

Georg Lukács

*Moses Hess
et les problèmes de la
dialectique idéaliste*

Traduction de Jean-Pierre Morbois

Ce texte est la traduction de l'essai de Georg Lukács : *Moses Hess und die Probleme der idealistischen Dialektik*. Il a été publié pour la première fois dans *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, (Archives d'histoire du socialisme et du mouvement ouvrier), volume 12, 1926.

Il occupe les pages 237 à 289 du recueil : Georg Lukács, *Schriften zur Ideologie und Politik*, (Ecrits sur l'idéologie et la politique) Luchterhand, Neuwied et Berlin, 1967.

Il était jusqu'à présent inédit en français. Il a été publié dans le numéro 364 de "La Pensée" (octobre-décembre 2010)

Note du traducteur :

Ce texte a été écrit en 1926, à une époque où Georg Lukacs n'a pas encore connaissance des *Manuscripts de 1844* publiés en 1932, et où il reste encore proche de la terminologie hégélienne. L'usage fréquent fait dans ce texte du mot allemand « *Entäußerung* » nous a conduits, en fonction de son contexte, à le rendre par « *aliénation* », contrairement à l'usage établi qui est de réserver ce terme au mot « *Entfremdung* ». Dans les deux cas, le préfixe « *Ent* » marque la séparation, la coupure. La racine « *außer* » indique le mouvement vers l'extérieur, de sorte que le mot peut également signifier « extériorisation ». La racine « *fremd* » quant à elle signifie « étranger ». Dans sa traduction des *Manuscripts de 1844*, (Éditions Sociales, Paris 1962), le traducteur, Émile Bottigelli, traduit également par « *aliénation* » le mot allemand « *Entäußerung* » utilisé par Marx, estimant que pour lui, « *Entäußerung* » et « *Entfremdung* » sont au fond des synonymes. Il explique son choix lexical dans une note page 56 de l'op.cit. Toutefois, pour marquer la différence terminologique avec « *Entfremdung* », nous avons choisi de traduire ce dernier terme par « *étrangéisation* ».

Version corrigée publiée le 8 avril 2020.

On a maintes fois tenté ¹ de réviser le jugement rigoureux et réprobateur porté sur Moses Hess par Marx et Engels dans le *Manifeste communiste*. Sans parler des tentatives comme celles de Koigen ou Hammacher d'étiqueter aussi comme « socialistes vrais » ² les Marx et Engels du début de leur carrière, même Franz Mehring trouve sévère le jugement porté par le *Manifeste communiste*. Pas au sens théorique, assurément. Il pense seulement que les « socialistes vrais », et Hess en premier lieu, ne doivent pas être regardés seulement à la lumière du *Manifeste communiste*. « D'une manière analogue, on peut dire qu'on a déterminé l'essence de ce socialisme à partir des critiques du manifeste communiste au socialisme allemand de cette époque, au lieu, à l'inverse, de développer les éléments de la critique à partir des conditions réelles de vie dans lesquelles les rédacteurs du manifeste étaient placés, de même que les socialistes allemands de leur époque. » ³ D'un autre côté, Mehring insiste sur l'honnêteté des consciences révolutionnaires de ces hommes, (au premier rang desquels se trouve à nouveau Hess), ainsi que sur le fait que cette tendance a eu bien moins de transfuges dans le camp ennemi que n'importe quelle autre. « A cet égard, de tous les socialistes bourgeois d'alors ou d'aujourd'hui, quelle que soit leur coloration, ce sont les "socialistes vrais" qui ont la conscience la plus

¹ Theodor Zlocisti, *Moses Hess, der Vorkämpfer des Sozialismus und des Zionismus, 1812-1875. Eine Biographie*. (Moses Hess, combattant d'avant-garde du socialisme et du sionisme. Une Biographie.)

² David Koigen, *Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland* (Sur la préhistoire du socialisme philosophique moderne en Allemagne). *Zur Geschichte der Philosophie und Sozialphilosophie des Junghegelianismus*. (Sur l'histoire de la philosophie et de la philosophie sociale des jeunes hégéliens). Emil Hammacher, *Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus*. (Le système philosophico-économique du marxisme).

³ *Nachlaß* II page 348.

pure »⁴ Mais cela dit, le problème d'un classement historique et d'une interprétation du « socialisme vrai », et tout particulièrement de Hess, dont nous devons nous occuper ici, est à peine posé, sans parler même d'être résolu. La deuxième question de Mehring, celle de l'attachement honnête des « socialistes vrais » à l'idéal de la démocratie révolutionnaire d'alors, à la révolution bourgeoise, en dépit de leur position totalement fautive au plan théorique sur le rôle révolutionnaire de la bourgeoisie, n'est en effet en aucune façon résolue par cet argument biographique. Ce problème, qui est fondamentalement celui du rapport de la révolution bourgeoise à la révolution prolétarienne, surgit sous une forme plus aiguë dans la prise de position de Marx et Engels à l'égard de la propagande de Lassalle, dans leur rejet de son « chartisme tory »⁵, et cela aboutit à une antinomie, en un sens non dialectique : d'un côté le comportement tactique des mencheviks par rapport à la révolution bourgeoise et prolétarienne de 1905 et 1907, de l'autre l'attitude théorique de ceux qui se réclamaient de la révolution prolétarienne « pure », (le Parti Communiste Ouvrier, l'économisme de gauche des extrémistes de l'école luxemburgiste). Mais il ne trouve sa véritable solution que dans la théorie de la révolution de Lénine⁶, même si celle-ci reste aujourd'hui encore incomprise à maints égards. Le fait donc que Hess, dans les moments décisifs de son action, ait tout simplement laissé tomber sa théorie n'est pas seulement une marque de l'honnêteté de sa conscience révolutionnaire, mais aussi de la faible différenciation qui existait alors dans le mouvement révolutionnaire allemand et ne laissait pas de choix à la pratique dans les années de révolution : celui qui

⁴ Franz Mehring, *Karl Marx*, Omnia Bartillat, Paris, 2009, page 144.

⁵ Voir lettre d'Engels à Marx, 13 février 1865, in *Correspondance Marx-Engels*, tome 8, Éditions Sociales 1981, page 49.

⁶ Voir mon livre : *La pensée de Lénine*, Denoël Gonthier, Paris 1972.

ne voulait pas combattre à l'aile gauche de la révolution bourgeoise, où il se trouvait à vrai dire en conflit incessant avec une bourgeoisie qui dérivait toujours davantage vers la droite, devait nécessairement faire cause commune avec la réaction. La critique du *Manifeste communiste* à la théorie de Hess et de ses camarades était donc totalement justifiée. Le développement conséquent de leur théorie les conduisait obligatoirement dans le camp de la réaction. La critique n'était injuste à leur égard que dans la mesure où elle sous-estimait l'absence de racines du « socialisme vrai », sa nature essentiellement idéologique : elle ne prenait pas en compte le fait que la théorie de Hess était de ce point de vue tellement utopique, elle n'était tellement que la transcription dans le vocabulaire d'une dialectique idéaliste pure d'acquis anglais et français, qu'elle n'a pu tout simplement que se liquéfier au premier contact avec la réalité révolutionnaire, et disparaître totalement en tant que théorie, sans laisser de traces. Cette « réfutation biographique » de la critique du *Manifeste communiste* à la théorie de Hess n'est donc que la confirmation de la justesse théorique de cette critique. Là où ce problème a ressurgi réellement, dans le cas de Lassalle, elle s'est également trouvée totalement confirmée par la pratique.

Après cette constatation, revenons-en à la première question de Mehring. Si nous voulons comprendre le « socialisme vrai » comme un produit des conditions de l'Allemagne d'avant 1848, nous devons partir du fait qu'il a été un mouvement d'intellectuels. Il a partagé cette reprise des acquis des mouvements ouvriers anglais et français avec des mouvements ultérieurs d'intellectuels révolutionnaires. Là aussi, il y avait, dans des cercles intellectuels progressistes, la conscience idéologique du processus de décomposition de la vieille société, avant que ce mouvement de décomposition

ne trouve une expression convenable sous la forme de mouvements sociaux réels (les *narodniki*⁷ en Russie, les mouvements d'intellectuels occidentaux). Il est tout à fait compréhensible que des intellectuels se réfèrent aux acquis tels qu'ils résultent de formes sociales de développement plus avancées. Cependant, et pas seulement dans des périodes révolutionnaires, des acquis comme ceux là sont toujours des éléments de cet environnement social dans lequel vivent les intellectuels, des éléments de leur progrès, tant matériel qu'idéal. La seule chose qu'il y ait de particulier dans le cas du « socialisme vrai », c'est qu'il commence à travailler dans une société dont la différenciation sociale est encore très primitive, dont la division en classes sociale est encore faible, sur la base d'une idéologie très développée, précisément pour la connaissance sociale. Cette idéologie très développée comporte d'un côté, la critique sociale par les grands utopistes anglais et français, apparue sur la base de l'énorme bouleversement, tant politique que social, provoqué par les révolutions bourgeoises, par le développement rapide et fébrile du capitalisme, et par l'émergence du prolétariat qu'il a occasionné ainsi que par ses premiers soulèvements. De l'autre côté, le « socialisme vrai » se rattache à la forme idéologique la plus élevée jamais atteinte par la bourgeoisie, à savoir la philosophie classique allemande, à la dialectique de Hegel, et il a pris une part active à la décomposition de l'hégélianisme.

En revanche, il lui manque presque totalement, parmi ses éléments constitutifs, l'autre construction intellectuelle la plus évoluée que la bourgeoisie ait atteinte, l'économie classique anglaise. Ceci ne peut pas simplement s'expliquer

⁷ *Narodniki* : nom d'un mouvement socialiste agraire actif de 1860 à la fin du XIXe siècle fondé par des populistes russes. NdT.

par l'arriération économique de l'Allemagne. Sans parler de Marx et d'Engels, la critique de la société bourgeoise, le « socialisme » de Rodbertus, se rattachent en effet aux problèmes de l'économie classique et tout particulièrement à sa critique par Sismondi. Et Hess lui-même, auquel seul nous allons désormais consacrer notre attention, après s'être théoriquement convaincu, dans sa relation personnelle avec Marx et Engels, de la justesse de leur méthode, de leur théorie et de leur type de propagande, s'efforçait sincèrement d'intégrer à son système et de s'approprier intellectuellement ce domaine nouvellement acquis. Ses travaux économiques⁸ montrent pourtant combien il était profondément éloigné, malgré toute sa bonne volonté générale, de la simple compréhension de l'importance véritable de ce « renversement » de l'hégélianisme, que Marx et Engels ont réalisé, sans parler même d'être en mesure de l'appliquer ou de le développer de manière autonome.

Ce qui a limité Hess et qui l'en a empêché, c'est en fait la philosophie hégélienne elle-même. Cette affirmation peut au premier abord paraître triviale, voire tautologique. Mais elle prend tout de suite un poids accru si nous comprenons bien, comme il le faut, au plan historique et méthodologique, l'importance de la dialectique hégélienne dans la naissance du marxisme, et si nous n'en restons pas à ces banalités par lesquelles ces questions sont d'habitude généralement traitées. Ce n'est pas que l'on recherche par là un quelconque « sauvetage » de Hess. Bien au contraire. C'est précisément cette manière de poser la question qui montrera

⁸ Essentiellement l'essai *Über das Geldwesen* (Sur la nature de l'argent) dans *Pütmanns Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform I* (1845) [Annales rhénanes de Pütmann pour la réforme sociale]. Édition Zlocisti, page 158 et suivantes. (GL). Édition Cornu Mönke, page 329 et suivantes.

que la critique sévère du *Manifeste communiste* est juste sur toutes les questions essentielles, que Hess n'a plus la moindre importance pour la théorie actuelle du mouvement ouvrier révolutionnaire, que même son rôle purement historique dans l'histoire du développement du matérialisme historique est largement surestimé par ses admirateurs, à commencer par Zlocisti, son biographe le plus récent. Si nous utilisons malgré tout l'occasion qui nous est offerte par le fait que ses écrits importants sont devenus communément accessibles pour les analyser, nous le faisons pour éclairer brièvement par cet exemple la véritable évolution de la dialectique de Hegel à Marx. Hess lui-même apparaît sous cet éclairage comme un précurseur de Marx qui aurait totalement échoué, et dont le destin est tragique dans la mesure où non seulement il a été personnellement un révolutionnaire tout à fait sincère, mais aussi parce que, parmi tous dialecticiens idéalistes, c'est lui qui s'est parfois approché le plus près de la conception de la dialectique qu'avait Marx (à maints égards plus près que Lassalle, - par exemple dans l'intégration de Feuerbach dans la méthode dialectique -, lequel était incomparablement plus doué, tant au plan théorique que politique, bien qu'il ait précisément dans ses limites montré beaucoup d'analogies avec Hess). Cette dichotomie dans la pensée de Hess se trouve encore accentuée par le fait que ses tentatives de surmonter Hegel d'une manière hégélienne le rejettent toujours en arrière de Hegel. Sa dissolution de la méthode hégélienne tourne à la dissolution en un sens littéral. Les éléments qui étaient là, surmontés par la dialectique chez Hegel lui-même, reviennent au premier plan, nus et insurmontés. Cela ressemble, comme Marx le montre, à ce qui se passe chez Bruno Bauer et D.F. Strauß, à savoir que chez l'un, c'est

l'aspect Fichtéen du système hégélien, et chez l'autre, c'est l'aspect Spinoziste qui se manifeste de manière autonome.⁹

Le tournant que Hess effectue par rapport à Hegel est plutôt d'orientation fichtéenne, bien que Hess lui-même se soit toujours proclamé spinoziste, et bien que son fichtéisme soit radicalement différent de celui de Bruno Bauer. Il ne s'agit pas de rendre de la subjectivité à l'objectivité hégélienne, comme cherche à le faire la *Philosophie de la conscience de soi* de Bruno Bauer, mais de tenter de surmonter le caractère contemplatif de la philosophie hégélienne, de rendre la dialectique pratique. Cette tendance vers ce qui est pratique devait nécessairement renvoyer à Fichte. Et non pas, à vrai dire, pour des raisons gnoséologiques, non pas parce que par exemple chez Fichte, la pensée elle-même devient un « acte-action »¹⁰, car c'est là l'essence de toute dialectique, même si ce n'est pas au plan de la terminologie. Si la dialectique, au lieu d'en rester à un produit figé, veut revenir au processus de son engendrement et aller au-delà vers celui de sa résolution, alors ses actes de pensée, même d'un point de vue purement phénoménologique, doivent porter en eux-mêmes un caractère de type actif. De ce point de vue, il n'y a quasiment, entre Fichte et Hegel, qu'une différence terminologique. En fait, si l'on considère l'essence des choses, la logique de Hegel apparaît plus « pratique » que celle de Fichte, en dépit de sa terminologie plus contemplative. Nous ne pouvons pas développer ici le fait que derrière cette différence terminologique, il y a une différence matérielle, à savoir la corrélation méthodologique, chez Fichte, de la logique et de l'éthique. Bien que chez Hess, cet aspect de la philosophie fichtéenne se soit trouvé plus tôt, consciemment, au premier plan, le problème de la

⁹ Karl Marx, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, Paris, 1969, page 167.

¹⁰ Tathandlung. NDT.

philosophie de l'histoire est pourtant, dans les faits, plus important pour la dissolution de l'hégélianisme qu'il nous faut analyser ici, et pour le rapprochement avec Fichte.

Zlocisti évoque également le penseur qui, le premier, a posé nettement et précisément cette question : August von Cieszkowski.¹¹ Celui-ci est resté un hégélien sur tous les points essentiels. Son objectif est seulement de compléter la philosophie hégélienne, pas de la dissoudre. Il lui manque selon lui, à sa philosophie de l'histoire, de ne pas avoir posé la question de la connaissance du futur.¹² Maintenant, il ne faut pas oublier que la question que Cieszkowski se pose ici a déjà eu sa réponse chez Fichte. Ses *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*¹³ articulent l'histoire en cinq périodes, parmi lesquelles le présent, comme époque du

¹¹ August von Cieszkowski (1814-1894), philosophe, économiste et homme politique polonais du 19^e siècle. Il est considéré comme un des "Jeunes hégéliens". Il est le créateur de la "Philosophie de l'action". NDT. *Prolegomena zur Historiosophie*, Veit & Co, Berlin, 1938 (Prolégomènes à l'historiosophie. éditions Champ libre, Paris, 1973). Cf. à ce sujet l'œuvre anonyme de Hess, *Die europäische Triarchie* (la triarchie européenne) Edition Cornu Mönke page 75 et suivantes. Les efforts à peu près contemporains du cercle des *Hallischen Jahrbücher* (les annales de Halle) d'historiciser Hegel ne font pas directement partie de notre sujet. Si l'on s'y intéresse de plus près, voir l'essai de Gustav Meyer *Die Anfänge des politischen Radikalismus im vormärzlichen Preußen* (les débuts du radicalisme politique dans la Prusse d'avant mars 1848), in *Zeitschrift für Politik* VI (1916).

¹² Cf. Cieszkowski, op. cit. page 8-9. Dans *Die europäische Triarchie* de Hess, la question se trouve déjà posée comme question de la dissolution de la philosophie hégélienne, et même de la philosophie en général. Sa préface commence ainsi : « La philosophie allemande a rempli sa mission, elle nous a conduit à la vérité pleine et entière. Il nous faut maintenant jeter des ponts qui vont nous ramener du ciel vers la terre. Ce qui reste dans la séparation devient faux, la vérité elle-même, si elle persiste dans sa solitude hautaine. Tout comme la réalité qui ne serait pas pénétrée par la vérité, la vérité est elle-aussi mauvaise si elle ne devient pas réalité. » Edition Cornu Mönke page 77.

¹³ Traits fondamentaux de l'époque contemporaine

péché accompli, est la troisième. Les deux dernières époques, dont la structure est décrite en détail, appartiennent au futur.¹⁴ Cette approche n'a eu en réalité aucune influence directe, d'autant que Cieszkowski et à sa suite Hess y voyaient une question, un problème, tandis que Fichte, encore naïvement dogmatique, est arrivé tout de suite avec une réponse. Cette problématique elle-même, plus critique, plus dialectique, moins formelle, montre que Cieszkowski et Hess, malgré tout leur rapprochement, visent à dépasser Fichte, et que le sens méthodologique de ce rapprochement n'est en aucune manière un simple retour au point de vue de Fichte. Le futur comme objet de la pensée dialectique, l'effort pour l'appréhender *concrètement* par la voie de la dialectique, pour en faire l'étalon pour juger le passé et le présent, vont bien au-delà de la philosophie de l'histoire de Fichte. Chez ce dernier en effet, le futur est encore un peu plus qu'une expression quelque peu plus concrète du progrès infini de Kant, du fait que les exigences de la Raison absolue (transcendant l'histoire) ne se sont pas encore matérialisées, tandis que Cieszkowski et Hess visent à appréhender dialectiquement le processus historique dans sa singularité concrète, de sorte que pour eux, le futur est tout autant une époque concrète que l'ont été les époques du passé. C'est pourquoi la possibilité de connaître le futur devient obligatoirement pour eux un problème méthodologique de la dialectique, tandis que pour Fichte, la périodisation de l'histoire pouvait sans problème découler de sa conception, éthique, de l'absolu. C'est pourquoi même leurs quelques accords profonds, en premier lieu sur l'interprétation de l'histoire en termes de droit naturel, signifient pourtant quelque chose de différent : chez Fichte, l'extrapolation philosophique du droit naturel révolutionnaire du 18^e siècle ;

¹⁴ *Werke* (Œuvres) éditions Medicus (Meiner), tome IV pages 411-412.

mais pour Cieszkowski et Hess, la tentative de fonder un nouveau droit naturel, concret, parcouru par l'histoire. (Le noyau méthodologique du « système des droits acquis »¹⁵ est à maints égards l'accomplissement de cette aspiration.) On découvre donc là, méthodologiquement, le futur comme *objet concret, intentionnel*, de la philosophie de l'histoire, ce qui donne aux deux, à Hess plus fortement qu'à Cieszkowski, une certaine parenté méthodologique avec la philosophie de l'histoire de Fourier, auquel en outre Cieszkowski se réfère à l'occasion. Mais la problématique reste pourtant, pour l'essentiel, sur le terrain du fichtéisme, comme il nous faudra le démontrer dans la suite. Une problématique fondée sur le droit naturel, aussi modifiée, aussi historicisée soit-elle, reste obligatoirement prisonnière de l'opposition, insoluble sur ce terrain, entre les principes supra-historiques et l'histoire elle-même. Une opposition dont le dépassement par une dialectique conceptuelle reste obligatoirement un effort vain. Ainsi, le rapprochement méthodologique par rapport à Fichte reste malgré tout très fort. La possibilité de connaître le futur, même s'il ne s'agit que de connaître son essence et pas « la quantité infinie des contingences existantes »¹⁶ n'est pourtant possible que parce que les catégories logico-métaphysiques fondamentales du système sont étendues au passé, au présent, et à l'avenir. La connaissance véritable de tout le système (l'accomplissement intrinsèque de la logique) inclue donc obligatoirement la connaissance du futur. Ceci implique la nécessité logique d'élever encore le caractère purement a priori, purement spéculatif, et de ce fait purement contemplatif de la

¹⁵ Œuvre principale de Ferdinand Lassalle. *Das System der erworbenen Rechte. Eine Versöhnung des positiven Rechts und der Rechtsphilosophie.* (Le système des droits acquis. Une réconciliation du droit positif et de la philosophie du droit). *Werke*. IX à XII.

¹⁶ Cf. Cieszkowski, op. cit. page 10.

connaissance au-delà du niveau qu'il a chez Hegel. Cieszkowski reproche à Hegel un « procédé *a posteriori* », par rapport auquel il cherche à avancer vers une « déduction *a priori* ». Mais lorsqu'il veut alors, parallèlement, « faire que tout le système des catégories se développe dialectiquement dans l'histoire », lorsqu'il exige également une « recherche systématique de la logique dans l'histoire universelle », tandis qu'on ne peut en voir « chez Hegel, qu'une *découverte* spéculative »¹⁷, lorsqu'il rapproche tellement le futur du présent que pour lui, « tout futur, aussi raisonnable et conséquent qu'il puisse être, n'a aucun effet sur ce qui existe, mais doit déjà être un existant avant même de *devenir* un existant »¹⁸, alors, avec tout cela, la dialectique se trouve idéalisée, idéologisée bien au-delà de ce qu'elle est chez Hegel. Il est vrai en effet que pour Hegel, en rester au présent comme instant où l'esprit s'est atteint lui-même est réactionnaire, tant vu du côté du contenu, que dans ses motivations et ses conséquences systématiques. Du point de vue méthodologique pourtant, c'est son réalisme grandiose qui se manifeste là, son rejet de toute utopie, sa tentative de concevoir la philosophie *comme expression dans la pensée de l'histoire elle-même*, et pas comme philosophie *au-dessus* de l'histoire. La tendance de Hegel, qui a souvent été attaquée, et c'est en partie justifié, à la « réconciliation » avec la réalité découle méthodologiquement de ce même besoin de développer les catégories à partir du processus même de l'histoire, et ce n'est qu'en raison de son *absolutisation* réactionnaire du présent que cela transforme un principe de progrès de la réalité, un principe dynamique, en un principe statique qui doit fixer comme absolu le degré actuel atteint. Le problème de la possibilité de connaître le

¹⁷ Cf. Cieszkowski, op. cit. pages 50-51

¹⁸ Cf. Cieszkowski, op. cit. page 36.

futur a pour fonction, chez Cieszkowski et chez le Hess de la *triarchie européenne*, de surmonter cette absolutisation. Mais en cherchant à la surmonter uniquement au moyen d'une dialectique intellectuelle, on sépare la dialectique hégélienne du processus historique réel, bien plus qu'elle ne l'est chez Hegel lui-même, on en fait quelque chose de purement intellectuel, purement idéaliste, sans qu'il soit possible d'éliminer de la méthode les composantes réactionnaires de la « réconciliation ». ¹⁹ Ceci n'est pas un hasard. Car chaque fois que l'on prétend découvrir les formes objectives de la réalité historique par les voies d'une pensée a priori, ou bien on conçoit la réalité comme étant irrationnelle dans son cœur le plus profond, ne pouvant être appréhendée par ces catégories que « méthodologiquement » (voir le dernier Schelling), ou bien Raison et réalité, catégorie et histoire, forme a priori et matériau empirique, doivent être d'une manière ou d'une autre rassemblés et « réconciliés » les uns avec les autres. Mais comme il s'agit d'appliquer à cette réalité une détermination de pensée qui n'a pas été développée à partir de la réalité historique elle-même, d'une part, il faut que cette réalité soit, dans le processus de rassemblement, de « réconciliation », violentée par des constructions, et d'autre part, la nécessité apparaît d'adapter les déterminations de pensée aux phénomènes superficiels, purement empiriques, de la réalité, et d'élever ces phénomènes, en raison de l'adaptation, au rang de catégories, de les absolutiser. C'est pourquoi tout utopisme abstrait doit, précisément là où il est utopique et abstrait, faire à la réalité empirique superficielle des concessions plus

¹⁹ Cf. par ex. *Europäische Triarchie*, page 9, page 37-38. Il est bien connu que Lassalle utilise également la catégorie de la réconciliation *Die Wissenschaft und die Arbeiter* (La science et les ouvriers) *Werke* II page 258. La nécessité méthodologique de son utilisation découle de la même source que chez Hess. Édition Cornu Mönke pages 80-81.

importantes qu'un réalisme dialectique véritable : il doit absolutiser des formes transitoires du présent, il doit clouer le développement à ces moments du présent, il doit devenir réactionnaire.²⁰

Le problème de la « réconciliation » révèle en fait l'aspect le plus problématique de la philosophie hégélienne : la non-coïncidence, contraire à son programme, de l'idée et de la réalité, et en conséquence la dualité persistante de la théorie et de la pratique, l'opposition « inconciliable » de la liberté et de la nécessité. Pour exprimer cela du point de vue de l'histoire du problème : le kantisme chez Hegel n'est pas totalement surmonté. Cieszkowski prétend qu'il y a, avec le problème de l'histoire, dans sa terminologie sur la possibilité de connaître le futur, « une analogie avec le point de vue critique de Kant sur l'impossibilité d'atteindre l'absolu en général, avec toutefois cette différence que ceci était chez Kant le résultat nécessaire de son point de vue et de son système, tandis que chez Hegel, c'est importé de l'extérieur et perturbe de la sorte tout ce qui s'ensuit. »²¹ Cette observation partiellement juste montre combien on ne peut guère parler ici de surmonter réellement les limites du point de vue hégélien. D'un côté en effet, le fait pour Hegel d'en rester au présent, comme nous l'avons déjà mentionné, est corrélé aux thèmes les plus profonds de sa pensée, et précisément avec sa pensée historique dialectique, au sens exact. Il explique par exemple dans la préface de la *Philosophie du droit* : « Concevoir *ce qui est*, est la tâche de

²⁰ On peut également étudier cette corrélation chez Fourier ou Proudhon. Pour Cieszkowski (op. cit. page 122), il est caractéristique que son avenir, sa période de l'action, soit en même temps la période « *de la constitution adéquate de la vie de l'État* ». Là aussi, l'analogie avec Lassalle (*Werke* II, page 241) est frappante. « *Que l'idée développée de l'État soit avant tout d'évoquer l'idée de la situation des travailleurs.* »

²¹ Cieszkowski, op. cit. page 9.

la philosophie, car *ce qui est*, c'est la raison. En ce qui concerne l'individu, chacun est le *fils de son temps* ; de même aussi la philosophie, elle *résume son temps dans la pensée*. Il est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain que de croire qu'un individu sautera au dessus de son temps, franchira le Rhodus. »²² Ceci est incomparablement plus proche d'une conception matérialiste historique que d'une construction de l'histoire à la Fichte Cieszkowski Hess Lassalle, faite d'époques qui se succèdent, et dont l'ordre est déduit du classement logique d'un système parfait. D'un autre côté, la référence au problème de la chose en soi de Kant est assurément juste, et même plus juste que ne le pense Cieszkowski lui-même, mais c'est précisément dans cette justesse que l'on voit que le dépassement de Hegel ramène en arrière de Hegel. Le problème de la chose en soi est aussi très étroitement corrélé chez Kant au problème de l'histoire, au problème du devenir.²³ Ce n'est pas par hasard que la dialectique transcendante de la *Critique de la raison pure*²⁴ nous emmène dans l'antichambre de la dialectique : aux antinomies insolubles. On voit de la sorte qu'appréhender le réel de manière contemplative (attitude intuitive pour laquelle tout devenir se dissout dans l'être²⁵) peut conduire

²² Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Idées, Gallimard, Paris 1972, page 43. *Rhodus* fait référence à la maxime qui précède immédiatement cet extrait dans le texte de Hegel : *Hic Rhodus, hic saltus*. NDT.

²³ Sur cette question, cf. mon livre *Histoire et conscience de classe*, et en particulier l'essai *La réification et la conscience du prolétariat*. Editions de Minuit, Paris, 1970, pages 109-256. En ce qui concerne le matérialisme du 18^e siècle, très proche de Kant sur cette question, cf. Plekhanov, *Essais de l'histoire du matérialisme*, in *Œuvres philosophiques tome 2*, Editions du progrès, Moscou, où le devenir, l'origine, apparaissent comme inconnaissables.

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Garnier Flammarion, Paris, 1976.

²⁵ C'est très clair aussi chez Feuerbach, qui combat chez Hegel la « tendance monarchique de l'époque, au nom du « libéralisme de l'espace ». Cf.

au mieux à constater les fondements contradictoires de l'existence, mais pas à leur résolution. Et lorsque la *Critique de la raison pratique* transfère à la pratique la résolution de ces *mêmes* antinomies, la solution du problème de la chose en soi, elle ne peut finalement pas parvenir à bien poser la question, puisque la pratique de l'action individuelle (la seule que Kant connaisse) ne peut être qu'une pratique en apparence ; une pratique qui n'est pas en mesure d'ébranler les bases de la réalité, pour laquelle les formes objectives de la réalité (appréhendées par l'intuition) restent de ce fait immuables, et dont l'attitude nouvelle par rapport à la réalité ne peut être qu'une attitude qui la laisse intacte, quelque chose de formel et de subjectif : le devoir. Certes, Hegel ressent très vivement le vide, la transcendance, l'abstraction, de ce devoir. Mais comme il n'est pas non plus à même mettre concrètement en évidence le sujet réel de la pratique révolutionnaire, il ne peut pas dépasser le simple rejet du devoir, ce qui laisse irrésolus les problèmes de ce concept chez Kant. Hegel ne s'imagine aussi un changement de l'être tel qu'il est, du présent, que sous la forme du devoir. Il dit ainsi à la suite du passage que nous avons cité plus haut : « Si une théorie, en fait, dépasse ces limites, si elle construit le monde *tel qu'il doit être*, ce monde existe bien, mais seulement dans son opinion, laquelle est un élément inconsistant qui peut prendre n'importe quelle empreinte. »²⁶ Cela représente à l'évidence un pas énorme par rapport à Kant que l'on appréhende le présent concrètement en tant que présent, c'est-à-dire comme le produit d'un processus historique et non plus comme un existant immuable dans son essence.

Ludwig Feuerbach, *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*, PUF, Paris, 1973, trad. Louis Althusser page 12.

²⁶ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Idées, Gallimard, Paris 1972, page 43.

Cette tendance, apparue très tôt chez Hegel, à « comprendre ce qui est », en opposition à l'utopie révolutionnaire de Fichte, montre dès l'origine une orientation énergiquement tournée vers le futur ; l'effort de comprendre le présent, à la fois comme advenu et comme devenir, ainsi que cela est exprimé, par exemple, dans une épigramme de Hegel tiré de sa première période d'Iéna :

« Strebe, versuche du mehr,	Efforce toi, essaye plus
als das Heut und das Gestern,	qu'aujourd'hui et
so wirst du	hier, ainsi seras tu
Besseres nicht als die Zeit,	Non pas meilleur que
aber aufs beste sie sein. »	l'époque, mais l'époque sera
	la meilleure possible ».

Il y avait là le germe d'une véritable dialectique historique (de la dialectique de l'histoire elle-même appréhendée par la pensée). Car c'est précisément dans le présent que le caractère processuel de toute objectivité peut être concrètement dévoilé, car le présent est de la manière la plus claire l'unité du résultat et du point de départ du processus. De sorte que le rejet de tout devoir, d'une pensée tournée de manière utopique vers le futur, la focalisation de la philosophie sur la connaissance du présent - appréhendé de manière dialectique - apparaît justement comme la seule démarche gnoséologique possible pour connaître ce qui est vraiment connaissable du futur, les tendances qui dans le présent poussent concrètement et réellement vers l'avenir.

Il y avait pourtant dans ces mêmes tendances, dans le réalisme de Hegel, dans son rejet de toute utopie et de tout devoir purement formel, la limite qui non seulement l'a empêché d'aller plus loin, mais l'a même contraint à une position toujours plus réactionnaire. Par là même, son « présent » a perdu toujours davantage sa tendance

immanente indiquant le futur, et s'est toujours davantage figé en un résultat ferme. Il a cessé d'être dialectique. Le problème fondamental de la philosophie du droit de cette époque, c'est la tentative de réaliser les changements constitutionnels que le fait révolutionnaire a fait reconnaître comme nécessaires, et de le faire par des voies constitutionnelles, c'est dire, d'un point de vue formel, de manière juridique immanente, et en fonction du contenu social, dans le cadre de la société bourgeoise.²⁷ Si on laisse de côté le droit de la Raison, « éternel », révolutionnaire, il était obligatoire que ce problème, conduite toujours davantage dans cette direction. Tandis que la philosophie du droit de Fichte recherche des garanties pour imposer ce droit de la Raison à la réalité empirique face aux détenteurs réels du pouvoir, Hegel recherche dans l'évolution contemporaine même les orientations de l'évolution ultérieure. Mais plus il appréhende cette actualité de manière réaliste, et plus il se rapproche fortement de l'Etat de caste prussien, moins il peut voir concrètement les tendances de l'évolution, plus il lui est nécessaire d'accepter dans l'absolu cet Etat, et ainsi, du point de vue de la philosophie de l'histoire, d'amener le processus historique à s'arrêter au présent.

C'est ainsi que le résultat de la philosophie hégélienne est d'abolir ce qui est processuel dans le processus. Après que, tant au plan historique que logique, toute pétrification abstraite, toute choséité a été dissoute dans un devenir concret, dans un processus, le produit du processus, le présent, se trouve figé en un simple produit, en une chose. La dialectique redevient une métaphysique, un tournant qui s'inscrit très profondément dans la structure de la logique

²⁷ Songeons à Condorcet, à Sieyès, etc. Cette évolution en série de la philosophie révolutionnaire bourgeoise connaît son apogée avec le « système des droits acquis » de Lassalle.

hégélienne, et qui, par pure logique là aussi, y dissout la dialectique en une apparence, la transforme en une sorte d'esthétique, quand Hegel réduit à un mouvement apparent ce qui est précisément le couronnement de sa dialectique, la dialectique du concept en opposition au mouvement réel dans la dialectique de l'être et du devenir, alors qu'il pense la hausser au rang d'un pur mouvement en soi-même : « Le mouvement du concept », dit-il, « ne doit être pareillement considéré que comme un jeu. »²⁸ La « réconciliation » par laquelle se manifeste concrètement et historiquement cette structure du système hégélien montre donc une nature dualiste. Si on regarde vers l'arrière, elle est la résolution des antinomies de Kant, mais si l'on se tourne vers l'avant, elle est leur reproduction à un degré plus élevé. On ne pouvait préserver l'immanence de la philosophie que si l'on pouvait mettre en évidence, dans le présent aussi, les tendances réelles, dialectiques, l'orientation du processus dialectique réel, dans son effectivité, dans sa réalité, comme *processus*, que si le présent nous indique l'avenir, dans une dialectique réelle, au delà de lui. Mais cela, Hegel n'a pas pu le démontrer. Ainsi, dans les motifs de sa formulation, la « réconciliation » est l'expression, certes résignée, de son autocritique, de son réalisme à l'égard de l'histoire. Dans ses conséquences méthodologiques, systématiques, et matérielles, il s'agit pourtant de la fixation du présent comme un absolu, d'une abolition de la dialectique, c'est un principe réactionnaire.

On ne comprend alors que trop bien pourquoi les jeunes hégéliens, philosophiquement radicaux, se sont attachés à ce problème. Pourtant, en voulant abolir, dans la logique même, par la logique, les limites logiques du système hégélien qui n'est qu'une conséquence, certes nécessaire, de sa position à

²⁸ *Enzyklopädie*, § 161, complément.

l'égard du processus historique réel, (que cette logique doive être une logique de l'histoire ne change rien de décisif à l'affaire), ils font de l'avenir l'objet d'une simple intuition, alors que sa connaissance n'est possible que comme objet d'une pratique révolutionnaire, qu'elle ne devient pour nous, en général, quelque chose de concret et de réelle que par la pratique. Le passé, le présent et l'avenir apparaissent donc, assurément, dans le même domaine de la compréhensibilité, mais celle-ci n'est plus celle de la connaissance « pure », du développement systématique logique de la triade dialectique. Avec cette « connaissance » du futur, on a perdu la relation du passé et du présent à laquelle Hegel était parvenu. On voit très clairement cette régression vers Fichte, et au-delà de lui, vers Kant, dans la théorie de la liberté que Hess formule dans la *triarchie européenne*. Cette théorie est très caractéristique de ce problème dans la mesure où c'est précisément dans la relation positive au futur que la liberté doit se manifester. Selon Hess, parce que Hegel, « tire le seul passé dans le royaume de la spéculation, la nécessité se trouve de ce fait prédominante ». « Ce qui s'est passé *avant* nous », dit Hess ²⁹, « même si en soi, c'est arrivé dans la liberté, c'est arrivé pour nous par nécessité, puisque ce n'est pas arrivé par nous. Seul ce qui a été accompli par nous, même si c'est en soi par nécessité, se produit pour nous, dans la liberté, dans la mesure précisément où notre nature la plus intime, la conscience, y est l'élément déterminant. » Quiconque connaît la théorie kantienne de la liberté, l'opposition contradictoire entre la liberté et la nécessité, le caractère purement subjectif de la liberté, le report de la liberté et de la nécessité dans deux sphères ³⁰ qui ne sont absolument pas en contact entre elles, va immédiatement voir, clairement, que bien qu'elle soit formulée en termes hégéliens, elle l'est tout à fait dans

²⁹ *Europäische Triarchie*, page 14. Édition Cornu Mönke pages 83-84.

³⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*. PUF Quadrige, Paris 1997, page 34.

l'esprit de Kant, et que Hess retombe ici bien loin derrière le niveau que Hegel avait déjà atteint d'une union dialectique de la liberté et de la nécessité.

En raison de cette position fondamentale, même la tentative d'une historicisation des catégories dialectiques au-delà de leur historicisation chez Hegel est condamnée à l'échec. Elle devient un classement arbitraire de types de catégories dans des époques historiques définies, où ni la nécessité du rattachement à ces époques, ni le développement des époques historiques les unes des autres ne sont bien visibles. Certes, il y a là une volonté honorable de dépasser Hegel qui prévaut. Les jeunes hégéliens radicaux ont très clairement le sentiment que les transformations dans la société ³¹ deviennent illusoire dès lors que l'on étend une logique, supra-historique dans son essence, au dessus de l'histoire. Ils sont pourtant incapables de tirer radicalement les conséquences de cette idée, et d'appliquer concrètement à la logique elle-même l'exigence de Hegel concernant la philosophie en général, pour qu'elle « appréhende son époque par la pensée ». En vrai langage hégélien, cela donne chez Cieszkowski : « De même que tout dans le monde est soumis à l'histoire, de même celle-ci est-elle à son tour soumise à Dieu » ³², tandis que le même problème prend chez Hess une tonalité spinoziste ³³, ce qui ne change cependant rien à l'aspect méthodologique de la question.

Analyser dans le détail les constructions historiques concrètes de Cieszkowski et de Hess nous conduirait trop loin. Que Cieszkowski applique la catégorie du mécanisme issue de la

³¹ Le texte allemand publié par Luchterhand dit « *innerhalb der Geschichte* », soit « *dans l'histoire.* », tandis que la traduction anglaise donne « *within society* » soit « *dans la société* ». Nous avons retenu cette deuxième hypothèse qui nous paraît la plus vraisemblable. NDT

³² Cieszkowski, op. cit. page 69.

³³ *Europäische Triarchie*, page 14. Édition Cornu Mönke pages 83-84.

Logique de Hegel à l'antiquité, celle du chimisme au Moyen-âge, celle de l'organisme à l'époque moderne comme catégorie spéciale, ou que Hess définisse les trois périodes de l'histoire universelle, du déluge aux grandes invasions, de celles-ci à la Révolution française, à partir de laquelle commence l'époque moderne, cela revient au même pour ce qui est d'essayer de dépasser Hegel, d'essayer d'historiciser vraiment la dialectique. Dans chaque cas, il s'agit, comme dans la philosophie de l'histoire de Fichte, de caractéristiques d'époques historiques logiques, construites a priori, de différenciations *au sein du concept*, qui peuvent ensuite être appliquées à la réalité historique, de force le plus souvent, ce qui évidemment fait apparaître crûment toutes les contradictions fondamentales.³⁴ Tandis que chez Hegel lui-même, l'inconséquence dans le rapport entre succession historique et logique des catégories a été, au moins partiellement, un correctif instinctif contre la chute dans l'apriorisme formel et ses constructions creuses, les jeunes radicaux hégéliens développent jusqu'à son terme cet aspect idéaliste et formaliste de Hegel, et ils distendent ainsi le rapport entre la dialectique historique réelle et la dialectique de la pensée qui existait déjà chez lui, même si elle n'était pas élaborée de manière conséquente.³⁵

³⁴ Cet hégélianisme fichtésisé influence Proudhon par l'intermédiaire de Grün. Marx en a pointé les contradictions : *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, Paris, 1961, page 114 et suivantes.

³⁵ Lorsque Lassalle, plus tard, dans sa controverse avec Rosenkrantz, traite, en contradiction avec Cieskowski, du mécanisme, du chimisme, et de l'organisme, comme de catégories applicables à toutes les époques, il renverse, il est vrai, la construction abstraite de Cieszkowski. Mais il le fait au prix d'un abaissement de la relation entre Logique et Histoire au niveau de la Logique hégélienne (et pas de la phénoménologie, plus historique dans son essence, ou d'une discipline particulière). Voir Lassalle, dans son essai *Die Hegelsche und die Rosenkranzische Logik* (La Logique de Hegel et celle de Rosenkranz). *Werke VI*, pages 50 et suivantes.

Pourtant, plus la philosophie de l'histoire se trouve construite, plus son rapport à la réalité historique se distend, et plus son caractère méthodologique fondamental est obligatoirement contemplatif, et moins l'« acte », que Hess place désormais au cœur de sa pensée, peut être vraiment révolutionnaire, transformateur de la réalité, et plus la philosophie retombe nécessairement dans le dualisme méthodologique de Kant, dans la dichotomie entre « raison pure » et « raison pratique ». Nous avons pu déjà constater cette tendance de Hess à la régression vers Kant en passant par Fichte dans son traitement du problème de la liberté dans « la triarchie européenne ». Plus Hess s'efforce d'utiliser son dépassement philosophique de Hegel pour donner une base philosophique au socialisme, et plus la séparation abstraite entre théorie et pratique apparaît clairement. La dualité de la théorie et de la pratique prend ici la forme d'une dualité entre le mouvement historique, qui serait appelé à amener réellement le socialisme, et la théorie philosophique de ce mouvement, qui doit lui donner clarté et orientation, lui expliquer ses objectifs proprement dits.

Cette dualité existait assurément dans le mouvement ouvrier contemporain. Non seulement dans l'Allemagne socialement arriérée, mais aussi en France et en Angleterre, la théorie de la révolution sociale et la pratique révolutionnaire du prolétariat ne s'étaient pas encore rencontrés. Avant Marx et Engels, aucun théoricien du socialisme n'avait pu voir dans l'être social du prolétariat lui-même ce processus dont il suffit de rendre consciente la dialectique réelle pour parvenir à la théorie de la pratique révolutionnaire.³⁶ Arrivés à ce point, à celui du problème crucial de l'émergence de la théorie socialiste dans les années 1840, on voit maintenant tout à fait

³⁶ Marx décrit cette séparation, ses causes, et sa solution dans *Misère de la philosophie*, Editions Sociales, Paris, 1961, page 133.

crûment l'impasse théorique dans laquelle Hess a été conduit par son mode de dépassement de Hegel. Alors qu'il s'imaginait dépasser théoriquement Hegel en intégrant le futur dans le fonctionnement ternaire de sa Logique, il n'était capable de formuler à ce sujet que quelques généralités, dans le meilleur des cas utopiques et abstraites, mais il lui fallait pour cela en payer le prix : que sa théorie élève au rang de catégorie et éternise la dualité de la théorie et de la pratique, sous la forme de la dualité du socialisme et du prolétariat (qui est la conséquence idéologique de l'état d'arriération du mouvement ouvrier d'alors), que la philosophie soit contrainte de se « réconcilier » avec cette réalité. Lorsque, dans son premier essai de donner une base philosophique au socialisme, il en vient à parler du renversement de la vieille dualité dans la religion et la politique, il dit que c'est ainsi que commencent pour lui « *la révolution et le criticisme* »³⁷ sans qu'il parvienne à voir clairement qu'il reproduit tout simplement le vieux dualisme. Au contraire. Il s'efforce même de sauver la pureté, la scientificité, l'objectivité de cette philosophie, qui devrait, assurément, devenir « action ». Dans une critique de Lorenz von Stein, qui n'est par ailleurs pas sans intérêt, il lui reproche de « que la corrélation entre le communisme et le prolétariat s'y trouve répétée ad nauseam ». « C'est », continue-t-il, « le seul aspect vivant que Stein est capable de tirer du communisme. Là où il s'agit, en revanche, de justifier les revendications du prolétariat, il esquive le problème par quelques fleurs de rhétorique philosophiques, et l'on peut voir dans l'inconsistance de son raisonnement son incapacité à parvenir à une bonne compréhension. Cette compréhension ne pourrait s'éveiller en lui que s'il envisageait le rapport du communisme avec le

³⁷ *La philosophie de l'action*, in *Herweghs Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, (Les vingt et un feuillets de Suisse de Herwegh) édition Zlocisti, page 47, édition Cornu Mönke page 217.

socialisme et la science, une approche qui, comme nous l'avons dit, lui fait totalement défaut. »³⁸

Qu'il reste attaché à une méthode dont il est impossible que les problèmes lui restent totalement cachés, comme le prouvent les remaniements incessants de son « système » et ses tentatives renouvelées de prendre exemple sur Marx, a évidemment une raison en termes de classe sociale. Hess philosophe du point de vue de l'*intelligentsia* révolutionnaire, qui sympathise avec la révolution sociale qui vient. Les souffrances du prolétariat sont le point de départ de sa démarche philosophique, le prolétariat est l'*objet* de son souci et de son combat, plus tard, son combat d'émancipation sera même reconnu comme une partie constitutive importante de la libération à venir de l'humanité du joug du capitalisme. Mais à côté de cela, ou plutôt au dessus, plane cependant la théorie, la connaissance, la philosophie qui prennent en charge la direction intellectuelle de la bonne cause, sans parti pris, avec abnégation.³⁹ Cette bonne croyance d'être au dessus de toutes les oppositions de classes, de tous les intérêts égoïstes, est le point de vue typique de l'intellectuel, qui ne prend pas part, directement, au processus de production, dont la base existentielle, tant matérielle qu'intellectuelle semble être la société « toute entière », sans différence de classes, (moins les oppositions de classes sont développées dans une

³⁸ *Socialisme et communisme*, id. page 72. Même après avoir pris connaissance des essais de Marx et Engels dans les *Annales franco-allemandes*, il ne modifie pas sa conception. Cf. sa déduction de la naissance du socialisme, « de l'extérieur » par la nature du prolétariat, et « de l'intérieur » par la nécessité théorique de la science avec la *critique de la philosophie du droit de Hegel* de Marx, à laquelle Hess se réfère même expressément dans son essai *sur le mouvement socialiste en Allemagne* in *Nouvelles anecdotes de Grün*, id. page 106.

³⁹ Il y a beaucoup de choses chez Lassalle qui font écho à cela, par exemple dans son discours célèbre : *la science et les travailleurs*, où Lassalle les désigne comme « les deux pôles opposés de la société ». *Werke II* page 248.

société, et plus il est facile que cette apparence prenne corps, et plus il sera difficile de la percer à jour comme apparence), qui de ce fait, quand il s'efforce honnêtement de connaître et de proclamer la vérité, ne songe pas à y voir une quelconque base sociale, sur laquelle il pourrait construire sa « vérité ». Il était d'autant plus facile à cette illusion d'une indétermination par les classes sociales d'apparaître dans l'Allemagne des années 1840, qu'en raison de la différenciation de classes encore embryonnaire, une « intelligentsia » en tant que couche sociale autonome, avec des intérêts autonomes, existait encore moins que par exemple à l'époque de l'apparition et de l'épanouissement du mouvement social-révolutionnaire en Russie.⁴⁰ Là aussi, il y a eu, assurément, l'illusion et l'idéologie d'une indétermination par les classes sociales. Avec toutefois la grande différence, que l'idéologie social-révolutionnaire était déjà imprégnée de l'idéologie, hypocrite de bout en bout, de l'état « au dessus des classes sociales » etc. de la bourgeoisie au terme de son évolution, tandis que les véritables idéologues de la bourgeoisie à l'époque du « socialisme vrai » étaient encore ouvertement et clairement, au moins de manière partielle, les porte-paroles des intérêts de classe bourgeois. (Pensons aux historiens français importants de cette époque.)

Mais s'il l'on assigne de cette manière à la théorie une place au-dessus de la lutte des différents groupes, états, et classes, il en résulte nécessairement une appréciation moraliste et moralisante du présent, et spécialement des courants qui

⁴⁰ Le parti social-révolutionnaire est un parti politique russe né en 1901 du rassemblement de divers groupes populistes. Son programme prône l'établissement d'une république démocratique, la journée de 8 heures pour les ouvriers et la socialisation de la terre. Après la révolution de février 1917, le parti S.-R. détient, avec les mencheviks, la majorité dans les soviets. Puis il la perd au profit des bolcheviks. Après octobre 1917, le parti se scinde en S.-R. de gauche, qui s'allient aux bolcheviks, et S.-R. de droite, anti-bolcheviks. NdT.

s'opposent en ennemi à la révolution sociale. Car si le communisme n'est pas la vérité de classe du prolétariat, s'il n'est pas issu de cette situation de classe comme son expression intellectuelle, s'il est plutôt la « vérité objective » du processus historique, alors les motivations de la résistance à la vérité ne peuvent être que l'ignorance ou l'infériorité morale. La première motivation joue un grand rôle chez les utopistes. Hess et ses camarades critiquaient la société bourgeoise, l'ordre de production capitaliste, en subsumant leurs principes économiques sous la catégorie, éthique, de l'« égoïsme » et en les jugeant en tant que tels d'un point de vue moral.⁴¹

L'« égoïsme » a effectivement joué un grand rôle dans l'émergence de l'idéologie bourgeoise, et il n'était pas totalement inadéquat, de ce point de vue, de relier la critique de la classe bourgeoise à ce problème. Mais pour les premiers grands représentants de cette idéologie (Hobbes, Mandeville, Bayle, etc.) le combat pour la nouvelle morale était quelque chose de très réel. Non seulement le combat contre la morale féodale, (et celle des puritains à l'époque de l'émergence de la classe bourgeoise) était étroitement lié à la constitution des fondements théoriques de toute l'idéologie bourgeoise, de l'économie classique, mais cette idéologie fournissait en même temps des armes très importantes pour leur lutte de classe. Le fait que la morale de l'égoïsme ouvertement professée dans la bourgeoisie ait commencé déjà à s'atténuer au temps de Hess est étroitement lié, pour une part au fait que les contradictions croissantes de la production capitaliste ont contraint la bourgeoisie à l'hypocrisie, y compris au sens moral, l'ont de plus en plus empêchée d'« exprimer ce qui

⁴¹ Cf. : sur la misère dans notre société et ses remèdes, in *Püttmanns Bürgerbuch* (1845) chez Zlocisti, page 138. *Sur la nature de l'argent*, édition Zlocisti page 164.

est » clairement et fièrement, et pour une part au fait que cette théorie morale a perdu beaucoup de son importance pratique pour la conscience de classe de la bourgeoisie en raison du développement de l'économie classique. Smith et Ricardo ont précisé économiquement ce que quelqu'un comme Mandeville ne pouvait exprimer encore que sous une forme beaucoup plus idéologique. L'« égoïsme du commerce » pouvait déjà s'exprimer dans l'économie politique de Smith en dehors de toute mythologie, et seule la vie « extra-économique », c'est-à-dire ce qui leur paraissait « extra-économique », se raccrochait à l'éthique de la grande époque de développement de l'idéologie bourgeoise, comme Smith se référait à Shaftesbury.⁴²

Il a été tout à fait dommageable pour l'évolution théorique de Hess qu'il n'ait pas pu aller au-delà du jugement moral sur l'« égoïsme », qu'il présente assurément comme un produit nécessaire de la société bourgeoise, et qu'il met constamment en parallèle avec ses bases économiques, conçues de manière quelque peu superficielle. Il le considérait certes comme un produit nécessaire, mais uniquement comme quelque chose de figé, il le voyait de manière métaphysique et non dialectique. C'est ainsi qu'il ne pouvait prendre position à son égard que d'un point de vue moralisateur. Et comme le socialisme de Hess, son « avenir connu » de manière logique et dialectique, ne sont pas non plus issus du terrain réel des luttes de classes concrètes contemporaines, mais ont été sublimés logiquement à partir des antagonismes produits, ce qui fait que les antagonismes transformés de manière idéaliste en pures pensées ont été obligatoirement figés en essentialités autonomes, le futur s'est trouvé à l'égard des

⁴² Anthony Ashley-Cooper, Comte de **Shaftesbury** (1671-1713), philosophe, écrivain et homme politique anglais. Il développe une théorie de la vertu morale à la fois rationaliste et sentimentaliste. NdT.

« problèmes » du présent comme une « solution » toute prête. De ce fait, il n'existe entre présent et futur aucune médiation réelle, parce que dans les éléments du présent, dans les tendances qui les ont produits et qui les ont rendus problématiques, les forces réelles qui poussent au dépassement de soi-même n'ont pas été reconnues. Cette conception se voit très clairement dans sa critique de Lorenz von Stein.⁴³ « L'erreur grossière », y écrit-il, « vers laquelle Stein est entraîné en raison de sa conception erronée de l'esprit français consiste en ce qu'il ne voit, dans l'aspiration à l'égalité, qu'une simple tendance purement superficielle, matérielle, au plaisir. En même temps qu'il excuse même le prétendu matérialisme de notre temps en n'y voyant que le premier travail de la personnalité abstraite, il ne trouve dans le communisme que l'aspiration du prolétariat à se procurer un plaisir égal à celui des possédants. C'est pourtant l'un des vertus principales du communisme qu'avec lui disparaisse l'opposition entre travail et plaisir. Ce n'est que dans le cas où la propriété est morcelée que le plaisir est distinct du travail. L'état de communauté est la matérialisation pratique de l'éthique philosophique, qui reconnaît dans l'activité libre le seul vrai plaisir, ce qu'on appelle le bien suprême, de même que l'état de propriété morcelée est en revanche la matérialisation de l'égoïsme et de l'immoralité. D'un côté, elle est la négation de l'activité libre, et la dégrade avec le travail des esclaves, de l'autre, elle remplace le bien suprême de l'homme par le plaisir bestial, considéré comme le seul objectif valable de ce travail également bestial. Stein est plongé au beau milieu de ces abstractions du travail et du plaisir, tandis que le communisme les a depuis longtemps dépassées, et qu'il est déjà devenu, dans l'esprit de ses

⁴³ Édition Zlocisti, page 70-71. Edition Cornu Mönke page 204.

premiers représentants, comprenons le bien, ce qu'il doit être un jour dans la réalité : l'éthique mise en pratique. »⁴⁴

C'est ainsi que le présent se trouve jugé d'un point de vue abstrait et moralisateur. « Nous savons bien », dit Hess dans « la philosophie de l'action », « qu'il y a des philosophes doux et faibles qui, parce que la rage de l'action leur a fait défaut, furètent avec leur lanterne de Diogène dans le tas d'ordures des mensonges de la religion et de la politique, afin d'y dénicher encore si possible quelque objet utilisable. Mais cela ne vaut pas la peine de rechercher de misérables haillons dans les décombres du passé... » En accord avec cette attitude à l'égard du passé, le pont vers le futur ne peut être que l'entrée en action, effective, de la nouvelle morale. « On vous a dit », poursuit Hess⁴⁵, « qu'on ne pouvait pas servir deux maîtres à la fois, Dieu et Mammon. Mais nous, nous vous disons que l'on n'a pas besoin de servir aucun des deux, si l'on pense et si l'on ressent *humainement*. Aimez-vous les uns les autres, unissez-vous dans l'*esprit*, et vous posséderez, dans votre cœur, cette conscience bienheureuse que vous avez si longtemps cherché en vain, *au-dessus* de vous, en Dieu. Organisez-vous, unissez-vous *en réalité*, et vous posséderez dans vos actions et dans vos œuvres toute la fortune que vous avez cherchée si souvent *en dehors* de vous, dans l'argent. »

On voit là l'influence décisive de Feuerbach sur le « socialisme vrai », sur Hess. Il lui a donné la morale nouvelle, positive, que l'on pouvait opposer à la « morale de l'égoïsme ». Tandis que Marx et Engels avaient essentiellement reçu de Feuerbach l'ultime impulsion pour éliminer de leur pensée les derniers restes de l'idéalisme hégélien, transformer de fond en comble la dialectique d'un

⁴⁴ Id. page 43. Edition Cornu Mönke p. 214.

⁴⁵ *Sur la misère dans notre société et ses remèdes*. Id., page 149, édition Cornu Mönke pp. 320-321.

point de vue matérialiste, Hess et ses camarades (et Hess bien moins, et de loin, que Grün ou Kriege) se raccrochent précisément à cet aspect de Feuerbach qui, dans son essence, est resté idéaliste⁴⁶, et que Marx et Engels, même alors, considéraient avec indifférence ou désapprobation. Cette différence est bien caractérisée par la lettre du 19 novembre 1844⁴⁷ d'Engels à Marx, à l'époque de sa collaboration avec Hess, alors que celui-ci venait d'écrire sa brochure *Les derniers philosophes* contre Stirner et Bauer. Il y dit : « Mais nous devons aussi adopter ce que ce principe a de vrai. Et ce qui est vrai, sans conteste, c'est que nous sommes d'abord obligés de faire nôtre une cause, d'en faire une cause égoïste avant même de pouvoir faire quelque chose pour elle ; donc, en ce sens, et abstraction faite de quelconques espérances matérielles, c'est aussi par égoïsme que nous sommes des communistes, c'est par égoïsme que nous voulons être des *hommes* et pas de simples individus. »

Certes Hess ne reste pas, lui non plus, sans critique à l'égard de Feuerbach, et parfois, sa critique porte sur des points tout à fait essentiels. Ainsi, par exemple, lorsqu'il applique à Feuerbach la critique de Marx sur les conditions en Allemagne, et écrit⁴⁸ : « La "philosophie de l'avenir" de Feuerbach n'est rien d'autre qu'une *philosophie du présent*,

⁴⁶ Idéaliste dans le sens où quelqu'un comme Plekhanov définit comme idéaliste la conception de l'histoire des matérialistes du 18^e siècle.

⁴⁷ *Correspondance Marx-Engels*, tome I, Editions Sociales, Paris, 1971, page 346. Remarquons au passage que la liaison nécessaire entre « idée » et « intérêt égoïste », avait déjà été mentionnée par Hegel, mais c'était sous une forme quelque peu mythologisante, et qu'elle n'a été abandonnée que par ses successeurs. (cf. le rôle des « passions » dans son histoire de la philosophie, ou le traitement de l'« utile » dans la phénoménologie.) Ce qu'il y a de sain chez Stirner, et qu'Engels admet dans la lettre citée, en mettant en relief le rapport entre Stirner et Bentham, c'est le contact avec la théorie, bourgeoise, de la société bourgeoise.

⁴⁸ *Les derniers philosophes* (1845), Edition Zlocisti, page 192, Edition Cornu Mönke page 293.

mais d'un présent qui apparaît encore aux allemands comme du futur, comme un idéal. Ce qui est réalité actuelle en Angleterre, en France, en Amérique du nord et ailleurs, l'État moderne avec la société bourgeoise qui en est la contrepartie, qui le complète, c'est ce qui est exprimé au plan philosophique et théorique dans les "principes de la philosophie du futur" » En même temps, Hess voit bien que les limites dans la pensée de Feuerbach, c'est qu'il ignore la nature *sociale* de l'homme, et que de ce fait, l'homme de l'anthropologie feuerbachienne ne peut pas être l'homme véritable et concret. C'est ainsi qu'il développe dans son essai « *sur le mouvement socialiste en Allemagne* »⁴⁹ : « Pourquoi Feuerbach n'est-il pas parvenu à ces conséquences pratiques importantes de ses principes ? L'essence de Dieu, dit Feuerbach, c'est l'essence transcendante de l'homme, et la vraie théorie de l'essence divine est la théorie de l'essence humaine : *La théologie, c'est l'anthropologie*. C'est vrai, mais ce n'est pas *toute* la vérité. L'essence de l'homme, faut-il ajouter, c'est l'essence sociale, la coopération des différents individus pour un seul et même but, pour des intérêts totalement identiques, et la vraie doctrine de l'homme, l'humanisme véritable, c'est la doctrine de la socialisation de l'homme, c'est à dire que **l'anthropologie, c'est le socialisme**. » Et immédiatement après, Hess reproche à Feuerbach, même s'il dépasse l'individu, de trouver « l'acte spécifiquement humain » essentiellement, si ce n'est pas exclusivement, dans la « pensée ». Hess juge à juste titre comme des inconséquences les tentatives de Feuerbach de sortir de ce caractère purement contemplatif de sa philosophie, de reconnaître d'autres domaines où s'exprime « l'acte spécifiquement humain ». « On ne voit pas bien pourquoi Feuerbach admet cela, puisqu'il ne parvient jamais

⁴⁹ In *Nouvelles anecdotes de Grün* (1845), Edition Zlocisti, page 115-116, Edition Cornu Mönke page 293.

à des conséquences *philosophiques* autres que celles qui résultent de la juste compréhension de l'acte de penser. »

En dépit de cette juste critique, - qui par endroits se rapproche sensiblement de celle de Marx et Engels, dans laquelle se trouve mêlée une critique également percutante des jeunes hégéliens, - Hess succombe pourtant à l'aspect de Feuerbach qui est justement le plus faible, le plus idéaliste : son éthique de l'amour. Nous avons indiqué plus haut les bases sociales qui ont, de ce point de vue, déterminé Hess comme intellectuel qui, avec le prolétariat révolutionnaire, n'a conclu qu'une « alliance », mais n'a jamais pu penser à partir de la situation de classe du prolétariat. Philosophiquement, cela se manifeste dans le fait que Hess fait sienne sans critique, quant au fond, la fausse attitude de Feuerbach à l'égard de la dialectique hégélienne, et en particulier sa théorie du rapport entre immédiateté et médiation. « *Feuerbach* », dit-il, « part du principe juste que l'homme qui aliène son essence ou se développe engendre toutes sortes de collisions, contradictions, et antagonismes, mais qu'il ne peut absolument pas être question par là d'une *médiation* spéculative, puisqu'il n'y a en vérité rien qui puisse faire l'objet d'une médiation, pas d'*identité des contraires*, mais qu'il y a seulement et partout à produire l'identité de l'homme avec lui-même. Les antagonismes, les contradictions, n'existent que dans l'imagination des mystiques spéculatifs. » Lorsque Feuerbach a mis en évidence l'homme aliéné comme essence du christianisme, il a « identifié les fondements de toutes les erreurs théoriques et contradictions, bien qu'il n'ait pas développé systématiquement le fait que *tous* les antagonismes et contradictions naissent de l'homme aliénant son essence. » On voit ici clairement que Hess est bien peu à même de percer à jour l'erreur fondamentale de toute la problématique de

Feuerbach, bien qu'il trouve regrettable l'absence de l'élément social. Nous pensons évidemment à sa conception abstraite du cours de l'histoire, et en conséquence son attitude non critique à l'égard du caractère sociohistorique des phénomènes religieux qu'il entreprend de critiquer et de dissoudre dans l'anthropologie. Marx formule cette objection avec la plus grande précision dans la 7^{ème} thèse sur Feuerbach⁵⁰ : « Feuerbach ne voit pas que l'"esprit religieux" est lui-même un *produit social* et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient en réalité à une forme sociale déterminée. » C'est pourquoi selon Marx, le point de vue du vieux matérialisme, parmi lequel il faut en ce sens aussi compter Feuerbach, est uniquement celui de la société bourgeoise (9^{ème} et 10^{ème} thèse). C'est une critique à laquelle Hess s'efforce, dans son identification de la « philosophie de l'avenir » de Feuerbach avec la société bourgeoise développée en Angleterre, etc. mais dont il se détourne à chaque instant décisif où il devrait rendre concrète sa critique de Feuerbach, pour intégrer à sa propre philosophie les aspects les plus faibles de Feuerbach.

Le faux terrain méthodologique sur lequel Hess s'est laissé séduire par Feuerbach est son rejet du concept hégélien de médiation, la tentative de restaurer dans ses droits le savoir immédiat. Il est vrai que Feuerbach proteste contre le fait qu'on puisse confondre son savoir immédiat avec des versions antérieures, comme par exemple celle de Jacobi.⁵¹ Mais même si l'on pouvait lui donner entièrement raison sur cette question, il n'en reste pas moins, comme nous le verrons, que s'est perdu là l'un des acquis les plus importants de la philosophie hégélienne, l'un des points sur lesquels elle avait en elle la *possibilité* de se développer vers la dialectique

⁵⁰ in *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1971, page 33.

⁵¹ Contribution à la critique de la philosophie de Hegel op. cit. page 168.

matérialiste : la possibilité *méthodologique* d'admettre et de connaître la réalité sociale du présent dans sa réalité, et d'adopter néanmoins à son égard une attitude critique (mais pas critique d'un point de vue moral), mais au sens d'une activité pratique critique. Certes, il n'y avait là chez Hegel que la possibilité. Mais il a été décisif pour le développement de la théorie socialiste que Marx, méthodologiquement, se soit référé *directement* à Hegel sur ce point, en épurant la méthode de toutes ses inconséquences et ses biais idéalistes, en la « remettant sur ses pieds ». Et même s'il peut savoir gré de l'impulsion donnée par Feuerbach, il rejette cette « amélioration » feuerbachienne de Hegel. Le « socialisme vrai », en revanche (et Hess aussi), suit ici Feuerbach sans le critiquer. C'est précisément parce que les « socialistes vrais », dès leur point de départ, ont tempéré Hegel par leur idéalisme, ont transformé sa dialectique objective du processus historique en une simple dialectique intellectuelle, que l'opposition de Feuerbach à l'égard de Hegel devait agir sur eux comme une issue enfin trouvée à l'impasse dans laquelle ils s'étaient engouffrés. (Si Lassalle, en dépit de sa dialectique idéaliste, continue à les surpasser sur de nombreux points, cela est dû à mains égards à son hégélianisme *plus orthodoxe*.)

La grande influence de Feuerbach sur les jeunes hégéliens radicaux repose également sur le fait qu'il soit, sur cette question, resté méthodologiquement sur le même terrain qu'eux, en se contentant souvent d'inverser les signes des éléments constitutifs de la méthode. Pour le problème que nous avons à traiter maintenant, cela peut se formuler ainsi : les deux ont traité la médiation comme quelque chose de purement conceptuel ; les frères Bauer pour en faire un

fétiche intellectuel ⁵² dans leur philosophie de la conscience de soi, Feuerbach pour lui dénier toute objectivité réelle. C'est ainsi que Feuerbach développe dans les « *principes de la philosophie de l'avenir* » : « Seul est *vrai et divin* ce qui *n'a pas besoin de preuve, ce qui parle pour soi et convainc immédiatement*, ce qui entraîne immédiatement l'affirmation directe que cela est, *l'absolument résolu, l'absolument indubitable, le clair comme le jour...* Tout fait l'objet de médiation, dit la philosophie hégélienne. Mais seul est **vrai** ce qui ne fait plus l'objet de médiation, mais est un immédiat... La vérité qui *se présente dans une médiation* est encore *la vérité affectée de son contraire*. On commence avec l'opposé ; mais il est ensuite aboli. Mais s'il est quelque chose qui doit être aboli, qui doit être nié, pourquoi dois-je commencer par lui, et pas directement avec sa négation ?... Pourquoi ce qui est certain *par lui-même* et avéré ne doit-il pas être placé plus haut que ce qui est certain de par la nullité de son contraire ? Qui peut donc élever la médiation au rang de nécessité, de loi de la vérité ? Celui là seul qui est encore lui-même prisonnier de ce qui doit être nié, *qui lutte et dispute encore avec lui-même, qui n'est pas encore*

⁵² Hess rejette toujours la philosophie de la conscience de soi, mais il en est souvent plus proche qu'il ne le croit lui-même. Ainsi par exemple dans le fondement méthodologique de la *philosophie de l'action* : « *Le changement, la diversité de la vie, ne peut pas être compris comme un changement dans la loi de l'activité, comme une vie objectivement différente, mais seulement comme une diversité de la conscience de soi. La réflexion qui met tout la tête en bas dit à l'inverse : "La vie objective est différente, le moi est toujours le même."* » op. cit. page 39. Le fait que Hess voie là un dilemme et ne considère jamais comme une possibilité méthodologique que ces deux facteurs puissent fonctionner dans une interaction dialectique, en se modifiant réciproquement, est une marque caractéristique de son idéalisme kantien-fichtéen. Édition Cornu-Mönke page 211.

*parfaitement au clair avec lui-même... »*⁵³ L'unité de l'être et de l'essence découle de cela, d'une certaine manière, comme base gnoséologique du seul vrai savoir direct, mais il est vrai que Feuerbach, en penseur honnête, se voit contraint là d'admettre que « c'est dans la vie humaine seule que l'être se sépare de l'essence, mais seulement *dans des cas anormaux*

⁵³ Ludwig Feuerbach : *Principes de la philosophie de l'avenir*, in *Manifestes philosophiques*, PUF 1973, page 182. Traduction de Louis Althusser modifiée. NDT Je ne cite ici que ce qui concerne le rapport immédiateté médiation. L'identification feuerbachienne de l'immédiateté et de la sensibilité explique son grand impact sur Hess, mais n'est pas essentielle ici, où nous traitons de la distinction entre pensée dialectique et pensée non-dialectique, mais pas entre idéalisme et matérialisme. La question ne devient décisive que chez Marx lui-même, où le problème du matérialisme constitue justement la ligne de démarcation entre lui et Hegel, de même qu'ici, le problème de la dialectique entre lui et Feuerbach. La relation entre ce dernier et Marx, (de même également que celle entre Hegel et Marx) n'a été éclaircie, ni théoriquement, ni historiquement. Mehring surestime à mon sens l'influence de Feuerbach. Il peut se référer à certains commentaires de Marx, mais ils sont loin de prouver que l'influence objective soit réellement aussi importante que *l'impression* que Marx pense en avoir retiré. Les passages de la *Sainte-Famille* auxquels quelqu'un comme Hammacher se réfère pour supposer que Marx aurait, au moins pour un temps, accepté, comme les « socialistes vrais », l'éthique amoureuse de Feuerbach, montrent, si on les analyse de plus près, exactement le contraire. Il me semble qu'à l'époque, lorsque Marx cherchait à trouver sa voie vers la vérité dans le maquis conceptuel des jeunes hégéliens, le matérialisme de Feuerbach, en dépit de différences profondes, devait lui être sympathique pour des raisons analogues à celles qu'avait par exemple le jeune Hegel, à l'époque de sa grande discussion avec Kant et Fichte, pour les philosophes du droit naturel (Hobbes en premier lieu) qu'il traitait alors avec une sympathie plus grande qu'auparavant, et avec beaucoup plus de douceur dans la polémique que pour Kant et Fichte. Très tôt, il y a eu chez Marx une vue très claire sur Feuerbach. Et plus tard, les passages de la *Sainte-Famille* laudatifs de Feuerbach ont justement agi sur lui de façon « très humoristique », bien qu'il n'ait jamais eu une attitude de rejet dans son ensemble. (Lettre à Engels du 24 avril 1867. Correspondance tome 8, Editions Sociales 1981. page 362). Sur l'influence de Feuerbach sur Marx selon Mehring, cf. son *Karl Marx*, Omnia Bartillat page 75-78. Pour Emil Hammacher, voir *Le système philosophico-économique du Marxisme*. Op.cit. page 78.

et malheureux. Il advient que l'on ne possède pas aussi son essence à l'endroit où l'on a son être, et qu'alors, précisément à cause de ce divorce, l'âme ne soit pas véritablement présente là se trouve le corps. Là où se trouve ton cœur, c'est là seulement que *tu es*. Mais tous les êtres (*à l'exception des cas contre-nature*) aiment être là où ils sont et ce qu'ils sont, autrement dit leur essence n'est pas séparée de leur être, ni leur être de leur essence. »⁵⁴ La médiation n'est alors rien de plus que l'expression conceptuelle de la structure dialectique de l'être lui-même, qui consiste en des opposés qui se dissolvent et produisent de nouveaux antagonismes ; ce n'est plus cette forme logique sous laquelle nous reproduisons dans la pensée le caractère dialectique de processus de l'être et pensons de la sorte vraiment comme des résultats les résultats considérés du processus (qui, considérés isolément, sont donnés nécessairement comme des produits figés, et donc ne sont directement compréhensibles que par la métaphysique),

⁵⁴ Ludwig Feuerbach *Principes de la philosophie de l'avenir*, thèse 27, in *Manifestes philosophiques*, PUF 1973, trad. Louis Althusser page 168. Cette coïncidence de l'être et de l'essence, avec le genre de réserve tout à fait caractéristique, est la formulation logique de ce même utopisme que nous avons trouvé chez Hess dans la coïncidence entre travail et plaisir. L'analogie n'est pas du tout un hasard. Elle résulte bien davantage, en toute rigueur, de la situation d'un penseur qui s'efforce de résoudre par une voie conceptuelle une antinomie qui est pour lui une donnée sociale. D'où le fait, très intéressant, mais impossible à analyser ici de plus près, que les conséquences *purement logiques* de l'utopisme et de l'apologie sont les mêmes. C'est ainsi que l'économie vulgaire se trouve poussée à concevoir production et consommation comme identiques, (ce que Grün et Hess aussi acceptent, comme nous aurons encore à le montrer) ; c'est ainsi que Hegel lui-même se trouve contraint de surmonter d'une manière utopique analogue un fait idéologique fondamental de la société bourgeoise comme la dislocation de la légalité et de la moralité, etc. *Que sur ce point*, en s'en tenant simplement, il est vrai, à cette structure comme à un fait fondamental du présent, Kant et Fichte représentent par rapport à Hegel le point de vue réaliste, est devenu très important sur l'impact de Fichte dans la dissolution de l'hégélianisme. Analyser dans le détail les relations entre Fichte et Hegel excèdent le cadre de cet essai.

et donc pas d'une manière métaphysiquement figée, mais dans la corrélation du processus, comme chez Hegel, mais un moyen formaliste pour *communiquer* des contenus de pensée évidents. Feuerbach exprime cela très clairement dans sa « *critique de la philosophie de Hegel* »⁵⁵ : « La pensée est une activité *immédiate*, dans la mesure où elle est *auto-activité*... Démontrer c'est tout simplement montrer que ce que je *dis* est *vrai* ; tout simplement reprendre l'aliénation (Entäußerung) de la pensée dans *la source originelle* de la pensée... La démonstration ne trouve son fondement que dans l'activité de médiation de la pensée *pour autrui*. Je ne veux jamais prouver quelque chose qu'à autrui... Toute démonstration est par suite, non pas une médiation de la pensée dans et pour la pensée elle-même⁵⁶, mais une médiation réalisée par les voies du langage, entre la pensée **dans la mesure où elle est mienne**, et la pensée d'autrui, **dans la mesure où elle est sienne**... ». « *Il manque à la philosophie de Hegel* » dit Feuerbach⁵⁷ « *l'unité immédiate, la certitude immédiate, la vérité immédiate.* »

Ce faisant, Feuerbach n'a en aucune façon surmonté définitivement l'idéalisme hégélien, comme il l'espérait lui-même. Son utopisme moralisateur s'en est plutôt trouvé simplement haussé à son degré conceptuel sûrement le plus élevé au plan philosophique, et l'on a donné une justification gnoséologique à l'utopisme éthique. On ne peut en effet parvenir à une unité immédiatement certaine, à une vérité immédiatement lumineuse que sur deux points.

⁵⁵ Ludwig Feuerbach, *Critique de la philosophie de Hegel*, in *Manifestes philosophiques*, PUF Paris 1973, trad. Louis Althusser, pages 21-23.

⁵⁶ Ce tournant de la controverse montre bien combien Feuerbach comprend et interprète Hegel au sens jeune hégélien fichtéen.

⁵⁷ Ludwig Feuerbach, *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, thèse 20, in *Manifestes philosophiques*, PUF, Paris 1973, trad. Louis Althusser, page 109

Premièrement, les formes sociales de base de notre présent nous sont données avec une évidence immédiate, et en réalité, plus les formes sont subtiles et complexes (plus elles font l'objet de médiations suivant la conception de Hegel), et plus elles sont immédiatement évidentes. S'agissant des fondements économiques et sociaux, cette immédiateté se révèle, du point de vue du prolétariat, comme une simple apparence. (Nous reviendrons plus tard sur la contribution remarquable de Marx et Engels sur cette question.) Le fait que l'on y voie clair ne change cependant rien à la certitude immédiate évidente que ces formes sont les formes d'existence de notre présent, mais cela peut impulser un tournant dans notre *comportement pratique* à leur égard, ce qui se répercute aussi sur le comportement immédiat. En revanche, dans les formations sociales plus complexes, avec des médiations multiples, cette dissolution dialectique de l'immédiateté se répercute, de manière pratique immédiate, beaucoup plus faiblement dans un processus de médiation. Il a l'air de ce fait d'un simple processus mental, d'une simple opération théorique ou logique. Aussi vive que soit par exemple la perception de notre existence en tant qu'individus isolés - qui dans la société capitaliste nous est donnée comme une évidence immédiate - comme le résultat du développement de l'évolution du capitalisme, le fait que cette perception soit purement théorique laisse subsister la structure individualiste de nos sentiments dans son immédiateté inébranlable, de la même façon (ce dernier exemple ne doit assurément servir *que comme illustration psychologique*) que la parfaite compréhension de l'exactitude de l'astronomie copernicienne ne change rien au fait que dans notre vécu immédiat, le soleil se lève, se couche, etc. Seule une orientation pratique vers le changement des bases réelles sociales de cette immédiateté elle-même, peut entraîner ici

un comportement modifié, y même si ce n'est pas immédiatement et partout visible.

Cet état de fait structurel a fortement influencé la pensée de Hegel autant que celle de Feuerbach. En dépit d'efforts très sérieux de s'attaquer au problème et de le résoudre (nous en reparlerons) il a incité Hegel à traiter ce problème comme étant purement théorique, purement logique. Les catégories de médiation se sont ainsi autonomisées pour lui en « essentialités » réelles, elles se sont détachées du processus réel de l'histoire, du terrain de leur compréhensibilité véritable, et sont ainsi figées en une nouvelle immédiateté. Feuerbach en revanche s'est référé exclusivement dans sa controverse à cet aspect de la tentative de Hegel qui avait échoué, il a négligé non seulement ce qui était déjà acquis chez Hegel en matière de juste problématique et de solution, mais aussi le problème matériel lui-même. C'est pourquoi il a traité l'ensemble du problème de la médiation comme un problème de pure logique⁵⁸ qui peut être résolu, pour une part de manière purement logique, pour une part en ayant recours à l'intuition immédiate, à la sensibilité. Il en arrive ainsi à une position totalement acritique. Il néglige, comme Marx le dit dans *L'idéologie allemande*⁵⁹ que « ce monde sensible n'est pas donné de toute éternité, restant toujours

⁵⁸ Tout au plus lui assigne-t-il une fonction mythologique (au sens négatif) pour entraîner des changements réels chez l'homme. Par exemple : « la philosophie hégélienne a aliéné (entfremdet) l'homme à lui-même ». *Thèses provisoires en vue d'une réforme de la philosophie*, in *Manifestes philosophiques*, PUF, 1973, traduction Louis Althusser, page 109.

⁵⁹ C'est une grande lacune pour la juste connaissance de cette période, écrit Lukacs en 1926, que cette œuvre importante n'ait pas encore été publiée. On peut espérer qu'elle sera bientôt disponible en langue allemande aussi dans l'édition de l'institut Marx-Engels de Moscou. Je cite d'après l'extrait de Gustav Mayer dans *Friedrich Engels I*, Berlin 1920, page 247.

égal à lui-même, mais le produit de générations, dont chacune s'appuie sur les épaules des générations précédentes »⁶⁰

A cette forme d'évidence immédiate est étroitement liée sa deuxième forme : l'évidence immédiate de l'utopie éthique. Elle repose, en résumé, sur le fait que les formes d'objectivités réelles de son environnement sont données à l'homme de manière immédiate, et que le degré de leur évidence immédiate, bien loin de donner la mesure de leur essence supra-historique, est d'un côté la conséquence de la puissance objective de ces forces économiques qui les produisent, et d'un autre côté la conséquence de l'intérêt de classe et de l'attachement de l'homme à la persistance de cet environnement social. Cela lui donne aussi, objectivement, un champ d'action concret pour des réactions émotionnelles spontanées à cet environnement social. Cela veut dire qu'il se comporte à l'égard de ces attitudes propres qui lui sont données de manière tout aussi immédiate qu'à l'égard de l'environnement lui-même. Et c'est précisément dans la séparation de « l'objectivité » et de la « subjectivité » que se manifeste le plus clairement qu'elles sont issues d'une seule et même racine sociale, et que le caractère immédiat de chacune se trouve dans une interaction la plus étroite avec celui de l'autre. Dans la simple attitude positive à l'égard de la réalité, cette corrélation n'a guère besoin d'une analyse détaillée. S'il s'agit d'utopie, d'une attitude éthique exigeante, alors sa simple nature immédiate paraît à première vue moins éclairante. Il ne faut cependant pas oublier

⁶⁰ La citation exacte de l'Idéologie Allemande est : « Il ne voit pas que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation des besoins. ». Éditions Sociales, Paris, 1971, page 55

premièrement qu'il s'agit ici simplement de l'apparence d'une pratique, c'est-à-dire d'une pratique qui soit laisse intacte, par principe, la structure de la réalité objective, confirmant donc l'attitude contemplative à son égard, et ne la dépasse pas (le devoir de Kant), soit est incapable de poser la transition de la réalité donnée en une réalité « transformée » comme un problème concret (utopisme). La réalité « transformée » sera alors traitée comme un *état*, et donc de manière contemplative, opposée de la sorte à la réalité objective donnée de manière immédiate, sans que l'on ait le moindre éclaircissement sur la *voie* qui mène de l'une à l'autre, sans que l'on ait le moins du monde tenté, dans les deux cas, de mettre concrètement en évidence la *genèse* du mode de comportement éthique utopique. Il sera accepté, tout comme a été acceptée la réalité objective appréhendée de manière contemplative, (ou son prétendu « principe ultime »). Dans sa *Critique de la raison pratique*, Kant part du « fait » de la conscience, de la même façon que, dans la *Critique de la raison pure*, il part du « fait » des jugements synthétiques a priori. Pour l'Adam Smith de l'économie, les lois objectives de la libre concurrence, etc. sont tout autant un fait immédiatement accepté que les « sentiments de sympathie » pour lui comme moraliste.

C'est justement de ce point de vue que Feuerbach semble représenter un progrès. Sa dissolution de la théologie dans l'anthropologie, sa dissolution de l'essence « aliénée » de l'homme donne l'apparence d'une genèse véritable. Cela n'est pourtant qu'une apparence. En premier lieu parce qu'il remplace un concept abstrait (Dieu) par celui tout aussi abstrait d'« espèce » et rend de la sorte illusoire la déduction des concepts de la réalité. (Le progrès que représente pourtant sa théorie ne doit pas pour autant être nié, mais cela n'entre pas en ligne de compte dans ce contexte). Marx dit à ce sujet

dans ses *Thèses sur Feuerbach*⁶¹ : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux. » C'est pourquoi chez lui, on considère « l'être humain uniquement en tant que "genre", en tant qu'universalité interne, muette, liant d'une façon purement naturelle les nombreux individus » Mais si cette genèse, cette mise en évidence des racines *réelles* des concepts n'est que l'apparence d'une genèse, les deux principes de base de son image du monde, l'homme « aliéné » et la dissolution de cette « aliénation » se condensent alors en essentialités figées dans leur opposition l'une à l'autre. Il ne dissout pas la première dans la seconde, mais rejette l'une et approuve (moralement) l'autre. Il oppose une réalité toute faite à une autre réalité toute faite, au lieu de montrer comment l'une doit naître de l'autre dans un principe dialectique. Son « amour » laisse subsister, inchangée, la réalité « aliénée » de l'homme, de la même façon que le devoir de Kant n'est en mesure de rien changer à la structure de son monde de l'être.

La « pratique » consiste dans ce cas en une « appréciation morale ». Avec la position purement contemplative de Feuerbach, cette conséquence nécessaire de ses limites méthodologiques se manifestent chez lui moins crûment que chez ses successeurs, les « socialistes vrais ». Lorsque Hess applique à la société la formule Feuerbachienne de « l'aliénation » et oppose le Dieu de Feuerbach et l'argent comme essence socialement aliénée : « l'argent est le produit des hommes réciproquement étrangers à eux-mêmes, de l'homme aliéné », ⁶² cette constatation ne le mène qu'à une

⁶¹ *VI^{ème} thèse sur Feuerbach*, in *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1971, page 33.

⁶² *Sur la nature de l'argent*, édition Zlocisti page 167. Idée analogue dans *la philosophie de l'action*, id. page 58. Le passage apparemment analogue

condamnation morale de ce monde de « l'aliénation » qui est opposé au monde utopique de « l'aliénation » abolie : à la *fausse* propriété on oppose la *vraie* propriété : « la propriété existante n'est pas condamnable parce qu'elle ne fait qu'un personnellement, individuellement, avec l'individu. C'est au contraire par ce qu'elle ne fait pas qu'un personnellement, avec l'individu qu'elle est en revanche beaucoup plus condamnable, parce qu'elle est séparée de lui, retranchée, et qu'elle fait face à l'individu, de l'extérieur, comme moyen de vie et de commerce retranché, totalement aliéné, commun, comme bien externe, comme argent ». ⁶³ Dans différents passages de ses études, Hess compare Feuerbach à Proudhon. Sans discuter ici si ce parallèle est soutenable au plan de l'histoire de l'évolution des idées, (c'est une conséquence nécessaire de la méthode de Hess qu'il travaille sans cesse avec ce type de parallèles ; par exemple Babeuf-Fichte, Saint Simon-Schelling, Fourier-Hegel, où certes Heine lui a servi de modèle méthodologique), on voit assurément un trait proudhonien dans cette application des principes de Feuerbach à la société : la confrontation des « bons » et des « mauvais » côtés d'un phénomène social, où le progrès, la dissolution de l'antinomie donnée consiste à préserver le « bon » côté et à éliminer le « mauvais ». La critique par

dans Karl Marx *La question juive* UGE 10/18, Paris, 1968, page 52 : « L'argent, c'est l'essence séparée [aliénée] de l'homme, de son travail, de son existence » souffre il est vrai de la catégorie immédiate abstraite de « travail », mais elle contient déjà une forte tendance à la précision ainsi qu'une dialectique réelle. La pensée du jeune Lassalle va en revanche complètement à l'inverse de ces lignes : (cf. Lassalle à Arnold Mendelsohn, Alexandre Oppenheim et Albert Lehfelt, mi sept. 1845, in *Nachlaß*, édition Gustav Meyer, tome I, page 216. édition Cornu Mönke page 335, pages 225 et suivantes.

⁶³ *Sur la misère dans notre société etc.*, édition Zlocisti, page 153. Idée analogue dans *Sur la nature de l'argent*, id. page 179 et suivantes. Le rapport avec Proudhon est là tout à fait évident. Édition Cornu Mönke pages 323-324, 343 et suivantes.

Engels de l'éthique de Feuerbach, où Engels compare son traitement de l'opposition du bon et du mauvais au traitement dialectique du même problème chez Hegel, montre également, parmi d'autres, que l'on n'est pas injuste envers Feuerbach lorsqu'on considère cette utopie éthique petite-bourgeoise comme l'application de sa méthode.⁶⁴

Ce n'est absolument pas un hasard si, tant Marx dans sa réfutation des « bonnes » et des « mauvaises » époques chez Proudhon que Engels dans la critique de l'éthique de Feuerbach, renvoient à Hegel. Car aussi bien Feuerbach que Proudhon et Hess régressent profondément par rapport à Hegel. Ils sont beaucoup moins critiques à l'égard des phénomènes fondamentaux de la société bourgeoise, beaucoup plus immédiats que Hegel lui-même. Celui-ci aussi traite assurément « l'aliénation » comme un problème philosophique général. Pourtant, dans son exposé le plus important de sa théorie de la conscience, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il se pose ce problème comme un problème de structure de la société, comme un problème de la conscience de l'homme émergeant de cette structure au-delà de lui-même comme être en société. Ce n'est pas ici le lieu de décrire, ne serait-ce qu'allusivement, la position de Hegel sur ces problèmes. Il faut seulement, pour comprendre la situation méthodologique à l'époque de l'apparition de la théorie communiste en Allemagne, renvoyer très brièvement au fait que tout le problème de « l'aliénation », de « l'étrangéisation » de l'homme remplit les chapitres décisifs de la *Phénoménologie de l'esprit* comme étape nécessaire, tant au plan historique qu'au plan philosophique, vers sa venue ultime à lui-même. Il est notoire que « l'aliénation » soit un terme hégélien. La polémique de Feuerbach contre

⁶⁴ Friedrich Engels, Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande, Éditions Sociales, Paris, 1946, page 28.

Hegel a cependant pour une part fait apparaître cette question comme un problème de la logique idéaliste en général, pour une part elle l'a pour l'essentiel rejeté sur le problème de la philosophie hégélienne de la nature, sur le problème de la nature comme « altérité », comme être à l'extérieur de soi de l'idée.⁶⁵ Lorsque Hess et ses camarades, bien que certains d'entre eux aient été de bons spécialistes de Hegel, ont suivi ici Feuerbach en raison de leur position de fond commune, et ont à nouveau appliqué sa théorie de « l'aliénation » à la société, ils ont négligé le caractère sociohistorique fondamental de toute la problématique de Hegel. Ce qu'il y a en effet de remarquable, de fascinant, et en même temps de trompeur dans la *Phénoménologie de l'Esprit* réside en ce qu'en elle, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, les problèmes prétendus ultimes de la philosophie, les questions du sujet et de l'objet, du moi et du monde, de la conscience et de l'être, ont été traités comme des problèmes historiques ; et en vérité, pas au sens où par exemple une problématique *a priori* (conçue donc comme atemporelle), une typologie etc. serait « appliquée » à l'histoire en tant que matériau empirique (comme chez Kant et Fichte) mais en ce que ces problèmes, comme problèmes *philosophiques*, ont, dans leur caractère *a priori*, dans leur

⁶⁵ *Enzyklopädie*, § 247. Cette question n'est pas discutée ici. Mentionnons seulement qu'Engels, tout particulièrement, n'a jamais totalement abandonné la philosophie hégélienne de la nature. Dans une lettre du 29 mars 1865 à Lange, (Correspondance Marx-Engels, tome 8 Editions Sociales, Paris, 1981, page 109) .de même que dans une autre à Marx du 21 septembre 1874, (Correspondance Marx-Engels, tome 12, Editions Sociales, Paris, 1989, page 387), il définit la deuxième partie de la *Logique*, la *Logique de l'Essence*, comme son noyau propre. En fait, la théorie de l'essence recèle assurément, à mon avis, le germe de la dialectique hégélienne, et elle a influencé de manière décisive, non seulement la conception de la nature chez Engels, mais aussi la dialectique de l'histoire de Marx et Engels, la compréhension de la structure de la société capitaliste.

nature purement philosophique, vont être traités comme des formes du développement historique de la conscience humaine. Certes, sur ce sujet, Hegel n'est en aucune façon resté conséquent. On a l'habitude de voir ce qu'il y a de trompeur dans la *Phénoménologie de l'Esprit* précisément dans le fait que les formations de concept historiques et supra-historiques s'agitent pêle-mêle, se croisent et s'annulent. Comme pour d'autres problèmes, on voit également là, tout à la fois, les forces et les limites de Hegel. Quand il traite la *Phénoménologie* comme étape préliminaire de sa philosophie propre, quand les degrés de la conscience qui y surgissent sont conçus comme des degrés a priori que « l'esprit » doit parcourir pour s'élever du degré de la conscience ordinaire à celui de l'identité sujet-objet, au degré de la conscience philosophique, tout le développement se trouve alors réduit à un processus purement subjectif, (même si ce n'est pas au sens de la psychologie empirique), et d'autre part, le matériau historique est ravalé au niveau d'un simple matériau illustratif. Hegel ne s'est cependant pas tenu à ce programme idéaliste. L'assignation de degrés de la conscience à des époques historiques, comme nous allons le voir immédiatement dans un exemple éclairant, est un classement incomparablement plus étroit : le traitement a priori apparaît, en dépit d'une terminologie purement conceptuelle, comme un simple reflet, comme l'expression purement mentale des matériaux historiques qui lui sont sous-jacents, de l'époque historique, qui devrait servir d'illustration pour cette étape a priori. Mais ce n'est pas que dans les détails que la *Phénoménologie* s'épanouit au-delà de la place que Hegel lui-même lui a assignée dans son système. Même dans sa globalité, il n'est pas en mesure de lui assigner dans son système une place qui corresponde à son programme : la *Phénoménologie*, que Hegel traite dans son *Encyclopédie* comme le deuxième stade de l'esprit subjectif,

entre anthropologie et psychologie, n'a en fait, sur les problèmes décisifs, que peu de choses à voir avec la *Phénoménologie de l'esprit*. Cette dernière contient plutôt l'ensemble de la philosophie de Hegel. Elle est l'une de ses tentatives de résumer de manière unitaire son image du monde. Et dans cette perspective, la « subjectivité » de la *Phénoménologie* montre, (tout comme auparavant la « réconciliation »), une double physionomie. D'un côté, le caractère de réalité des « formes de la conscience » qui remplissent la *Phénoménologie* se trouve de prime abord affaibli, mais on voit d'un autre côté, dans cet affaiblissement, justement, une autocritique de grande ampleur, sociohistorique, même si elle est restée inconsciente. Les phénomènes que Hegel traite ici, la naissance de la société capitaliste bourgeoise, avec son apogée politique à l'époque de la « terreur » de la Révolution française, ont été pourtant, pour l'Allemagne d'alors, de simples formes de la conscience, et pas une réalité historique concrète. On pouvait, soit confronter son contenu conceptuel à la réalité allemande comme exigence éthique du droit naturel, (ce que fit le jeune Fichte), mais le problème philosophique fondamental de l'époque, la conception de la réalité comme engendrée par « nous », par l'homme, restait sans solution, ou bien il fallait rechercher la solution dans la direction indiquée par Hegel.

Le point de rupture dans le traitement de cette question par Hegel est la production de « l'immanence » de la réalité sociale. Le chapitre sur « la vérité des Lumières », qui fait la transition avec le traitement de la Révolution française, se termine par ces mots : « Les deux mondes sont réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre. »⁶⁶ Et pour Hegel,

⁶⁶ Hegel, *la Phénoménologie de l'Esprit*, Folio Gallimard. Traduction Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Tome I. p 557.

cette tendance ne se situe pas du tout sur le seul terrain idéologique. La catégorie décisive, celle qui entraîne cette immanence, est plutôt économique (même si c'est dans une version mythologique) : c'est l'utile. Et cet utile porte encore très fortement en lui-même de double caractère dialectique de la marchandise, l'unité de la valeur d'usage et de la valeur d'échange, l'apparence de la choséité alors qu'elle a en soi un caractère interne de relation. « Il est, - dit Hegel - un subsistant *en soi*, ou chose, cet être-en-soi est en même temps seulement moment pur ; il est du coup absolument *pour un autre*, mais il est bien seulement pour un autre qu'il est pour soi ; ces moments opposés ont fait retour dans l'unité inséparable de l'être pour soi. »⁶⁷ C'est par cet utile que ce degré de la conscience atteint ce qui lui avait manqué aux degrés antérieurs : la réalité. « Ce qui fait défaut est atteint dans l'utilité, dans la mesure où la pure intellection atteignait là l'objectivité positive ; elle est, par là, conscience satisfaite dans soi effective Cette objectivité constitue maintenant son *monde* ; elle est devenue la vérité du monde total précédent, de l'idéal autant que du réel. »⁶⁸ Ce monde, le monde de la société bourgeoise appréhendé par la pensée, est le monde hégélien de « l'aliénation », de « l'étrangéisation ». A la conscience fait face un monde objectif, régi par des lois, qui en dépit de son étrangéisation et de ses lois propres, ou justement dans celles-ci et par celles-ci, est son propre produit. « Mais - dit Hegel dans les remarques introductives à cette section⁶⁹ - cet esprit dont le Soi est l'absolument discret a son contenu en face de soi comme une effectivité tout aussi dure, et le monde a ici la détermination d'être quelque chose d'extérieur, le négatif de l'autoconscience. Mais ce mode est essence spirituelle, il est en soi la compénétration de l'être et

⁶⁷ Ibidem p. 555.

⁶⁸ Ibidem pp. 556-557.

⁶⁹ Ibidem p. 463.

de l'individualité ; cet être-là sien est l'*œuvre* de l'autoconscience ; mais tout autant une effectivité étrangère à elle immédiatement présente-là, qui a [un] être caractéristique, et dans quoi elle ne se connaît pas... Elle reçoit son être-là par l'extériorisation et la désessentialisation propres de l'autoconscience... »

La parenté terminologique de ces développements avec le jeune hégélianisme radical saute trop aux yeux pour qu'il soit nécessaire de les analyser en détail. Et il résulte également de ce qui a été dit jusqu'à présent qu'il ne s'agit pas seulement d'une simple parenté terminologique, mais que les jeunes hégéliens radicaux se sont assurément rattachés aux aspects subjectifs, idéalistes, de ces raisonnements hégéliens, aux limites de sa pensée. Ils en ont négligé ce qui est précisément l'essentiel : que Hegel a appréhendé les formes d'objectivité de la société bourgeoise dans leur double aspect, dans leur contradiction : comme éléments d'un processus dans lequel l'homme (chez Hegel, sous la forme mythologique de l'esprit) vient à lui-même dans l'aliénation, au point où les contradictions de son existence sont exacerbées, et produisent les possibilités objectives de la transformation, de l'abolition des contradictions elles-mêmes.⁷⁰ L'aliénation, l'abstraction de soi-même est donc pour ainsi dire une apparence, qui se dévoile en tant qu'apparence dans l'atteinte de soi-même par « l'esprit ». Mais *comme* apparence, elle est en même temps une réalité objective. « *L'être n'a pas disparu* », dit Hegel⁷¹ dans son dernier système, où il cherche à saisir le même problème par la logique. « Mais d'abord, l'essence est être, en tant que simple relation à elle-même : mais pour le reste, l'être est, en fonction de sa détermination unilatérale à être

⁷⁰ Ibidem, p. 556.

⁷¹ Enzyklopädie § 112

immédiat, réduit à un négatif, à une apparence. L'essence est donc par là l'être comme apparence en lui-même. »

Il est impossible d'analyser, ne serait-ce que sous forme d'esquisse, les différentes formes sous lesquelles Hegel se confronte à ce problème (à côté de la théorie de l'Essence, tant dans *l'encyclopédie* que dans la *logique*, c'est en premier lieu l'exposé de la société bourgeoise dans *La philosophie du droit* qui fait partie de cela). Ce qu'il y a d'important ici au plan méthodologique a déjà pu être éclairé par ces quelques indications. Premièrement, le fait que pour Hegel, « l'aliénation », les formes « abstraites » de la vie, l'abstraction et l'étrangéisation n'ont jamais été, ni des formations conceptuelles, ni une réalité « condamnable », mais les formes d'existence du présent directement données comme formes de transition pour qu'elles se surmontent elles-mêmes dans le processus historique. (La philosophie de droit s'achève avec la transition vers l'histoire mondiale). Elles ne peuvent donc être surmontées, ni grâce à la théorie de la connaissance, ni grâce à une utopie éthique, elles ne peuvent au contraire parvenir à leur dissolution que par une autosuppression dans l'identité sujet-objet de l'histoire. Deuxièmement, « l'aliénation » apparaît ainsi comme l'immédiateté, et l'immédiateté comme « aliénation » insurmontée, ce qui fait que Hegel a réfuté par avance la critique de Feuerbach à sa philosophie. Troisièmement, l'immédiateté se trouve de la sorte relativisée, tant au plan historique que méthodologique : à chaque étape du développement, le résultat du processus écoulé jusque là apparaît comme quelque chose d'immédiat. Son immédiateté est une apparence : elle est ce qui reste inconnu dans les catégories de médiation par lesquelles ce résultat est passé dans le processus pour devenir cette - nouvelle - immédiateté. Quatrièmement, cette apparence n'est cependant qu'une

forme, nécessaire et objective, de l'être, mais elle ne peut être bien comprise que si l'on conçoit son double caractère dans ses interactions dialectiques ; c'est-à-dire si on met en évidence ces catégories de médiation qui sont devenues l'apparence nécessaire de l'essence, la forme phénoménale nécessaire de l'être, si on la conçoit donc, non pas comme produit, mais en même temps comme élément du processus. Et finalement, l'approche historique se réunifie avec l'approche philosophique, lorsqu'il devient clair que chacune prise en elle-même doit rester dans l'immédiateté, lorsque l'on montre que la véritable « déduction » philosophique d'un concept, d'une catégorie, ne peut consister que dans son « engendrement », dans la démonstration de sa genèse historique, et que l'histoire consiste justement, de son côté, en un changement ininterrompu de ces formes que la pensée jusqu'alors, toujours cachée dans l'immédiateté de son présent, non dialectique, considérait comme des formes supra-historiques.

Bien sûr : même la philosophie hégélienne débouche dans l'immédiateté de son présent. Le processus dialectique dans lequel tout se dissout pour elle, se fige finalement et livre un objet métaphysique et non dialectique, et se supprime ainsi en tant que processus. Mais dans la démarche qui conduit à cet échec, il est cependant posé la base méthodologique d'une nouvelle attitude critique (pratique-critique, historique-critique) à l'égard de la réalité, comme moment du processus historique, d'une attitude dans laquelle la dualité de la théorie et de la pratique se trouve abolie, tandis que d'une part le présent se trouve appréhendé comme concret et immédiat, mais aussi conçu comme le résultat du processus historique, et donc génétiquement, par la mise en évidence de toutes les médiations qui sont à la base de son immédiateté, et d'autre part, mais en même temps, ce même processus de médiation

montre que le présent n'est qu'un simple moment du processus qui le dépasse. C'est en effet cette attitude même à l'égard de l'immédiateté du présent qui la met en relation avec l'activité humaine : dans les éléments du présent qui le poussent à se dépasser lui-même ; il y a les lignes directrices et le champ d'action réel de l'activité pratique réelle, de la pratique révolutionnaire.

Mais cela seulement pour ceux dont l'attitude va dans la direction de ces tendances évolutives qui transforment le présent en un processus, non seulement vers l'arrière, mais aussi vers l'avant. Et il n'était pas possible à Hegel lui-même d'adopter cette attitude.⁷² Il a pu parvenir à rendre compte de la société bourgeoise d'une manière extrêmement conceptuelle, et comprendre dialectiquement sa construction dans son historique et son processus. Et il résulte de la structure antagoniste de la société bourgeoise que Hegel, en raison justement de sa conception adéquate de la société bourgeoise, comme Ricardo lui-aussi, a été amené à la dépasser par la pensée. Mais ceci reste, chez Hegel, purement logique, purement méthodologique. Comme il vit dans une société un peu moins développée que celle de Ricardo, où les formes d'existence de son environnement social sont plus fortement mêlées à des reliquats d'époques passées, comme il voit de ce fait la société bourgeoise comme davantage en

⁷² Il est en général trop peu connu que Hegel s'est toujours placé, économiquement, à l'échelon théorique le plus élevé qui lui était possible. Malheureusement, ces rapports entre sa pensée et l'économie ont encore été trop peu étudiés. On trouve de bons matériaux pour un traitement particulier très souhaitable de cette question chez F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, Munich et Berlin, R. Oldenburg, 1920, tome I, pages 131-132, p 148 et suivantes, Tome II p. 120 et suivantes, avec des indications sur la littérature antérieure, notamment sur les remarques de Rosenkranz sur le commentaire du Steuart au temps de la jeunesse de Hegel. [Georg Lukács a également fait des recherches sur cette question dans son ouvrage ultérieur : *Le jeune Hegel*, Gallimard, Paris, 1981. Tome I p. 293 et suivantes.]

devenir qu'advenue, il peut se comporter de manière plus impartiale par rapport aux formes d'existence qu'elle s'est construites. Sa méthode de pensée, conçue pour connaître ce présent, et qui de fait camoufle en soi toutes ses contradictions sous la forme de problèmes méthodologiques, se trouve extrapolée par ces contradictions au-delà du présent, au delà de la société bourgeoise. Pour cette même raison, elle est incapable de se concrétiser en une critique véritable de la société. Soit Hegel reste en arrêt devant le présent avec sa critique (réconciliation), soit il prolonge le mouvement dialectique vers les sphères purement contemplatives des formes sociales soumises à la médiation jusqu'au repos formel (l'esprit absolu). Cette déviation par rapport aux tendances dialectiques de la dialectique ne se voit certes pas à ces seuls points, où elle est nécessairement manifeste et très concrète, mais elle se répercute sur la structure et la construction de toute la méthode, et donne à l'ensemble de la dialectique hégélienne des formes problématiques. Progresser, essayer de dépasser la société bourgeoise ne peut donc pas consister en une simple continuation de la dialectique hégélienne. Lassalle a méthodologiquement échoué dans cette tentative. Ce n'est pas non plus possible en faisant des limites de la pensée hégélienne la base d'un système (Bruno Bauer), ni en rejetant simplement tous ses acquis dans une polémique unilatérale (Feuerbach). Et ce l'est encore moins en essayant d'amalgamer ensemble les deux démarches rigoureusement opposées, ce que Hess a entrepris. Le fait qu'aucun des jeunes radicaux hégéliens n'ait disposé, loin s'en faut, des connaissances économiques de Hegel, sans parler même d'un travail sur l'évolution économique intervenue depuis lors, est un symptôme de leur peu de compréhension du point crucial de la dialectique historique de Hegel, de leur peu de perspicacité quant aux fruits et aux enseignements qu'ils pouvaient tirer de sa problématique.

Nous avons qualifié de symptôme le manque de connaissances économiques réelles, la connaissance lacunaire pour faire progresser la théorie économique. Il faut ajouter que d'un côté, cette lacune était certes le symptôme et la conséquence de la fausse *problématique* de Hess et des autres jeunes hégéliens radicaux, mais que de l'autre côté, cette fausse problématique elle-même résulte de leur appartenance à l'intelligentsia révolutionnaire. Hegel, le représentant idéologique du développement bourgeois lui-même leur est donc supérieur, ne serait-ce qu'en raison de ce point de départ.⁷³ Dans leur aspiration à dépasser idéologiquement le développement bourgeois, ils rejettent en effet, *par principe*, la science de classe typique de la classe bourgeoise, l'économie politique, tout comme ils rejettent en bloc la science de classe de l'absolutisme des Junkers, la théologie⁷⁴, et ils cherchent la libération par les voies de la genèse feuerbachienne, non dialectique et anhistorique : le dévoilement de l'essence « aliénée », inhumaine, de ces domaines, à laquelle la seule réaction juste ne peut être que la compréhension, la découverte consciente de « l'homme ». La connaissance des phénomènes économiques a en revanche constitué pour Hegel une partie intégrante de l'orientation de son système. Certes, il y avait dans l'attitude même de Hegel des limites insurmontables. Premièrement, même pour lui qui faisait de l'État l'apogée de la connaissance de la société bourgeoise, et conduisait la philosophie, au-delà de cela, dans

⁷³ On peut voir dans les différentes études que Hegel a faites de la société bourgeoise combien il a toujours plus fortement évolué dans cette direction. C'est ainsi que Rosenzweig souligne à juste titre que sa définition de « l'état » social a toujours été conçue, au cours de son évolution, d'une manière de plus en plus « économique ». La morale de « l'état » social dans la *philosophie du droit* n'est plus qu'un résultat, et n'est plus la condition préalable de « l'état » social comme au temps de la jeunesse de Hegel.

⁷⁴ Hess met les deux en parallèle dans l'essai *Sur la nature de l'argent*, édition Zlocisti page 163, édition Cornu Mönke pages 332-333.

les domaines « purs » de l'esprit absolu, l'économie « fait honneur à la pensée » dans la mesure où « elle trouve les lois d'une grande quantité d'éléments fortuits ». ⁷⁵ Ainsi, les éléments économiques deviennent, pour une part de façon purement inconsciente, des parties constitutives systématiques de sa pensée, et il est incapable de s'en tenir à ses acquis en termes de compréhension sociohistorique, et de les faire fructifier. Mais deuxièmement, son attitude bourgeoise l'empêche de découvrir, même méthodologiquement, les limites de l'économie politique. À côté d'observations remarquables ⁷⁶, et qui pour une part vont au-delà de l'économie qu'il a travaillée, nous trouvons que Hegel, désigne Say comme un représentant de la science économique équivalent à Smith et Ricardo, et qu'il ne remarque donc absolument pas leur différence de niveau. ⁷⁷

C'est ici qu'intervient la critique par Marx et Engels. Les essais précurseurs des *Annales franco-allemandes* introduisent dans la pensée une *méthode de critique* toute nouvelle : la critique comme démonstration des causes sociales d'un problème et des conditions sociales préalables de son règlement. Seule cette problématique permet de faire dépasser à la dialectique son point mort de la conception hégélienne. Et en dépit de toute affinité apparente avec leurs contemporains, la démarche de Marx et Engels se sépare dès lors de celles des jeunes hégéliens radicaux et des partisans socialistes de Feuerbach, qui sans exception, au lieu de mener à son terme la démarche de Hegel, au lieu de faire sortir la

⁷⁵ *Philosophie du droit*, § 189, complément.

⁷⁶ « 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 payer tribut à l'excès de misère et à la plèbe qu'elle engendre ». Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 245. Gallimard, Idées 1972, page 262.

⁷⁷ Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 189 Gallimard, Idées 1972, page 224.

pensée sur la société et l'histoire de l'impasse dans laquelle s'est engagée la philosophie hégélienne, se sont installés comme chez eux dans cette impasse, en émettant des louanges ou des critiques. Il est impossible ici d'esquisser ne serait-ce que les contours du tournant imprimé par Marx et Engels à la méthode dialectique. Il fallait simplement montrer par ce contre-exemple la nécessité méthodologique qui, d'avance, a condamné à un échec pitoyable les tentatives d'un penseur aussi honnête que Hess. On dit souvent : les jeunes hégéliens voulaient résoudre philosophiquement les contradictions philosophiques du système hégélien, et auraient échoué dans cette tâche. C'est juste. Mais il faut de surcroît mettre en évidence combien les raisons de cet échec sont profondément enracinées dans la philosophie même, combien le tournant de Marx et Engels a édifié une théorie d'un genre tout nouveau, même s'elle est profondément corrélée à la dialectique hégélienne : *La critique de l'économie politique*.

La critique de l'économie politique est méthodologiquement fondée sur la théorie hégélienne de la dissolution de l'immédiateté, par la mise en évidence des catégories historique de médiation, par la genèse concrète, historique. Marx et Engels peuvent accomplir ces tournants parce qu'ils considèrent la société bourgeoise du point de vue du prolétariat, de là où se manifeste l'unité dialectique de la réalité immédiate des catégories capitalistes en même temps que la dissolution de sa rigidité, de son caractère fétichiste.⁷⁸ Le caractère borné de l'économie politique bourgeoise réside dans son acceptation de tous les phénomènes de l'existence qui lui est sous-jacente sous leurs formes telles qu'on les

⁷⁸ J'ai exposé dans le détail ce rapport dans mon essai *la réification et la conscience du prolétariat* in *Histoire et conscience de classe*, Editions de Minuit, Paris 1970, page 109-256.

trouve dans leur immédiateté, et c'est pourquoi, chez les grands représentants de l'économie classique, elle reflète, dans leur théorie, inconsciemment, ces contradictions qui sont à l'œuvre réellement derrière cette immédiateté, tandis que les économistes vulgaires, les apologètes partiels de la société capitaliste s'efforcent d'abolir, théoriquement, ces contradictions. L'idéalisme de ses critiques prolétariens, plus ou moins conscients, est fondé sur leur incapacité à percer à jour ce double caractère dialectique. Il n'y a pas que les « socialistes vrais », en Allemagne, qui sont tombés dans cet idéalisme, (bien que cet idéalisme se manifeste chez eux de la manière la plus crue, en raison de leurs formes hégéliennes de pensée, dialectiques en apparence), mais aussi Proudhon, Bray ⁷⁹, et les critiques socialistes anglais de Ricardo. C'est ainsi que Marx indique, face à Hodgskin, qu'il définit également comme idéaliste ⁸⁰ : « Hodgskin dit donc, en d'autres termes : les effets d'une forme sociale déterminée du travail sont attribués à la chose, aux produits de ce travail ; on mythifie le rapport lui-même en une forme *réifiée*. Nous avons vu qu'il s'agit là d'une caractéristique spécifique du travail fondé sur la production marchande, sur la valeur d'échange et que ce quiproquo se manifeste dans la marchandise, dans l'argent (ce que Hodgskin ne voit pas), et à la puissance de la chose dans le capital. Les effets qu'ont les choses en tant que moments objectifs du processus de travail leur sont attribués dans le capital, comme si elles les possédaient dans leur personification, leur autonomie vis-à-vis du travail. Elles cesseraient d'avoir ces effets, si elles cessaient de se

⁷⁹ John Francis Bray, (1809-1895) typographe de profession, socialiste utopique anglo-américain, cofondateur en septembre 1837 et trésorier de « l'association des travailleurs de Leeds ». Il a publié en 1839 son œuvre principale, influencée par Robert Owen : *Les maux du travail et leur remède ou l'âge de la puissance et l'âge du droit*.

⁸⁰ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Tome III, Éditions Sociales, Paris, 1978, page 313

comporter à l'égard du travail sous cette *forme aliénée*. Le *capitaliste* en tant que capitaliste n'est rien que la personnification du capital, la création du travail douée d'une volonté propre, d'une personnalité, par opposition au travail. Hodgskin conçoit ce phénomène comme une illusion purement subjective, qui masque la tromperie et l'intérêt des classes exploiteuses. Il ne voit pas que ce mode de représentation jaillit du rapport réel lui-même, le second n'étant pas l'expression du premier, mais inversement. »⁸¹ Marx souligne la légitimité, relative, historique, de ce point de vue subjectiviste de Hodgskin⁸² par rapport au fétichisme de l'économie, mais il souligne expressément que cette méconnaissance du facteur de réalité dans les formations sociales fétichistes de la production capitaliste et dans leurs représentations théoriques est d'une part la raison pour que Hodgskin prenne les problématiques de l'économie politique (et de la réalité qui lui est sous-jacente) telles qu'il les trouve (par exemple la distinction entre capital fixe et capital circulant⁸³), mais d'autre part, cela conduit à ce qu'il néglige tout ce qui est processus, même dans les phénomènes « simples » de la société capitaliste (par exemple sur la question des intérêts composés, où il ne remarque pas que le profit « simple » est tout autant intérêt qui s'ajoute au capital qu'intérêt composé, que ce n'est donc pas une « chose » qui

⁸¹ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Tome III, Éditions Sociales, Paris, 1978, pages 344-345.

⁸² De toutes manières, le *ton* général de sa polémique est fondamentalement différent de celui qu'il adopte contre les post-hégéliens. Cela ne repose pas seulement sur le fait qu'elle a été écrite *après* avoir trouvé une position sereine sur cette question, et pas *dans sa démarche* pour la trouver, mais essentiellement sur le fait que le pamphlétaire Hodgskin, parmi d'autres, a représenté un véritable progrès par rapport à Ricardo, a été objectivement un précurseur de Marx, tandis que Hess et ses camarades ne peuvent pas être considérés comme des chaînons entre Hegel et Marx

⁸³ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Tome III, Éditions Sociales, Paris, 1978, page 314

est « en processus », mais que c'est la « choséité » qui n'est qu'un mode de manifestation du processus ⁸⁴.)

Le « socialisme vrai » se trouve donc, sur cette question décisive, sur la position de l'économie politique bornée bourgeoise. Quand Marx souligne par exemple, à l'encontre de James Mill : « De l'unité des contraires, il fait une identité immédiate de ces contraires » ⁸⁵, il poursuit de la sorte sa polémique antérieure contre l'économie politique du « socialisme vrai », où il accable Grün de dérision pour sa conception insipide, économique vulgaire, de « l'unité de la production et de la consommation » ⁸⁶, car « on voit que de ce style exubérant, il ne ressort rien d'autre qu'une apologie de l'existant. » Et la critique sévère du *Manifeste communiste* n'est que le complément conséquent de cette critique : on y prend simplement en compte, théoriquement, la structure économique de la société bourgeoise dans son immédiateté, alors que dans la position du « socialisme vrai » à l'égard des mouvements révolutionnaires de la bourgeoisie, le noyau révolutionnaire concret du processus social de développement est méconnu d'une manière utopique abstraite, mais aussi laissé caché dans son immédiateté. Ces deux conceptions, apparemment opposées et effectivement contradictoires, sont cependant étroitement corrélées au plan méthodologique. Elles sont les conséquences nécessaires de la conception idéaliste fondamentale du « socialisme vrai » : de la cassure entre théorie et pratique, et en conséquence entre l'approche théorique et historique des phénomènes de la société. La

⁸⁴ Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Tome III, Éditions Sociales, Paris, 1978, page 348

⁸⁵ Cf. Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, Tome III, Éditions Sociales, Paris, 1978, page 100. Le texte français dit « *unité des contradictions* ».

⁸⁶ *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris, 1971, pages 570-571. *Grundrisse*, pages 11-16. Karl Marx *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1972, pages 17-23.

performance intellectuelle énorme de Hegel a consisté à rendre la théorie et l'histoire dialectiquement relatives l'une par rapport à l'autre, à les concevoir dans une interpénétration dialectique réciproque. Ceci est resté pourtant, même chez lui, une tentative finalement avortée. Il n'a jamais pu parvenir à une unité véritable de la théorie et de la pratique, mais seulement, soit imprégner la succession logique des catégories d'un riche matériau historique, soit rationaliser l'histoire en une suite de formes élevées au rang de catégories, sublimées et abstraites, changements de structure, époques, etc. Seul Marx ⁸⁷ a su percer à jour ce faux dilemme, dans la mesure où il ne procède pas par déduction de la série des catégories, ni de leur succession logique, ni de leur chronologie historique, mais reconnaît que « *leur ordre est déterminé par leurs rapports au sein de la société bourgeoise.* » ⁸⁸ En procédant ainsi, il a non seulement donné à la dialectique le fondement que Hegel lui avait cherché en vain, il ne l'a pas seulement remise sur ses pieds, mais il a aussi, en même temps, extirpé la critique de l'économie politique devenue fondement de la dialectique, de la rigidité fétichiste et de l'étroitesse abstraite à laquelle l'économie politique était condamnée chez ses plus grands représentants bourgeois. La critique de l'économie politique n'est donc plus « une » science à côté des autres, mais elle englobe

⁸⁷ La déduction de la conscience à partir de l'être social, et pas l'inverse, que le « socialisme vrai » ne pouvait pas trouver, mais qu'il n'a jamais non plus recherché sérieusement, découle nécessairement de la conception, dialectique, des catégories comme « formes de l'être, des déterminations de l'existence. » *Grundrisse*, page 26. Karl Marx *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1972, pages 36.

⁸⁸ *Grundrisse*, page 28. Karl Marx *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1972, pages 37.

l'ensemble de l'histoire universelle des « formes d'existence » (des catégories) de la société humaine.⁸⁹

Avec ce fondement de la dialectique matérialiste, le « socialisme vrai » a perdu toute raison d'être, même subjective.⁹⁰ Et Hess, comme penseur honnête et révolutionnaire, l'a admis aussi, après de durs combats internes. Mehring cite une lettre de Hess de l'année 1846⁹¹ dans laquelle il l'admet inconditionnellement. Mais il n'était pas en mesure de faire véritablement sien le nouveau point de vue. Il est vrai que son essai publié en 1847 dans le *Deutschen Brüsseler Zeitung* [Journal Allemand de Bruxelles] se rapproche fortement de la terminologie de Marx, il est vrai qu'il s'efforce de se tourner aussi vers le mode de pensée de Marx. Mais le thème même « les conséquences de la révolution prolétarienne » montre que Hess est encore resté le vieil idéaliste et utopiste éthique, même au temps de sa plus grande proximité avec Marx. Et dans son œuvre *Jugement dernier du vieux monde social*, sorti juste après la révolution de 1848, il retourne à son ancienne position. Il y dit au sujet de Marx et Engels : « Ils s'y connaissent au mieux dans l'art de disséquer le corps de notre société, d'analyser son économie, et de révéler sa maladie. Mais ils sont trop matérialistes pour posséder l'élan qui électrise, qui entraîne le peuple. Après avoir abandonné la philosophie idéaliste, ils se sont jetés dans les bras de l'économie politique matérialiste. Ils ont échangé le point de

⁸⁹ Cela se voit très clairement dans le plan que Marx donne dans l'introduction. *Grundrisse*, page 29-30. Karl Marx *Fondements de la critique de l'économie politique*, Anthropos, Paris, 1972, pages 39-40.

⁹⁰ Marx le dit pour les débuts de Hess. Voir la critique de Grün. *L'idéologie allemande*, Éditions Sociales, Paris, 1971.

⁹¹ Lettre de Moses Hess à Karl Marx, 28 juillet 1846, dans Moses Hess, *Briefwechsel*, (Correspondance), Siberner, la Haye, 1959.

vue nébuleux de la philosophie allemande pour le point de vue étroit et mesquin de l'économie anglaise. »⁹²

Cependant, un véritable retour au vieux point de vue n'était plus possible. L'approche économique est désormais restée fondamentale pour Hess, sauf qu'elle a agit au plan méthodologique comme un corps étranger dans une pensée qui continuait d'être idéaliste. C'est ainsi que la brochure citée plus haut contient de nombreuses positions porches du matérialisme historique, à ceci près de Hess est toujours resté à la moitié du chemin (ou parfois aux trois quarts) pour se raccrocher à son vieil idéalisme moral, et le soutenir par des théories mythologiques fantastiques, cosmiques, ou raciales. C'est ainsi qu'il écrit par exemple dans la brochure citée plus haut : « Le travail a toujours été organisé pour le progrès, le progrès du travail a toujours augmenté et perfectionné les forces productives, et les grandes révolutions ont toujours éclaté dans le but d'élever le mode de production au niveau des forces productives, pour organiser le travail pour le progrès ». S'opposant à Saint-Simon, il définit aussi le mode économique de la société socialiste à venir par cette formule : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Malgré tout, l'ensemble de l'exposé reste pourtant idéologique : la vieille opposition figée de la nécessité et de la liberté, du monde accepté dans son immédiateté et de l'exigence éthique (et du jugement moral de l'être) également acceptée dans son immédiateté, reste inchangée, au mieux est-elle partagée d'une manière un peu moins rigide en apparence, entre le passé et le présent. C'est ainsi que Hess, après avoir admis pour le passé la nécessité de l'antagonisme des classes, dit : « Aujourd'hui, les hommes éclairés n'ont assurément pas tort d'attribuer la persistance de cet

⁹² F. Melly, Genève, 1851. Des extraits ont été publiés dans les *Dokumenten des Sozialismus* I, page 540 (Documents du socialisme) de Bernstein.

antagonisme à la mauvaise volonté d'une poignée de privilégiés. »⁹³ Il est difficile de formuler d'une manière plus idéologique le renversement qui doit se produire dans une situation révolutionnaire.

Comme Hess n'a pas été en mesure de maintenir son ancien point de vue, ou de comprendre et d'appliquer exactement son nouveau, son activité littéraire après sa « conversion » par Marx a été un balancement éperdu entre des constructions intellectuelles totalement vides et abstraites, des conceptions fantastiques d'une philosophie de la nature, la justification du sionisme⁹⁴ par des théories raciales et la philosophie de l'histoire, etc. Comme révolutionnaire honnête, il a pris part au mouvement ouvrier lassalien, et il est resté jusqu'à la fin dans les rangs du prolétariat combattant. Comme théoricien, il a cependant été ruiné par son contact avec le matérialisme dialectique. L'étrangeté de son destin, cette séparation presque sans passerelle entre théorie et pratique, la persistance anonyme de problématiques théoriquement fausses après que Hess les aient lui-même abandonnées, au moins inconsciemment, la possibilité qu'un révolutionnaire présentant un profil philosophique typique agisse dans des moments décisifs d'une manière totalement indépendante de ses théories, tout cela ne peut s'expliquer que par le sous-développement des antagonismes de classes dans l'Allemagne d'alors. Car plus tard, partout où des pensées analogues ont surgi, elles ont conduit avec une certitude absolue hors du camp du prolétariat dans celui de la bourgeoisie. Le cas Hess, qu'il s'agisse de son échec total dans le domaine matériel, en dépit de tous ses dons, en dépit d'approches justes de certains problèmes, qu'il s'agisse de

⁹³ Op. cit. pages 547, 549 et 545.

⁹⁴ Sur l'évolution de Hess, voir la biographie de Zlocisti, sérieuse, mais dénuée de principes, embrouillée, et marquée d'un préjugé favorable à Hess.

son ferme attachement à la cause de la révolution, est l'un des exemples les plus intéressants pour éclairer la situation intellectuelle en Allemagne à l'époque de l'émergence de la théorie de la révolution prolétarienne. Comme le représentant le plus typique, tant par ses erreurs que par ses vertus, de cette transition, mais pas comme un quelconque chaînon théorique entre Hegel et Marx, Hess conservera sa place dans l'histoire du mouvement ouvrier.