel, une position critique, et ont cru trouver dans cette critique le remède universel aux maux de la philosophie, ont négligé de poser, ce qui a fait à nouveau basculer leur entreprise du côté de l'idéologie et de ses mystifications.

Traditionnellement, la philosophie fixe son attention sur des pensées pures, sur des spéculations, et à ce point de vue, où elle n'a pas nettement rompu avec l'idéologie, on peut dire qu'elle se contente d'interpréter le monde : elle néglige alors de se demander d'où viennent ces pensées et ces spéculations, qui ne sont pas tombées du ciel toutes formées mais ont été engendrées dans le cadre de la vie matérielle concrète et sont aussi, sur le plan qui leur est propre, des résultats du travail humain qui transforme le monde. Qu'est-ce qu'un "idéologue" ? C'est quelqu'un qui croit que les idées tiennent debout toutes seules et ont en elles-mêmes la force de mener le monde. Or si les idées ont bien en effet une force, par laquelle elles sont engagées dans le mouvement de l'histoire auquel elles sont parties prenantes, c'est celle qu'elles tirent du processus réel de leur engendrement, en dehors duquel elles se réduisent à des mots creux, à des slogans sans portée effective qui, pour circuler et s'imposer, doivent se soustraire à l'examen de la raison, ce qui est aussi la condition pour qu'ils se préservent des atteintes du réel et préservent leur factice autonomie.

La solution au problème de la philosophie est donc la suivante :

"Là où cesse la spéculation, dans la vie réelle, commence donc la science réelle, positive, la présentation de l'activité pratique, du processus pratique de l'évolution des hommes. Les phrases sur la conscience prennent fin, il faut que le savoir réel prenne leur place. Avec la présentation de la réalité, la philosophie autonome perd le milieu nécessaire à son existence. Tout au plus peut-on lui substituer une synthèse des résultats les plus généraux susceptibles d'être abstraits de l'étude du développement historique des hommes..." (trad. Rubel, éd. cit., p. 1059)

Deux notions, qui sont complètement étrangères à la démarche de Feuerbach, sont, explique Marx, indispensables à l'élaboration de ce "savoir réel" qui, tout ensemble, prend la place de la philosophie et représente la philosophie réalisée : celle de "rapports" (au pluriel) et celle d'histoire. L'homme dont parle Feuerbach n'étant qu'une fumisterie, une rêverie de plus à ajouter à la liste de celles dont se repaît la conscience religieuse, ce qui doit venir au premier plan de l'attention, c'est l'histoire en tant qu'elle est l'ensemble en constante évolution des rapports humains, pris dans leur double dimension naturelle et sociale, et saisis dans leur spécificité déterminée, ce qui est la condition pour comprendre et maîtriser la logique de leur transformation. Alors l'histoire humaine se présente sous son vrai jour, comme

"un acte purement matériel, empiriquement démontrable, un acte dont n'importe quel individu, tel qu'il mange, boit et s'habille, est une illustration vivante". (éd. cit., p. 1070)

Ramener la philosophie du ciel sur la terre, c'est donc, très concrètement, s'intéresser à la manière dont les gens mangent, boivent et s'habillent, de manière à en tirer des enseignements généraux, ce qui résume assez bien le programme d'une anthropologie de la vie quotidienne. Cette anthropologie est "empirique" dans la mesure où elle doit s'appuyer sur la considération des faits,

et non leur substituer des constructions idéelles posées *a priori* : elle doit donc prendre la forme d'une enquête. Mais il est clair que, dans l'esprit de Marx, ce savoir réel, s'il y fait référence, ne se résume pas à un recensement de faits d'observation, puisque l'objectif qu'il poursuit à terme est de restituer à l'homme la maîtrise sur son histoire, ce qui suppose que soient connues les formes de développement des rapports qui la constituent, selon l'objectif propre à ce que Marx se met à appeler, à partir de 1845, "matérialisme historique". Cette démarche aboutira vingt ans plus tard, en 1867, à la publication du livre I du *Capital*, au centre duquel se trouve la considération du rapport entre le travail salarié et le capital dans la société industrielle contemporaine. Ce même objectif sera ensuite repris par Engels, et débouchera, sur un autre plan, mais de façon en principe convergente avec les résultats dégagés par Marx de son étude de la société dans ses formes actuelles, à la publication, en 1884, de *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, ouvrage qui, avec *Le Capital*, constituera la base de l'anthropologie marxiste, ou philosophie "réalisée".

Copyright Pierre Macherey