

**PHILOSOPHIE  
ET RÉVOLUTION**

HERBERT MARCUSE

# Philosophie et Révolution

Trois études  
traduites de l'allemand  
par Cornélius HEIM

DENOËL / GONTHIER

Bibliothèque MÉDIATIONS  
publiée sous la direction de Jean-Louis FERRIER

© 1967 by « Philosophy and Revolution ».  
Verlag Philosophie und Revolution, Berlin-West.

© 1969 by Editions Denoël, Paris,  
pour la traduction française.

Tous droits réservés.  
*Imprimé en France*

*Lorsqu'elle veut fonder une nouvelle époque, l'humanité doit rompre sans ménagement avec le passé ; elle doit poser en principe que ce qui a existé jusqu'à ce moment est égal à rien. Ce n'est qu'en agissant de la sorte qu'elle trouvera la force et la joie de se lancer dans de nouvelles créations. En voulant se rattacher à ce qui existe, elle paralyserait l'essor de son énergie. C'est pourquoi, de temps en temps, elle doit verser l'enfant avec l'eau du bain ; elle doit être injuste, partielle. La justice est un acte de critique ; mais la critique se borne à suivre l'action, elle ne passe pas elle-même à l'action.*

LUDWIG FEUERBACH,  
*Cours sur l'histoire  
de la philosophie moderne*  
1835.

*La pratique résoudra les doutes que  
la théorie n'a pas résolus.*

LUDWIG FEUERBACH,  
*Principes de philosophie*  
1843 - 1844.

## 1. Marxisme transcendantal ?

Les réflexions qui suivent ne prétendent aucunement entamer une discussion approfondie du rapport qui existe entre marxisme et philosophie. Elles postulent au contraire *a priori* que la philosophie n'est pas une simple « fantasmagorie », une « nuée », mais une puissance historique très réelle, qui a pour tâche de se confronter sérieusement avec le marxisme en tant que théorie de la révolution prolétarienne dans des situations déterminées. Le caractère « idéologique » de la philosophie ne lui ôte rien de son sens en tant que facteur historique. Il importe seulement de poser la philosophie pour ce qu'elle est : l'expression scientifique d'une certaine attitude humaine, à savoir d'une attitude fondamentale à l'égard de l'être et de l'étant, dans laquelle une situation historico-sociale s'exprime souvent plus clairement et plus profondément que dans les sphères

de la vie pratique, figées dans la facticité<sup>1</sup>. C'est ainsi que nous nous trouvons aujourd'hui devant une situation singulière : la plupart des théoriciens marxistes discutent un concept de la philosophie « bourgeoise » que celle-ci a déjà assoupli et dépassé à l'intérieur de ses limites<sup>2</sup>, de sorte que la discussion marxiste ne l'atteint même plus. Ce fait jette une vive lumière sur la situation de classes de l'actuelle société bourgeoise. Dans maints secteurs de la recherche scientifique, on voit se manifester une attitude qui n'a plus rien à faire avec les formes de vie connues de la société capitaliste — laquelle a déjà anticipé une bonne part de l'évolution historique.

L'objet de la présente étude est d'examiner le problème « Kant et Marx », c'est-à-dire les essais qui ont été tentés pour établir entre la philosophie marxiste et la philosophie kantienne un rapport intime, rationnel. De tels essais ne nous intéressent pas en tant que points de vue savants ou interprétations mais, précisément, en tant qu'expression d'une attitude fondamentale, de grande importance au regard de la théorie et de la praxis marxiste. Nous

---

1. Cf. G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923. *Histoire et conscience de classe*, trad. par K. Axelos et J. Bois, Editions de Minuit, Paris, 1960.

2. S. MARCK, dans *Die Dialektik in der Philosophie der Gegenwart* (Tübingen, 1929), donne une première étude approfondie de toute la philosophie contemporaine dans sa tendance radicale.

entreprenons cet examen parce qu'une discussion de principe de ces tentatives nous paraît encore faire défaut, et secondement parce que celles-ci semblent révéler, aujourd'hui aussi, un grave danger de déviation et d'affaiblissement du marxisme. Comme représentant le plus en vue et le plus sérieux de cette attitude, nous prendrons Max Adler, dont les écrits gravitent autour de ce problème, depuis sa première analyse parue dans les *Marxstudien*, en 1904.

Max Adler n'entend pas faire de Kant le précurseur de Marx, ou réinterpréter le marxisme dans le sens de la philosophie kantienne. Il ne s'agit pas pour lui d'expliquer Marx, ni non plus — procédé assez sommaire — d'envisager certains passages de Kant, notamment de sa philosophie sociale, en tant que points de départ du socialisme scientifique qui verra le jour ultérieurement. Adler entend d'abord montrer que la philosophie kantienne constitue « la première tentative d'une philosophie de la conscience sociale », qu'elle fonde épistémologiquement la science sociale (*Le sociologique dans la critique kantienne de la connaissance*, p. 13), d'autre part il entend « penser logiquement l'apport théorique de Marx à la lumière d'une conscience logique aiguisée par la critique kantienne de la connaissance » (*ibid.*, p. 6). Il aperçoit la parenté de Kant et de Marx dans le fait que tous deux fondent une théorie de l'expérience sociale basée sur la critique de la connaissance, Kant sans avoir conscience de la signification révolutionnaire de sa philosophie en ce domaine (le

domaine social), Marx avec la pleine conscience du pas décisif qu'il accomplit. Cette assertion culmine dans la phrase selon laquelle Marx « a dégagé l'*a priori* de la théorie sociale », « des moyens intellectuels grâce auxquels ce complexe infini de faits peut être maîtrisé dans sa rationalité formelle ». Ainsi *Le Capital* est devenu par Max Adler une critique de l'économie politique, « le mot de critique étant pris au sens kantien » (*Le conflit de la causalité et de la téléologie dans la science*, Marxstudien I, p. 316). Selon cette optique, Marx aurait fourni le « fondement transcendantal » de la théorie sociale, encore fortement métaphysique chez Kant (*ibid.*, p. 320), la méthode transcendantale aurait trouvé un nouvel accomplissement chez Marx, tandis que, d'autre part, Kant, par sa philosophie critique, aurait d'abord délimité le terrain sur lequel pouvait se développer la théorie de l'expérience sociale, après avoir été épurée dans le sens transcendantal. Nous ferons abstraction des nombreux points qui, selon Adler, conduisent de la philosophie pratique de Kant à Marx, pour nous tenir à cette position du problème qui touche à l'essentiel.

Nous nous trouvons donc en présence d'une affirmation de vaste portée : on pose qu'il existe une liaison réelle, intime, entre la philosophie de Kant et la théorie de Marx et on voit dans la méthode transcendantale le fondement de cette liaison. Nous articulerons la discussion de la manière suivante : dans la première partie, nous interrogerons la philo-

sophie transcendantale pour savoir si elle offre et peut offrir véritablement un fondement (critique) de l'expérience sociale. Dans la deuxième partie, nous examinerons comment Max Adler fonde sa thèse et si ce fondement est conforme au sens de la philosophie transcendantale. Dans une troisième partie, nous nous demanderons s'il est possible de donner un fondement épistémologique à l'expérience sociale, en indiquant comment Marx accède à l'être et à l'événement sociaux (dans la méthode dialectique).

## I

Si nous adressons notre première question à la méthode transcendantale, nous n'isolons pas du même coup, arbitrairement, une partie de la philosophie kantienne, afin d'orienter notre analyse d'une manière fallacieuse et unilatérale. La méthode d'une œuvre scientifique est le levier qui permet d'élucider le plus facilement une telle œuvre, de comprendre et d'explicitier un système en tant qu'attitude, une philosophie en tant que philosophie. Le mode et l'orientation d'une recherche doivent d'abord faire comprendre comment le monde se manifeste au chercheur et comment il l'appréhende intellectuellement ; une telle démarche ne dit rien encore sur la vérité de l'œuvre, elle dégage seulement le point à partir

duquel cette vérité doit être cherchée. De même que, chez Marx, la méthode dialectique signifie immédiatement une prise de position concrète dans une situation historique déterminée, une praxis actuelle, de même la méthode transcendantale renvoie elle aussi à une telle prise de position — non pas en tant que simple reflet des conditions sociales existantes (rien de plus dangereux, précisément, pour le marxisme, qu'une interprétation superficielle de cet ordre), mais en tant qu'authentique attitude humaine, devenue vivante dans le sérieux de la pensée, attitude qui s'enracine certes dans la situation historique de l'existence humaine de la même époque, mais qui peut perpétuer son action à travers l'histoire, par sa vitalité propre.

Nous citerons d'abord quelques passages essentiels qui expliciteront le sens du concept de « transcendantal » chez Kant, en relation avec sa méthode.

« J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe non tant d'objets que de notre mode de connaissance des objets, dans la mesure où cette connaissance doit être possible » (III, p. 49)<sup>1</sup>. La logique transcendantale saisirait « l'origine de notre connaissance des objets, dans la mesure où cette origine ne peut pas être attribuée aux objets ». On ne peut nommer transcendantale « toute connaissance *a priori*, mais seulement celle par laquelle nous

---

1. Les citations de Kant renvoient à l'édition d'E. Cassirer, 11 vol., Berlin, 1912 sqq.

connaissions que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) ne sont utilisées ou possibles qu'*a priori* (telle est la possibilité de la connaissance ou de l'utilisation de celle-ci *a priori*) (*ibid.*, p. 83). Une déduction est transcendantale et se différencie d'une déduction empirique, lorsqu'elle montre comment « des notions *a priori* peuvent se rapporter à des objets » (*ibid.*, p. 106). « La déduction transcendantale de toutes les notions *a priori* a donc un principe qui doit orienter toute investigation postérieure, à savoir que ces notions doivent être reconnues comme conditions *a priori* de la possibilité de l'expérience. » (*ibid.*, p. 111.)

Dans la critique de la raison, les différentes déterminations du concept de « transcendantal » convergent ensuite dans le sens de la méthode transcendantale. Nous tenterons maintenant de définir ce sens.

1. Dans son principe même, la méthode transcendantale se détourne consciemment et systématiquement des objets tels que nous les rencontrons en tant que réalité dans l'expérience spatio-temporelle. Ceci n'exclut pas que, dans le cours de l'investigation, la pensée ne se réfère constamment à cette réalité, en tant qu'exemple, vérification, application ; cependant, cette réalité n'est nulle part le « fil directeur » de la méthode. L'intérêt qui confère sa direction et sa fin à l'investigation réside ailleurs. Ce qui doit être dégagé par l'analyse, ce n'est pas le *hic et nunc* de la réalité que l'homme rencontre dans sa vie quotidienne ou qu'il considère dans sa « constitu-

tion naturelle », ce ne sont pas les lois qui existent en elle, la vie concrète de l'homme et son rapport au monde, mais la *possibilité* de ce monde et de ses lois. Pour la généraliser provisoirement, la question transcendante peut s'exprimer en ces termes : comment la réalité concrète est-elle possible en tant que système de l'expérience susceptible d'une investigation scientifique, en tant que « vérité » de la connaissance ? Il faut bien comprendre ce qu'un tel point de départ inclut à lui seul, pour saisir l'attitude fondamentale inhérente à cette méthode. C'est d'abord une mise à l'épreuve radicale de l'expérience et de la réalité qui lui est impartie, au nom de leur « validité » (mise à l'épreuve bien plus radicale que le doute rationaliste de Descartes, qui s'apaise bien plus rapidement que la critique kantienne), une démarche qui ramène l'homme tout entier (non seulement l'homme qui connaît, mais aussi l'homme qui agit) à la possibilité de son monde, une « critique » au sens le plus grave, non seulement de la raison pure, mais aussi de la raison pratique. Une critique qui déplace violemment le centre de gravité de la vie en dehors de l'existence dans le monde et l'environnement quotidiens pour le situer en un tout autre lieu, en privant ce monde, en ses centres mêmes, de son indépendance et de son autonomie et en le renvoyant constitutivement à une autre rationalité dont le champ est précisément le champ de la philosophie transcendante.

Notons, car il faut y insister, combien la tendance

qui peut résider dans une pareille critique est révolutionnaire. La notion de possibilité en tant que notion centrale de la méthode transcendantale peut certes, en dernière analyse, mettre en question la réalité. Prise en un sens concret, elle peut conduire à la dissolution des catégories figées de la réalité et même ébranler celle-ci en tant que réalité existante (chez Marx, la connaissance de catégories en tant que « formes d'existence » se situe dans la direction de cette démarche). Kant ne s'est pas engagé dans cette voie, qui ne s'ouvrirait d'ailleurs pas à la philosophie transcendantale. Nous allons voir comment une autre tendance se manifeste dans la méthode transcendantale, qui, elle, détermine d'une manière décisive la voie de la philosophie critique.

2. La raison qui justifie cet éloignement radical de la réalité (celle-ci, en l'occurrence, étant toujours conçue comme le corrélatif de l'expérience quotidienne, « naturelle », non pas comme un simple « matériel » de l'expérience, un donné sensoriel ou une entité analogue) se révèle dans la thèse qui veut que la nécessité et l'universalité soient les critères de l'expérience « pure » et que la nécessité et l'universalité ne pourraient jamais se fonder sur l'expérience de la réalité. Cette proposition, que Kant pose pour ainsi dire en axiome, inclut d'emblée l'idéalisme et l'apriorisme transcendants. Dans le champ de la conscience transcendantale, la pensée découvre la possibilité de cette connaissance véritablement nécessaire et universelle sans laquelle l'expérience ne

peut se constituer. C'est là que résident les formes de l'intuition pure et les concepts de la raison pure (catégories) qui subsument *a priori* toute réalité, tout *hic et nunc*, en ce sens qu'elles en donnent l'intuition et la compréhension. Alors, il est vrai, la vérité du réel cesse d'être un problème, puisqu'elle est fournie *a priori* par la synthèse transcendantale de la conscience pure, dont elle est proprement l'œuvre, qui la constitue comme « vraie ». Un autre problème surgit en revanche : comment ces formes et ces concepts *a priori* sont-ils possibles et comment peuvent-ils s'appliquer aux objets de l'expérience ? L'apriorisme de la conscience assure la possibilité d'une réalité « vraie », mais la possibilité de cette possibilité même devient un problème, le problème transcendantal proprement dit.

Interrompons ici cette caractérisation de la méthode transcendantale. La critique radicale, la mise en question du réel est arrivée à son terme au moment même où elle a été sauvée par l'*a priori* de la conscience pure. Du même coup s'ouvrait à la philosophie un domaine jusqu'alors vierge que la philosophie transcendantale explora dans toute son étendue. Elle découvrit que l'*a priori* régit non seulement le monde de l'homme qui connaît mais aussi celui de l'homme qui agit, et par là, la vérité de la « praxis », comme d'abord la vérité de la théorie, fut refoulée du *hic et nunc* de la réalité, de la contingence du monde environnant, pour être placée dans la cité rationnelle de la liberté et des

ainsi, dans la rationalité apriorique de laquelle toute action trouve son sens et son accomplissement, sans que la réalité puisse rien lui en ôter.

A ce stade de la philosophie transcendantale, l'éloignement de la réalité est parvenu à son point culminant. Ce qui suit vise à expliciter encore une fois cette tendance. Si la nécessité et l'universalité sont érigées en critères de la vérité — la nécessité comme ce qui « ne peut être autre », l'universalité comme ce à quoi « aucune exception n'est admise comme possible » (III, p. 35 sq.) —, il en résulte que ces concepts de nécessité et d'universalité exigent un principe *formel* excluant tout l'élément « matériel » de la réalité. Car tout fragment de réalité peut aussi bien être différent et admet des exceptions, la réalité (non pas l'objet de la science naturelle, mathématique) est événement dans le temps, et en histoire la nécessité et l'universalité ont un autre sens (nous reviendrons sur ce point dans la troisième partie de notre exposé, en liaison avec la méthode dialectique). Tout principe formel s'arroge ainsi sa vérité à mesure qu'il se développe. (Les objections qu'on a adressées au formalisme de la philosophie kantienne, notamment de son éthique, sont aussi vieilles que cette philosophie même. Nous les répétons ici pour les tourner non pas contre la vérité scientifique immanente de cette philosophie, mais uniquement contre son attitude face à l'être social.) L'impératif catégorique, l'idée transcendantale du droit, de l'Etat, etc., sont aussi indubitablement « vrais » que

vides : à la limite, ils justifient toute action dans le monde de l'existence concrète, à l'exception d'une seule — celle qui vise le renversement effectif de la réalité existante. Car cette action doit vivre au sein d'une telle reconnaissance existentielle de la réalité concrète qu'elle ne peut voir la « vérité » qu'en elle — point de vue qui s'oppose diamétralement à l'apriorisme de la philosophie transcendantale.

Nous n'avons retenu de la méthode transcendantale que les points qui nous ont semblé avoir trait à notre sujet. Nous avons dû en omettre un grand nombre d'aspects et ces quelques indications ne constituent nullement une analyse de la question.

Nous avons simplement voulu dégager la tendance profonde de la méthode transcendantale afin d'examiner à sa lumière les interprétations de Max Adler. En résumé, nous pouvons dire que la méthode transcendantale vise un champ objectif qui, par sa nature même, diffère absolument de la réalité qui se manifeste dans le temps et l'espace. Le point de départ de la philosophie transcendantale exclut déjà volontairement cette réalité. Cette exclusion *a principio* se révèle le plus clairement dans la déduction des concepts de la raison pure, telle qu'elle apparaît dans la première édition de la *Critique de la raison pure* (III, p. 610 sqq.)<sup>1</sup>. L'inconnaissable

---

1. Cf. HUSSERL, *Ideen zu einer Phänomenologie*, 1913, p. 118 sq. On y rencontre aussi le concept d'« épuration transcendantale ». — C'est Husserl, croyons-nous, qui a révélé le premier la pleine signification de la méthode transcendantale.

« chose en soi », dont la *Critique de la raison pure* veut définitivement détourner la pensée, n'est pas un « concept limite », pas davantage un objet situé « derrière » les phénomènes, mais la réalité concrète dans sa nature propre telle qu'elle est saisie dans l'expérience quotidienne. Le départ entre phénomène et chose en soi ne crée pas deux domaines objectifs essentiellement différents, mais pose un seul et même domaine ontologique : la réalité conçue comme corrélatif de l'expérience.

Par l'épuration transcendantale de la réalité, ce qui était encore pris comme chose en soi dans l'accomplissement de l'expérience naturelle, « dogmatique », dans l'action et la connaissance, se pose comme phénomène constitué *a priori* par la conscience, de même qu'inversement tout phénomène devient chose en soi en revendiquant la réalité dans le cours concret de l'existence humaine quotidienne.

« Nous savons que ces interprétations apparaîtront de prime abord comme de brutaux renversements de perspectives. Mais il convient de se libérer en cette matière de toutes les idées préconçues provenant des sciences naturelles et des mathématiques, selon lesquelles l'“ en-soi ” des choses doit être extrait des choses par une série d'abstractions scientifiques. Dans la critique de la raison, le concept de chose en soi ne peut prétendre à un “ en-soi ” physique de cet ordre. Ce concept envisage bien plutôt comment la chose pourrait être indépendamment, “ abstraction faite ” des formes de notre conscience. Or c'est

précisément ainsi que nous concevons les choses dans l'expérience quotidienne, c'est ainsi que nous les affrontons dans le monde quotidien, c'est ainsi que nous vivons avec elles et en elles, et c'est seulement dans cette épuration transcendante de l'expérience naturelle qu'elles se manifestent comme "phénomènes" de la conscience. Ce n'est qu'après l'exclusion transcendante de la réalité que le concept de chose en soi reçoit un sens comme "concept limite de la connaissance".

Posons maintenant la question décisive pour notre propos : comment la philosophie transcendante parvient-elle à fonder l'expérience sociale ? Comment le « social » entre-t-il comme objet dans son champ d'investigation et comment détermine-t-elle l'essence de cet objet ?

Caractérisons d'abord le social en tant que domaine objectif. Nous entendons par là l'être social de l'homme, plus précisément l'être de l'homme socialisé (nous nous en tenons à dessein aux déterminations marxistes), ainsi que son milieu, dans la mesure où il s'en empare et le transforme. Or partout où la philosophie kantienne explore le social comme objet *en le ramenant à ses principes*, cette investigation est entièrement tributaire de la méthode transcendante (à l'exception des petits traités de philosophie historique, auxquels nous reviendrons dans la seconde partie). Il en est ainsi aussi bien dans la *Critique de la raison pratique* que dans la *Métaphysique des mœurs*. Ceci signifie que non seule-

ment l'expérience sociale est fondée sur une rationalité apriorique, formelle, comme l'expérience théorique, mais que le social est lui aussi soumis à une épuration transcendantale, que sa « réalité » est exclue. Et comme la réalité sociale est subordonnée à l'idée d'une cité rationnelle des fins et d'une liberté intelligible, on peut dire : 1°) qu'il ne reste plus à l'être et au faire sociaux concrets situés dans l'histoire qu'à « s'approcher » indéfiniment de la « fin dernière » fondée dans la cité rationnelle et 2°) que cet être — du fait que les concepts transcendants de nécessité et d'universalité sont maintenus pour être appliqués également aux événements sociaux — est formalisé de telle manière que sa plénitude concrète s'évanouit. Si un tel processus pouvait être possible dans la philosophie théorique sans léser la vérité scientifique (si même, qui plus est, il permit de découvrir un champ entièrement neuf de vérités), dans la philosophie pratique il devait nécessairement et d'emblée empêcher la pensée d'accéder à son objet. Car l'être social de l'homme, parce qu'il n'est possible que comme « événement » dans l'« histoire », exige une approche méthodologique qui l'appréhende essentiellement en tant que réalité historique. Il suffit d'explorer jusque dans leurs ultimes conséquences les notions transcendantales de droit, d'Etat, de liberté, etc., pour constater que ces principes formalisés à l'extrême sont indifférents à leur contenu proprement historique, qu'ils ne rendent absolument pas compte des événements sociaux. Un seul

exemple. Selon la « doctrine du droit », l'Etat est « la réunion d'une multitude d'hommes sous des lois juridiques » (VII, p. 119). Mais cette réunion n'est pas un fait historique intervenu en un temps ou un autre, d'une manière ou d'une autre : elle réside « *a priori* dans l'idée de raison » en tant que passage nécessaire de l'état non régi par le droit à l'état régi par le droit (*ibid.*, p. 118). Tout Etat réel, quelle que soit sa nature, a pour « ligne directrice » cette idée de l'Etat et l'idée du consensus général autonome de la volonté du peuple. De même « les trois pouvoirs de l'Etat, qui procèdent du concept d'une entité commune, ne sont qu'autant d'émanations de la volonté populaire unie, découlant *a priori* de la raison, et une pure idée d'une autorité suprême d'Etat, laquelle possède seule une réalité objective pratique » (*ibid.*, p. 146). Ainsi, tout Etat existant représente un ordre juridique *a priori* dont le renversement signifierait l'abolition du droit lui-même, opération par là même condamnable : « Car comme le peuple, pour juger en droit l'autorité suprême de l'Etat, doit être conçu comme déjà réuni sous une volonté législatrice générale, il ne peut et ne doit juger autrement que ne le veut l'autorité suprême existante de l'Etat » (*ibid.*, p. 125). Cependant, si le renversement a réussi, l'Etat nouveau né de lui peut et doit revendiquer sa validité juridique *a priori*, comme auparavant l'Etat renversé.

Cet unique exemple aura montré que le traitement transcendantal de l'être social exclut radicale-

ment la réalité en tant qu'événement dans le temps. Indiquons ici, par anticipation, le principe, inhérent à la méthode transcendantale, qui empêche celle-ci d'appréhender l'événement social. Ce principe est le concept transcendantal du temps qui conduit nécessairement à une méconnaissance foncière de l'être social. Aussi longtemps que, dans le champ d'investigation de la philosophie transcendantale, le temps n'est conçu que comme une forme *a priori* de l'intuition et limité du même coup, comme purement empirique, aux « phénomènes », tandis que l'existence des choses en soi est présentée comme « intemporelle » (p. 103 sqq.), cette philosophie ne peut absolument pas envisager comme réels les événements sociaux. Car leur réalité est précisément le temps, — non pas comme forme *a priori* de l'intuition, mais comme être et fondement des événements mêmes, comme histoire. Nous tenterons de montrer plus loin que partout où Kant appréhende réellement les événements sociaux en tant qu'histoire, il n'y parvient qu'en renonçant au concept transcendantal du temps et en contradiction avec lui<sup>1</sup>.

---

1. Ce point de vue si essentiel pour la compréhension de la philosophie kantienne de l'histoire est remarquablement mis en lumière dans deux exposés récents de la pensée sociale de Kant : R. KRESS, *Die soziologischen Gedanken Kants im Zusammenhang seiner Philosophie*, Berlin, 1929, et K. BORRIES, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928.

## II

Voyons maintenant comment Max Adler conçoit le fondement transcendantal de l'expérience sociale. Pour cela, il est nécessaire de citer les passages les plus importants où il aborde cette question.

« Nous ne devons plus ignorer que le caractère *social* de l'être humain est concerné lui aussi par la philosophie transcendantale, qu'il est destiné à être connu transcendantalement selon sa possibilité, de même que le caractère naturel de tout être. » (*Causalité et téléologie*, p. 361.) La possibilité de l'être social a son fondement épistémologique dans la philosophie théorique. Ce fondement réside dans la notion de « conscience en général », telle que Kant l'a découverte. Alors que la « conscience en général » constitue le monde de l'expérience d'une manière nécessaire et universellement valable par ses formes et concepts *a priori*, le moi empirique avec « sa substantialité, sa singularité et son identité » n'est que la forme sous laquelle la « conscience en général » se produit (*ibid.*, p. 364), n'est que l'expression d'une conscience « générique ». Ainsi « la nécessité formelle de la pensée dans la conscience individuelle présente un caractère indestructible, qui place d'emblée toute pensée dans un rapport de communauté, lequel rend

possible et manifeste tout rapport de communauté particulier, historique ». Dans le « caractère spécifique de la pensée humaine, qui se pose en manifestation de la conscience en général, bien qu'elle soit morcelée en consciences particulières », réside le « fondement transcendantal qui rend possible l'action réciproque des hommes dans le processus qui a pour fin de produire la connaissance de la vérité » (*ibid.*, p. 380). Ou, selon une formulation encore plus nette : « Cette liaison spécifique de toute conscience particulière, par laquelle celle-ci ne peut être vécue, dans toutes ses fonctions, que comme conscience générique, *fonde l'essence du lien social, la socialisation, donnée fondamentale de toute science sociale* » (*Kant et le marxisme*, p. 93). Et le livre *Le sociologique dans la critique kantienne de la connaissance* définit ainsi la « relation sociale transcendantale » : « La relation cognitive par laquelle, grâce à la catégorie de validité universelle, le comportement psychique de l'homme est nécessairement mis en rapport, *dans l'individu déjà* et par-delà sa finitude propre, avec tout autre sujet de connaissance donné par l'expérience » (p. 25).

Constatons-le d'emblée : Max Adler est plus transcendantal que la philosophie transcendantale. En effet, tandis que celle-ci avait besoin d'une raison pratique pour fonder le social et devait introduire, en dehors de la rationalité apriorique de la conscience pure, les postulats de la conscience morale, le marxiste Max Adler rattache directement la relation

sociale à la philosophie théorique, à la théorie de la connaissance et à son concept de « conscience en général ». Les déductions de Max Adler sont claires et inattaquables si la « conscience en général » présente vraiment les caractères que celui-ci lui attribue. Mais examinons de plus près cette « conscience en général » à la lumière de la philosophie kantienne.

Kant arrive à la notion de « conscience en général » en opérant la synthèse pure de l'aperception transcendantale. Dans la méthode transcendantale, le problème de la constitution apriorique de l'expérience conduit d'abord à l'exclusion de la réalité qui advient dans le temps et l'espace. Ainsi la pensée pouvait considérer librement le champ de la conscience constitutivement antérieure à toute expérience, auquel la question de la possibilité de l'*a priori* se voyait ramenée. Cependant, cette conscience demeurait liée au moi empirique dans sa pleine singularité, celui-ci apparaissant encore comme produisant celle-là, à ce premier échelon de l'épuration transcendantale. La constitution apriorique ne pouvait s'enraciner dans cette conscience sans retomber nécessairement dans le monde empirique. De sorte que la déduction transcendantale des concepts de la raison pure entraîne une nouvelle épuration et une nouvelle exclusion... Dans leur nécessité et leur universalité, les productions de la conscience empirique renvoient à l'« aperception transcendantale du moi pur ». « La conscience que nous avons de nous-mêmes en tant

que détermination de notre état intérieur (perception intérieure) est elle-même encore empirique », elle découle d'une « condition originelle et transcendante », qui la rend possible ainsi que ses expériences : « la conscience pure, originelle et immuable » ( III, p. 616).

Si nous rapprochons cette déduction de la conscience pure des déterminations de la méthode transcendante que nous avons données dans la première partie, il deviendra clair que la conscience pure est la réponse à la question de la possibilité de l'expérience, qu'elle est le résultat de cette double épuration transcendante par lequel toute confusion avec la réalité devient absolument dépourvue de sens. Les fonctions de cette conscience visent exclusivement les possibilités, son objet est exclusivement l'objet en tant que possibilité, la pure unité du divers en tant que « forme », l'« objet transcendantal », « qui est véritablement, dans toutes nos connaissances, égal à  $x$  » (*ibid.*, p. 617). Concevoir cette conscience comme « le fondement transcendantal du lien social, de la socialisation », est une contradiction dans les termes, qui repose sur la méconnaissance de l'essence même de la méthode transcendante. L'être social n'est jamais ce qui est seulement possible ; il est essentiellement réel. Il se situe donc dans une sphère que la philosophie transcendante n'interroge même pas, qui en est exclue dès le point de départ de sa méthode.

Les interprétations de Max Adler ne s'expliquent

que par une série de malentendus qui procèdent tous d'une interprétation erronée de la « conscience en général ». Tous viennent du fait qu'Adler impute des réalités aux possibilités de la conscience en général, réalités qui sont à leur tour interprétées dans un sens transcendantal. Il faut dire d'abord que la conscience pure n'est en rien une entité « générique » et que par conséquent elle ne peut fonder une quelconque validité universelle générique de l'expérience, validité universelle qui fait de la pensée individuelle une pure « apparence » empirique (*Causalité et téléologie*, p. 368). Tout ce qui est générique est une réalité, une réalité qui n'existe certes pas *hic et nunc*, mais qui constitue une entité du réel en tant qu'elle est réellement universelle. Du même coup, la conscience transcendantale est donc de nouveau formulée comme une réalité, chargée d'un contenu empirique. Second point : la pensée individuelle du moi particulier n'est pas une apparence empirique, pas davantage une « forme dans laquelle la conscience se connaît elle-même » (*Kant et le marxisme*, p. 156), mais une réalité éminemment concrète et vraie, mode sur lequel elle est vécue. Pour la philosophie transcendantale, la conscience du moi particulier ne se situe pas par rapport à la conscience pure comme l'apparence en face de la vérité, mais comme la réalité en face de la possibilité. Pour le marxiste Max Adler, la « réalité en soi » est un « morne fardeau, qui opprime en définitive toute pensée conséquente »

(*Le sociologique dans la critique kantienne de la connaissance*, p. 107), alors que l'idéalisme critique est loin de connaître une telle peur de cette réalité : il la laisse tranquillement subsister dans sa « pesanteur oppressante » et ne l'exclut que de la méthode de l'investigation philosophique.

Mais négligeons d'abord ce point. Admettons un instant (ce que nous contestons absolument) qu'il soit possible de donner un fondement épistémologique à l'expérience sociale. La philosophie transcendantale ne pourrait y parvenir que si la constitution apriorique de l'expérience qu'elle projette pouvait constituer un processus réel (ce qui ne veut pas dire qu'il devrait être conscient), que si, par conséquent, toute conscience particulière, située d'emblée dans un monde produit par une « conscience universelle », était réellement confrontée d'emblée, dans son existence concrète, à une conscience universelle de cet ordre et à ses formes et concepts *à priori*. Telle est bien la pensée de Max Adler. Il parle d'un « processus de production de l'expérience », d'un « processus de production de la connaissance de la vérité ». « Par une conception d'une hardiesse qu'on n'avait encore jamais vue, Kant a appliqué la pensée génétique non seulement à tel ou tel contenu de la connaissance, mais à la connaissance même. Par là, il assouplit l'idée si rigide que nous faisons de notre faculté cognitive par la représentation du processus génétique de la connaissance » (*ibid.*, p. 79). Dans ce passage, les notions de « génétique », « processus » sont

transférées de la sphère transcendantale dans la réalité. Or celles-ci désignent, dans le domaine de la critique de la raison, une fonctionnalité *logique*, plus exactement *épistémologique*, jamais une fonctionnalité *réelle*, comme le suggère pourtant chez Adler, le terme de « processus de production ». La nécessité et l'universalité avec lesquelles la synthèse pure de l'aperception transcendantale constitue une expérience homogène ne disent encore rien de la pluralité des individus, de l'existence collective des hommes dans le monde, du social. — Toutes ces notions garderaient pleinement leur sens, même si l'on ne posait qu'une conscience unique comme moi empirique, — ce qui ne serait d'ailleurs pas conforme à la philosophie transcendantale, laquelle ne veut précisément rien affirmer de la réalité.

Pourtant, il existe un passage, chez Kant, qui pose dans toute son ampleur le problème capital du rapport entre la rationalité apriorique de la conscience et la réalité empirique : nous voulons parler de l'application des catégories à des objets de l'expérience, telle qu'elle est esquissée dans *Le schématisme des concepts de la raison pure*. Ici, dans l'examen du temps comme schéma transcendantal, on voit surgir une notion du temps susceptible d'ouvrir effectivement la voie à une pleine reconnaissance de la réalité historique. Mais la philosophie transcendantale ne s'est pas engagée sur ce chemin. Nous allons brièvement examiner les opuscules historico-philosophiques de Kant où se manifeste

cette orientation, pour montrer que dans ces écrits, qui envisagent réellement les événements sociaux, Kant n'a pu le faire qu'en contradiction avec la philosophie transcendantale.

Nous avons déjà signalé plus haut que partout où la philosophie kantienne reconnaît l'histoire en tant que sphère de l'être social, on voit émerger un nouveau concept du temps qui ne recouvre plus la détermination transcendantale du temps comme forme *a priori* de l'intuition. La *Critique de la raison pratique*, qui envisage encore l'action humaine intégralement dans le sens de la philosophie transcendantale, résout aussi « transcendentalement » le problème de l'opposition temps - liberté : « La notion de causalité en tant que nécessité naturelle, à la différence de la même notion en tant que liberté, ne concerne que l'existence des choses dans la mesure où elle est déterminable dans le temps, donc comme phénomène, par opposition à leur causalité en tant que choses en soi. » Et toute existence, dans la mesure où elle est déterminable dans le temps, est posée comme phénomène et soumise à la causalité en tant que nécessité naturelle, tandis que la liberté accompagne ce même être en tant que chose en soi, donc dans la mesure où il n'est pas déterminable dans le temps (V, p. 103 sq.). Ainsi, il devient impossible de considérer concrètement les événements sociaux, qui adviennent substantiellement dans le temps, ce qui laisse place à ce traitement formel-apriorique de la praxis qui s'exprime adéquatement dans la définition

suivante : « On comprend ainsi pourquoi, dans la sphère entière de la raison, *le pratique seul* peut nous hausser au-dessus du monde des sens et nous procurer des connaissances d'un ordre et d'un lien suprasensibles, connaissances qui pour cette raison ne peuvent toutefois être étendues qu'autant que l'intention purement pratique en a besoin » (*ibid.*, p. 115).

Dans la brève dissertation *Le terme de toute chose*, le concept de temps subit deux réinterprétations importantes. Premièrement, Kant y introduit, relativement à l'existence morale de l'homme, la notion de « durée », « grandeur qui ne se compare en aucune mesure » au temps empirique, mais dont il est néanmoins nécessaire d'admettre une définition quelconque en tant que « grandeur temporelle ». Secondement, il relie d'une manière toute nouvelle le temps empirique à la réalité, en ce sens que sa cessation doit signifier le terme de toute chose en tant qu'objet des sens et l'anéantissement de l'existence humaine elle-même. « Pour un être qui ne peut prendre conscience de son existence et de sa grandeur [comme durée] que dans le temps, une telle vie [sans changement, donc hors du temps] (...) doit paraître équivalente à l'anéantissement, parce que, pour se transporter en pensée dans un tel état, il doit néanmoins penser quelque chose et que *penser* contient une réflexion qui ne peut advenir que dans le temps » (VI, p. 419). Ici émerge, encore bien plus radicalement que dans le schématisme de la critique de la raison, une détermination du temps

comme « *a priori* concret » de toute pensée et de toute l'existence humaine, temps à partir duquel le concept transcendantal du temps deviendrait possible, qui par conséquent précède celui-ci.

Dans les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine*, la constitution de la notion de temps conduit à la même appréhension de la réalité concrète. Ici, l'« attente du futur », le « pouvoir se rendre présents des temps reculés » sont désignés comme l'origine historico-rationnelle de l'existence humaine soumise au souci et au besoin, comme le fondement de la lutte contre le milieu, inhérente à toute existence humaine jusqu'à l'expérience décisive de la mort (IV, p. 331 sq.), et en même temps la liberté humaine se manifeste comme « choix du mode de vie », comme « décision », non pas dans une cité surnaturelle de la raison, mais dans la réalité concrète (*ibid.*, p. 330). Le revêtement mythologique que Kant confère à son propos dans la dissertation en cause ne doit pas nous dissimuler son vrai sérieux ; il s'y révèle des tendances neuves que les concepts transcendants de temps et de liberté ne permettaient pas de découvrir <sup>1</sup>.

Mais les interprètes d'un fondement transcendantal de l'expérience sociale, dans la philosophie de Kant, ne s'appuient pas sur ces tendances dont le développement permettrait de saisir réellement les évé-

---

1. On trouvera des analyses plus détaillées faites dans la même optique dans BORRIES, *op. cit.*

ments sociaux ; ils se réfèrent de préférence, en dehors du système des critiques de la raison, à l'*Idee d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, et surtout à la Quatrième Proposition de cet écrit que nous citerons textuellement : « Le moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions est leur *antagonisme* au sein de la société, pour autant que celui-ci est cependant en définitive la cause d'une ordonnance régulière de cette société » (IV, p. 115). Une telle phrase semble déjà formuler toute la dialectique des événements sociaux dans le cadre d'une rigoureuse explication causale. Mais voyons comment Kant conçoit la notion d'antagonisme : « J'entends par là la sociabilité insociable des hommes, c'est-à-dire leur inclination à entrer en société, inclination qui se double pourtant d'une répulsion permanente à le faire, menaçant sans cesse de désagréger cette société. La cause de cette disposition réside manifestement dans la nature humaine » (*ibid.*). L'être et les événements sociaux sont donc le résultat d'une disposition de la nature humaine, d'une inclination, d'un double instinct : l'instinct de sociabilité et l'instinct d'isolement. Il n'y a là rien d'originel : l'élément originel serait plutôt une multitude d'individus se sociabilisant dans le cours de l'évolution. Rien d'originel non plus d'un autre point de vue : cette inclination est un « moyen dont la nature se sert pour mener à bien le développement de toutes ses dispositions ». Si nous examinons le sens que Kant donne au concept de

« nature », ici comme partout dans les dissertations historico-philosophiques, nous constatons qu'il se lie nécessairement, par le concept de « providence », à la cité rationnelle et morale des fins et à l'idée de terme ultime, liaison qu'on n'a pas le droit d'écarter comme une périphrase ou un simple reliquat d'un mode de pensée métaphysique, sous peine de falsifier le sens de la philosophie kantienne de l'histoire. A partir de là, le concept d'antagonisme, qui présente apparemment un caractère causal-dialectique si marqué, prend une autre signification : l'antagonisme est au service du « progrès » considéré non pas comme développement de ce qui arrive dans la société, mais comme ascension vers le « mieux ». Cette vue jette une vive lumière sur la réponse que *Le conflit des facultés* donne à la question : « Dans quel ordre seul peut-on s'attendre au progrès vers le mieux ? » La réponse est la suivante : « Non pas selon une marche des choses allant *de bas en haut*, mais *de haut en bas* » (VI, p. 405).

Résumons ce que nous avons dit. Par sa nature même, la philosophie transcendantale est incapable de fournir un fondement à l'expérience sociale, parce que sa méthode exclut dans son principe même la réalité concrète, seule base possible de l'expérience sociale. La conception de la « conscience en général », en tant que « catégorie sociale » (dans la pensée que, grâce à la constitution apriorique du monde dans la conscience en général, toute conscience particulière se trouverait déjà d'emblée dans un rapport

d'expérience supra-individuel et universel avec le monde), cette conception donne une interprétation erronée de la notion de conscience pure, laquelle désigne une pure cohérence ontologique de la connaissance, un « rapport axiologique purement logique » (Cassirer, *Erkenntnisproblem* II, p. 668) comme pouvoir réel, et sa production transcendantale-logique comme processus génétique réel. — Aucun sentier de la philosophie transcendantale ne conduira jamais du monde de la conscience pure et de sa constitution de l'expérience dans le monde de l'être social ; vouloir donner à l'expérience sociale un fondement transcendantal restera à tout jamais une absurdité.

### III

Posons à présent la question générale : est-il possible de donner à l'expérience sociale un fondement épistémologique ? Ecartons d'abord toute ambiguïté. La question peut concerner l'expérience sociale en tant qu'objet d'un système relevant de l'investigation scientifique ; elle vise alors le fondement épistémologique de la science sociale : sa méthode, ses concepts fondamentaux et le type de recherche qu'exige la nature de son objet. Ou bien la question vise le fondement épistémologique de

l'être et des événements sociaux eux-mêmes, la constitution du social en tant qu'objet de l'expérience. Max Adler ne fait pas toujours une distinction nette entre les deux questions. La possibilité de donner un fondement épistémologique à la science sociale ne saurait être contestée ; l'apport de Max Adler dans ce domaine relève d'une discussion scientifique de la méthode des sciences sociales et nous n'en tiendrons compte que dans la mesure où il est déjà grevé d'interprétations appartenant à la sphère de la seconde question.

Celle-ci affirme, dans les termes mêmes où elle est posée, que l'être et les événements sociaux ne sont possibles que sur le fondement d'une connaissance *a priori*, qu'ils se constituent comme objets d'une « conscience sociale » et de ses lois épistémologiques. L'être social des hommes se constitue donc dans leur « conscience sociabilisée *a priori* ». Il nous faut voir enfin en toute clarté les conséquences qu'entraîne une pareille thèse lorsqu'elle est mise en relation avec la théorie marxiste, en faisant provisoirement abstraction de son contenu immanent de vérité. Elle remet sens dessus dessous, pieds par-dessus tête, le principe marxiste du rapport entre l'être social et la conscience... Si l'on objecte que nous attachons ainsi un sens réaliste aux propositions de Max Adler qui postulent un rapport *logique* entre l'être social et la conscience, nous répondrons que le principe marxiste réclame lui aussi, et tout aussi légitimement, une interprétation *logique*, et qu'en vérité, il veut dire

plus et autre chose que simplement ceci : pour pouvoir être doués de conscience, les hommes doivent d'abord vivre en société. Nous croyons pouvoir montrer qu'à l'instant où l'être logique et l'être social se fondent en *une seule connaissance*, le sens de la distinction entre conception logique et conception réaliste s'évanouit nécessairement ; mais nous envisagerons provisoirement les deux thèses, celle d'Adler et celle de Marx, en leur conférant une signification logique et non pas réaliste.

Prises en ce sens, les deux thèses affirment que l'être-ensemble des hommes dans la société (en tant qu'être et agir sociaux) précède tout être-ensemble des hommes en tant que sujets de la connaissance (Marx), — et que le connaître-ensemble des hommes au sein d'une « conscience en général », la cohésion du connaître dans la conscience, rend d'abord possible l'être social des hommes (Max Adler). Précisons que dans les deux thèses, les termes « précède » et « rend possible » doivent donc désigner une relation ontologique et non pas seulement un état de fait.

Examinons brièvement laquelle de ces deux affirmations correspond à l'expérience sociale<sup>1</sup>. L'homme vit toujours dans un milieu déterminé, en tant qu'homme environné d'autres hommes et de

---

1. Pour une analyse plus détaillée, cf. H. MARCUSE, *Contributions à une phénoménologie du matérialisme historique*. *Philosophische Hefte* I, 1, Berlin, 1928.

choses, de sorte que ce milieu, bien qu'il ne cesse de se découvrir à lui au fur et à mesure que se développe son expérience, lui apparaît néanmoins dès le début comme quelque chose qui lui appartient essentiellement. Dès le début, il existe « socialement », c'est-à-dire que les impressions qu'il reçoit et auxquelles il réagit lui viennent d'objets qui sont déjà placés dans un contexte « social » et y renvoient (objets usuels, environnement de la maison et du lieu de résidence jusqu'au paysage, habité et cultivé, qui se situe à l' « extérieur », relations humaines de tous les jours, etc.). C'est de ce milieu que l'homme reçoit les premières impulsions de sa volonté et de son action, et chacune de ses volitions et de ses actions elles-mêmes, à commencer par ses mouvements purement réflexes et instinctifs, s'adressent à un milieu social que le langage vise également dès la naissance de l'individu, car le langage est essentiellement la divulgation de l'existence humaine avec et pour d'autres êtres. Mais nulle part — et voilà le point important — l'homme n'éprouve son existence sociale en tant que « connexion de la connaissance », jamais il n'a affaire à un autre homme en tant que sujet de la même connaissance supra-individuelle — d'autant moins que de tels phénomènes ne peuvent apparaître que si l'on se détourne de l'existence sociale quotidienne, à la faveur d'une abstraction scientifique et théorique. L'homme appréhende essentiellement son propre être, et celui des autres considérés comme sujets de la connaissance, en tant

qu'individu, que conscience particulière, et ce n'est qu'à la suite d'une série d'exclusions très ardues que se dégagent les connexions cognitives qui font conclure à une « conscience en général ». Partout l'homme rencontre son semblable, non pas comme un individu qui connaît avec lui mais qui existe avec lui ; partout, c'est dans l'existence quotidienne, et non pas dans la connaissance, que le milieu social est saisi et façonné comme milieu commun. (Ici comme ailleurs, nous entendons toujours par « existence » la vie quotidienne concrète de l'homme, dans la totalité indivisible de toutes ses manifestations.)

On objectera que les interprètes d'un fondement épistémologique de l'expérience sociale ne contestent nullement ce que nous venons d'avancer. Cependant, la rationalité *a priori* de la conscience est censée fournir d'abord la base de la *possibilité* de cette expérience sociale concrète, elle seule permettant d'appréhender la réalité *unique* qui transcende les réalités *multiples*, l'universalité des objets qui transcende toute conscience particulière. Mais c'est précisément en ce point que réside l'erreur. Car la rationalité *a priori* de la conscience ne peut produire qu'une *seule* universalité : l'unité formelle du multiple dans la synthèse pure (de l'objet en général) et les différents modes de cette synthèse (substantialité, identité, causalité, etc.). Or, l'existence sociale n'envisage absolument pas, dans l'expérience sociale, une universalité de ce genre (de l'objet en général). Un exemple éclairera notre pensée : pour vous et pour

moi, pour tout individu qui le perçoit, ce bureau est le même bureau « universel », non pas en tant que « chose », qu' « objet en général », mais en tant que table devant laquelle on se place pour écrire, en tant qu'objet d'usage, au plein sens d'une fonction déterminée. En tant que telle, cette « universalité » se fonde sans doute sur une connexion qui transcende toute conscience particulière, — mais ceci sous le rapport de la pratique sociale et non pas de la connaissance.

Considérons cette connexion de plus près. Ce bureau est le même pour vous et pour moi, parce que nous savons tous deux pourquoi il est là — non pas parce que sa « forme » en tant que chose serait la même pour l'un et l'autre : d'abord ce n'est pas le cas, et ensuite, cela ne suffit aucunement pour reconnaître le bureau comme bureau. Ce savoir nous est venu par une longue tradition dans le cours de l'expérience, de même qu'une longue tradition a conféré sa forme actuelle au bureau, en étroite liaison avec toute l'évolution socio-culturelle. L'universalité du réel (en tant qu'il est objet de l'expérience sociale) a son fondement dans la connexion de l'*histoire*. Par ce mot, nous n'entendons pas le déroulement des événements politiques ou économiques ou culturels, mais la totalité de toutes ces structurations de la vie humaine comme événements de l'existence humaine. Comme l'homme ne peut exister que dans l'histoire, que son milieu tout entier est également historique et entraîné dans le courant de ce qui advient, la situa-

tion historique constitue toujours l'universalité *concrète* du réel, détermine toujours son sens et ses limites. En face de cela, l'universalité formelle des objets, telle qu'elle se constitue dans la conscience pure, reste totalement insignifiante. Non pas que nous la nions (nous ne discutons pas ici la vérité scientifique des problèmes qui ont trait à la constitution de la connaissance), mais elle ne peut en aucune manière fonder l'être et les événements sociaux.

S'il en est ainsi, l'investigation de l'être et des événements sociaux ne doivent jamais partir de la théorie de la connaissance, de la philosophie théorique. Car toute vraie méthode se voit prescrire sa démarche par le donné de son objet, et l'être social n'est jamais donné nulle part dans une expérience épistémologique. Ce fut précisément le mérite scientifique de Marx que d'avoir, le premier, fait débiter la recherche sociologique là où l'être social se manifestait réellement dans sa plénitude concrète. « Les prémisses dont nous partons ne sont pas arbitraires, ne sont pas des dogmes ; ce sont des prémisses réelles dont on ne peut faire abstraction qu'en imagination. Ces prémisses sont les individus réels, leur action et leurs conditions de vie matérielles, aussi bien celles qu'ils ont trouvées toutes faites que celles qu'ils ont engendrées par leur propre action » (*Archives Marx-Engels* I, p. 237). Cette assertion de *L'Idéologie allemande* caractérise sans ambiguïté le point de départ nouveau qui envisage d'emblée l'être social dans sa pleine concrétude comme une réalité

historique. De ce point, il est impossible de jeter la moindre passerelle qui permettrait de fonder transcendentalement l'expérience sociale, de lui conférer un soubassement épistémologique. Le matérialisme historique se borne à maintenir d'une manière conséquente ce point de départ.

Le matérialisme historique n'a pas besoin de prémisses épistémologiques, parce qu'il dégage et fonde ses concepts fondamentaux et ses principes dans la constitution de sa méthode même. Il connaît l'être et les événements sociaux dans leur pleine indépendance et leur autonomie en tant que modalités ontologiques de l'existence humaine même. Et par la méthode dialectique, il s'est donné le moyen d'accéder à cet être. La méthode dialectique n'a pas d'autres *a priori* que l'histoire, qu'elle appréhende en tant qu'être de l'existence humaine même. A ses yeux, l'être social, avec ses formes et ses structurations, est un objet essentiellement historique dont la réalité se constitue de la totalité de ce qui advient comme réalité vivante. Entre la méthode transcendantale et la méthode dialectique, il existe une différence de nature qui réside dans le fait que la première considère des possibilités et la seconde des réalités, que la première envisage une analyse de la connaissance et la seconde une analyse de la réalité, que la première vise à fonder théoriquement la réalité et la seconde à changer pratiquement la réalité.

Pour ce qui est des méthodes suivies, elles montrent avec une clarté particulière tout ce qui sépare du

marxisme l'interprétation transcendantale de l'expérience sociale. Sur des points centraux, le kantisme conduit Adler à transformer complètement le sens du marxisme. Bornons-nous à signaler que la distinction opérée par Max Adler entre analyse causale et analyse téléologique, vue théorique de la nature et vue pratique du devoir ou du vouloir en tant que sphères distinctes (*Le sociologique dans la critique kantienne de la connaissance*, p. 27 ; *Causalité et téléologie*, *passim*), scinde derechef l'unité que la méthode dialectique avait atteinte. Dans la totalité dialectique de l'histoire, l'opposition rigide de l'être et du devoir, de la théorie et de la praxis perd son sens. Le devoir, c'est l'action qu'exige une situation historique déterminée : l'accomplissement de la nécessité ; la liberté est la possibilité d'assumer la nécessité historique. La théorie dégage les nécessités historiques et les modes d'existence qu'elles réclament ; elle devient le levier de la praxis radicale, qui veut changer la réalité conformément à la nécessité.

Les distorsions que Max Adler doit infliger au matérialisme historique sont plus évidentes encore. Qui ne voit dans la réalité « qu'un rapport de notre connaissance à son contenu, bref un *jugement* sur un contenu de conscience » (*Le sociologique...*, p. 93), qui définit cette réalité comme « le rapport sans contradiction d'une expérience individuelle avec une expérience en général » (*ibid.*, p. 97), qui considère que « le moi s'éprouve dans des normes de conscience qui appartiennent au non-moi » (*Kant et*

*le marxisme*, p. 158), ne retient assurément du matérialisme historique qu'une conception très « transcendantale » épurée. Pour Max Adler, il ne représente que le point de vue qui « s'efforce d'appréhender intégralement, selon des lois causales, la somme de tous les phénomènes. Ce terme ne désigne donc au fond que l'élimination radicale et méthodique de toute croyance à des miracles, qu'elle soit d'ordre religieux ou spéculatif, le refus de s'écarter du sol nourricier de l'expérience, seul terrain fécond » (*Le sociologique...*, p. 41). (Ainsi donc, non seulement les mathématiques, mais n'importe quelle science rationnelle ressortirait au matérialisme...) Apercevoir le fondement de l'être social dans les connexions cognitives de la conscience, c'est à coup sûr priver d'emblée le matérialisme historique de son sens. Et c'est pour échapper à cette objection que les marxistes transcendants déclarent que l'être social ne se confond en aucune manière avec l'être « matériel », mais qu'il est aussi « conscience », car, affirment-ils, les modes de la vie économique, les formes de l'existence sociale seraient impossibles s'ils n'obéissaient pas à des finalités conscientes. Mais cette interprétation n'effleure même pas la problématique du matérialisme historique ; elle pose un fait qu'aucun marxiste sérieux, à commencer par Marx et Engels eux-mêmes, ne pourrait ni ne voudrait jamais nier. Le principe du matérialisme historique n'affirme rien au sujet des simples rapports de fait au sein des sociétés de fait ; les termes de la relation qu'il pose ne sont pas l' « être

matériel » et la « conscience » dans une société concrète, mais l'être social, la société concrète comme totalité (laquelle inclut déjà sa conscience de fait), d'une part, et le « monde spirituel » élaboré par l'être social, par la société concrète, d'autre part.

Quel dommage — c'est la question que nous nous poserons pour terminer — le marxisme peut-il subir d'une interprétation transcendantale qui prend son point de départ dans la philosophie kantienne ? Le danger réside dans la réinterprétation de la théorie de la révolution prolétarienne, réinterprétation qui en fait une sociologie scientifique, isole le marxisme des nécessités concrètes de la situation historique, le désamorce et dévalorise la praxis radicale. D'après Max Adler, l'œuvre méthodologique de Marx revient à dégager l'*a priori* particulier de la théorie sociale. L'analyse marxiste des phénomènes économiques viserait avant tout « à dégager les *outils intellectuels* permettant de maîtriser la complexité infinie des événements dans leur rationalité formelle » (*Causalité et téléologie*, p. 316). Non, Marx ne se soucie justement en aucune manière de cet *a priori* de la théorie sociale, de la rationalité « formelle » des événements sociaux. En partant de là, il n'est aucun chemin qui conduise à cette pratique radicale qui a pour but la transformation du réel. La méthode dialectique du marxisme plonge ses racines au-dessous de la distinction entre forme et matière, être et devoir.

## 2. Les Manuscrits économico-philosophiques de Marx

*Nouvelles sources pour l'interprétation  
des fondements du matérialisme historique*

La récente publication des *Manuscrits économique-philosophiques* de Marx (écrits en 1844 et imprimés dans le troisième volume de la première partie des *Œuvres complètes de Marx et Engels*)<sup>1</sup> doit devenir

---

1. Ils ont été remarquablement traduits en français sous le titre : *Karl Marx. Les Manuscrits de 1844, Économie politique et Philosophie*, par Emile BOTTIGELLI (Editions sociales, Paris, 1962, nouvelle édition 1968). Les nombreuses citations des *Manuscrits* qu'on trouvera dans l'étude de Marcuse reprennent le texte d'E. Bottigelli ; les numéros des pages renvoient à cette traduction. Dans la version d'E. Bottigelli, un grand nombre de mots figurent en italique, qui ne sont pas soulignés dans les citations de Marcuse ; nous ne les avons pas non plus soulignés dans ce cas. (N. d. T.)

un événement capital dans l'histoire des études marxiennes. Ces *Manuscripts* sont susceptibles de placer la discussion relative à l'origine et au sens initial du matérialisme historique, voire de la théorie tout entière du « socialisme scientifique », sur un terrain nouveau ; ils permettent aussi de poser d'une manière plus large et plus féconde le problème des rapports réels entre Marx et Hegel.

Par leur caractère fragmentaire, les *Manuscripts* ne réclament pas seulement une interprétation minutieuse, constamment attentive à saisir le rapport de chaque passage avec l'ensemble (d'importantes parties semblent s'être perdues, l'analyse s'interrompt fréquemment au point essentiel ; nulle part le texte n'est suffisamment élaboré pour être donné à l'impression) : le texte en lui-même exige beaucoup du lecteur et notamment de sérieuses connaissances philosophiques. Car, pour le dire d'emblée, il constitue une critique philosophique de l'économie politique et une réflexion visant à fonder celle-ci au sens d'une théorie de la révolution.

Si nous insistons dès l'abord sur ces difficultés, c'est qu'il nous paraît particulièrement nécessaire d'éviter un écueil. Ces *Manuscripts*, en effet, courent le danger de n'être pas suffisamment *pris au sérieux* et leur contenu risque de se voir incorporer dans les classifications et les schémas traditionnels de la recherche marxienne, danger d'autant plus réel que les textes en question comportent déjà toutes les catégories que Marx utilisera plus tard dans sa critique de l'écono-

mie politique. Cependant, les *Manuscripts economico-philosophiques* révèlent, plus clairement qu'aucun texte postérieur, le sens originel des catégories fondamentales de Marx, et peut-être deviendra-t-il nécessaire non pas de réviser, en se référant à ses origines, l'interprétation courante de la critique sous sa forme pleinement élaborée, mais à l'inverse de ressaisir la forme initiale de cette critique à partir de son stade postérieur. Pour cela, il ne suffit pas de reprendre la thèse bien connue selon laquelle, à la suite d'une évolution, Marx aurait donné à sa théorie une base économique, après l'avoir fondée d'abord sur une base philosophique. C'est ce que la présente étude se propose de mettre en lumière.

Nous avons affaire à une critique *philosophique* de l'économie politique, car c'est ici, dans les *Manuscripts*, que naissent les catégories fondamentales de la théorie marxiste, à la faveur d'une discussion de la philosophie hégélienne (par exemple, les notions de travail, objectivation, aliénation, dépassement [*Aufhebung*], propriété, etc.). Non pas que Marx reprenne la « méthode » de Hegel après l'avoir transformée et qu'il la vivifie en la plaçant dans un autre contexte ; l'entreprise de Marx consiste bien plutôt à revenir au fondement de la philosophie hégélienne, au faisceau de problèmes qui fondent sa méthode, à s'en approprier le contenu et à le développer. C'est là que réside l'importance majeure de ces textes, inédits jusqu'à ce jour : ils sont le premier document qui atteste formellement l'analyse critique à laquelle Marx

a soumis *La Phénoménologie de l'Esprit*, désignée comme la « source véritable et [le] secret de la philosophie de Hegel » (p. 128).

Si donc — comme nous aurons encore à le montrer — cette analyse critique des bases de la philosophie hégélienne s'est incorporée au fondement \*<sup>1</sup> même de la théorie marxiste, il ne peut plus être question d'envisager ce fondement \* comme une démarche qui aurait conduit Marx de principes philosophiques à des principes économiques, de telle sorte que, sous sa forme finale (économique) la théorie aurait dépassé, voire « liquidé » une fois pour toutes la philosophie. Au contraire, il faut dire que le fondement \* comporte à *tous* ses stades la base philosophique, ce qui n'empêche pas que son sens et sa fin ne soient en aucune manière purement philosophiques, mais pratiquement révolutionnaires : le renversement de la société capitaliste par le prolétariat économiquement et politiquement en lutte contre elle. C'est là ce qu'il faut bien comprendre : à partir d'une interprétation philosophique bien déterminée de l'essence humaine et de sa réalisation historique, l'économie et la politique sont devenues la *base* économique-politique de la théorie de la révolution. L'interprétation complète des *Manuscripts économique-philosophi-*

---

1. *Grundlegung*. Ce mot désigne l'acte de fonder, la « mise sur fondation », et non le résultat de cette action. C'est en ce sens qu'il faudra entendre *fondement*, chaque fois qu'il sera suivi d'un astérisque. (N. d. T.)

ques (que nous ferons qu'esquisser ici) permettra peut-être d'élucider le rapport très complexe qui existe entre théorie politique et théorie économique, entre ces deux théories et la praxis révolutionnaire, rapport que seule une analyse de la situation initiale du matérialisme historique nous met en mesure de comprendre. *Grosso modo* et en termes schématiques, on peut avancer que la critique révolutionnaire de l'économie politique est elle-même fondée philosophiquement, et que, d'autre part, la philosophie en train de se fonder porte déjà en elle la praxis révolutionnaire. La théorie est en elle-même une théorie pratique ; la praxis n'apparaît pas seulement à la fin, mais dès le début de la théorie, sans que Marx s'engage pour autant sur un terrain étranger à la théorie et extérieur à elle.

Après ces remarques liminaires, tentons de caractériser le contenu global des *Manuscrits*.

Leur propos, affirme Marx lui-même, est la *critique de l'économie politique*, et plus précisément sa critique « positive » (p. 2) ; une critique donc qui, tout en relevant l'inadéquation de fait et les insuffisances de l'économie politique, pose en même temps les principes qui permettront d'édifier cette science sur des bases adéquates. La critique positive de l'économie politique a donc pour but de *donner un fondement* critique à cette dernière. Au sein de cette critique, la notion d'économie politique subit une transformation complète : elle devient la science des conditions nécessaires de la révolution commu-

niste. Et cette révolution elle-même signifie, par-delà tous les bouleversements économiques, une révolution de l'histoire tout entière de l'essence humaine : « Ce communisme (...) est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution » (p. 87).

Il est évident que si la critique de l'économie politique peut revêtir une signification aussi centrale pour ce qui touche l'essence humaine, l'économie politique doit être dès le début, en tant qu'objet de la critique, non pas une science quelconque ou un domaine scientifique quelconque, mais l'expression scientifique d'une problématique englobant la totalité de l'essence humaine. Nous devons donc examiner d'abord le point suivant : *en tant que quoi* l'économie politique est-elle ici objet de la critique ?

Elle l'est en tant que légitimation ou plutôt camouflage d'une « aliénation » et « dévalorisation » totales de la réalité humaine telle que la représente la société capitaliste, — en tant que science qui prend pour objet un être humain réduit à l'état de « monstre »<sup>1</sup> (p. 81), dont toute l'existence est

---

1. *Unwesen*. Le terme allemand signifie à la fois « non-être » (par opposition à *Wesen*) et monstre, absurdité. (N. d. T.)

déterminée par la « séparation du travail, du capital et de la terre », par une division inhumaine du travail, la concurrence, la propriété privée, etc. (p. 55). Cette économie politique se borne à sanctionner d'une manière scientifique une inversion qui transforme le monde historico-social des hommes en un monde de l'argent et de la marchandise, monde qui se présente à l'homme comme une puissance étrangère et hostile, où la plus grande partie de l'humanité n'existe plus que sous la forme de travailleurs « abstraits » (arrachés à la pleine réalité de l'existence humaine), séparés de l'objet de leur travail, contraints de se vendre eux-mêmes comme des marchandises pour se maintenir simplement en vie.

A partir de cette « aliénation » du travailleur et de son travail, la réalisation de toutes les « forces essentielles » de l'homme s'est muée en une « perte de réalité » complète ; le monde objectif n'est plus une « propriété vraiment humaine » que l'homme s'approprie dans une « activité libre », il n'est plus le champ d'une libre activité et d'une libre affirmation de toute la nature humaine, mais un monde de choses possédées, utilisables et échangeables dans le cadre de la propriété privée, et dont les lois apparemment immuables asservissent l'homme lui-même, — un monde, en un mot, où règne la « domination » universelle de la « matière inerte sur les hommes » (p. 52). Cet état de choses, fréquemment décrit sous les noms de « dépossession », d'« aliénation », de

« réification », constitue un élément bien connu de la théorie marxiste. Mais il s'agit précisément d'examiner comment et de quel point de vue Marx l'interprète ici, aux sources de sa théorie.

Au début de sa critique positive de l'économie politique, là où il constate la dépossession et l'aliénation, Marx affirme : « Nous partons d'un fait économique actuel » (p. 57). Mais la dépossession et l'aliénation sont-elles un « fait économique » au même titre que la rente foncière ou le prix des marchandises soumises à l'offre et à la demande, ou relèvent-elles de quelque autre « loi » du processus de production, de consommation et de circulation ? Pour l'économie politique bourgeoise, celle que Marx critique, la dépossession et l'aliénation *ne sont pas* un fait (dans la théorie bourgeoise ces phénomènes prennent de tout autres noms) ; ce fait n'émerge que dans l'économie politique socialiste, et seulement dans la mesure où elle se place sur le terrain que Marx dégage en écrivant ses études de 1844. Nous devons donc nous poser la question suivante : de quel genre de fait s'agit-il (puisqu'il se distingue d'emblée et essentiellement de tous les autres faits relevant de l'économie politique) et sur quel terrain se révèle-t-il comme un fait, peut-il être décrit comme un fait ?

La démonstration qui vise à mettre en lumière la dépossession et l'aliénation semble d'abord se mouvoir exclusivement sur le terrain de l'économie politique traditionnelle et de ses théorèmes ; au début, en effet, Marx divise son examen en trois parties,

conformément aux trois notions traditionnelles de l'économie politique : « salaire », « profit du capital » et « rente foncière ». Mais très vite, et c'est là un signe important, la pensée prend une orientation toute nouvelle : dans la suite de l'exposé la division tripartite n'est plus respectée, elle est abandonnée. « A partir de la page XXII <sup>1</sup>, écrit l'éditeur russe (p. 38), la division en trois parties et ses intitulés perdent toute signification ; un texte continu remplit les trois colonnes, auquel, conformément à son contenu, nous avons donné le titre de « Travail aliéné ».

Donc la notion de travail, à mesure qu'elle se développe, fait éclater le cadre dans lequel se meut la pensée économique traditionnelle ; cette notion sert désormais de fil conducteur à l'analyse et celle-ci découvre le « fait » nouveau, qui devient dès lors le fondement scientifique de la révolution communiste. La notion marxiste de travail doit par conséquent constituer le point de départ de l'interprétation.

Lorsque Marx décrit le mode de travail et la forme d'existence ouvrière qui prévalent dans la société capitaliste (ouvrier complètement séparé des moyens de production et du produit de son travail devenu marchandise, salaire calculé de manière à assurer le minimum d'existence purement physique, arrachement de l'ouvrier à la « réalité humaine » du fait de

---

1. Les chiffres romains désignent les numéros des pages dans le manuscrit de Marx. Le texte allemand porte XII ; nous avons corrigé en XXII. (N. d. T.)

son travail même, devenu « travail forcé » au service du capitaliste), lorsque Marx, disons-nous, fait une telle description, tous ces traits distinctifs peuvent encore, en eux-mêmes, caractériser de simples faits d'économie politique. Et cette impression semble confirmée par le fait que Marx dégage « par analyse du concept de travail aliéné » le concept de « propriété privée » (p. 67), c'est-à-dire des notions fondamentales de l'économie politique traditionnelle.

Mais si nous considérons de plus près cette caractérisation du travail aliéné, nous voyons qu'elle comporte quelque chose d'insolite : ce qu'elle définit, ce n'est pas seulement une situation économique, mais une aliénation de l'homme, une dévalorisation de la vie, une inversion et une perte de la *réalité humaine*. Dans le passage d'où nous avons tiré la citation précédente, Marx précise ainsi sa pensée : « Concept de travail aliéné, c'est-à-dire d'homme aliéné, de travail devenu étranger, de vie étrangère, d'homme devenu étranger » (p. 67). Il s'agit donc d'une situation qui concerne l'homme en tant qu'*homme* (et non pas seulement en tant qu'ouvrier, que sujet économique, etc.), de quelque chose qui a lieu non seulement dans l'histoire économique mais dans l'histoire de l'essence humaine et de sa réalité. Marx s'exprime dans le même sens à propos de la propriété privée : « De même que la propriété privée n'est que l'expression sensible du fait que l'homme devient à la fois objectif pour lui-même et en même temps au contraire étranger pour lui-même et non-humain (...), de même l'abo-

lition positive de la propriété privée [est] l'appropriation sensible (...) de la vie et l'être humains » (p. 90-91).

Ce n'est pas simplement parce qu'il serait prisonnier d'une certaine terminologie philosophique que Marx parle si souvent de « forces humaines essentielles », de l'« essence de l'homme », qu'il nomme, par exemple, « l'existence objective de l'industrie » « le livre ouvert des forces humaines essentielles » et qu'il veut saisir leur « rapport avec l'essence de l'homme (p. 94), que, dans les passages précités, il définit en concepts *philosophiques* le travail et la propriété privée. Notre interprétation s'efforcera au contraire de montrer que toute cette critique et ce fondement \* de l'économie politique se situent sur terrain de la philosophie et procèdent d'une investigation philosophique, que leurs déterminations philosophiques ne doivent donc pas être considérées comme des sortes d'archaïsmes que Marx aurait supprimés par la suite ou des travestissements sans importance. A partir d'une certaine idée de l'essence humaine et de sa réalisation, idée que Marx conçut à travers l'examen critique de la philosophie hégélienne, un fait économique apparaît tout simplement comme l'inversion de cette essence, comme la perte de la réalité humaine ; ce n'est *qu'à partir de là* qu'un fait économique devient susceptible de devenir le fondement réel d'une révolution qui changerait réellement l'essence de l'homme et de son monde.

Nous tenterons de montrer que chez Marx, et cela

dès le début, le travail aliéné et la propriété privée — les concepts fondamentaux de sa critique — ne sont pas envisagés et critiqués uniquement comme des concepts économiques, mais comme des concepts destinés à promouvoir une intervention radicale dans l'histoire de l'essence humaine, — et que, par conséquent l'« abolition positive » de la propriété privée, appropriation effective de la réalité humaine, révolutionne dans son essence toute l'histoire humaine. C'est précisément parce que l'économie politique bourgeoise ignore l'essence de l'homme et son histoire — qu'elle ne peut donc prétendre, si l'on va au fond des choses, au nom de « science de l'homme », car elle n'est que la science de l'individu déshumanisé et d'un monde inhumain de choses et de marchandises —, c'est précisément pour cette raison que l'économie politique bourgeoise doit être renversée de fond en comble par la critique ; celle-ci, en effet, n'est pas capable d'envisager son objet propre, qui est l'homme. Et c'est en partant des mêmes prémisses que Marx soumet à une critique également sévère le « communisme grossier » (p. 86) : celui-ci, en effet, ignore tout autant la réalité de l'essence humaine, il se meut uniquement sur le terrain économique du monde des objets et des choses, il reste prisonnier de l'« aliénation ». Ce communisme ne fait que remplacer la propriété privée individuelle par « la propriété privée générale » (p. 111) ; il veut anéantir « tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme propriété privée ; il veut faire de force abs-

traction du talent, etc. ; la possession physique directe est pour l'unique but de la vie ; la catégorie d'ouvrier n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes » (p. 85). En combattant le communisme grossier, Marx a fait justice d'avance des objections qu'on n'a cessé d'adresser jusqu'à nos jours, et assez stupidement, à l'économisme absolu de sa théorie : ce communisme est pour lui une simple « négation » du capitalisme et par là se situe sur le même plan, — plan que Marx veut justement dépasser.

Prévenons encore un malentendu. Nous avons dit que nous considérerons la critique marxiste de l'économie politique et son fondement\* de la théorie révolutionnaire comme une démarche *philosophique*. Mais cela ne signifie pas que Marx n'envisage que des questions philosophiques « purement théoriques » (concernant l'essence de l'homme, etc.), servant en quelque sorte de soubassement à la situation historique concrète (du prolétariat dans le capitalisme) et à sa praxis. Au contraire, le point de départ, le fondement et le but de son analyse découlent d'une situation historique déterminée et de la praxis qui la révolutionne. Et si l'on considère la situation et la praxis sous l'angle de *l'histoire de l'essence humaine*, le caractère radicalement pratique de la critique *n'apparaît qu'avec plus d'éclat* : la société capitaliste a mis en question non pas seulement des faits et des objets économiques, mais toute l'« existence » de l'homme, la « réalité humaine », telle est pour Marx la cause décisive de la révolution prolétarienne en

tant que révolution *totale et radicale* excluant absolument tout renversement qui ne serait que partiel ou toute « évolution ». Cause qui ne se situe pas en dehors ou à l'arrière-plan de la dépossession et de l'aliénation, mais qui est cette dépossession et cette aliénation mêmes. Toutes les tentatives qui ont été faites pour modifier ou pour voiler pudiquement le contenu philosophique de la théorie marxiste témoignent d'une méconnaissance complète du terrain historique où celle-ci est née : elles commencent par distinguer radicalement la philosophie, l'économie et la praxis révolutionnaire, distinction qui est un produit de cette réification que Marx combat précisément et que le point de départ de sa critique a déjà dépassée. — Nous passons maintenant à l'interprétation du concept de travail.

## I

Dans la société capitaliste, le travail ne produit pas seulement des marchandises (des biens qu'on peut se procurer librement sur le marché) ; il « se produit lui-même et produit l'ouvrier comme marchandise » ; l'ouvrier « devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises » (p. 57). L'ouvrier ne perd pas seulement le produit de son propre

travail (donc crée des objets qui lui sont étrangers, pour des hommes qui lui sont étrangers), avec la division et la technicité croissantes du travail il n'est pas seulement « ravalé intellectuellement et physiquement au rang de machine, et d'homme (...) transformé en une activité abstraite et en un ventre » (p. 8) : l'ouvrier est même obligé « de se vendre lui-même et de vendre sa qualité d'homme » (p. 10), il doit lui-même devenir marchandise pour être simplement en mesure de subsister comme sujet physique. Ainsi, au lieu d'être une manifestation de l'homme entier, le travail est devenu une « aliénation » ; au lieu d'être une pleine et pure réalisation de l'homme, il aboutit à une « perte de réalité complète » : le travail « se révèle être à tel point une perte de réalité que l'ouvrier perd sa réalité jusqu'à en mourir de faim » (p. 57).

On voit que cette seule description du « fait économique » du travail aliéné rompt avec la description purement économique : la « situation » économique du travail est ramenée à l'« existence » (p. 7) de l'ouvrier ; par-delà la sphère des rapports économiques, la dépossession et l'aliénation du travail concernent l'essence et la réalité de l'homme « en tant qu'homme », et c'est la raison pour laquelle la perte de l'objet du travail peut recevoir une importance aussi centrale. Marx le dit en toute clarté, lorsqu'il explique que c'est là l'« expression » d'un état de choses plus général : « Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit,

l'affronte comme un *être étranger*, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un travail, il est *l'objectivation du travail* » (p. 57). Et Marx ajoute : « Toutes ces conséquences [de l'économie capitaliste] se trouvent dans cette détermination : l'ouvrier est à l'égard du produit de son travail dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet *étranger* » (*ibid.*). C'est donc sur une relation déterminée de l'homme (en tant qu'ouvrier) à l'objet (de son travail) que *se fonde* le fait économique de l'aliénation et de la réification<sup>1</sup>. Chez Marx, le « travail aliéné » doit être compris au sens de ce rapport de l'homme à l'objet, et non plus simplement comme une situation économique : « L'aliénation de l'ouvrier dans son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, une existence *extérieure*, mais que son travail existe *en dehors de lui*, indépendamment de lui, étranger à lui et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère » (p. 58). Et il apparaîtra dans la suite que le fait économique de la « propriété

---

1. La « réification » désigne l'état général de la « réalité humaine » résultant de la perte de l'objet du travail, de la dépossession du travailleur, état qui a trouvé son expression « classique » dans le monde capitaliste de l'argent et de la marchandise. La réification (*Verdinglichung*) se distingue donc nettement de l'objectivation (*Vergegenständlichung*) dont nous reparlerons plus loin : la réification est un *mode* déterminé (« aliéné », « inauthentique ») de l'objectivation.

privée » a lui aussi sa *racine* dans le phénomène du travail aliéné compris comme rapport à l'essence humaine : « La propriété privée est donc le produit, le résultat, la conséquence nécessaire du travail aliéné, du rapport extérieur de l'ouvrier à la nature et à lui-même » (p. 67).

Voilà qui semble traduire une inversion étonnamment « idéaliste » de l'état de choses réel : un fait économique est censé se fonder sur un concept universel, sur le rapport de l'homme à l'objet. « La propriété privée résulte donc par analyse du concept de travail aliéné » (*ibid.*), écrit Marx, et non pas, comme on pourrait le croire, Hegel. Dans cette apparente inversion s'exprime d'abord une des découvertes capitales de la théorie marxiste : celle-ci fait émerger le fait économique au sein des facteurs humains, elle le saisit comme une action et non pas comme une chose, elle appréhende les « situations » rigides et leur rationalité de fait, soustraite au pouvoir de l'homme, *dans le mouvement de leur évolution historique*, mouvement auquel l'économie politique les avait arrachées pour en faire des réalités fixes (cf. par exemple, l'introduction en forme de programme à la nouvelle position du problème, p. 68, point 2). Nous ne nous étendrons pas ici sur l'importance révolutionnaire de cette méthode, et poursuivrons l'analyse commencée.

Si la notion de travail aliéné inclut un certain rapport de l'homme à l'égard de l'objet (et à l'égard de lui-même, comme nous le verrons encore), la notion

de travail doit également inclure un tel rapport humain (et non pas un simple état économique). Et si l'aliénation du travail équivaut à une perte totale de réalité et à une aliénation complète de l'essence humaine, le travail lui-même doit être conçu comme la manifestation et la réalisation propres à cette essence. Cela signifie que le travail est posé comme une catégorie *philosophique*, — car l'énonciation et l'élaboration des concepts qui concernent l'être et l'essence de l'homme sont l'affaire de la philosophie et non pas d'une science particulière. Nous nous engageons donc sur le plan des questions qui ont trait à l'être et à l'essence de l'homme, sur le plan des questions « ontologiques », et le « travail » ainsi que les déterminations qui se rattachent à lui seraient des catégories *ontologiques*.

En dépit de ce que nous venons de dire, nous nous ferions scrupule de recourir au terme galvaudé d'ontologie pour parler de la théorie marxiste, si Marx lui-même ne l'employait dans les *Manuscrits* : ce n'est que « par le moyen terme de la propriété privée, écrit-il, que l'essence *ontologique* de la passion humaine atteint et sa totalité et son humanité »<sup>1</sup> (p. 119), et il affirme que les « sentiments, les passions, etc. de l'homme ne sont pas seulement des déterminations anthropologiques (...), mais vraiment

---

1. C'est nous qui soulignons *ontologique*.

des affirmations *ontologiques* essentielles (naturelles) »<sup>1</sup> (*ibid.*).

Marx lui-même révèle par là qu'une ontologie de l'homme fait irruption dans sa critique de l'économie politique, et nous sommes autorisés à chercher dans cette direction le terrain de cette critique, ou tout au moins à envisager la notion fondamentale de travail dans la direction d'une telle ontologie.

Chez Marx, les déterminations positives du travail sont presque toutes formulées en des concepts qui s'opposent à ceux du travail *aliéné*, mais néanmoins le caractère ontologique de ce concept s'y exprime clairement. Nous citerons trois formulations choisies parmi les plus importantes : « le travail est le devenir-pour-soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné » (p. 133), il est « l'acte d'engendrement ou d'objectivation de l'homme par lui-même » (p. 144), « l'activité vitale, la vie productive » (p. 62). Même si elles ne se présentaient pas dans le contexte d'une discussion de la pensée hégélienne, ces trois formulations de Marx se référeraient au concept ontologique de travail tel

---

1. Dans cette phrase, Marx se souvient sans doute d'un passage de Feuerbach : « C'est pourquoi les sentiments humains n'ont pas une signification empirique, anthropologique au sens de l'ancienne philosophie transcendante, mais une signification ontologique, métaphysique » (*Principes de la philosophie de l'avenir*, § 35).

qu'on le trouve chez Hegel<sup>1</sup>. En fait, la notion fondamentale de la critique marxiste, celle de travail aliéné, naît de la discussion de la catégorie hégélienne d'objectivation, telle qu'elle est développée pour la première fois dans *La Phénoménologie de l'Esprit* à propos de la notion de travail<sup>2</sup>. *Les Manuscrits économique-philosophiques* fournissent la preuve irréfutable que la théorie marxiste s'enracine au cœur de la problématique philosophique de Hegel.

De ces déterminations du travail nous retiendrons d'abord que celui-ci est « l'acte d'engendrement de l'homme par lui-même », autrement dit l'activité par laquelle et dans laquelle l'homme devient proprement ce qu'il est en tant qu'homme, par son essence, et cela de telle manière que son devenir et son être existent *pour lui*, qu'il se *sait* et se « considère » lui-même pour ce qu'il est (le devenir-pour-soi de l'homme). Le travail est une activité consciente : dans le travail

---

1. Cf. par exemple : « Par le travail [l'être-pour-soi] arrive à soi-même », dans le travail la conscience du travailleur « sort d'elle-même pour entrer dans l'élément du durable », dans le travail la conscience devient « son propre objet en tant que forme des choses façonnées » (*Phénoménologie de l'Esprit*).

2. Sur cette question, je renvoie à mon livre *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (*L'ontologie hégélienne et le fondement d'une théorie de l'historicité*), Francfort, 1932, qui contient une interprétation détaillée du concept de travail chez Hegel. — Cf. la détermination hégélienne du travail dans *Jenenser Realphilosophie II*, Leipzig, 1931, notamment p. 213 sqq.

l'homme se comporte par rapport à lui-même et par rapport à l'objet de son travail ; il ne fait pas directement un avec son travail, mais peut en quelque sorte se situer à son égard (en quoi, nous le verrons encore, le travail humain, production « universelle » et « libre », se distingue essentiellement de la production « immédiate », celle, par exemple, d'un oiseau qui construit son nid). A cette détermination — à savoir que dans le travail l'homme existe objectivement « pour soi » — s'en rattache une seconde : l'homme est un être « objectif », ou plus exactement « objectivant ». Il ne peut réaliser son être que s'il produit par ses « forces essentielles » un monde objectif « extérieur », « matériel », dans l'élaboration duquel (au sens le plus large du mot) il existe réellement. « Par la production pratique d'un monde objectif, l'élaboration de la nature non-organique, l'homme fait ses preuves en tant qu'être générique <sup>1</sup>

---

1. *Gattungswesen*. Dans sa traduction des *Manuscrits* de Marx, E. Bottigelli explique ce terme comme suit : « Cette expression courante dans la philosophie de l'époque ne nous est plus guère familière aujourd'hui. Dans l'*Encyclopédie* (§ 177), Hegel définit le genre (*die Gattung*) comme « l'Universel concret ». Il dit aussi (§ 367) qu'il « constitue une unité simple étant en soi avec la singularité du sujet, dont il est substance concrète ». Dire que l'homme est un être générique, c'est donc dire que l'homme s'élève au-dessus de son individualité subjective, qu'il reconnaît en lui l'universel objectif et se dépasse ainsi en tant qu'être fini. Autrement dit, il est individuellement le représentant de l'Homme. » Karl MARX, *Les manuscrits de 1844*, p. 61. Voir aussi ici même, p. 64. (N. d. T.)

conscient » (p. 63) : il s'y révèle tel qu'il est par son « genre », comme un être humain, par opposition à l'être animal, végétal ou inorganique (nous reviendrons plus loin sur le concept central d'objectivation). Le travail ainsi conçu est l'« affirmation essentielle » spécifiquement humaine : en lui l'être de l'homme se réalise et « fait ses preuves ».

La caractérisation la plus générale et provisoire du concept marxiste de travail nous a donc déjà conduits bien au-delà de la sphère économique, dans la dimension où l'essence humaine dans sa totalité devient le thème de l'analyse. Pour progresser, l'interprétation doit d'abord définir cette dimension. Elle doit pour commencer répondre à la question suivante : *à partir de quelles prémisses et comment Marx pose-t-il l'être et l'essence de l'homme ?* Il faut préalablement répondre à cette question si l'on veut comprendre ce que Marx entend exactement par travail aliéné, et par là saisir le fondement \* tout entier de la théorie révolutionnaire.

## II

Dans deux passages des *Manuscripts economico-philosophiques*, Marx donne expressément une *détermination ontologique de l'homme* englobant la totalité de l'essence humaine : aux pages 61 à 64 et 135

à 140. Même si nous n'avons affaire qu'à une ébauche, ces passages révèlent clairement sur quel terrain se situe la critique marxiste et ce qui la fonde. Marx qualifie plusieurs fois d' « humanisme » le communisme positif qui abolit l'aliénation et la réification, terme qui indique que sa « base » n'est autre qu'une réalisation déterminée de l'*essence humaine*. Pour autant qu'elle est une détermination ontologique positive de l'homme, l'élaboration de cet humanisme se situe pour l'essentiel dans le prolongement de Feuerbach : « La critique positive en général, et donc aussi la critique positive allemande de l'économie politique, doit son véritable fondement aux découvertes de Feuerbach », c'est de lui que « date la critique humaniste et naturaliste positive », lit-on déjà dans la Préface (p.2-3) ; et plus loin Marx désigne la fondation « du vrai matérialisme et de la science réelle » comme « la grande action » de Feuerbach (p. 126). Notre interprétation, cependant, ne s'appuiera pas sur l'histoire de la philosophie, nous ne suivrons pas l'évolution de l' « humanisme » de Hegel à Marx en passant par Feuerbach, mais tenterons de dégager du texte même de Marx le problème concernant la détermination ontologique de l'homme.

« L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore — et ceci n'est qu'une autre façon d'exprimer la même chose — parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis

du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être *universel*, donc libre » (p. 61). La détermination de l'homme comme « être générique » a fait beaucoup de ravages dans la recherche marxiste ; notre passage est particulièrement précieux parce qu'il met à jour les véritables sources du concept de genre chez Marx. L'homme est un être générique, c'est-à-dire un être qui a pour objet le « genre » (le sien et celui des autres étants). Le genre d'un étant est ce qui constitue cet étant selon son « ascendance » et son « origine », le « principe » de son être commun à toutes les déterminations particulières de l'étant : le caractère général qui se conserve identique dans toutes les particularités, — l'être général de cet étant. Si l'homme peut prendre pour objet le « genre » de n'importe quel étant, l'être général de n'importe quel étant peut devenir objectif pour lui : il peut considérer chaque étant comme ce qu'il est selon sa nature. Pour cette raison (c'est ce qu'exprime la seconde partie de la phrase que nous venons de citer), il peut se *comporter* librement vis-à-vis de tout étant : il n'est pas réduit à la détermination de fait de l'étant et à son rapport immédiat avec elle, il peut envisager l'étant tel qu'il est dans son essence, par-delà toute détermination de fait immédiate ; il peut connaître et appréhender les *possibilités* qui résident en chaque étant ; il peut mettre à l'épreuve, transformer, façonner, développer (« produire ») n'importe quel étant selon la « nature »

qui lui est « inhérente » (p. 64). Le *travail* en tant qu'« activité vitale » spécifiquement humaine repose sur cet « être générique » de l'homme ; il présuppose le pouvoir de se comporter vis-à-vis du « caractère général » des objets et des possibilités qui résident en eux. Et c'est sur ce pouvoir de se comporter vis-à-vis de son *propre* genre (comme à l'égard des possibilités de son essence) que repose la *liberté* spécifiquement humaine : la « réalisation de soi », l'« engendrement de soi » par l'homme.

La notion de travail libre (de production libre) détermine ensuite plus précisément le comportement de l'homme, en tant qu'être générique, vis-à-vis de ses objets :

En tant qu'être générique, l'homme est un être « universel » : *tout* étant peut devenir objectif pour lui dans son « caractère générique » ; son être est un comportement universel vis-à-vis du monde objectif comme tel. Et ce qui est ainsi « théoriquement » objectif pour lui, il doit l'assumer dans sa praxis, en faire l'objet de son « activité vitale », le façonner. La « nature » entière (au sens le plus large, où ce mot désigne tout ce qui existe hors de l'homme) est le moyen de la vie humaine, ce qui permet à l'homme de vivre : elle est le *donné* qu'il doit assumer et affronter dans son activité. L'homme ne peut pas seulement prendre sur soi le monde objectif et s'en accommoder ; il doit se l'approprier, en faire son bien propre ; il doit transformer les objets de ce monde, pour en faire en

quelque sorte des organes de sa vie, laquelle s'exprimera par eux et en eux.

« L'universalité de l'homme apparaît en pratique précisément dans l'universalité qui fait de la nature entière son corps non-organique, aussi bien dans la mesure où, premièrement, elle est un moyen de subsistance immédiat que dans celle où, deuxièmement, elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature, c'est-à-dire la nature qui n'est pas elle-même le corps humain, est le corps non-organique de l'homme » (p. 62). Cette thèse, qui fait de la nature un moyen pour l'homme, ne signifie pas seulement que l'homme doit affronter la nature objective, organique et non-organique — son « moyen de subsistance » — pour pouvoir simplement exister comme être physique, qu'il « produit » (s'approprie, façonne, organise, etc.) son monde objectif sous la contrainte directe du « besoin » en tant qu'objets de sa nutrition, de son habillement, de son logement, etc. Marx parle expressément dans ce passage de « la nature intellectuelle non-organique », de « moyens de subsistance intellectuelle », de « la vie physique et intellectuelle de l'homme » (p. 62). C'est pourquoi l'universalité de l'homme est *liberté*, ce qui le différencie de l'animal, essentiellement limité, car l'animal ne produit « que sous l'empire du besoin physique immédiat », alors que l'homme « ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré » (p. 63-64). L'animal ne produit que lui-même et « ce dont il a immédiate-

ment besoin pour lui ou pour son petit », il produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle (p. 63). L'homme n'est pas limité, comme l'animal, à des domaines déterminés de l'étant ; pour lui, les objets ne forment pas seulement le milieu de son activité vitale immédiate, il ne les « façonne » pas seulement en tant qu'objets de ses besoins immédiats, mais il est ouvert à tout ce qui est. Il peut « affronter » n'importe quel objet et, dans son travail, mettre à l'épreuve, rendre efficace son être et ses possibilités internes ; il peut produire « d'après les lois de la beauté » et non pas seulement selon la mesure de son besoin propre (p. 64). Dans cette liberté, l'homme reproduit « la nature entière » ; en la transformant et en se l'appropriant à la fois, il la développe à l'aide de sa propre existence, même lorsque cette production ne satisfait pas un besoin immédiat ; car c'est précisément dans une telle production que l'homme se réalise. L'histoire de la vie humaine est donc en même temps, et essentiellement, l'histoire de son monde objectif, de « la nature entière » (« nature » devant toujours s'entendre au sens large, car Marx suit ici la terminologie hégélienne). L'unité de l'homme et de la nature est d'un caractère essentiel : l'homme n'est pas dans la nature, la nature n'est pas son monde extérieur, un monde extérieur qu'il devrait rejoindre après être d'abord sorti de son intériorité ; l'homme est nature, la nature est son « extériorisation », « son œuvre et sa réalité » (p. 64). Où

qu'apparaisse la nature dans l'histoire humaine, il s'agit toujours d'une « nature humaine », tandis que de son côté, l'homme est déjà (et toujours) « nature humaine ». Nous commençons à comprendre comment l'« humanisme » développé par Marx est en son fond un « naturalisme ».

Sur la base de cette unité de l'homme et de la nature, Marx développe la détermination capitale de l'*objectivation*, en définissant du même coup d'une manière plus concrète le rapport spécifiquement humain à l'objectivité, le mode humain de production en tant qu'universalité et liberté. L'*objectivation* (la détermination de l'homme en tant qu'« être objectif ») ne s'ajoute pas comme un élément nouveau à la détermination de l'unité homme-nature (de l'homme en tant qu'« être naturel ») ; elle constitue seulement, d'une manière plus précise et plus profonde, le fondement de cette unité. (L'*objectivation* comme telle appartient à l'essence de l'homme — tout comme sa naturalité — et c'est pourquoi elle ne peut pas être « abolie et dépassée » (*aufgehoben*) ; selon la théorie révolutionnaire, seule une forme déterminée d'*objectivation* peut et doit être abolie et dépassée : la réification, l'« aliénation »).

En tant qu'être naturel, l'homme est un « être objectif » ; cela signifie pour Marx qu'il est « doué et pourvu de forces essentielles objectives, c'est-à-dire matérielles », (p. 135) ; c'est un être qui se comporte vis-à-vis d'objets réels, qui « agit objectivement », qui « ne peut *manifester* sa vie qu'à l'aide

d'objets réels, sensibles » (p. 136-137). Comme l'énergie de son essence consiste en quelque sorte à vivre « objectivement » tout ce qui est, au sein et au contact des objets extérieurs, sa « réalisation de soi » signifie en même temps qu'il « pose un monde objectif réel, mais se présentant sous la forme de l'extériorité, n'appartenant donc pas à son essence et le dominant » (p. 135). En tant qu'il est l'objectivité nécessaire de l'homme, monde par l'« appropriation » et le dépassement (*Aufhebung*) duquel l'essence humaine « s'engendre » et « se confirme », le monde objectif appartient à l'essence même de l'homme ; il n'est objectivité réelle que pour l'homme qui se réalise, il est « auto-objectivation » de l'homme, objectivation humaine. Et ce monde objectif, parce qu'il l'est réellement, peut apparaître à l'homme comme un donné qui n'appartient pas à son essence, qui échappe à son pouvoir, qui le « domine ». C'est de cette scission de l'essence humaine (être objectif en soi) que découle le fait que l'objectivation peut se muer en réification, l'extériorisation en aliénation ; c'est elle qui fait que l'homme peut « perdre » complètement le monde objectif, le laisser devenir indépendant et écrasant, — possibilité qui s'est faite réalité dans le travail aliéné et la propriété privée.

Marx tente alors de situer l'objectivation et la scission qui s'y rattache à un niveau ontologique plus profond. « L'être objectif (...) n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que

des objets *parce qu'il est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est Nature* » (p. 136). Or, être posé par des objets, c'est la détermination fondamentale de la « *nature sensorielle* » (*Sinnlichkeit*) (posséder des sens qu'affectent des objets), de sorte que Marx peut identifier l'être objectif et l'être sensoriel, le fait d'avoir des objets en dehors de soi et d'être doué de sens). « Etre doué de sens, c'est-à-dire réel, c'est être objet des sens, objet sensible, donc avoir en dehors de soi des objets sensibles, des objets de ses sens » et : « *Etre* objectif, naturel, sensible, c'est la même chose (...) qu'être (...) objet, nature, sens pour un tiers » (p. 137-138 ; nous examinerons plus loin cette deuxième identification). La « *nature sensorielle* » occupe ainsi une place centrale parmi les concepts qui fondent la théorie de Marx : « La perception sensorielle <sup>1</sup> (cf. Feuerbach) doit être la base de toute science » (p. 96). Le raisonnement que nous venons de citer montre que la « *perception sensorielle* » constitue ici un concept ontologique au sein de la détermination de l'essence humaine, et ceci en deçà de tout matéria-

---

1. *Die Sinnlichkeit*, littéralement la *sensorialité*. La traduction d'E. Bottigelli porte ici le « *monde sensible* ». Nous remplaçons ces mots par la « *perception sensorielle* », qui nous paraissent rendre compte plus exactement de la pensée de Marx et de celle de son exégète. Le même mot est traduit aussi par « *nature sensorielle* ». L'adjectif *sinnlich* est rendu par « *sensoriel* », « *sensible* » et « *doué de sens* ». (N. d. T.)

lisme et sensualisme. Ce concept de perception sensorielle, que Marx reprend en l'empruntant à Feuerbach et à Hegel, remonte à la critique *kantienne* de la raison pure. Kant écrit : « La perception sensorielle est la seule connaissance humaine qui nous *livre* des objets. Ceux-ci ne peuvent être donnés à l'homme que dans la mesure où ils l' " affectent " ; la nature sensorielle de l'homme est sa faculté d'être affecté par des objets. » En tant que perception sensorielle, la connaissance humaine se comporte d'une manière réceptive, passive ; elle reçoit ce qui lui est donné ; elle est renvoyée à ce donné, elle en a besoin. Dans la mesure où l'homme est essentiellement déterminé par la perception sensorielle, il est « posé » par des objets ; par la connaissance il assume ce donné préalable ; en tant qu'être sensoriel, il est un être affecté par ses sens, passif, souffrant.

Chez *Feuerbach*, auquel Marx se réfère expressément dans le passage cité, le concept de perception sensorielle possède un sens qui l'oriente dans la même direction que chez Kant ; on peut même dire qu'en voulant replacer, en face de Hegel, la réceptivité de la perception sensorielle au commencement de la philosophie, il apparaît presque comme le gardien et le défenseur du criticisme kantien contre l' « idéalisme absolu ». « Etre, écrit Feuerbach, c'est quelque chose à quoi ne participe pas seulement ma propre personne, mais aussi les autres, et surtout l'*objet* lui-même ». Ou encore : « Ce n'est que par les *sens* qu'un objet est donné au vrai sens du mot,

non pas par la pensée en soi », « ce n'est pas au moi, mais au non-moi qui est en ma personne (...) qu'un objet est donné ; car ce n'est que là où (...) je souffre, que naît la représentation d'une activité extérieure à moi, c'est-à-dire l'objectivité ». Cet être renvoyé au donné, réceptif, souffrant, nécessaire, qui s'exprime dans la nature sensorielle de l'homme, Feuerbach l'érige en « principe passif » et le place au sommet de sa philosophie — ce qui le conduit assurément dans une tout autre direction que Kant. Cette définition de l'homme comme un être « souffrant », un être « de besoin » constitue le fondement de l'opposition feuerbachienne à la pensée de Hegel, lequel envisage l'homme comme une conscience libre et créatrice. Pour Feuerbach, « seul l'être *souffrant de la nécessité* est l'être nécessaire. Une existence *sans besoin* est une existence superflue (...). Un être sans besoin est un être sans cause (...). Un être sans *souffrance* est un être dépourvu d'être. Or un être sans souffrance est un être qui n'a pas de nature sensorielle, pas de matière ».

La même tendance à revenir au sensoriel se rencontre aussi chez Marx : elle consiste à partir de la perception sensorielle pour enraciner dans l'essence même de l'homme la nécessité et le besoin, le fait que l'homme doit se référer à un monde objectif antérieur à lui. Et cette tendance, d'autre part, obéit à une intention : celle de dégager la nature concrète de l'être humain uni au monde, objectif

et naturel, en l'opposant à l'être abstrait et absolu de *Hegel*, lequel est détaché de la « naturalité » antérieure à lui et se pose lui-même ainsi que tous les objets. Dans le même sens que Feuerbach, Marx écrit : « En qualité d'être naturel, doué de sens, objectif, [l'homme] est un être *souffrant*<sup>1</sup>, dépendant et limité » (p. 136), et : « avoir des sens signifie *souffrir*. C'est pourquoi l'homme, en tant qu'être objectif sensible, est un être *qui souffre* et comme il est un être qui ressent sa souffrance, il est un être *passionné* » (p. 138). Marx rattache la passion de l'homme — son activité et sa spontanéité propres — à la souffrance et au besoin de l'homme, dans la mesure où elle est aspiration à un objet posé en dehors de lui, posé d'avance : « La passion est la force essentielle de l'homme qui tend énergiquement vers son objet<sup>2</sup> » (p. 138). Et cette nécessité, ce besoin essentiels s'étendent à l'être entier de l'homme du fait de sa nature sensorielle : « L'homme riche est en même temps l'homme qui a besoin d'une totalité de manifestation vitale humaine. L'homme chez qui sa propre réalisation existe comme nécessité intérieure, comme besoin » (p. 97).

Nous comprenons maintenant pourquoi Marx insiste sur le fait que « les sensations, les passions, etc. (...) sont vraiment des affirmations ontologiques

---

1. *Leidend. Passif*, dans la traduction d'E. Bottigelli. (N. d. T.)

2. Le concept « ontologique » de passion se rencontre sous une forme analogue chez Feuerbach.

essentielles (naturelles) » (p. 119). De même que la nécessité et le besoin de l'homme, tels qu'ils s'expriment dans le travail aliéné, ne sont pas d'ordre purement économique, de même la nécessité et le besoin qui se manifestent dans sa nature sensorielle ne sont pas d'ordre purement cognitif. Nécessité et besoin ne concernent pas des conduites particulières de l'homme, mais déterminent son *être* tout entier : ce sont des catégories ontologiques de l'essence humaine (c'est pourquoi nous les retrouverons en analysant les divers thèmes des *Manuscripts*).

Nous avons dû nous étendre sur l'interprétation du concept de nature sensorielle pour dissiper les grossiers contresens auxquels il donne encore lieu et lui restituer sa vraie signification en tant que fondement du matérialisme. En élaborant ce concept, Feuerbach et Marx soumettent à la critique un ordre de problèmes qui jouent un rôle capital dans la « philosophie classique » allemande. C'est en ce point précis — le concept de nature sensorielle (comme objectivation), placé au centre de la détermination de l'essence humaine — que s'opère, chez Marx, le passage de la philosophie allemande classique à la théorie de la révolution, en ce sens que Marx intègre à la détermination de l'essence humaine les déterminations fondamentales de l'être pratique et social. En tant qu'« objectivité », la nature sensorielle de l'homme est essentiellement objectivation pratique, et en tant que pratique, elle est essentiellement objectivation sociale.

### III

Nous savons par les *Thèses sur Feuerbach*, que Marx se sépare de ce philosophe précisément par le concept de *praxis* humaine. Par là, d'autre part (plus précisément par le concept de travail), il revient à Hegel en passant par Feuerbach : « La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final (...) consiste (...) en ceci que Hegel (...) saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son propre travail » (p. 132). Il est donc trop schématique d'affirmer que de Feuerbach à Marx, la philosophie suit une ligne droite qui l'éloigne de Hegel ; ce qui s'opère en réalité chez Marx, aux sources de la théorie révolutionnaire, c'est une réappropriation des conquêtes décisives de Hegel, mais sur une base transformée.

Poser la nature sensorielle de l'homme, avons-nous dit, c'est dire qu'il est posé par des objets antérieurs à lui et par là qu'il *possède* en même temps un monde objectif donné par rapport auquel il peut se *comporter* d'une manière « universelle » et « libre ». Il s'agit maintenant de déterminer le mode de cette possession et de ce comportement. Chez Feuerbach, possession et comportement restaient

essentiellement théoriques, ce qui s'exprime dans l'idée que le comportement humain qui appréhende véritablement la réalité est l' « intuition »<sup>1</sup>. Chez Marx, en revanche, pour employer une formule sommaire, le travail prend la place de l'intuition, sans que disparaisse pour autant l'importance centrale du comportement théorique : comme nous le verrons encore, celui-ci entre en un rapport constitutif avec le travail. Nous avons déjà relevé que Marx, en envisageant le travail au-delà de sa signification économique, le conçoit comme l' « activité vitale » par excellence de l'être humain, comme la réalisation de l'essence humaine. Nous devons établir maintenant la relation intime qui lie le concept de travail à la détermination de l'homme comme être « naturel » et « doué de sens » (objectif). Nous verrons comment la nécessité et le besoin se réalisent dans le travail, mais aussi l'universalité et la liberté de l'homme.

« L'homme est immédiatement être de la nature. En qualité d'être naturel, et d'être naturel vivant, il est d'une part pourvu de forces naturelles, de forces vitales, il est un être naturel *actif* ; ces forces existent en lui sous la forme de dispositions et de capacités, sous la forme d'inclinations. D'autre part, en qualité d'être naturel, en chair et en os, sensible, objectif,

---

1. On trouve assurément chez Feuerbach des amorces d'une détermination plus profonde, mais elles ne sont pas développées. Cf. par exemple la notion de « résistance », du « toi », etc.

il est (...) un être souffrant<sup>1</sup>, dépendant et limité ; c'est-à-dire que les objets de ses inclinations existent en dehors de lui, en tant qu'*objets* indépendants de lui ; mais ces objets sont objets de ses *besoins*. Ce sont des objets indispensables, *essentiels* pour la mise en jeu et la confirmation de ses forces essentielles » (p. 136).

Les objets ne sont donc pas initialement des objets de l'intuition, mais du besoin, et en tant que tels, des objets des forces, des facultés et des inclinations de l'homme. Nous avons déjà souligné que le terme de « besoin » ne doit pas seulement s'entendre au sens physique : l'homme a besoin « d'une totalité de manifestation vitale humaine », pour réaliser son être il lui faut s'extérioriser au contact des objets qui existent préalablement à lui et lui font obstacle. La mise en jeu et la confirmation de ses forces consistent en l'appropriation d'une « extériorité » qui s'oppose à l'homme, elles consistent à les appliquer à cette extériorité, de sorte qu'on peut dire qu'une amorce de « dépossession » existe déjà dans son essence. Dans le travail, l'homme abolit et dépasse la simple choséité des objets et en fait des moyens d'existence dans son aire d'existence ; il leur imprime en quelque sorte la forme de son essence, les transforme en « son essence et sa réalité ». L'œuvre objective *est* la réalité de l'homme ; l'homme

---

1. « Un être passif », dans la traduction d'E. Bottigelli. (N. d. T.)

est tel qu'il s'est réalisé dans l'objet du travail. C'est pourquoi Marx peut dire que dans l'objet du travail, l'homme devient objectif pour lui-même, devient « pour soi », se contemple lui-même comme objet.

« L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme : car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans le monde qu'il a créé » (p. 64). Objectivation de la « vie générique » : dans le travail, en effet, ce n'est pas l'individu isolé qui agit, et l'objectivité du travail n'est pas une objectivité destinée à l'individu isolé ou à une simple pluralité d'individus — tout au contraire, c'est l'*universalité* spécifique humaine qui se réalise dans le travail.

Ce disant, nous avons déjà indiqué le second caractère fondamental de l'objectivation : celle-ci est une activité essentiellement « sociale », et l'homme qui objective un homme essentiellement « social ». Le champ objectif du travail est précisément le champ de l'activité vitale commune ; c'est au sein et au contact des objets du travail qu'autrui se manifeste à l'homme dans sa réalité. Les relations premières, les rapports essentiels que l'homme entretient avec les autres hommes se traduisent dans l'usage, la possession, le désir, le besoin, la jouissance communs du monde objectif. Tout travail est un travail accompli avec, pour et contre d'autres hommes, de sorte que ceux-ci se révèlent mutuellement et entre eux pour

ce qu'ils sont réellement<sup>1</sup>. Ainsi, tout objet auquel l'homme applique son activité comme individu est « en même temps sa propre existence pour l'autre homme, l'existence de celui-ci et l'existence de ce dernier pour lui » (p. 89).

Envisager le monde objectif dans sa totalité comme un monde « social », comme la réalité objective de la société humaine, et par là comme objectivation humaine, c'est le définir du même coup comme une réalité essentiellement historique. Le monde objectif qui existe préalablement à l'homme est toujours la réalité d'une vie humaine qui a été vécue et qui, bien que passée, demeure présente dans la forme qu'elle a donnée au monde objectif. C'est pourquoi celui-ci ne reçoit jamais une forme nouvelle que sur la base d'une forme antérieure, que la nouvelle abolit et dépasse ; c'est dans ce mouvement qui abolit et dépasse sans cesse le passé en faveur du présent que naît en tout premier lieu l'homme réel et son monde ; « l'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme », son « acte de naissance » (p. 138), « l'engendrement de l'homme par le travail humain » (p. 99). Et l'homme n'est pas seul à « devenir » dans l'histoire, mais aussi la « nature »,

---

1. Cf. dans *La Sainte Famille*, la formule qui synthétise cette conception : « ... de sorte que l'objet en tant qu'être pour l'homme, en tant qu'être objectif de l'homme, est en même temps l'existence de l'homme pour les autres hommes, sa relation humaine aux autres hommes, le comportement social de l'homme envers l'homme ».

dans la mesure où elle n'est pas un « dehors » séparé de l'essence humaine, mais fait partie du monde objectif que l'homme abolit et dépasse et qu'il s'approprie : l'« histoire universelle » est « le devenir de la nature pour l'homme » (*ibid.*).

Ce n'est que maintenant, après que la totalité de l'essence humaine s'est concrétisée en tant qu'unité de l'homme et de la nature à travers l'objectivation pratique-sociale-historique, que la détermination de l'homme comme un être générique « universel » et « libre » devient pleinement compréhensible. L'histoire de l'homme s'identifie à l'histoire de la *totalité* de l'étant, de « la nature entière ». Avec sa propre existence, l'homme fait advenir en même temps la totalité de l'étant qu'il rencontre : son histoire est un « acte de production et de reproduction » de la nature entière, une continuation de la réalité objective par l'abolition et le dépassement de sa forme antérieure. Dans le rapport « universel »<sup>1</sup> qu'il entretient avec la nature, celle-ci ne constitue donc pas, en dernier ressort, une barrière ou un dehors étranger qui le conditionnerait comme une réalité hétérogène — elle est son extériorisation, son

---

1. Feuerbach : « L'homme n'est pas un être particulier comme l'animal, mais un être *universel* ; un être, par conséquent, non pas limité et dépourvu de liberté, mais non-limité et libre, car l'universalité, la non-limitation et la liberté sont choses inséparables. Et cette liberté ne réside pas dans quelque faculté particulière (...), mais s'étend à toute son essence. »

activité, précisément son dépassement vers la liberté de son essence : « l'extériorité [est] le *monde sensible* qui *s'extériorise* et s'est ouvert à la lumière, à l'homme doué de sens » (p. 148).

Résumons maintenant les déterminations que comporte la notion d'homme en tant qu'être universel et libre. L'homme a un certain « comportement » à l'égard de lui-même et de la réalité qu'il rencontre, il peut se situer vis-à-vis et contre lui-même et la réalité existante, abolir et dépasser le donné préalable, se l'approprier et lui conférer ainsi sa réalité propre, se réaliser lui-même en tout. Cette liberté ne contredit pas la nécessité et le besoin que Marx découvre initialement dans l'homme, mais s'enracine en eux, dans la mesure où elle n'est que la liberté d'abolir et dépasser le donné préalable. L'« activité vitale » de l'homme « n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement » comme l'animal (p. 63) ; elle est « activité libre », en ce sens que l'homme peut se « distinguer » de la détermination immédiate de son existence, « en faire un objet pour lui », l'abolir et la dépasser ; il peut faire de son existence le « moyen » de son essence (*ibid.*), se donner lui-même sa réalité, se « produire » lui-même ainsi que son monde objectif. C'est en ce sens plus profond (et pas seulement biologique) qu'il faut comprendre la formule : « L'homme produit l'homme » (p. 88, 89), la vie humaine est la vie proprement « productive », « la vie engendrant la vie » (p. 62).

Ainsi la détermination de l'essence humaine revient à son point de départ : le concept fondamental de « travail ». Il devient clair que le travail a été envisagé avec raison comme une catégorie ontologique : dans la mesure où l'homme se donne sa réalité propre dans la création, la transformation et l'appropriation du monde objectif, dans la mesure où son « rapport à l'objet » constitue « la manifestation de la réalité humaine » (p. 91), le travail est l'expression réelle de la liberté humaine. Dans le travail, l'homme devient libre, dans l'objet du travail il se réalise lui-même librement : « A mesure que partout dans la société, la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets deviennent pour lui l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet » (p. 92-93).

#### IV

Les chapitres précédents ont tenté d'élucider la détermination de l'essence humaine sur laquelle se fondent les *Manuscrits économique-politiques* et de montrer qu'elle sert de base à la critique de l'économie politique. Quoique nous ayons affirmé le contraire, il semble presque que nous soyons restés

sur le seul terrain de l'analyse philosophique et que nous ayons oublié le propos de ces *Manuscrits*, qui est de fonder la théorie révolutionnaire, et donc, en fin de compte, la *praxis* révolutionnaire. Mais si nous comparons le résultat de notre interprétation à son point de départ, nous constatons que nous sommes arrivés au point où la critique philosophique se transforme immédiatement et d'elle-même en critique révolutionnaire pratique.

Le fait dont la critique et l'interprétation sont parties : la dépossession et l'aliénation du travail exprimant la dépossession et l'aliénation de l'essence humaine, donc la situation de l'essence humaine dans la facticité historique du capitalisme —, ce fait apparaît comme une *inversion* et un *déguisement* complets de ce que la critique avait déterminé comme essence de l'homme et du travail humain. Le travail n'est pas « libre activité », universelle et libre réalisation de l'homme par lui-même, mais asservissement et perte de réalité, — l'ouvrier n'est pas l'homme dans la totalité de ses manifestations vitales, mais un « non-homme », un sujet purement physique astreint à une activité « abstraite » — les objets du travail ne sont pas des manifestations et des mises en jeu de la réalité de l'ouvrier, mais des choses étrangères, appartenant à un autre que l'ouvrier, des « marchandises ». Du même coup, l'existence de l'homme ne devient pas, dans le travail aliéné, un « moyen » de réaliser son essence ; c'est au contraire, l'essence de l'homme qui devient pour

lui le moyen d'assurer sa simple existence : la conservation de son existence purement physique est le but au service duquel l'ouvrier place toute activité vitale.

« On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, la parure, etc., et que, dans ses fonctions d'homme, il ne se sent plus qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain le bestial » (p. 60-61).

Nous avons vu plus haut que Marx aperçoit dans cette aliénation et cette perte de réalité l'expression d'une inversion totale du comportement de l'homme en tant qu'homme : inversion qui affecte à la fois le rapport de l'ouvrier au produit de son travail — devenu « objet étranger et ayant barre sur lui » — et le rapport de l'ouvrier à sa propre activité — « activité étrangère qui ne lui appartient pas » (*ibid.*). En outre, cette réification ne se limite pas à l'ouvrier (même si elle agit particulièrement sur lui), elle touche aussi le « non-ouvrier », le capitaliste. Le « règne de la matière inorganique sur l'homme » se révèle chez le capitaliste dans le régime de la propriété privée, dans le mode de possession qui est le sien : sa possession signifie en fait qu'il *est possédé*, elle est un esclavage au service de la possession. Il possède sa propriété non pas en tant que champ d'une activité libre et d'une libre réalisation de soi, mais comme simple capital : « La

propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet n'est *nôtre* que lorsque nous l'avons, qu' [il] existe donc pour nous comme capital ou qu'il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref, qu'il est *utilisé* par nous (...) et la vie, à laquelle [ces réalisations de la propriété] servent de moyens, est la vie de la propriété privée, le travail et la capitalisation » (p. 91). (Nous verrons plus loin la détermination de la « propriété vraie » sur laquelle se fonde cette caractérisation de la possession « non-vraie ».)

Si la facticité historique révèle l'inversion totale de tout ce qui a été donné comme inhérent à la détermination de l'essence humaine, ne faut-il pas en conclure que cette détermination est dépourvue de sens et de contenu, qu'elle est une pure abstraction idéaliste, qu'elle fait violence à la réalité historique ? Nous savons avec quelle ironie sarcastique Marx a pourfendu dans *L'Idéologie allemande* — donc un an à peine après nos *Manuscrits* — le verbiage des hégéliens, de Stirner, des « vrais socialistes » au sujet de l'essence, de l'homme, etc. Marx est-il tombé dans le même verbiage en formulant sa détermination de l'essence humaine ? Ou y a-t-il eu, entre les *Manuscrits* de 1844 et *L'Idéologie allemande*, un changement radical dans les conceptions fondamentales de Marx ? Un changement s'est en effet produit, mais non pas dans les conceptions. Il ne faut jamais perdre de vue qu'en jetant les bases

de la théorie révolutionnaire, Marx lutte sur *plusieurs fronts* : il combat d'une part le pseudo-idéalisme de l'école hégélienne, d'autre part la réification dont s'est rendue coupable l'économie politique bourgeoise, à quoi il faut ajouter encore la lutte contre Feuerbach et le pseudo-matérialisme. Dans ces conditions, le sens et le but du combat varient selon la direction de l'attaque et de la défense. Dans les *Manuscrits* de 1844, où il s'agit essentiellement de prendre parti contre la réification de l'économie politique qui érige une facticité historique déterminée en loi « éternelle » et rigide de prétendus rapports ontologiques, Marx oppose effectivement la facticité à l'essence réelle de l'homme et révèle du même coup la vérité de celle-là, en l'appréhendant dans le contexte de l'histoire humaine réelle et en découvrant la nécessité de son dépassement.

Mais il faut relever aussi quelque chose de plus important que le changement de démarche déterminé par le changement de front. Opposer l'essence à la facticité, les déterminations « de l'homme » à sa situation historique concrète, c'est méconnaître totalement le point de vue nouveau que Marx adopte dès l'abord et dont procèdent toutes ses analyses. Pour Marx essence et facticité, situation de l'histoire essentielle et situation de l'histoire pragmatique ne sont justement plus des domaines ou de plans de l'être distincts et indépendants les uns des autres : l'historicité de l'homme est *intégrée dans la détermination de son essence*. Il ne s'agit plus d'une essence

humaine abstraite, qui perdure identique à elle-même à travers l'histoire concrète, mais d'une essence qui n'existe que dans l'histoire et ne peut être déterminée qu'en elle (de sorte que les mots « essence de l'homme » prennent un sens tout différent selon qu'on les lit sous la plume de Marx ou chez Bruno Bauer, Stirner, Feuerbach)<sup>1</sup>. Que par là même il s'agisse néanmoins toujours, dans toute praxis historique, de l'homme même, de l'« essence » de l'homme, c'est pour Marx, dont la pensée s'est formée dans la discussion directe de la philosophie allemande la plus vivante, une évidence incontestable (comme le contraire semble aller de soi pour ses épigones). Dans les combats les plus acharnés de Marx contre la philosophie allemande sur son déclin, s'exprime un élan philosophique qu'on méconnaît complètement en le confondant avec une volonté de destruction.

L'historicité de l'essence humaine une fois reconnue, Marx n'identifie cependant en aucune manière l'histoire essentielle de l'homme avec son histoire pragmatique. Nous avons déjà vu que pour lui l'homme « ne se confond jamais directement avec

---

1. *L'Idéologie allemande* dit de la critique qui s'était exprimée dans les *Annales franco-allemandes* : « Comme elle employait encore la phraséologie philosophique, les expressions philosophiques traditionnelles qu'on y rencontrait telles qu'« essence humaine », « genre », etc., autorisèrent les théoriciens allemands à croire, ainsi qu'ils le désiraient, qu'il s'agissait d'un nouvel arrangement de leurs défroques théoriques élimées. »

son activité vitale », mais qu'il se « distingue » d'elle, se « comporte » à son égard. Chez l'homme, essence et existence se *séparent* : son existence est un « moyen » de réaliser son essence, ou — dans l'aliénation — son essence est un moyen d'assurer simplement son existence physique (p. 62-63). Si l'essence et l'existence se séparent de la sorte et si leur réunion en tant que réalisation pragmatique de l'essence constitue proprement la libre *tâche* de la praxis humaine, il en résulte que là où la facticité est poussée jusqu'à l'*inversion* totale de l'essence humaine, l'*abolition radicale* de cette facticité constitue la tâche par excellence. C'est précisément une conception intransigeante de l'essence humaine qui fonde la révolution radicale et en devient le moteur : voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique ou politique, mais une *catastrophe de l'essence humaine*, c'est condamner d'avance à l'échec toute *réforme* purement économique ou politique et revendiquer absolument l'abolition catastrophique de l'état de fait par la *révolution totale*. C'est seulement une fois que la théorie a été assurée sur ces bases, dont aucun argument purement économique ou politique ne peut ébranler la solidité, que surgit la question *des conditions et des agents historiques* de la révolution : la théorie de la lutte des classes et de la dictature du prolétariat. Toute critique qui ne se préoccupe que de cette théorie sans se soucier de son fondement, passe tout simplement à côté de son objet.

Considérons maintenant les *Manuscrits* sous le rapport de leur contribution à une théorie positive de la révolution ; examinons comment ils envisagent l'abolition réelle de la réification, l'abolition du travail aliéné et de la propriété privée. Notre examen se limitera de nouveau aux rapports de fait qui fondent les données économiques et politiques et s'expriment à travers elles. Comme nous aurons encore à le montrer, l'analyse de l'origine de la réification — l'analyse des conditions et de la genèse historiques de la propriété privée — fait également partie de cette théorie positive de la révolution.

Dans les lignes qui suivent, nous devons donc répondre avant tout à deux questions : 1. comment Marx caractérise-t-il l'abolition de la propriété privée une fois qu'elle sera devenue effective, comment, en d'autres termes, caractérise-t-il l'état de l'essence humaine après la révolution totale ? 2. comment Marx traite-t-il le problème de l'origine de la propriété privée, comment conçoit-il la genèse et le développement de la réification ? Marx s'est posé lui-même ces deux questions ; les réponses qu'il leur donne se trouvent pour l'essentiel pages 65-66 et 88-94.

L'aliénation et la perte de réalité totales de l'homme ont été ramenées à l'aliénation du travail. L'analyse avait révélé que la *propriété privée* est le mode sous lequel le travail aliéné « doit s'exprimer et se représenter dans la réalité » (p. 65), la « réalisation de cette aliénation » (nous reviendrons encore, d'une manière plus détaillée, sur la relation qui unit

le travail aliéné à la propriété privée). Comme l'abolition de l'aliénation — s'il s'agit d'une abolition réelle et non pas seulement « abstraite », théorique — doit abolir la forme réelle de l'aliénation, sa « réalisation », il faut en conclure que « tout le mouvement révolutionnaire trouve sa base tant empirique que théorique dans le mouvement de la propriété privée, de l'économie » (p. 88).

Ne fût-ce que parce qu'elle est ainsi en relation avec le travail aliéné, la propriété privée est *plus* qu'une catégorie économique particulière ; Marx souligne fortement ce supplément de sens qui entre dans la notion de propriété privée : « Cette propriété privée matérielle, immédiatement sensible, est l'expression matérielle sensible de la vie *humaine aliénée*. Son mouvement — la production et la consommation — est la révélation sensible du mouvement de toute la production passée, c'est-à-dire qu'il est la réalisation ou la réalité de l'homme » (p. 88). La « production » dont la « révélation » est le mouvement de la propriété privée n'est pas la production économique, mais l'acte d'auto-production de toute la vie humaine (au sens que nous avons interprété ci-dessus), comme Marx le souligne en termes exprès quand il ajoute, pour expliciter sa pensée : « c'est-à-dire qu'il est la réalisation (...) de l'homme ». Plus loin, il définit plus précisément dans quelle mesure la propriété privée exprime le mouvement de la vie humaine aliénée en tant que telle : « De même que la propriété privée n'est que l'expression sensible

du fait que l'homme devient à la fois objectif pour lui-même et en même temps au contraire un objet étranger pour lui-même et non-humain, que la manifestation de sa vie est l'aliénation de sa vie, que sa réalisation est sa privation de réalité (...), de même l'abolition positive de la propriété privée » est davantage qu'une abolition économique : l'« appropriation » positive de la réalité humaine tout entière (p. 90-91).

La propriété privée est l'expression réelle du fait que l'homme aliéné s'objective, qu'il « produit » pour lui-même son propre monde objectif et se réalise en lui. Elle est donc la réalisation de tout un *comportement* humain, et non pas un « état » de fait qui se situerait en dehors de l'homme<sup>1</sup>, une « essence *seulement objective* » (p. 79).

Mais si un comportement aliéné et déréalisé de l'essence humaine s'est accompli dans la propriété privée, il faut nécessairement que celle-ci ne repré-

---

1. Ce passage d'un état situé hors de l'homme à un comportement humain illustre une fois de plus la nouveauté de la théorie de Marx, qui perce à jour la réification abstraite pour appréhender le monde objectif en tant que champ de la praxis historico-sociale. Marx relève que cette manière nouvelle de poser les problèmes a certes déjà pris place en économie politique, et ceci au moment où *Adam Smith* a reconnu dans le travail le « principe » de l'économie (p. 79) ; mais, ajoute-t-il, celui-ci a aussitôt travesti le sens de sa découverte, car son économie politique « n'a exprimé que les lois du travail *aliéné* » (p. 67 ; c'est nous qui soulignons *aliéné*).

sente que la forme aliénée et déréalisée d'un comportement humain authentique et essentiel. Il faut donc qu'il existe *deux* « formes » réelles de propriété : une forme aliénée et une forme vraie, une propriété privée et une « propriété vraiment humaine <sup>1</sup> » (p. 69). Il faut qu'il existe une « propriété » adéquate à l'essence de l'homme, et le communisme positif, bien loin de signifier la simple suppression de toute propriété, sera précisément la *restauration* de cette propriété vraiment humaine.

Quelle est donc cette propriété adéquate à l'essence de l'homme ? comment convient-il de « déterminer l'essence générale de la propriété privée telle qu'elle apparaît comme résultat du travail aliéné dans son rapport à la *propriété véritablement humaine et sociale* ? » (p. 68). La réponse à cette question doit en même temps dégager le sens et le but de l'abolition positive de la propriété privée.

« Le sens de la propriété privée — détachée de son aliénation — est l'*existence des objets essentiels* pour l'homme, tant comme objets de jouissance que comme objets d'activité » (p. 119).

Telle est la détermination positive la plus géné-

---

1. Dans *L'Idéologie allemande*, c'est précisément contre la notion de « propriété vraiment humaine » que Marx dirige ses plus violentes attaques (notamment dans sa polémique contre les « vrais socialistes »). Dans nos *Manuscrits*, où Marx jette les fondements de la théorie révolutionnaire, cette notion prend naturellement un tout autre sens que chez Stirner ou les « vrais socialistes ». Cf. ci-dessus, p. 85.

rale de la propriété vraie : l'existence et la disposition de tous les objets dont l'homme a besoin pour réaliser librement son être. Cette existence et disposition se traduit sous forme de *propriété* — ce qui ne va nullement de soi, mais se fonde sur le fait que l'homme n'a jamais simplement et directement ce dont il a besoin, mais ne possède réellement les objets qu'au moment où il les a faits siens, où il se les est appropriés. Le sens du travail est donc d'approprier à l'homme les objets en tant qu'ils sont façonnés, d'en faire le monde de sa libre réalisation de lui-même et de sa libre activité. L'essence de la propriété réside dans l'« appropriation » ; c'est un mode déterminé d'appropriation et de réalisation appropriante qui fonde la propriété, et non pas le simple fait d'avoir et de posséder. Nous devons maintenant définir plus précisément ce concept nouveau d'appropriation et de propriété.

Nous avons vu comment la propriété privée consiste à avoir et posséder des objets d'une manière non-vraie. Dans le régime de la propriété privée, un objet devient « propriété » lorsqu'il peut être « utilisé » ; et cette utilisation consiste soit dans la consommation directe de l'objet, soit dans sa capacité d'être capitalisé. L'« activité vitale » est mise au service de la propriété, au lieu que la propriété soit au service de la libre activité vitale ; l'homme ne s'approprie pas toute sa « réalité » propre, mais des objets en tant que choses (biens et marchandises), et cette appropriation, par surcroît, est « exclusive » :

elle se limite aux conduites physiques de l'homme et à des objets dont il peut « jouir » directement et qu'il peut capitaliser. Marx oppose à cet état de choses la « propriété vraiment humaine » dans sa vraie appropriation, qu'il caractérise en ces termes :

« L'appropriation sensible pour les hommes et par les hommes de la vie et de l'être humains, des hommes objectifs, des œuvres humaines, ne doit pas être saisie seulement dans le sens de la *jouissance immédiate*, exclusive, dans le sens de la *possession*, de l'*avoir*. L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'homme total » (p. 91).

Et il poursuit, en caractérisant cette appropriation universelle :

« Chacun de ses rapports humains avec le monde, la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, la pensée, la contemplation, le sentiment, la volonté, l'activité, l'amour, bref, tous les organes de son individualité (...) sont dans leur comportement objectif ou dans leur rapport à l'objet l'appropriation de celui-ci » (p. 91).

L'appropriation qui fonde la propriété devient ainsi, par-delà tous les rapports économiques et juridiques, une catégorie qui englobe le rapport universel et libre de l'homme au monde objectif : son rapport à l'objet en cours d'appropriation est un rapport « total », qui « émancipe » tous les sens humains ; l'homme *tout entier* est chez lui dans le monde objectif *tout entier* qui est « son œuvre et sa réalité » ;

la révolution communiste ne s'achève pas par l'abolition économique et juridique de la propriété privée, mais commence avec elle.

Cette appropriation universelle et libre est le travail, car, comme nous l'avons vu, le rapport spécifique de l'homme à l'objet est un comportement qui crée, qui pose, qui façonne, — non plus cependant le travail en tant qu'activité aliénée et réifiante, mais en tant qu'auto-réalisation et extériorisation universelles. Du même coup, la réification inhumaine est également battue en brèche là où elle s'était concrétisée de la manière la plus profonde et la plus dangereuse : dans la notion de propriété. L'homme ne se « perd » plus dans le monde objectif, son objectivation n'est plus une réification, lorsque les objets sont soustraits à la possession « exclusive » pour rester l'œuvre et la réalité de celui qui s'est « produit », réalisé en eux. Or celui qui s'est réalisé en eux, ce n'est pas l'individu isolé ou une pluralité abstraite d'individus, c'est l'homme *social*, l'homme en tant qu'être social. Le retour de l'homme dans sa propriété vraie est son retour dans son essence sociale, la libération de la société.

## V

« L'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet

*humain* ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet *social* et qu'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet » (p. 92). Pour que la réification soit battue en brèche, il faut donc deux conditions : les rapports objectifs doivent devenir des rapports humains, c'est-à-dire des rapports sociaux, et ils doivent être reconnus comme tels et maintenus sciemment comme tels. Et ces deux conditions sont fondamentalement unies, en ce sens que les rapports objectifs ne peuvent devenir humainement sociaux que s'ils deviennent tels pour l'homme et l'homme tel pour lui-même, c'est-à-dire que si l'homme est *reconnu* en soi et comme objet. Nous retrouvons ici le rôle central qu'une connaissance déterminée (un « devenir-pour-soi » de l'homme) joue au fondement de la théorie marxiste. Dans quelle mesure une connaissance, la connaissance de l'objectivation comme objectivation sociale, peut-elle devenir proprement le levier qui entraîne l'abolition de toute réification ?

Nous savons déjà que l'objectivation est essentiellement une activité sociale, que l'homme se reconnaît comme être social précisément dans ses objets et dans son travail sur eux. L'analyse de l'objectivation qui bat en brèche la réification est celle qui révèle dans la société le sujet de l'objectivation. Car « la société » n'existe pas en tant que sujet en dehors des individus ; Marx met expressément en garde contre l'erreur qui consisterait à opposer aux indi-

vidus la société conçue comme une grandeur indépendante :

« Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la " société " comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'*être social*. La manifestation de sa vie — même si elle n'apparaît pas sous la forme immédiate d'une manifestation collective de la vie, accomplie avec d'autres et en même temps qu'eux — est donc une manifestation et une affirmation de la vie sociale » (p. 90).

La reconnaissance de l'objectivation signifie donc la reconnaissance de la manière dont l'homme et son monde objectif en tant que *rappports sociaux* sont devenus ce qu'ils sont, signifie la reconnaissance de la situation historico-sociale de l'homme. Et maintenant nous pouvons comprendre le plein sens de cette reconnaissance, si nous nous souvenons que le comportement « conscient » de l'homme, dans la mesure où il révèle sa vraie essence et sa vraie réalité, n'est pas une connaissance théorique, une contemplation passive et qui n'engage à rien, mais, en un sens profond et universel, une « *praxis* » : l'abolition de l'existence qu'il trouve toute faite, transformée en « moyen » d'une libre réalisation de soi. La reconnaissance de la situation historico-sociale est donc en soi la reconnaissance d'une *mission* qui engage et impose des devoirs : la réalisation pratique de la réalité « vraiment humaine » qui est exigée de cette situation et en elle.

C'est dire du même coup que la reconnaissance qui

impose cette mission n'est aucunement accessible à tous et à chacun ; cette mission ne peut être reconnue que de ceux à qui la situation historico-sociale l'impose réellement (nous ne pouvons reprendre ici le raisonnement de Marx montrant que, dans la situation qu'il analyse, le prolétariat devient le porteur de cette reconnaissance ; Marx lui-même a donné de cette question la formulation la plus concise à la fin de son Introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*). Cette mission n'est pas « la » mission de « l' » homme, mais une mission historique déterminée de l'homme engagé dans une situation historique déterminée. Car nous savons déjà que toute réalité humaine est une réalité historique, que l'homme n'a son « acte de naissance » que dans l'histoire (p. 138) ; c'est pourquoi il est nécessaire « que l'abolition de l'aliénation part[e] toujours de la forme de l'aliénation qui est la puissance dominante » (p. 107). Obligée de tenir compte des conditions qui lui sont imposées par l'histoire, la praxis de l'abolition doit comprendre ces conditions et les faire siennes pour pouvoir être une abolition réelle. En même temps que la connaissance de l'objectivation, en tant que connaissance de la situation historico-sociale de l'homme, découvre les conditions historiques de cette situation, elle reçoit *la force pratique et le caractère concret* qui peut en faire le levier de la révolution. Et nous saisissons maintenant que le problème de l'*origine* de l'aliénation, la connaissance de l'*origine* de la propriété privée

doivent faire partie intégrante de la théorie positive de la révolution.

La manière dont Marx traite le problème de l'origine de la propriété privée révèle à nouveau le caractère inédit de sa méthode. Marx est foncièrement convaincu que l'homme conscient de son histoire ne peut jamais tomber dans une situation qu'il ne se soit pas donnée lui-même, et que lui seul peut se libérer de n'importe quelle situation. Cette conviction s'est déjà exprimée dans la notion de liberté qui apparaît dans nos *Manuscrits* ; elle se fait clairement entendre dans la thèse selon laquelle l'émancipation de la classe ouvrière ne peut être que l'œuvre de la classe ouvrière elle-même, à travers son fondement économique ; cette conviction n'est en « contradiction » avec le matérialisme historique que si on le falsifie en un matérialisme vulgaire. Si les rapports de production sont devenus des « entraves », une puissance étrangère qui détermine l'homme, cette évolution n'a été possible que parce que l'homme s'est dépossédé lui-même de son pouvoir sur les rapports de production. Cela est vrai même si l'on considère que les rapports de production sont conditionnés au premier chef par les forces de production « naturelles » que l'homme trouve dans son milieu (par exemple les conditions climatiques et géographiques, la nature du sol, les matières premières), sans tenir compte du fait que tout ce donné existe toujours sous une forme transmise par l'histoire, ou plutôt qu'il est incorporé dans des

« formes de communication » (*Verkehrsformen*) humaines et sociales déterminées. Car la situation qui est faite à l'homme par ces forces de production préétablies ne devient une situation historico-sociale qu'au moment où l'homme « réagit » à ce donné préalable : par la manière dont il se l'approprie, dont il l'a fait sien. Les rapports de production réifiés en puissances étrangères et déterminantes sont en réalité toujours des objectivations de certains comportements de l'homme social, et la reprise de l'aliénation qui s'exprime dans ces rapports de production ne peut être totale et réelle que si elle peut fonder la révolution économique dans ce comportement. Ainsi la question de l'origine de la propriété privée se mue en cette autre question : par quel comportement l'homme s'est-il *lui-même dessaisi* de la propriété ? « Comment, demandons-nous maintenant, l'homme en vient-il à aliéner son travail, à le rendre étranger ? Comment cette aliénation est-elle fondée dans l'essence du développement humain ? » Et Marx ajoute, pleinement conscient de l'importance capitale de ce nouveau questionnement : « Nous avons déjà fait un grand pas dans la solution de ce problème en *transformant* la question de l'*origine de la propriété privée* en celle du rapport du *travail aliéné* à la marche du développement de l'humanité. Car lorsqu'on parle de la propriété privée, on pense avoir affaire à une chose extérieure à l'homme. Et lorsqu'on parle du travail, on a directement affaire à l'homme

lui-même. Cette nouvelle façon de poser la question implique déjà sa solution » (p. 68-69).

La réponse complète à cette question ne figure pas dans les *Manuscrits économique-politiques*, Marx l'expose dans sa critique postérieure de l'économie politique. Mais ce que les *Manuscrits* en disent montre que pour Marx, qui se fonde de nouveau sur la détermination de l'essence humaine, l'objectivation, en tant qu'elle est déjà en soi la tendance à l'aliénation, ne constitue pas un phénomène historique fortuit. Et dans le même ordre d'idées, il indique aussi comment, par son aliénation, l'ouvrier « engendre » le non-ouvrier et par-là la domination de la propriété privée (p. 66-67), comment par conséquent il a son destin en main non pas seulement dans son émancipation mais déjà dans l'origine de l'aliénation. C'est en se référant au résultat final de la *Phénoménologie* de Hegel que Marx définit l'aliénation comme une auto-aliénation, procédant de l'essence de l'homme : « Le rapport réel, actif, de l'homme à lui-même en tant qu'être générique (...) n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses forces génériques (...), qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation » (p. 132 ; les derniers mots sont soulignés par nous).

Pourquoi ce comportement n'est-il d'abord possible que sous la forme de l'aliénation ? Le passage cité ne nous en fournit aucune explication et celle-ci,

*stricto sensu*, est d'ailleurs impossible car nous nous trouvons en présence d'un rapport de fait qui a son fondement dans l'essence de l'homme — en tant qu'elle est une essence « objective » — et qui comme tel, ne peut être désigné que comme un rapport touchant à son essence. C'est le « besoin » — dont nous avons déjà parlé — qu'a l'homme d'objets extérieurs à lui, qui « n'appartiennent pas à son essence et ont barre sur lui », en face desquels il doit se comporter comme en face d'objets extérieurs, bien qu'ils ne deviennent de véritables objets que par lui et pour lui. Les objets l'affrontent d'abord *directement* comme des objets extérieurs, étrangers, et ne deviennent vraiment des objets *humains*, des objectivations de l'homme, qu'à travers une appropriation historico-sociale consciente. La manifestation de l'homme tend donc d'abord à l'aliénation, son objectivation à la réification, de sorte que sa réalisation universelle et libre n'est possible que comme « négation de la négation » : comme abolition d'un dessaisissement, comme sortie hors d'une aliénation et retour en soi.

Une fois qu'elle a fondé la possibilité du travail aliéné dans l'essence de l'homme, la philosophie a déjà atteint sa limite, et c'est à l'analyse économique-historique de découvrir l'origine effective de l'aliénation. Comme on le sait, le point de départ de cette analyse est pour Marx *la division du travail* (cf. par ex. p. 112 sqq.). Nous n'aborderons pas cette question et considérons seulement comment, ainsi que le

montre Marx, l'ouvrier « engendre » lui-même la domination du capitaliste en aliénant son travail et du même coup la domination de la propriété privée. Au début de cette analyse on trouve cette proposition : « Toute aliénation de l'homme à l'égard de soi-même et de la nature apparaît dans le rapport avec d'autres hommes, distincts de lui, dans lequel il se place lui-même et place la nature » (p. 66). Nous connaissons déjà le contexte sur lequel s'appuie cette proposition : le comportement de l'homme à l'égard de l'objet de son travail est immédiatement son comportement à l'égard des autres hommes avec lesquels il possède cet objet et se possède lui-même comme objet social. Si donc, dans l'auto-aliénation de son travail, l'ouvrier affronte l'objet comme un objet étranger, qui a barre sur lui, qui ne lui appartient pas, celui-ci ne lui fait jamais face comme une chose isolée, qui n'appartient à personne, comme une chose en quelque sorte extrahumaine, car « si le produit du travail n'appartient pas à l'ouvrier, s'il est une puissance étrangère en face de lui, cela n'est possible que parce qu'il appartient à un *autre homme en dehors de l'ouvrier* » (p. 66). En aliénant son travail, l'ouvrier se trouve déjà immédiatement dans la situation de l'« esclave » au service d'un « maître » : « Si donc il se comporte à l'égard du produit de son travail (...) comme à l'égard d'un objet étranger, il est à son égard dans un tel rapport qu'un autre homme qui lui est étranger (...) est le maître

de cet objet. S'il se comporte à l'égard de sa propre activité comme à l'égard d'une activité non-libre, il se comporte vis-à-vis d'elle comme vis-à-vis de l'activité au service d'un autre homme, sous sa domination, sa contrainte et son joug » (p. 66). Cela ne veut pas dire qu'il existe d'abord un « maître », lequel se soumet un autre homme, le dépossède de son travail, le réduit à l'état d'ouvrier, alors que lui devient non-ouvrier ; mais cela ne signifie pas non plus que le rapport maître-esclave soit une simple conséquence de la dépossession du travail ; en tant qu'il est aliénation de l'activité de l'ouvrier et de son objet, le rapport ouvrier - non-ouvrier est déjà un rapport de maître à esclave.

Ces distinctions semblent secondaires, et de fait, elles retournent à l'arrière-plan dans l'analyse marxiste postérieure, purement économique ; néanmoins, dans le contexte des *Manuscripts*, il faut les souligner, ne fût-ce que parce qu'elles font partie de l'examen critique, d'une importance capitale, auquel Marx soumet les thèses de *Hegel*. Dans les *Manuscripts*, en effet, domination et servitude ne sont pas des notions applicables à des formes de communication, des rapports de production, etc., déterminés (pré- et protocapitalistes), mais désignent bien plutôt, d'une façon très générale, l'état social de l'essence humaine dans le rapport que crée le travail aliéné. Et en ce sens, ces deux notions renvoient aux catégories ontologiques de « domination » et d' « esclavage », telles

que Hegel les avait développées dans la *Phénoménologie*<sup>1</sup>.

Nous n'examinerons pas ici comment Marx caractérise le rapport de maître à esclave dans la suite de son texte (p. 69-70) ; nous n'en extrairons qu'une importante détermination : Marx affirme que « tout ce qui apparaît chez l'ouvrier comme *activité* de dessaisissement, d'aliénation, apparaît chez le non-ouvrier comme *état* de dessaisissement, d'aliénation » (p. 70). Nous savons déjà que l'abolition de l'aliénation (laquelle englobe le maître *et* l'esclave, bien que d'une manière inégale) ne peut se fonder que sur la rupture de la réification, c'est-à-dire sur la connaissance pratique de l'activité objectivante dans sa situation historico-sociale. Du moment que l'homme ne peut accéder à la connaissance réelle de soi, des autres et du monde objectif, dans leur situation historico-sociale, que dans le *travail* et dans les objets de *son travail*, cette connaissance demeure essentiellement refusée au maître en tant qu'il est *non-ouvrier*. Alors que celui-ci appréhende comme un état de fait immuable ce qui résulte d'une activité humaine déterminée, l'ouvrier a sur lui une avance en quelque sorte irrattrapable ; il est proprement l'agent de l'abolition ; la rupture de la réification ne peut être que *son œuvre*. Le maître ne peut opérer la rupture du mode de connaissance qui est le sien

---

1. Pour plus de détails voir notre étude *Zum Problem der Dialektik, Die Gesellschaft*, 1931, n° 12.

qu'en devenant ouvrier — donc s'il abolit sa propre essence.

De quelque point de vue qu'on l'aborde et dans quelque direction qu'on la prolonge, il apparaît donc que la théorie qui se dégage de la critique et du fondement \* philosophiques de l'économie politique est une *théorie pratique* dont le sens immanent (exigé par le caractère de son objet) est une praxis déterminée ; seule une praxis déterminée peut mener à chef les tâches inhérentes de cette théorie. « On voit comment la solution des oppositions *théoriques* elles-mêmes n'est possible *que* d'une manière *pratique*, par l'énergie pratique des hommes, et que leur solution n'est donc aucunement la tâche de la seule connaissance, mais la tâche vitale *réelle* que la *philosophie* n'a pu résoudre parce qu'elle l'a précisément conçue comme une tâche seulement théorique » (p. 94).

Nous pouvons maintenant compléter cette phrase en disant : mais que la philosophie peut résoudre si elle la conçoit comme une tâche *pratique*, donc si elle « s'abolit » comme philosophie purement théorique, autrement dit si elle se « *réalise* » comme philosophie.

La théorie pratique qui accomplit cette tâche, Marx l'appelle l'« humanisme réel », dans la mesure où elle place ce nom au centre de la concrétude de son essence historico-sociale, et l'identifie avec le « naturalisme », dans la mesure où son accomplissement conséquent englobe l'unité de l'homme et

de la nature : « la naturalité de l'homme » et l'« humanité de la nature ». Si ce projet d'humanisme réel sur lequel Marx fonde sa théorie ne correspond pas à ce qu'on entend généralement quand on parle du « matérialisme » marxiste, une telle contradiction va certainement dans le sens de la pensée de Marx : « Nous voyons ici que le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du *matérialisme* et qu'il est en même temps leur vérité qui les unit » (p. 136 ; *matérialisme* souligné par nous).

## VI

Il nous reste à rendre compte brièvement de la critique marxiste de Hegel, qui devait former le dernier chapitre des *Manuscrits*. Nous pouvons nous contenter ici d'un compte rendu, car dans notre interprétation de la critique marxiste de l'économie politique, nous avons déjà examiné comment Marx développe l'aspect positif de la critique de Hegel (la détermination de l'essence humaine comme une essence « objective », historico-sociale et pratique).

Marx affirme d'abord qu'il importe de prendre position à l'égard de cette question qui reste posée : « Où en sommes-nous avec la dialectique de Hegel ? » (p. 124). Cette question, posée au terme de la critique

positive de l'économie politique et du fondement \* de la théorie révolutionnaire, montre à quel point Marx était conscient de penser dans les limites d'un ensemble de problèmes dégagés par Hegel et combien il ressentait ce fait — à la différence de presque tous les hégéliens et de presque tous ceux qui se diront marxistes après lui — comme une dette scientifique et philosophique à l'égard de Hegel. Après avoir dit quelques mots de Bruno Bauer, Strauss, etc., dont la « critique critique » ne rend pas moins que superflue la discussion philosophique de Hegel, Marx, passe immédiatement à Feuerbach : « Le seul qui ait eu une attitude sérieuse, critique, envers la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine » (p. 126). 1. il a compris que la philosophie (c'est-à-dire la philosophie purement spéculative de Hegel) est « une forme et un mode d'existence de l'aliénation de l'homme » ; 2. il a fondé « le vrai matérialisme » en faisant « du rapport social de l'homme à l'homme le principe de base de sa théorie » ; 3. par ce principe même, il a opposé un « positif fondé sur lui-même » à la simple « négation de la négation », conçue par Hegel, qui ne parvient pas à sortir de la négativité et à la dépasser (p. 126-127). Par là, Marx a indiqué les trois tendances fondamentales de sa propre critique de Hegel, que nous abordons maintenant.

« Il faut commencer par la *Phénoménologie*, source véritable et secret de la philosophie de Hegel » (p. 128). Marx attaque d'emblée la philosophie hégé-

lienne là où son origine apparaît encore sans voile : dans la *Phénoménologie*. S'il avait pu sembler d'abord que Marx n'entreprenait qu'une critique de ce qu'on a coutume de considérer comme la « dialectique » de Hegel, il apparaît bientôt que ce sont les fondements et les « contenus » proprement dits de la philosophie hégélienne — et non pas sa méthode (prétendue) — que Marx critique en tant que dialectique. Et dans sa critique, Marx insiste en même temps sur le positif, les grandes découvertes de Hegel, — en d'autres termes, c'est uniquement parce que, aux yeux de Marx, Hegel a vraiment fait des découvertes positives qu'il peut et doit les développer, que la philosophie hégélienne peut et doit devenir pour lui l'objet de la critique. Exposons d'abord la partie négative de cette critique : Marx passe en revue « les insuffisances » de la philosophie hégélienne pour tirer ensuite le positif de ce négatif, de sorte que ces insuffisances se révèlent comme les insuffisances d'états de fait authentiques et réels.

Dans la *Phénoménologie*, Hegel donne l'« expression spéculative » du mouvement historique de l'« essence humaine » ; ce mouvement cependant n'est pas encore celui de son histoire réelle, mais seulement « l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance de l'homme » (p. 128). C'est-à-dire qu'il donne l'histoire de l'essence humaine dans laquelle l'homme devient ce qu'il est, histoire qui, en quelque sorte, a toujours déjà eu lieu quand l'histoire réelle de l'homme a lieu. Par cette caractérisation générale,

Marx a déjà saisi plus profondément et plus pertinemment le sens de la *Phénoménologie* que la plupart des interprètes de Hegel. Et, en partant du cœur même de la problématique hégélienne, Marx en vient aussitôt à la critique : dès le début Hegel passe à côté de cette essence de l'homme dont il décrit philosophiquement l'histoire, car il la conçoit *a priori* comme n'étant qu'une « conscience de soi » abstraite (« pensée », « Esprit »), en négligeant par là sa vraie plénitude concrète : « Pour Hegel, l'essence humaine, l'homme, égale la conscience de soi » (p. 134) ; l'histoire de l'essence humaine se déroule comme simple histoire de la conscience de soi, voire comme histoire *dans* la conscience de soi. — Ce dont Marx avait dégagé l'importance capitale pour la détermination de l'essence humaine et qu'il avait placé au centre du fondement \* de sa théorie (l'« objectivité » de l'homme, son « objectivation » essentielle), tout cela Hegel l'interprète faussement et le met à l'envers d'une manière qui est lourde de conséquences. Chez Hegel, l'objet (c'est-à-dire l'objectivité comme telle) n'est objet que pour la *conscience*, en ce sens avant tout que la conscience est la « vérité » de l'objet et celui-ci seulement la négativité de la conscience : « posé » (créé, engendré) par la conscience même comme dessaisissement et aliénation, il doit aussi être « aboli et dépassé » par la conscience et « repris » dans la conscience. Par son être même, l'objet est donc pure négativité, nullité (p. 139), pur objet de la pensée abstraite, car Hegel réduit la conscience

de soi à la pensée abstraite. « L'idée essentielle est que l'objet de la conscience n'est rien d'autre que la conscience de soi ou que l'objet n'est que la conscience de soi objectivée, la conscience de soi en tant qu'objet. (...) Il faut donc dépasser l'objet de la conscience. L'objectivité en tant que telle est un rapport aliéné de l'homme, un rapport qui ne correspond pas à l'essence humaine » (p. 133). Pour Marx, en revanche, elle était précisément le rapport humain qui est seul capable de conduire l'homme à l'accomplissement de son essence, à la réalisation de soi et à la mise en activité de son être, et il concevait cette objectivité comme « réelle », comme l'« œuvre » du travail humain, et nullement comme objet de la conscience abstraite. A partir de là, Marx peut dire que Hegel définit l'homme comme « un être non-objectif, spiritualiste » (p. 133). Cet être qui n'a jamais affaire à des objets réels, mais seulement à la négativité de soi qu'il pose lui-même, qui dans son « être-autre comme tel » n'est au fond qu'« auprès de lui-même »<sup>1</sup>, — un tel être est en définitive un être « non-objectif », — et « un être non-objectif est un *non-être* » (p. 137)<sup>2</sup>.

Par là, la *Phénoménologie* tombe déjà sous le coup de la critique, dans la mesure où elle prétend donner le mouvement historique de l'essence humaine. Si

---

1. *Bei sich*, c'est-à-dire libéré des déterminations extérieures à son être. (N. d. T.)

2. *Unwesen*, cf. note p. 46. (N.d.T.)

cette essence dont l'histoire advient est un « non-être », il faut aussi que cette histoire même participe éminemment au « non-être », à l'« inessentiel ». Marx voit dans la découverte hégélienne du mouvement de l'histoire humaine le mouvement de l'« objectivation de soi en tant qu'aliénation et dessaisissement de soi » (p. 144), et le mouvement de l'« abolition et dépassement » (appropriation) de cette aliénation, tel qu'il se répète sous de multiples formes à travers toute la *Phénoménologie*. Mais l'objectivation n'est qu'apparente, « abstraite et formelle », parce que l'objet « n'est que l'apparence d'un objet » et que la conscience qui s'objective reste auprès d'elle dans ce dessaisissement apparent et sait qu'elle reste auprès d'elle (p. 139-140). Et tout comme l'aliénation elle-même, son abolition et dépassement n'est qu'une apparence : on demeure dans le dessaisissement. Les formes d'humanité aliénée que cite Hegel sont des formes non pas de la vie réelle aliénée mais seulement des formes de la conscience, du savoir aliénés — par exemple, ce ne sont pas « la religion, l'Etat, la nature réels qui sont pris en considération et dépassés <sup>1</sup> en tant qu'objectivations humaines, mais la religion déjà en qualité d'objet du savoir, la dogmatique et de même la jurisprudence, la science politique

---

1. *Aufgehoben*, c'est-à-dire : abolis et dépassés. Jusqu'à présent nous avons employé les deux mots. Pour ne pas charger le texte nous ne traduirons plus que par *dépasser*. Le lecteur doit cependant garder à l'esprit le double mouvement qu'inclut le *aufheben* hégélien et marxiste. (N.d.T.)

et la science de la nature » (p. 143). Comme on ne dépasse de la sorte que des aliénations « pensées » et non pas des aliénations « réelles », comme par conséquent « ce dépassement par la pensée (...) laisse en réalité son objet intact » (p. 143), Marx peut dire que toute la *Phénoménologie*, et même tout le système de Hegel dans la mesure où il repose sur la *Phénoménologie*, restent prisonniers de l'aliénation. Cela s'exprime dans tout le système hégélien, par exemple dans le fait que la « nature » n'y est pas conçue comme « le monde sensible qui s'extériorise », le monde sensible de l'homme, dans son unité ontologique avec l'homme, dans son « humanité », mais comme une extériorité « au sens de l'aliénation, d'une faute, d'une infirmité qui ne doit pas être » (p. 148-149), comme un « néant ».

Nous n'aborderons pas ici les autres moments de la critique négative ; la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* nous les a déjà fait connaître : par exemple, l'absolutisation de l'Esprit, l'hypostasie du Sujet absolu en tant que porteur du processus historique, l'inversion du sujet et du prédicat (p. 144-145), etc. — Retenons seulement que Marx considère toutes ces insuffisances comme des insuffisances à l'intérieur d'un rapport authentique. Si Hegel pose l'essence humaine comme un « non-être », il s'agit quand même du non-être d'une essence réelle et donc d'un véritable non-être ; s'il « n'a trouvé que l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire » (p. 128), celui-ci est tout de même une

expression du véritable mouvement d'une véritable histoire ; s'il a décrit l'objectivation et l'aliénation sous leurs formes abstraites, il a tout de même vu en elles des mouvements essentiels de l'histoire humaine. L'élément le plus important de la critique marxiste de Hegel réside dans sa partie *positive*, à laquelle nous passons maintenant.

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste donc, d'une part, en ceci que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation ; en ceci donc qu'il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme objectif (...) comme le résultat de son propre travail » (p. 132). On ne peut comprendre pleinement la signification de l'interprétation de la *Phénoménologie* que Marx donne dans nos *Manuscrits* qu'en reprenant point par point la problématique qui est au centre de cette œuvre de Hegel, — ce à quoi nous devons naturellement renoncer ici. On constate alors avec quelle sûreté infailible Marx revient au substrat primitif des problèmes que la *Phénoménologie* a mis en lumière pour la première fois dans la philosophie moderne, et ceci à travers tous les déguisements et les altérations qui interviennent déjà dans l'œuvre de Hegel lui-même.

La phrase que nous venons de citer énumère toutes les découvertes de Hegel que Marx tient pour

essentielles ; passons rapidement en revue ces « moments de la dialectique hégélienne » que Marx considère comme « positifs ».

La *Phénoménologie* expose l' « engendrement de l'homme par lui-même », c'est-à-dire, conformément à ce que nous avons déjà dit, l'événement dans lequel l'homme (en tant qu'être vivant *organique*) devient ce qu'il est selon son essence, à savoir un être *humain* ; elle expose donc l' « histoire de la naissance » (p. 128) de l'être humain, l'histoire de son essence. Cet « acte de naissance » de l'homme est un « acte d'engendrement de l'homme par lui-même » (p. 144), c'est-à-dire que l'homme se donne lui-même son essence : il doit lui-même se faire, se « poser », se « produire » (nous avons déjà vu le sens de cette notion) pour ce qu'il est. Or cette histoire qui est imposée à l'homme lui-même, Hegel la conçoit comme un « processus » dont les moments sont l'aliénation et son dépassement, et qui est subsumé, en tant que processus général, sous le concept d' « objectivation ». L'histoire de l'homme advient donc et s'accomplit en tant qu'objectivation : la réalité de l'homme, c'est de « produire » toutes ses « forces génériques » (ses forces essentielles) pour en faire des objets réels, de « poser un monde objectif réel » (p. 135). C'est cette opération que Hegel ne traite que comme aliénation de la « conscience », ou du savoir, comme comportement de la pensée abstraite à l'égard de la « chose », alors que Marx la conçoit comme la réalisation

« pratique » de l'homme entier dans le travail historico-social (*ibid.*).

Hegel détermine ensuite plus précisément le comportement du savoir à l'égard du monde objectif, en disant que cette objectivation est en même temps « perte d'objectivité », c'est-à-dire perte de réalité, aliénation, qu'elle « n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation » (p. 132). Autrement dit, le savoir en train de devenir objectif se *perd* d'abord dans ses objets : ceux-ci viennent à lui comme quelque chose d'autre, d'étranger, sous la forme d'un monde extérieur de choses, qui ont perdu leur relation interne avec la conscience qui s'est extériorisée en eux et qui continuent à exister comme une « puissance indépendante » de la conscience. Dans la *Phénoménologie*, par exemple, la moralité et le droit, le pouvoir de l'État et la richesse se manifestent comme des mondes objectifs aliénés, et Marx reproche précisément à Hegel de ne voir dans ces mondes que des aliénations de l'« Esprit » et non pas de l'humanité réelle et entière, de sorte qu'il les traite seulement comme des « essences spirituelles » et non pas comme des mondes réels (p. 130). Mais comme l'objectivation est d'abord perte d'objectivité, aliénation, celle-ci devient néanmoins chez Hegel récupération de l'essence vraie. « Hegel saisit (...) l'aliénation de soi, l'aliénation de l'essence, la perte d'objectivité et de réalité de l'homme comme la prise de possession de soi, la manifestation de l'essence, l'objectivation, la réalisation » (p. 144).

L'essence humaine — que Hegel conçoit toujours et uniquement comme savoir — est telle qu'elle ne doit pas seulement s'extérioriser, mais s'aliéner, pas seulement s'objectiver, mais se désobjectiver pour pouvoir prendre possession d'elle-même ; c'est seulement quand elle s'est perdue dans son objet qu'elle peut venir à soi, c'est seulement dans son « être-autre » qu'elle peut devenir « pour soi » ce qu'elle est. Tel est le « sens positif » de la négation, de la « dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur » (p. 132) ; élucider son fondement nous forcerait à nous étendre sur les fondements de l'ontologie hégélienne ; nous n'avons à montrer dans cette étude que la manière dont Marx interprète cette découverte de Hegel.

Par le concept positif de négation dont nous venons de parler, Hegel conçoit « le *travail* comme l'acte d'engendrement de l'homme par lui-même » (p. 144), il « appréhende le travail comme l'essence, comme l'essence avérée de l'homme » (p. 132). En se référant à ces propositions, Marx va même jusqu'à dire que « Hegel se place du point de vue de l'économie politique moderne » (p. 132), — affirmation apparemment paradoxale mais dans laquelle Marx résume le caractère éminemment concret, presque révolutionnaire, de la *Phénoménologie*. En envisageant le travail comme l'essence avérée de l'homme, Marx le conçoit évidemment non pas comme une simple catégorie économique, mais comme une catégorie « ontologique », ainsi qu'il le définit dans le

même passage : « Le travail est le devenir-pour-soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné » (p. 135). Comment Marx en vient-il à interpréter le concept hégélien d'objectivation comme prise de possession de soi dans l'aliénation, réalisation dans le dessaisissement, précisément par la catégorie de travail ?

Ce n'est pas seulement parce que, dans la *Phénoménologie*, Hegel montre que, dans le travail, l'essence humaine s'objective, s'aliène et se perd dans la choséité et qu'il décrit le comportement de l'esclave en train de travailler comme le premier dépassement de l'objectivité aliénée. Là, en effet, n'est pas la seule raison, bien que ce concept unitaire d'histoire humaine ne soit pas un hasard et un point de départ fortuit dans la *Phénoménologie*, mais exprime l'orientation essentielle de l'œuvre entière. Par son interprétation, Marx a mis en lumière — sous une forme abrupte il est vrai — le sens originel de l'histoire ontologique de l'homme, que la *Phénoménologie* expose comme l'histoire de la conscience de soi, et a vu qu'elle était au fond une praxis, une libre réalisation de soi, qui ne cesse d'assumer et de dépasser la facticité du donné préalable, « immédiat », une réalisation de soi révolutionnaire. Nous avons déjà dit que pour Marx l'erreur foncière de Hegel vient du fait qu'il substitue l'« Esprit » au sujet de cette praxis ; c'est pourquoi il peut dire : « Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail abstrait de l'Esprit » (p. 133). Mais

cette critique ne change rien au fait que Hegel a compris le travail comme l'essence avérée de l'homme, ce qui se manifeste par exemple en ceci que dans la *Phénoménologie*, et en dépit de la « spiritualisation » de l'histoire qu'on trouve dans cette œuvre, le « faire » qui transforme est proprement le concept clé, celui qui guide la pensée pour expliquer l'histoire humaine.

Si donc la praxis est le sens intime de l'objectivation et de son dépassement, il s'ensuit que les diverses formes de l'aliénation et de son dépassement mentionnées dans la *Phénoménologie*, ne peuvent pas être de simples « exemples » tirés de l'histoire réelle, en une énumération gratuite, mais que, par leur essence, elles doivent être fondées dans la praxis humaine et appartenir essentiellement à l'histoire humaine. C'est ce qu'exprime Marx en disant que Hegel « a trouvé l'expression spéculative du mouvement de l'histoire » (p. 128), — phrase, nous l'avons dit, qu'il faut comprendre en un sens aussi bien positif que critique et négatif. Si donc les formes de l'aliénation ont un fondement historique dans la praxis humaine, il en résulte qu'on ne peut pas seulement les considérer comme des formes abstraites et théoriques de l'objectivité de la conscience ; sous ce « voile » logico-spéculatif, elles doivent se manifester par leur action pratique, c'est-à-dire qu'elles doivent être nécessairement et réellement dépassées. « C'est pourquoi la *Phénoménologie* est la critique cachée, encore obscure pour elle-même et mysti-

fiance ; mais dans la mesure où elle retient l'aliénation de l'homme (...), on trouve cachés en elle tous les éléments de la critique, et ceux-ci sont déjà souvent *préparés et élaborés* d'une manière qui dépasse de beaucoup le point de vue hégélien » (p. 131). Ses sections contiennent « bien qu'encore sous une forme aliénée, les éléments de la critique de domaines entiers comme la religion, l'Etat, la vie sociale, etc. » (p. 131-132). Marx a ainsi exprimé en toute clarté la liaison intime qui existe entre la théorie de la révolution et la philosophie de Hegel ; sa critique de Hegel est le résultat d'une mise en question de sa philosophie ; et il paraît surprenant que les interprétations postérieures de Marx (celle de Engels déjà, *sit venia verbo*) aient cru pouvoir réduire le rapport Marx-Hegel à un seul facteur : la fameuse transformation de la « dialectique » hégélienne, préalablement vidée de tout son sens.

Nous nous contenterons de ces quelques indications, sans examiner si et dans quelle mesure les insuffisances que Marx reproche à Hegel doivent être réellement imputées à ce dernier. Nous espérons avoir montré qu'en prenant une position critique à l'égard de Hegel, Marx s'est placé au cœur de la problématique hégélienne. La critique de Hegel n'est pas un appendice qui serait venu s'ajouter à la critique de l'économie politique et à la recherche de ses fondements ; elle se manifeste tout au long de cette critique et de cette recherche : elle *est* une discussion de Hegel.

### 3. Sur la philosophie concrète<sup>(1)</sup>

Nous commencerons par considérer l'activité philosophique (*das Philosophieren*) comme l'activité humaine dans laquelle la philosophie se constitue. L'activité philosophique, au sens sérieux du mot, est un mode de l'existence humaine. L'existence humaine, dans tous ses modes, est placée sous la question de son *sens*. Le trait distinctif de l'existence humaine est de ne pas s'accomplir déjà dans son

---

1. La présente étude tente de dégager, à partir de la position que le livre de HEIDEGGER *L'Être et le Temps* a élaborée pour la philosophie phénoménologique, la possibilité d'une philosophie concrète et sa nécessité dans la situation actuelle. A vrai dire, une telle philosophie ne peut être démontrée qu'à partir de ce qu'elle réalise. Les remarques qui suivent ne prétendent pas remplacer cette condition, mais seulement empêcher que les éléments de philosophie concrète, lorsqu'ils existent vraiment, ne soient sans cesse présentés comme « non philosophiques », ou au mieux comme des intermédiaires de la « vraie » philosophie.

seul être, de se trouver « confrontée » d'une manière tout à fait déterminée à ses possibilités, d'être obligée de saisir d'abord ces possibilités et de vivre par là sous la question de son « pourquoi ». (Ici et plus loin, il faut écarter de ce « pourquoi » toutes les représentations de celui-ci en tant que sphère du but transcendant de l'existence humaine, ce pourquoi, par exemple, elle existerait. Même en excluant toute pensée téléologique, on peut parler d'un « pourquoi », lorsque le « pourquoi » de l'existence repose dans son propre être.) C'est ce « pourquoi » dans son rapport à l'existence humaine que nous avons en vue lorsque nous parlons de sens.

Eu égard à sa signification initiale, le sens de l'activité philosophique ne doit pas être conçu comme accomplissement d'une fin qui la transcenderait. Toute vraie activité philosophique a trouvé son sens en soi et appréhendé ce sens par soi. L'effort philosophique vise proprement à la connaissance en tant que révélation de la vérité. Le sens de l'activité philosophique peut être déterminé *a priori* comme *révélation de la vérité*.

Parmi les nombreuses déterminations de la vérité, nous considérerons d'abord la *validité*. La vérité *n'est* pas la validité, elle ne s'« épuise » pas dans sa validité, mais la validité appartient à l'essence de la vérité. Il n'existe pas de vérités « non-valables », nulles. Mais que signifie validité ? Il n'y a de validité que par rapport à l'existence humaine. Les lois naturelles ne valent pas pour la nature, dont les phéno-

mènes se déroulent d'après ces lois, mais pour l'homme qui connaît la nature. Le fait que l'aimant attire le fer ne vaut pas pour celui-ci, mais pour l'homme qui considère l'aimant et le fer. Dire qu'un rapport est valable, cela signifie que si je le considère, je dois le connaître, agir d'après lui, m'y conformer. Ce « je » est tout à fait essentiel ; il renvoie dans tous les cas à l'existence humaine. Quand on parle de validité, on ne veut pas dire que le rapport valable ne *soit* que pour l'existence humaine, mais qu'il ne peut être déclaré vrai, avoir de sens, que pour l'existence humaine. Le rapport qu'expriment les lois naturelles n'est pas vrai pour la nature — pour celle-ci, il *est* simplement —, mais seulement pour l'homme. Un rapport valable peut être indépendant, selon son *être*, de n'importe quelle existence humaine : en tant que valable, que vérité, il n'existe que pour l'homme.

Si la vérité est ainsi rapportée à l'existence humaine par la validité, cette relation reçoit sa signification existentielle d'un phénomène fréquemment négligé : *l'appropriation*. La vérité exige de soi-même — l'être de son rapport fût-il indépendant de toute existence humaine — son appropriation par l'existence humaine. Les vérités ne sont pas cherchées et conquises de haute lutte, elles ne sont pas appréhendées par le travail de la connaissance, pour être ensuite conservées *in abstracto* et rendues inopérantes : dans la connaissance de la vérité réside, au contraire, l'exigence de son appropriation.

La connaissance n'est une appropriation que pour celui qui connaît lui-même, qui a découvert et conquis pour lui et en lui la chose connue « comme si c'était la première fois ». Pour celui qui ne répète pas, dans toute sa personne, ce processus de la découverte originelle, la connaissance devient savoir passif, la vérité quelque chose qui est tenu pour vrai. C'est seulement lorsqu'un rapport est l'objet d'une appropriation à travers une existence humaine concrète qu'il devient vérité. Toute vérité authentique est sue et possédée, et savoir et posséder ne sont pas des actes de la conscience humaine qui interviennent momentanément pour disparaître ensuite, mais ils appartiennent à l'exister (*Existieren*) de l'existence (*Dasein*) humaine elle-même, produisent leur effet dans et avec l'existence. L'appropriation ne constitue aucunement l'être de la vérité (du vrai rapport), mais bien le *sens* de la vérité. Le « pourquoi » de la vérité ne s'accomplit que dans l'approbation.

Si son appropriation par l'existence humaine appartient au sens de la vérité et si cette appropriation s'accomplit comme savoir et comme possession dans l'exister de l'existence même, il s'ensuit que la vérité doit aussi produire son effet dans l'exister. Or l'exister de l'existence humaine est à tout moment un comportement à l'égard du monde : action et réaction. La vérité doit donc pénétrer dans cette sphère proprement dite de l'exister : l'existence doit pouvoir s'orienter, dans son comportement, selon la vérité.

Toute vérité <sup>1</sup> a pour sens existentiel que l'homme, en se l'appropriant, peut exister comme vrai. Cette proposition doit être entendue en un sens très large, car il ne s'agit encore ici que de déterminations générales préalables. Une connaissance mathématique, partout où elle a le caractère originel de la vérité, peut aussi conduire l'homme à un comportement « vrai » à l'égard du monde. Les vérités mathématiques possédaient, par exemple, ce caractère existentiel dans le monde grec : il apparaît nettement dans les traditions pythagoriciennes et se manifeste encore avec force dans maints dialogues de Platon.

Retournons à notre point de départ. Si le sens de l'activité philosophique est la révélation de la vérité et si celle-ci a essentiellement un caractère existentiel, il faut dire non seulement que l'activité philosophique est un mode de l'existence humaine, mais aussi que la philosophie, de par son sens, est existentielle. De quelque façon qu'on délimite le champ de la philosophie, celle-ci s'occupe toujours, dans la connaissance de la vérité, de l'existence humaine. Toute vraie activité philosophique n'en reste pas à la connaissance, mais s'efforce, en développant la connaissance de la vérité, de faire en sorte que l'existence humaine s'approprie celle-ci. Le souci de

---

1. Dans la suite, « vérité » désigne toujours et uniquement les rapports existentiellement — essentiellement vrais (au sens indiqué ci-dessus), et non pas de simples « exactitudes », lesquelles ne concernent jamais l'être de l'existence humaine et de ses modes.

l'existence humaine et de sa vérité fait de la philosophie, au sens le plus profond, une « science pratique » ; il conduit aussi la philosophie — et c'est là surtout que nous voulons en venir — au cœur de la détresse concrète de l'existence humaine. C'est là-dessus, sur cet état de choses dont nous esquissons les grandes lignes, que se fonde, nous semble-t-il, la nécessité philosophique des questions suivantes :

L'activité philosophique véritable ne doit-elle pas se révéler en ceci que l'appropriation de ses vérités est éminemment nécessaire du point de vue existentiel ? Le problème de la « fécondité » de la philosophie est-il vraiment aussi « non philosophique » qu'on le prétend ? Les questions et les vérités philosophiques n'ont-elles pas aussi leur « histoire » — non pas seulement en ce sens qu'elles se développent en fait dans l' « histoire », mais que, essentiellement historiques, elles sont liées à l'existence historique concrète et ne prennent sens en vérité qu'à partir d'elle et pour elle ? Les problèmes et les vérités philosophiques ont-ils aussi leur lieu et leur heure ?

N'est-il pas possible que l'existence humaine concrète se soit déjà approprié, dans son mode et dans son action historique, des vérités que la connaissance philosophique n'a pas encore découvertes ? De sorte qu'en ce cas, la tâche de la philosophie serait de libérer ces vérités par l'interprétation de l'existence concrète ? D'autre part, la philosophie n'englobe-t-elle pas aussi le souci des possibilités

tout à fait concrètes par lesquelles l'existence humaine est en mesure de s'approprier ses vérités ? N'a-t-elle pas aussi la tâche de préparer le terrain pour ses vérités et, le cas échéant, de combattre pour cette préparation dans la sphère de l'existence humaine ?

Résumons le sens de ces questions : ne doit-on pas, pour commencer, considérer à nouveau la philosophie à partir de l'existence humaine concrète et la questionner à partir d'elle ?

Nous croyons que parler de ces questions d'une manière abstraite et générale, c'est masquer l'importance capitale et très aiguë du problème, et que c'est seulement en le traitant dans la sphère du concret qu'on peut y introduire la clarté indispensable. Il s'agit de la nécessité concrète de la philosophie, non de sa nécessité générale. Par là, soulignons-le encore une fois, la valeur intrinsèque d'une activité philosophique véritable n'est pas mise en question, mais déjà posée comme un postulat.

Mais avant de pouvoir poser cette question à propos de la situation actuelle de l'existence, nous devons définir la situation dans laquelle l'activité philosophique concerne en général l'existence humaine. Nous nous limiterons pour cela aux indications indispensables.

L'existence humaine dont se préoccupe la philosophie se trouve à chaque instant dans une situation historique déterminée. La philosophie ne considère pas des sujets ou des objets abstraits « interchangeables » ; tout individu existe dans une activité

déterminée (au sein de laquelle il conserve et structure son existence), dans une situation sociale déterminée (qui investit son milieu quotidien), dans un statut déterminé de la communauté nationale, lequel résulte à son tour de conditions naturelles et historiques déterminées. Dès sa naissance, tout individu est livré à sa situation historique qui dessine d'avance les possibilités de son existence. Et les objets auxquels son existence est confrontée, les choses auxquelles il a affaire et qui remplissent l'espace de sa vie, le monde naturel où il vit, les dispositions et les structures où son existence se déroule, ne sont pas des grandeurs rigides, « univoques », indépendantes, qui se réfractent en quelque sorte dans la situation historique. En quelque lieu et en quelque moment qu'il les rencontre, elles ont déjà été appréhendées par une existence concrète et transformées, elles sont devenues « histoire », elles ont été transmises d'une génération à la suivante, façonnées chaque fois selon les nécessités de l'existence.

Si donc la philosophie veut se préoccuper sérieusement de l'existence, elle ne doit pas considérer cette contingence de l'existence déterminée par la situation historique en tant que simple facticité, « perspective » historique, hasard temporel, en tant que réalisation d'un « contenu ontologique » (placé lui-même en dehors ou au-dessus du temps), mais en tant que destin de l'existence, en tant que plénitude concrète de celle-ci. L'existence ne « fait » pas l'histoire comme son simple produit, elle ne vit pas dans

l'histoire comme dans son espace ou son élément plus ou moins fortuit : au contraire, l'exister concret de l'existence (*Dasein*) est événement, ce que nous comprenons intellectuellement par le mot « histoire ». Concevoir l'historicité essentiellement inhérente à l'existence en tant que simple facticité (ou en recourant à des termes analogues) ne signifierait pas seulement que la philosophie enjambe d'emblée la sphère où se manifeste proprement la vie de l'existence ; une telle attitude va aussi à l'encontre du constat phénoménologique, qui peut seul servir de fil directeur. Considérons un instant la situation dans l'optique de la réduction phénoménologique. Si on éloigne la conscience de sa place naturelle dans le monde des réalités, si on élimine tout jugement sur celles-ci, si on évite toute « position » (*Setzung*) transcendante, un champ entièrement neuf s'ouvre à la recherche : le courant de la conscience avec la multitude de ses expériences vécues, d'une part, et les objets que cette conscience vit comme intentionnalités, d'autre part. Alors, tout d'un coup, il est devenu absurde de parler d'historicité, car événement et histoire sont essentiellement réalité (au sens d'une « position » transcendante). Il est parfaitement possible de limiter la philosophie à ce domaine. Il permet d'élaborer une foule de connaissances sur l'essence de la conscience, sur la structure de ses actes, sur les rapports des expériences qu'elle vit, sur la constitution de ses objets, — et toutes ces connaissances doivent avoir une validité « supra-

temporelle », si elles sont obtenues d'une manière phénoménologiquement exacte. Mais en même temps que la phénoménologie a dégagé le seul terrain où de telles connaissances sont possibles, elle a permis de découvrir le seul mode sous lequel la philosophie phénoménologique est encore possible en dehors de la réduction. Le corrélatif nécessaire de la réduction phénoménologique est le *devenir-historique de la philosophie*. Au moment où la parenthèse de la réduction tombe, l'existence et son monde apparaissent dans leur concrétude historique.

Prenons un exemple. Je regarde la fabrique qui est en face de moi. Dans la réduction phénoménologique, je l'appréhende dans son donné, en tant qu'objet de perception. J'élimine toutes les « positions » transcendantales et peux dès lors étudier la constitution de cet objet intentionnel dans la perception, la structure des actes qui me le donnent, les lois qui existent entre eux, les degrés d'évidence sous lesquels il se manifeste, etc. A propos de l'objet perceptif « fabrique », je peux illustrer par des exemples les lois inhérentes à ce qui se donne comme chose, couleur, extension, etc. Après quoi, je laisse tomber la réduction, mais en me conformant toujours à la méthode phénoménologique, afin de laisser voir et parler l'« objet même », tel qu'il est là dans sa pleine concrétude. Ce que j'ai à présent, c'est le complexe fabrique dans la plénitude (plus ou moins forte) de sa signification concrète : lieu d'une activité économique où quelque chose est « fabriqué »,

lieu de travail de tant ou tant d'ouvriers, propriété de telle ou telle société, bâtiment moderne ou vétuste, grand ou petit... La fabrique apparaît comme intégrée dans une forme économique déterminée, résultat partiel d'une longue évolution technique, objet d'âpres luttes d'intérêts... toutes choses qui se révèlent à moi à mesure que je m'occupe de plus près de l'objet fabrique, dont le sens devient toujours plus ample mais pour se centrer autour de l'historicité de l'objet fabrique et de sa liaison sémantique avec l'existence humaine historique.

La réalité historique que la philosophie trouve déjà toute faite lorsqu'elle se tourne vers l'existence, n'est pas plus une facticité qui lui appartiendrait fortuitement et dont il serait possible de faire abstraction, qu'un monde pur et indépendant de choses que la connaissance pourrait détacher de l'existence contemporaine sans nuire à sa vérité. Il est donc clair que l'historicité inhérente à l'existence humaine doit revêtir elle aussi une importance capitale quand il s'agit d'aborder méthodiquement les « *sciences sociales* ». Les institutions sociales, les formes économiques, les structures politiques concourent à façonner ce qui advient dans l'existence et doivent être envisagées à partir de celle-ci. Si elles sont interrogées *a priori* en tant que « choses » sous le rapport de leur constitution, de leurs relations et des lois de leur développement, elles tomberont aussitôt dans une sphère où l'analyse, parce qu'elle se conforme à tort au modèle des sciences naturelles, sera tout

à fait incapable de dégager leur sens. Car l'existence est toujours présente dans et avec ces structures, de sorte que la possibilité de leur « réification » n'est donnée qu'à un niveau historique déterminé de l'analyse de l'existence<sup>1</sup>. Il n'est pas non plus licite de décomposer la réalité historique en strates ou en sphères et de traiter ce faisant l'activité économique, politique, sociale, artistique, scientifique comme autant de « modes d'existence » indépendants et clos. Sans doute se peut-il qu'une telle division soit nécessaire dans la science moderne et que la connaissance l'exige même, en fait, dans la recherche empirique — cependant toute recherche qui vise à dégager l'essence de ces activités ne doit jamais perdre de vue, dans sa méthode même, l'unité indivisible de l'existence humaine. Il n'y a pas de « sujets économiques », de « sujets juridiques », etc., mais seulement des individus ou des collectivités qui, en tant qu'unités historiques, existant dans leur situation particulière, ont une économie, disent ou reçoivent le droit, font œuvre d'art et de science, etc. (De ce point de vue, le concept de « type idéal » qu'on rencontre chez Max Weber doit également être corrigé. Lorsque le déroulement de la réalité historique est conçu sous forme de « déviations » par rapport au type idéal, celles-ci risquent

---

1. Voir à ce sujet G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe*, traduction française par K. Axelos et J. Bois, p. 110 sqq.

bien, dans leur concrétude, de constituer la réalité de ce qui se produit.)

La science sociale moderne confirme manifestement le changement d'orientation qui est intervenu dans la méthode scientifique. La pensée de *Max Weber* reste la plus vivante non pas dans ses essais de théorie scientifique, mais dans ses travaux concrets, notamment dans la sociologie religieuse et dans *Economie et société*, où il embrasse toujours du regard la totalité des pouvoirs et des domaines qui relèvent de l'orbite historique d'une existence, où il aborde ces pouvoirs et ces domaines à partir de l'existence. Du cercle de Max Weber, le changement d'orientation de la recherche sociologique est ensuite parvenu à sa pleine conscience, sous le rapport de la méthode, dans l'œuvre de *Gottl-Ottilienfeld*. Celui-ci combat avant tout l'ancienne économie politique qui « ne pense qu'en termes de marchandises », prend des faits pour des donnés et procède par pures réifications, sans avoir la moindre conscience historique du caractère existentiel de l'économie. Son projet d'une science « panéconomique » se propose de comprendre intellectuellement « l'économie et la vie », d'appréhender les structures économiques en tant qu'« états de fait de la vie en commun des hommes ». (Nous n'examinerons pas ici dans quelle mesure sa définition *a priori* de l'économie en tant que « forme de la vie en commun des hommes dans l'esprit d'une harmonie durable des

besoins et de leur satisfaction » risque de nouveau d'envisager l'état de fait de l'économie du point de vue d'un « sujet économique » abstrait.)

Nous tenterons maintenant, après ces indications générales, de concrétiser la question de la signification existentielle de la philosophie en la rapportant à la situation actuelle de l'existence : est-il possible, dans la situation historique actuelle, de désigner un mode déterminé d'activité philosophique comme « nécessairement » exigé par cette existence, et quel est ce mode ?

Cette formulation du problème soulève tout de suite une question. Est-il permis de parler d'une situation historique déterminée comme d'une « unité » ? Et par conséquent de parler d'une existence actuelle et d'une nécessité ? La question ne va-t-elle rencontrer, dans le monde concret, une pluralité d'existences actuelles assorties d'une pluralité de nécessités dans une pluralité de situations historiques ? De sorte que notre formulation équivaudrait à une abstraction qui fait violence à l'existence concrète ou qui passe au-dessus d'elle ? Lorsqu'on considère une situation historique déterminée, on envisage *a priori* comme une entité qu'on peut distinguer et qui se distingue d'une autre, on met l'accent sur sa différence spécifique dans le cours de l'histoire. L'essentiel est alors la frontière bien visible qui la sépare de ce qui a eu lieu auparavant :

un stade concrètement distinct de l'évolution économique et sociale, qu'on peut isoler dans sa *structure* du stade antérieur. Cette différence de structure doit apparaître d'abord dans le « niveau matériel » de la situation considérée<sup>1</sup> : le mode selon lequel l'existence en cause produit et reproduit, la stratification sociale qui lui correspond et les formes de l'être social. Il se peut bien que de nombreuses différences se manifestent alors entre les classes, les peuples, les pays, etc. — celles-ci ne sont toutefois que des différences au sein d'une unité qui les fonde, des positions et des évolutions diverses à l'intérieur du même être économique et social. Et là où s'arrête sa structure homogène, on ne peut plus parler de situation homogène.

A cette situation homogène doit aussi correspondre une existence humaine « homogène ». Tous les individus, toutes les « communautés » d'un temps, si différentes soient-elles, sont unis par le fait essentiel qu'ils se trouvent dans la même situation historique. Sans doute y a-t-il autant de modes d'existence que d'individus, et donc tout autant de possibilités et de nécessités existentielles. Mais les individus ne sont aucunement les unités ultimes que rencontre l'analyse de l'existence historique. Commencer cette investigation par eux, c'est

---

1. Voir à ce sujet mes *Beiträge zur Phänomenologie des historischen Materialismus* (*Contributions à la phénoménologie du matérialisme historique*), *Philosophische Hefte*, 1928, I.

arbitrairement changer de direction à mi-chemin de l'objet (l'existence humaine concrète). Ce qui, dans l'approche phénoménologique, apparaît comme unité historique, ce sont des « unités supérieures » : des « communautés » ou « sociétés » dans l'espace où chacune vit (nous tenterons d'explicitier plus loin ces notions). Si l'on pose donc la question de la philosophie nécessaire à une existence historique concrète, cette nécessité vise une existence qui peut être envisagée comme une unité parce que (et dans la mesure où) la situation historique à partir de laquelle elle existe présente une structure homogène au sens indiqué ci-dessus. Une philosophie serait donc nécessaire à l'existence concrète lorsque celle-ci se trouve dans un état de besoin existentiel (c'est-à-dire un état de besoin qui la concerne et la presse en tant qu'existence), à la transformation duquel elle peut contribuer. Nous verrons pourquoi, en ce domaine, l'activité philosophique se réduit toujours à une fonction d'aide et de contribution.

La situation historique dans laquelle se trouve l'existence « d'aujourd'hui », et au sujet de laquelle nous avons commencé cette analyse, est déterminée dans sa structure par la structure de la société capitaliste au stade du capitalisme évolué (capitalisme organisé, impérialisme). Ces notions qui définissent la situation ne désignent pas ici des états de choses purement politiques ou économiques, mais les déterminations existentielles de l'existence (*Dasein*) actuelle. Dans la société capitaliste, un mode déter-

miné d'existence humaine — et un mode qui n'appartient qu'à elle — est devenu réalité. A partir du système de l'économie, tous les domaines sont entrés dans ce processus de « réification », qui a détaché de toute personnalité les formes de vie et les unités de sens autrefois liées à la personne concrète de l'homme, et a créé un pouvoir placé entre les personnes et au-dessus d'elles qui, une fois établi, s'est soumis par son propre dynamisme toutes les formes et les valeurs de la personne et de la communauté. Les modes de la vie en société sont vidés de tout contenu essentiel et réglés de l'extérieur par des lois « étrangères » : les hommes qui vivent ensemble sont avant tout des sujets, ou plutôt des objets, économiques, des collègues à l'intérieur d'une profession, des citoyens d'un Etat, des membres de la même « société » ; les relations essentielles de l'amitié, de l'amour, toute véritable communauté des personnes se limitent à la petite sphère de vie qui subsiste en dehors de l'activité utilitaire. En même temps, du fait de l'individualisme que suscite cette évolution (individualisme qui n'est nullement incompatible avec le collectivisme marqué de l'économie), l'individu est séparé de son « activité » ; celle-ci lui est « imposée » et il l'exerce sans qu'elle lui permette de réaliser effectivement sa personne.

Le monde dans lequel cette existence vit, est devenu lui aussi, dans une mesure croissante, une « entreprise ». Les objets qu'on y rencontre sont tenus d'emblée pour des « biens », des choses que

L'on doit utiliser, non pas pour accomplir à travers eux les nécessités de l'existence, mais pour occuper ou remplir une vie qui sans eux tournerait à vide, jusqu'à ce qu'ils soient devenus réellement des « nécessités ». De sorte que l'« entreprise » consomme toujours plus d'existences à seule fin de se maintenir dans son état. Les formes de vie de toutes les classes deviennent enfin tellement creuses qu'elles font surgir la nécessité de placer l'existence elle-même sur une base nouvelle.

Ces réflexions ne prétendent pas tracer l'image du monde et le comportement de la société capitaliste dans son stade développé. Nous voulons simplement dire que la crise du capitalisme est une crise de l'existence qui ébranle celle-ci jusque dans ses fondements. Et, dans l'optique où nous nous plaçons, ce fait ne constitue pas encore l'élément capital de la situation actuelle. Le point important est celui-ci : dans cette situation, la science est en mesure d'accéder à la connaissance de cette crise, de ses causes et de sa solution (ou de sa continuation). Les fondements de l'existence contemporaine, leurs répercussions historiques, les connexions universelles qui nous y ont conduits et les conséquences historiques qui leur sont inhérentes, sont devenus accessibles à la connaissance scientifique. C'est pourquoi l'existence adresse à la philosophie une requête d'une portée immense : celle de rendre concret ce savoir, d'avoir à dresser ses vérités en face de l'existence menacée. Dans les situations où l'existence

contemporaine se trouvait dans une crise existentielle, toute vraie philosophie a conçu ses vérités sur un mode existentiel et vu que sa tâche était de devenir nécessaire en communiquant celles-ci à l'existence contemporaine. Nous allons préciser notre pensée.

L'existence actuelle n'entretient pas seulement des liaisons universelles avec tout ce qui vit dans le même temps, elle est aussi déterminée, jusque dans ses racines, par un héritage historique universel. Plus cette connexion universelle qui résulte de la structure économique des sociétés est devenue étroite, plus, d'une part, les vérités qui liaient existentiellement chacune de ces sociétés et leurs constituants spécifiques (conditions, classes, peuples) se sont différenciées selon leur particularité historique, et plus, d'autre part, les vérités « universellement valables » se sont dégradées en rapports abstraits. Considérons dans cet ordre d'idées l'état de besoin existentiel dont nous parlions plus haut, état de besoin provoqué par la structure de la société capitaliste : il est clair que pour cette existence, il n'est aucune vérité qui puisse être érigée, dans sa concrétude universelle, en vérité obligatoire et nécessaire. Du même coup, la responsabilité de la philosophie et son devoir de prendre souci de l'existence ne font que croître. La philosophie peut sans doute s'occuper comme avant d'établir les lois essentielles de l'action morale ou de l'être, du monde des valeurs et de son édification, etc. Mais si les problèmes ainsi « résolus » sont ensuite vécus dans le concret existentiel, il apparaîtra

que l'existence actuelle n'a pas du tout la possibilité d'observer et d'accomplir ces lois essentielles. Il est facile d'écarter une telle problématique en déclarant que cette existence est justement « inauthentique », hors de la vérité, et que par conséquent la philosophie n'a pas à s'en soucier. Il s'agit précisément de ceci : que la recherche philosophique se tourne de nouveau vers l'existence en se demandant quelles sont ses *possibilités* de *s'approprier* la vérité. Si cette existence se trouve dans une situation qui, par sa structure historique (le mode de conservation et de structuration de l'existence en tant que fait social), la rend incapable de s'approprier de telles vérités, la tâche de la philosophie est d'appréhender l'existence dans cette situation et de tenter, *en partant d'elle*, de la « conduire à la vérité ». Prenons un exemple. Les progrès de la technique et de la rationalisation qui caractérisent la société actuelle suscitent partout une ivresse de puissance, mais ils font oublier que le pouvoir *personnel* de l'homme sur la nature et les « choses » ne s'est pas accru mais a diminué. De même que les hommes sont au service de l'économie — devenue une « chose » indépendante — en tant que « sujets et objets économiques » au lieu que leur activité économique soit adéquate à leur existence, de même leurs instruments (machines, moyens de transport, électricité, lumière, énergie) sont devenus pour eux si démesurés et pesants que les hommes qui ont affaire à eux doivent de plus en plus, en tant que personnes, s'y conformer dans leur existence,

se mettre à leur service, si bien qu'il faut utiliser toujours plus d'existences à seule fin de maintenir leur « fonctionnement ».

Ce n'est là qu'un aspect du fait que, dans la société capitaliste, toutes les valeurs personnelles se sont perdues ou qu'elles sont mises au service de l'« objectivité » technique et rationnelle. Si la philosophie peut encore devenir existentiellement nécessaire à une telle existence, il faut qu'elle s'efforce de conduire l'existence dans une situation où elle soit en mesure de saisir et de garder les vérités de ses lois essentielles. Il s'agit d'acquérir la connaissance des possibilités historiques de l'existence actuelle : tout en saisissant ses origines, il convient de jalonner l'aire de ses changements. La philosophie doit examiner, d'après l'analyse exacte de l'existence contemporaine, laquelle de ces possibilités garantit un « mode d'existence vrai ». Elle a pour tâche de scruter exactement tout mouvement de l'existence : de favoriser celui qui représente un mouvement vers la vérité, d'empêcher celui qui conduit vers des modes d'existence périmés.

Ainsi peut se réaliser le plus noble vœu de toute activité philosophique : l'unité de la théorie et de la pratique.

Nous croyons avoir indiqué par là le point où la philosophie peut devenir nécessaire à l'existence actuelle.

Tentons à présent de déterminer l'orientation et la tâche d'une telle activité philosophique. Nous voulons parler du processus de *concrétisation de la philosophie*, dont nous allons esquisser les principales étapes.

Cette activité philosophique s'oriente vers l'existence contemporaine déterminée. Sa tâche est de conduire cette existence dans la vérité de l'exister. Pour avoir accès à cette existence, pour pouvoir l'atteindre, la philosophie concrète doit *devenir historique*, s'engager elle-même dans la situation historique concrète. Devenir historique, cela signifie d'abord, pour la philosophie concrète, qu'elle doit examiner l'existence qui lui est contemporaine dans sa situation historique, en se demandant quelles possibilités elle détient de s'appropriier des vérités, quelles vérités elle peut accomplir et quelles vérités lui sont nécessaires. Non pas au sens d'une philosophie utilitaire et opportuniste qui se mettrait au service de l'existence pratique en tant que science et se laisserait utiliser par elle, — les vérités de la philosophie ne se fondent pas sur la facticité, même si l'existence pratique doit les accomplir. La philosophie concrète sait que des vérités ne peuvent jamais être imposées abstraitement à une existence quelconque, mais qu'elles doivent être saisies à partir de l'existence et maintenues en elle. C'est pourquoi la philosophie concrète embrasse dans sa « doctrine » la situation concrète tout entière de l'existence contemporaine, dans la pleine détermination de la

structure sociale. C'est seulement une fois qu'elle sait comment cette existence ainsi déterminée souffre et agit, quels sont ses véritables besoins, quelles manières d'exister la situation lui prescrit et quelles voies elle lui suggère pour se transformer, c'est seulement alors qu'elle peut la conduire à la vérité, devenir pour cette existence une nécessité existentielle. Mais cette analyse de l'existence contemporaine, du point de vue de sa situation historique, n'est-elle pas la tâche des sciences historiques : de l'« histoire », de la sociologie, de la science économique ? La philosophie concrète utilisera sans doute, dans une large mesure, le matériel fourni par ces sciences ; sans doute devra-t-elle refuser radicalement d'être tenue à l'écart de ces sciences, comme ce fut si longtemps le cas. Mais nous ne devons pas oublier que la méthode de l'analyse philosophique est la méthode phénoménologique, et qu'à cette méthode spécifique correspond aussi un champ objectif spécifique. L'objet de la philosophie concrète est l'existence contemporaine, l'existence humaine dans le mode de son exister. L'histoire s'occupe de la situation politique effective de cette existence, la science économique des modalités effectives de son économie, la sociologie des modalités effectives de son être social, ou bien ces sciences s'occupent de la *théorie* de ces modalités effectives en tant que structure historique (formes politiques, économiques, sociales), mais non pas de l'*existence même*. La philosophie concrète s'occupe de l'*être-là* (*Dasein*)

dans la plénitude concrète de son *existence*, laquelle englobe toutes ces modalités effectives — précisément en tant que modalités au sein desquelles l'être-là existe. De plus, le caractère véritablement philosophique de cette analyse se révèle en ceci que la destruction de l'être-là contemporain doit s'accomplir à partir de son historicité, eu égard toujours à la structure ontologique de l'être-là et du monde. On ne peut connaître dans leur signification existentielle un système scientifique, une échelle des valeurs, un ordre social en tant qu'historicité concrète, que si ces formes sont confrontées dans leur facticité aux structures ontologiques de « système économique », « échelle des valeurs », etc., qui ne doivent être obtenues que par voie phénoménologique.

D'autre part, cette analyse de l'existence contemporaine doit être rapportée par principe à la philosophie, et non aux sciences historiques, parce qu'elle ne peut pas demeurer une simple analyse mais doit être développée, de manière à fournir des règles normatives pour l'action. Si la philosophie concrète veut réellement conduire une existence à la vérité, elle doit la prendre dans la seule sphère où les décisions existentielles peuvent se situer : dans la sphère de l'action. Dans sa concrétude en tant qu'« événement », l'exister de l'être-là consiste toujours à modifier, à transformer la réalité donnée, à produire un certain effet, — c'est donc une action. Dès qu'un exister « authentique » s'exprimera en lui, dès qu'il s'agira pour lui de nécessités existen-

tielles, un « bios theoreticos » ira lui aussi dans le sens du changement, donc de l'action, même s'il ne vise pas du tout un tel « effet ». Il est clair d'après ce que nous avons déjà dit, que les règles de l'action, où culmine la philosophie concrète, ne représentent jamais des normes abstraites, des impératifs vides. Elles devront être puisées dans les nécessités de l'existence concrète prise dans sa situation historique, et concerner toujours non pas une universalité abstraite, mais un sujet concret existant. La question est alors celle-ci : comment la philosophie parvient-elle à de telles règles d'action et quel est le sujet qui doit s'y conformer ? Comment, d'une façon générale, la philosophie peut-elle avoir accès à l'existence concrète ? Non pas en érigeant ses vérités en vérités obligatoires, après les avoir tirées de quelque domaine antérieur à l'existence, et en se contentant de prouver ou d'énoncer des vérités. Si, en parlant d'appropriation des vérités, la philosophie a en vue un mouvement réel de l'existence, elle ne doit pas en rester à la connaissance de la vérité en tant que moteur de ce mouvement. L'existence humaine n'existe pas à partir de la connaissance, mais de ce qui advient au sein d'une situation déterminée de son milieu et qui engage son destin. La connaissance ne peut devenir le moteur d'un mouvement existentiel (qui est toujours aussi un changement dans ce qui advient), que si elle s'engage dans le destin concret de l'existence à laquelle elle s'adresse, c'est-à-dire que si elle assume la

situation historique de celle-ci, avec ses possibilités et sa réalité, que si elle met le mouvement en marche en elle et à partir d'elle. C'est ainsi seulement que la connaissance peut atteindre et libérer les nécessités concrètes de l'existence. Et une telle connaissance s'achèvera et s'accomplira dans un changement réel, qui touche la structure de l'existence historique et de son monde : non pas au sens vague où on parle de l'influence des « idées » sur la réalité historique, mais au sens d'un changement conscient de cette réalité, avec les moyens réels donnés par la situation.

La philosophie concrète ne peut donc avoir accès à l'existence que si elle l'appréhende dans la sphère où elle existe : dans l'*action* qu'elle exerce au sein de son monde, en accord avec sa situation historique. En même temps qu'elle devient historique, en assumant le destin réel de l'existence, la philosophie concrète *devient publique*. Elle doit assumer l'existence de l'être-là qui lui est contemporain, ce qui, au fond, signifie seulement qu'elle saisit son propre destin. Car la « contemporanéité » ne se réduit pas à une coexistence temporaire, elle est toujours une existence partagée, une communauté de destin. Dire que la philosophie est contemporaine d'une existence concrète signifie qu'elle doit se soucier des combats et des besoins très concrets de cette existence, qu'elle doit prendre « le même » souci de sa vie, qui existe de telle manière et non autrement.

*Kierkegaard* a vu plus clairement qu'aucun penseur ce caractère existentiel de la contemporanéité et

combien elle engage la philosophie : « Car la contemporanéité est la tension qui ne vous permet pas de laisser les choses comme elles sont, mais vous contraint soit de vous scandaliser, soit de croire. » Elle donne « la pression qualitative requise ; la distance, en revanche, aide aussi bien à réduire quelque chose à rien qu'à faire quelque chose d'extraordinaire d'à peu près rien <sup>1</sup> ». La philosophie concrète saisit la situation de la contemporanéité en tant qu'elle aspire à s'actualiser. Si l'existence contemporaine doit être conduite à la vérité, il faut que cela se produise en tant que mouvement d'une existence actuelle, dans la plénitude de sa particularité historique, avec le poids que fait peser sur elle sa situation historique. Par là le souci que la philosophie prend de l'existence devient un souci qui s'étend aux besoins tout à fait concrets de cette existence. La philosophie qui s'est découverte dans la situation de l'existence contemporaine ne peut plus penser dans le vide, en généralités « sans pression qualitative » ; existant dans l'actualité, elle devra prendre position sans équivoque, prendre des décisions, choisir son point de vue d'une manière visible, être prête à soutenir l'épreuve de la réalité. La philosophie concrète existera dans la vie publique parce que c'est la seule façon pour elle d'avoir réellement accès à l'existence. C'est seulement si elle empoigne publiquement l'existence, dans son être

---

1. KIERKEGAARD, *Le concept d'élu*.

quotidien, dans la sphère où elle vit réellement, qu'elle peut conduire à sa vérité un mouvement de cette existence. Autrement l'autorité absolue, dont on croit aveuglément qu'elle détient la vérité révélée, est seule capable de susciter un tel mouvement.

Pour illustrer ce phénomène, considérons l'ultime évolution de Kierkegaard, en tant qu'elle montre comment une philosophie concrète devient publique. Peu de philosophes ont creusé un gouffre plus profond entre l'éternel, l'absolu, le divin et l'existence historique de l'homme ; peu de philosophes se sont placés aussi consciemment que Kierkegaard sous l'idée de l'éternel et, de ce point de vue, ont dénoncé plus vigoureusement comme une lâche désertion et un manque de responsabilité toute tentative d'appréhender l'historicité, de concevoir l'être historico-social comme l'univers propre de l'homme. Mais rarement aussi un philosophe s'est davantage soucié, dès le point de départ de sa philosophie, de la vérité de l'existence concrète, a mieux vu dans les besoins de l'existence nue le levier de toute philosophie. C'est pourquoi, à la fin de sa carrière, Kierkegaard dut reconnaître et appréhender la sphère de la vie publique — celle où l'existence contemporaine vivait en acte — comme la sphère où devait agir même la philosophie qui se plaçait entièrement sous le signe de l'éternel. Il sort de la solitude : lui qui ne s'était jamais adressé qu'à l'« individu », qui n'avait eu qu'indifférence pour l'effet de ses livres sur le public, voici qu'il va dans la rue, au

sens socratique de cet acte : il écrit article sur article dans un quotidien, publie des pamphlets, concentre tout son combat sur l'enjeu de l'instant historique. Et dans ce combat où il entre dans la vie publique, Kierkegaard n'oppose pas abstraitement la vérité de l'éternel à l'existence concrète, il ne décrète pas la vérité à partir de l'éternel. Au contraire, il veut promouvoir de toutes ses forces un mouvement concret dans l'existence de son temps, y introduire un changement « réel », de sorte que ses attaques et ses appels visent toujours les tâches et les modes concrets de cette existence, embrassent pleinement et ne perdent jamais de vue les possibilités du moment. Alors seulement on comprend combien il importait à Kierkegaard, pour que s'accomplisse le sens de sa philosophie concrète, de susciter une décision réelle *hic et nunc*, de créer un mouvement et un changement réels dans l'existence de son temps ; alors seulement on comprend la vigueur de ses attaques, la violence provocante de son intervention dans la vie publique, ses heurts voulus avec les représentants du monde officiel, la concrétude révolutionnaire de ses appels (par exemple qu'il faut sortir de l'Église officielle). Alors seulement, d'autre part, on saisit combien Kierkegaard dut souffrir de l'absence d'effet de son intervention, du silence de ce qu'il attaquait, silence qu'il s'efforça continuellement de rompre.

L'échec de Kierkegaard dans la vie publique et la question de sa cause nous conduisent à un problème

général qui relève de notre analyse. Comment la philosophie, en s'engageant dans la vie publique, peut-elle devenir réelle *in concreto* ? A quelle existence concrète la philosophie peut-elle s'adresser, et où peut-elle la saisir ? Y a-t-il quelque chose qui garantisse la possibilité d'une action existentielle ? La philosophie concrète s'attache à la vérité de l'existence humaine de son temps. Conduire l'existence à la vérité, c'est changer « réellement » l'existence dans la concrétude, et non pas seulement changer (en surface) ses formes et ses structures effectives (formes de vie, de culture, au sens usuel de ces mots) ; c'est changer la manière d'exister elle-même qui est à la base de toutes ces formes. Le mode concret de l'exister est la sphère propre des événements : l'histoire. Il est le mode sur lequel l'être-là appréhende et vit son destin dans son monde, et ceci en tant que destin engagé dans une situation historique déterminée, telle qu'elle résulte d'une structure économique et sociale déterminée.

Si la philosophie concrète veut susciter un changement réel de l'existence, elle doit se porter à sa rencontre dans cette sphère des événements. Seul le sujet des événements peut être le sujet d'un tel changement. La philosophie concrète doit d'abord se demander qui est le sujet des événements. Et il apparaît ici que ce sujet n'est pas l'« individu ». L'existence humaine, en tant qu'existence historique, est essentiellement un être-ensemble avec d'autres hommes, et l'unité historique est toujours une unité

de la vie collective, de l'être social — elle est toujours une « société ». Les limites de la vie collective, les constituants de la société diffèrent selon les situations historiques et il convient de les dégager pour chaque situation.

Il faudrait donc que la philosophie concrète s'adresse à la société qui lui est contemporaine, qu'elle la prenne dans sa situation historique, qu'elle analyse ses formes d'existence et les domaines qu'elle appréhende, avec leurs significations et leurs valeurs, et qu'elle élabore de la sorte leur vérité. Mais ne serait-ce pas là précisément cette fuite dans l'histoire universelle que Kierkegaard combattit avec tant de profondeur, une manière de se dérober aux difficultés très personnelles de l'existence, de se soustraire à la décision ultime et sans équivoque qui appartient toujours à l'individu, car aucune société ne peut le décharger de son existence propre ? Cette objection est incontestablement fondée. Le sens de la philosophie ne reste pas circonscrit dans l'« individuel », mais chaque individu peut seul l'accomplir et il s'enracine dans l'existence de chaque individu. En aucun cas, la concrétude de la philosophie dans l'existence de chaque individu ne doit être rejetée sur un sujet abstrait, un *on* impersonnel, la responsabilité décisive transférée sur une quelconque universalité.

Mais parce que la philosophie concrète s'attache précisément à l'existence concrète de l'individu, elle doit se poser cette question : comment puis-je avoir accès concrètement à cet individu ? Celui-ci existe-

t-il même dans la situation historique de la contemporanéité ? Il ne suffit pas, alors, d'écrire des livres, qui ne s'adressent toujours qu'à une universalité abstraite, si leur auteur ne se soucie pas de savoir qui s'approprie leurs vérités et qui peut se les approprier. *Socrate* pouvait encore s'adresser à l'individu sur l'agora et philosopher avec lui, parce que l'individu existait encore dans la société de l'Etat-cité athénien. Les questions de *Socrate* engagent encore chacun de ses interlocuteurs et le contraignent à prendre position. Qui les livres de philosophie mettent-ils dans la même situation ? La philosophie concrète n'a pas le droit de poser en principe que ses formulations sont en mesure d'atteindre et de concerner « sans plus » l'existence de l'individu et son intériorité. Sans doute la philosophie doit-elle viser l'« intériorité » de l'existence individuelle et s'imposer à elle, mais l'intériorité n'est pas une abstraction située au-delà de l'espace historique et du temps historique. Le monde de l'individu fait essentiellement partie intégrante de l'existence de celui-ci, même si elle est saisie comme s'opposant à ce monde ; le monde de l'individu est son milieu historiquement déterminé, le monde de la nature et de la société dans la plénitude de sa situation unique. Et ce monde de l'individu n'est en aucune manière sa fonction, de sorte qu'il pourrait être changé par un simple changement de l'individu. Dans la « dérélition » (*Geworfenheit*) de son être-là, l'individu est bien plutôt jeté dans ce monde, de telle sorte que ses

décisions lui sont prescrites par celui-ci (ce qui ne veut pas dire que l'individu serait déchargé du sérieux de la décision, laquelle serait rejetée sur le « destin » ou la société). La société n'est ni un sujet qui existe à côté de l'individu ni la somme des individus, mais, en un sens tout à fait concret, la société est chaque individu lui-même, elle est le mode d'existence concrètement historique de l'individu. C'est donc précisément lorsque la philosophie veut prendre au sérieux son souci de l'individu qu'elle n'a pas le droit de négliger le monde où l'existence de l'individu s'accomplit. L'individu n'existe comme individu que dans une situation déterminée du milieu, dans une situation déterminée de l'être social. Celle-ci n'est jamais fortuite pour lui, de sorte qu'on pourrait ou devrait « en faire abstraction » pour accéder à l'existence « propre » de l'individu. Elle est la réalité de son existence même, et c'est seulement à travers elle qu'il est possible de s'adresser à lui, de l'atteindre en vérité.

On peut assurément se demander si, malgré tout, la philosophie ne devrait pas aller de l'individu à son milieu, et non l'inverse, si le strict souci de l'individu quant à la vérité de son existence ne devrait pas venir en premier, souci à partir duquel il s'agirait ensuite d'appréhender la vérité de son milieu. Mis à part le fait que ces deux points de départ sont des abstractions lorsqu'on les sépare aussi radicalement, et que la démarche de la philosophie concrète implique bien plutôt la considération simultanée de

l'individu et son milieu, il n'est possible de répondre à cette question qu'en se plaçant au point de vue de la situation historique où elle devient aiguë pour la philosophie. Il est des situations historiques où il est possible d'édifier l'existence à partir de l'individu, où l'action de révolutionner les individus peut signifier la révolution de la société. Et il est des situations historiques où ce n'est plus du tout possible, parce que le mode contemporain de l'être social exclut l'existence propre de l'individu. Dans ce cas, la révolutionnarisation de l'individu ne peut passer que par la transformation de la société. Dans ce cas, l'individu n'est plus le point de départ mais la fin de la philosophie, parce que, d'abord, il importe de le rendre à nouveau possible. Dans une telle société, l'existence de l'individu est nécessairement inauthentique, car dans une société essentiellement inauthentique, il ne peut pas exister d'individus essentiellement authentiques. Dans les deux situations, la philosophie ne peut atteindre l'individu dans son existence que si elle ne l'appréhende pas en tant que sujet abstrait, mais dans la plénitude de sa détermination historique unique : si elle atteint et saisit en même temps que lui le milieu qui lui est contemporain, l'être social. A partir de la connaissance de la vérité qui lui est accessible, la philosophie doit s'engager dans les besoins de l'existence contemporaine, les promouvoir selon leurs possibilités historiques. La philosophie ne peut pas devenir concrète si elle ne prend pas parti pour le contemporain (au

sens de Kierkegaard). Et, ce qui est capital, ce parti-pris ne doit jamais demeurer théorique. Si la philosophie se soucie réellement de l'existence, elle doit l'assumer et, en existant avec elle dans le contemporain, combattre pour la vérité. Le philosophe doit savoir qu'il n'a pas seulement le droit mais le devoir de s'engager dans les besoins tout à fait concrets de l'existence, car c'est seulement de cette manière que le sens existentiel de la vérité peut être accompli. De sorte que l'acte public se trouve nécessairement au terme de toute philosophie concrète digne de ce nom : accusation et apologie de Socrate, et sa mort en prison ; action politique de Platon à Syracuse ; lutte de Kierkegaard contre l'Eglise officielle.

Nous devons dire maintenant comment il est possible de lier philosophiquement la connaissance et la vérité avec la vie contemporaine historique. Nous posons comme condition préalable que la philosophie ne peut intervenir dans l'existence contemporaine qu'en vertu de la *connaissance*, que toute tentative de rendre « vivants » les concepts de la connaissance philosophique, en prétendant qu'ils doivent être soumis à la « vie », qu'ils doivent accomplir en eux le mouvement de la vie, équivaut, pour la philosophie, à renoncer à elle-même. En outre, le comportement de la philosophie concrète à l'égard de l'existence contemporaine n'implique pas que celle-ci soit toujours la « vérité », à laquelle la philosophie devrait se conformer. Il faut dire bien

plutôt que, conformément au caractère existentiel de la vérité, l'existence humaine entretient chaque fois un rapport tout à fait déterminé avec les vérités dont elle est susceptible, rapport qui révèle qu'elle les accomplit ou ne les atteint pas, qu'elle est en proche ou éloignée, qu'elle s'efforce de les réaliser ou les masque. En confrontant sans cesse les vérités qu'elle connaît à la situation de l'existence contemporaine, la philosophie vit dans la tension décisive par laquelle elle peut seule devenir nécessaire et féconde. Connaissance et « vie », vérité et contemporanéité ne seront pas confondues d'une manière illégitime, mais leur liaison véritable sera instituée, si la connaissance, une fois gagnée à partir d'un authentique souci de l'existence, vise à accomplir sa vérité dans la contemporanéité. La tension concrète de la philosophie ne la conduira pas dans toutes les situations historiques à l'action publique, à l'engagement dans la sphère des événements. Mais dans les situations où l'existence contemporaine est réellement ébranlée dans ses fondements, c'est-à-dire là où elle combat réellement pour de nouvelles possibilités de l'être, la philosophie trahit son *propre sens* (et non pas, par exemple, l'« histoire »), lorsqu'elle reste à l'écart et se perpétue dans des discussions « intemporelles ». Elle ne mérite son antique titre, celui de « première des sciences », que si, en ce moment même, elle se met à la première place.

## RÉFÉRENCES

*Marxisme transcendantal ?*

Transzendentaler Marxismus ?, *Die Gesellschaft*,  
1930.

*Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx*

Neue Quellen zur Grundlegung des historischen  
Materialismus, *Die Gesellschaft*, 1932.

*Sur la philosophie concrète*

Ueber konkrete Philosophie, *Archiv für Sozial-  
wissenschaften und Sozialpolitik*, 1929.

## T A B L E

1. MARXISME TRANSCENDANTAL ? .....	1
2. LES MANUSCRITS ÉCONOMICO-PHILOSOPHI- QUES DE MARX .....	41
3. SUR LA PHILOSOPHIE CONCRÈTE .....	121