

A close-up, yellow-tinted portrait of Karl Marx, showing his eyes, nose, and a full, dark beard. The background is a solid yellow color.

KARL
MARX

Écrits
philosophiques

Champs classiques

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

Cent textes choisis, traduits et présentés par
Lucien SÈVE

Champs classique

Écrits philosophiques

Champs classiques

© Flammarion, Paris, 2011

Dépôt légal : octobre 2011

ISBN e-pub : 9782081278745

N° d'édition e-pub : N.01EHQN000422.N001

ISBN PDF web : 9782081278752

N° d'édition PDF web : N.01EHQN000423.N001

Le livre a été imprimé sous les références :

ISBN : 9782081264311

N° d'édition : L.01EHQN000578.N001

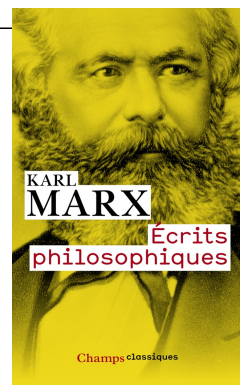
Ouvrage composé et converti par Meta-systems (59100 Roubaix)

Présentation de l'éditeur :

Si Marx fascine tant les philosophes, c'est peut-être parce qu'il a si vigoureusement dénoncé l'illusion de « la philosophie », le « discours de la mauvaise abstraction », toujours idéaliste même sous des dehors matérialistes, et toujours stérile malgré sa grandiloquence.

Pourtant, à n'en pas douter, comme le montrent les cent textes rassemblés dans cette anthologie – pris dans les oeuvres de jeunesse et surtout dans *Le Capital* et ses brouillons –, l'oeuvre de Marx est d'une éclatante richesse philosophique. L'introduction de Lucien Sève revisite le corpus marxien et expose pour la première fois avec précision le réseau catégoriel d'ensemble qui constitue le fond de la « Logique du Capital » : essence, abstraction, universalité, objectivité, matière, forme, rapport, contradiction dialectique, histoire, liberté...

Outre l'introduction et les notes qui accompagnent chacun de ces textes, un index des concepts philosophiques détaillé contribue à faire de ce volume un précieux instrument de travail et de culture.



En couverture : Portrait de Karl Marx (1818-1883). © Roger-Viollet.

« Nature, science, dialectique : un chantier à rouvrir », in *Sciences et dialectiques de la nature*, Lucien Sève (coord.), La Dispute, 1998, p. 25-247.

Commencer par les fins – La nouvelle question communiste, La Dispute, 1999, 282 p.

Penser avec Marx aujourd'hui, t. 1, *Marx et nous*, La Dispute, 2004, 282 p.

« De quelle culture logico-philosophique la pensée du non-linéaire a-t-elle besoin ? », in *Émergence, complexité et dialectique*, Janine Guespin-Michel (coord.), Odile Jacob, 2005, p. 51-227.

Qu'est-ce que la personne humaine ? – Bioéthique et démocratie, La Dispute, 2006, 156 p.

Penser avec Marx aujourd'hui, t. 2, « *L'homme* » ?, La Dispute, 2008, 588 p.

Penser avec Marx aujourd'hui, t. 3, « *La philosophie* » ? (en préparation).

Penser avec Marx aujourd'hui, t. 4, « *Le communisme* » ? (en préparation).

ÉCRITS PHILOSOPHIQUES

INTRODUCTION

De « la philosophie » au philosophique

1. Y a-t-il une philosophie de Marx ?

Cette question simple n'a pas reçu jusqu'ici de claire réponse. Que Karl Marx (1818-1883) ait été un temps philosophe est certes notoire : il a fait de fortes études philosophiques en un lieu – Berlin – et une époque – le tournant des années 1830-1840 – où s'établit âprement l'inventaire critique de la plus grande philosophie des temps modernes, celle de Hegel ; il a soutenu en 1841 une thèse érudite *Sur la différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure* ; empêché pour raisons politiques, sous le règne de Frédéric-Guillaume IV, d'accéder à l'enseignement universitaire et devenant journaliste de vive opposition, il n'en poursuit pas moins son travail critique sur les vues philosophiques de Hegel et de Feuerbach, avant d'opposer ses propres vues à celles de contemporains philosophes comme Arnold Ruge ou Max Stirner. Ainsi les écrits de Marx jusqu'à la veille des révolutions de 1848 – il a alors trente ans – ressortissent clairement à la philosophie, de sa *Critique du droit politique hégélien* (1843) aux *Manuscrits de 1844*, à *La Sainte Famille* (1844-1845, en collaboration avec Friedrich Engels), aux *Thèses sur Feuerbach* et à *L'Idéologie allemande* (1845-1846, cette dernière œuvre en collaboration aussi avec Engels). On dira donc qu'il y a en tout cas chez Marx une *œuvre philosophique de jeunesse* dont l'importance n'est plus à souligner.

Mais *L'Idéologie allemande* a tout l'air d'y mettre un point final. On y lit en effet que la faiblesse rédhibitoire de la moderne critique allemande est de n'avoir « pas quitté le terrain de la philosophie » au lieu de « s'interroger sur la connexion entre la philosophie allemande et la réalité allemande » ; que l'étude critique du monde réel ruine l'idée d'une « philosophie autonome » ; mieux, qu'« détachées de l'histoire réelle » les abstractions philosophiques « n'ont absolument aucune valeur » ; qu'il faut « laisser la philosophie de côté » pour passer de l'« interprétation » du monde à sa « transformation », comme dit la 11^e thèse sur Feuerbach. Non seulement est ainsi tracé un programme où la philosophie paraît n'avoir plus nulle place, mais un sévère retour critique est fait par Marx sur son œuvre antérieure : ce que contenaient d'indications valables à ses yeux ses écrits de 1844-1845 y restait recouvert par « le vocabulaire philosophique traditionnel », ce qui laissait croire

que pouvaient encore servir les « vieilles vestes théoriques ». Or on ne peut pactiser avec l'abstraction philosophante, « il faut en sortir d'un bond³ ». C'est d'un irréversible adieu à la philosophie qu'il paraît bien s'agir ici.

Et voilà déjà de quoi susciter les appréciations les plus divergentes. Au début du xx^e siècle, il fut classique chez les marxistes – exemple : Boukharine – de faire commencer l'authentique pensée de Marx à *Misère de la philosophie* (1847), en le louant d'avoir opposé aux mystifications de la ci-devant philosophie la rigueur de la science : le marxisme serait une sociologie critique. Quelques décennies plus tard, à l'opposé, il devint courant – c'est ce qu'ont fait des Pères jésuites comme Jean-Yves Calvez, ou des penseurs contestataires des pays socialistes – de réhabiliter hautement l'humanisme philosophique des œuvres de jeunesse – « l'homme » y tenant une place centrale – pour mieux déplorer sa répudiation ultérieure par le scientisme de ce *diamat*⁴ qui fut doctrine officielle dans les « pays socialistes ». De sorte que parler de « la philosophie de Marx » a pu, et peut encore, relever d'un constat élémentaire ou, à l'opposé, du contresens fondamental.

Pourtant le simplisme de ce dilemme a depuis longtemps fait l'objet de critiques probantes. Or il y a chez Marx une riche œuvre philosophique de jeunesse, mais c'est avec les plus forts motifs qu'en est sorti : à manier des abstractions comme « l'homme », qui renvoie dans la confusion aussi bien l'espèce biologique *Homo sapiens* ou au genre humain historiquement évolué qu'à l'individu considéré dans l'abstrait, on se condamne à ne rien penser avec rigueur – cette juvénile pensée marxienne ne peut justement plus être donnée pour « la philosophie de Marx ». Oui donc, ce qu'on est fondé à tenir pour sa pensée mûrie implique rupture avec ce qu'on entendait jusque-là par philosophie, mais c'est aller bien trop vite que d'en conclure à la disparition de toute dimension philosophique dans son œuvre d'après 1848. Car non, les *Grundrisse*, premier brouillon du *Capital*, et *Le Capital* lui-même ne peuvent être tenus pour des écrits relevant du positivisme. Marx a sans équivoque rompu avec ce qu'il entendait sous le vocable *philosophie* – reste à examiner de près le sens qu'a ici ce mot –, mais ce qui n'autorise aucunement à tenir ses travaux ultérieurs pour étrangers au *philosophique* – et reste plus encore à bien cerner ce que ce « philosophique » veut dire.

Or, chose étonnante, les penseurs réputés qu'on est tenté d'interroger sur cette question – de Korsch à György Lukács, d'Antonio Gramsci à Ernst Bloch – nous laissent dans la perplexité. Considérons seulement ici le verdict de Louis Althusser (1918-1990), dont le prestige est resté dominant jusqu'à nous. Verdict complexe et évolutif. Dans un premier temps – *Pour Marx ; Lire le Capital* (1965) –, une critique tranchante des lectures empiristes et humanistes de Marx conduit à définir son introuvable philosophie comme « la Théorie de la pratique théorique⁵ » : elle serait une connaissance non point des choses mais d'une abstraite « production de connaissance ». Aussi bien, en un second temps – *Lénine et la philosophie* (1968) ; *Éléments d'autocritique* (1974) –, Althusser récuse-t-il le « théoricisme » de sa position précédente pour ne plus voir dans le matérialisme dialectique que l'exercice de la « lutte de classes dans la théorie »⁶. Conception paradoxale d'une philosophie dont la seule tâche consisterait à tracer dans les savoirs et les pratiques, entre deux « positions » indémontrables – matérialisme, idéalisme –, de pures « démarcations » récurrentes et l'identique bien que lourdes d'enjeux politiques changeants : une telle philosophie, si le mot est encore ici de mise, n'a donc plus d'*objet* et il ne s'y passe *rien*. Le mérite historique de Marx serait d'avoir inauguré non pas « une (nouvelle) philosophie de la praxis mais une pratique (nouvelle) de philosophie⁷ », laquelle, en fait, se réduirait à intervenir politiquement dans le savoir.

Servie par ses paradoxes face au dogmatisme fruste du *diamat* stalinien, cette conception peut prévaloir de respecter l'adieu à toute abstraction philosophante prononcé par *L'Idéologie allemande*. Mais il faut bien voir de quel prix est payé ce mérite. Celui d'abord d'une cécité de principe à l'égard

de ces *objets philosophiques* qui peuplent de façon si flagrante l'œuvre de Marx après 1846 : les *catégories logiques* – essence, abstraction, universalité, forme, rapport, aliénation, vingt autres. Qu'elles puissent justement constituer l'essentiel apport philosophique de Marx n'est pas l'avis d'Althusser : « La philosophie peut-elle vraiment avoir l'objet de la logique pour objet ? Il semble que la logique soit désormais en voie de se passer de plus en plus de la philosophie : elle est une science⁸. » Est donc exclue sans examen l'acceptation si neuve que Hegel a conférée à *logique*, et même coup sa réélaboration majeure dans l'œuvre de Marx. Mais de plus, ces objets philosophiques étant omniprésents alors que selon le point de vue de la « lutte de classes dans la théorie » la plupart *ne devraient pas s'y trouver*, on voit grandir chez Althusser la thèse selon laquelle *Marx ne se sera pas bien compris lui-même*. « Marx ne se libéra jamais totalement de Hegel⁹. » Moyennant une « lecture symptomale¹⁰ » prétendant déceler dans le texte marxien les retombées de la pensée, on tiendra donc pour irrecevables de vastes pans de cette œuvre. Il y a chez Marx un « matérialisme de l'essence » ? Se réclamant d'un nominalisme qu'on dit lui emprunter, on dénoncera là une affligeante dérive idéaliste. Marx croit pouvoir conférer à des analyses dialectiquement formulées en termes de négation de la négation une portée déterminante ? On verra là une indéfendable téléologie et à la limite une « horreur¹¹ ». De proche en proche, ce qui nous est donné pour la vérité résiduelle de Marx devient ce que Raymond Aron nommait un « marxisme imaginaire ». Althusser n'en est pas disconvenu : « Que diriez-vous aujourd'hui de la formule de Raymond Aron [...] ? – Je peux dire qu'en un certain sens Aron avait un peu raison. Nous avons fabriqué une philosophie “imaginaire” pour Marx, une philosophie qui n'existait pas dans son œuvre, si l'on s'en tient strictement à la lecture de ses textes¹². » Ainsi la tentative sans doute la plus savante pour identifier la position de Marx dans ce domaine qui nous occupe a principalement abouti à lui imputer une « philosophie improbable¹³ ».

À la simple question : y a-t-il une philosophie de Marx ?, nous en serions donc aujourd'hui incapable. Il semble-t-il, à ne toujours pas savoir répondre de façon plausible. Mais pourquoi alors ne pas nous retourner vers ce qu'en disait son connaisseur apparemment le plus qualifié, à part Marx lui-même, Friedrich Engels ? Relisons son *Ludwig Feuerbach* (1888). Que nous y est-il dit ? Ceci d'abord : *philosophia perennis* serait ce discours illusoire qui servait de bouche-trou à des connaissances scientifiques trop lacunaires pour former une vue d'ensemble du monde, mais en comblant leurs manques au XIX^e siècle les savoirs positifs ont rendu cet adjuvant « superflu¹⁴ ». Difficile de ne pas noter une parenté entre cette récusation de la philosophie devenue superflue face à la science et le dédain comtiste de toute métaphysique comme « oiseuse ». Et voilà déjà qui est assez stupéfiant. Car nous annonçant dans l'Avant-propos de son livre qu'il va faire retour sur la rupture fondatrice opérée quarante ans plus tôt par Marx et lui avec la philosophie, Engels nous en présente une critique toute autre que celle de *L'Idéologie allemande* : il ne s'agissait pas en 1846 de la déprécier intellectuellement en tant que savoir immature, mais de la mettre en cause *politiquement* en tant qu'entreprise mystificatrice, non point donc pour en pallier les lacunes scientifiques mais pour en subvertir la démarche même. Étrange.

Pour autant, Engels récusait la totale proscription du philosophique si fréquente en cette fin de siècle dans la vulgate positiviste : si presque toute la ci-devant philosophie a pour vocation de se résorber dans les savoirs positifs, en subsiste cependant « à l'état indépendant » « la doctrine de la pensée et de ses lois – la logique formelle et la dialectique¹⁵ ». Assertion, qui à son tour, pose quelques sérieux problèmes. Déjà à l'époque où il la formulait, la logique formelle pouvait-elle être donnée pour une rubrique de la philosophie alors même qu'elle se constituait – avec Peano, avec Frege – comme une discipline scientifique rigoureuse dont la proche parente proclamée n'était pas la philosophie mais l'arithmétique ? N'est-il pas plus surprenant encore de le voir qualifier la dialectique de « doctrine de

la pensée » ? Cette formule revient en effet à ne considérer sous ce nom que la dialectique subjective quand chez Hegel – Engels n'en ignore pourtant rien – elle est inséparablement objective et subjective logique de l'être et de l'essence au même titre que du concept ; et c'est à plus forte raison le cas d'une dialectique matérialiste. Avec pareille conception de l'activité de pensée, ne sommes-nous pas plus proches du néokantisme fin de siècle que du matérialisme marxien ? Voilà qui devient franchement déconcertant. La conclusion paraît s'imposer : on ne peut se fier à Engels pour tirer au clair cette question posée en commençant quant à « la philosophie de Marx ».

La sévérité de ce propos oblige à dire un mot sur les rapports entre Marx et Engels. On a souvent fait de ce dernier le mauvais génie de Marx dont il aurait ravalé la pensée en dogme : le vrai père du « marxisme » au sens péjoratif du terme, ce serait Engels. Tout bon connaisseur de l'œuvre d'Engels s'inscrira en faux contre cette légende. Homme d'une culture encyclopédique aussi impressionnante que celle de Marx, il fut tout au long de sa vie pour son ami un partenaire de pensée à part entière frayant même en plus d'un cas leur voie commune, depuis ses *Umriss* esquissant dès 1844 une critique profonde du capitalisme jusqu'à ses travaux sur l'État au début des années 1880. Et les longues réponses qu'il adresse dans les années 1890 à Conrad Schmidt, Joseph Bloch, Franz Mehring ou Walther Borgius mettent clairement en garde contre un schématisme marxiste qu'on l'accuse d'avoir instauré. Engels n'est pas un épigone subalterne, c'est un théoricien aussi bien qu'un révolutionnaire en premier plan. Il est cependant *un* domaine en tout cas où son apport n'est pas comparable à celui de Marx : le domaine philosophique. Non qu'il ne soit là aussi capable à l'occasion de vues pénétrantes comme à propos de dialectique de la nature – ou de commentaires pertinents sur la pensée de son ami¹⁶. Mais il n'a ni la profondeur de la formation ni l'impressionnante sûreté de vue qui caractérisent Marx en la matière. Cette insuffisante fiabilité est ce qui rend impossible à mon sens de proposer un choix de textes philosophiques indifféremment puisés chez Marx ou chez Engels : pour savoir ce que Marx a à nous dire de puissamment original quant à la philosophie, *il faut lire Marx*, nul autre¹⁷. Voilà pourquoi le présent volume porte son seul nom.

2. L'adieu définitif de Marx à « la philosophie »

Il nous faut donc reprendre la question en interrogeant attentivement Marx lui-même sur l'évolution de son attitude vis-à-vis de la philosophie au long des années 1840.

À le faire, on mesure combien les écrits si divers qu'il produit alors ont un essentiel commun : leur vigueur critique. Si le jeune Marx impressionne tant ceux qui l'approchent, ce n'est pas seulement par l'étendue de sa culture et la vivacité de son intelligence, c'est aussi par sa fougue contestataire. Étudiant, il fait le choix iconoclaste de consacrer sa thèse au matérialisme antique et plus hardi encore, d'y défendre Épicure contre Démocrite, bravant l'avis de Leibniz et de Hegel. Contraint par la réaction au pouvoir de renoncer à l'enseignement philosophique – contretemps non subalterne –, le voici en 1842 rédacteur en chef de la *Rheinische Zeitung* (la *Gazette rhénane*), où il déploie ses talents polémiques contre le conservatisme et ses fournisseurs en justifications philosophiques, de l'École historique du droit aux thuriféraires du christianisme d'État. Haussant son propos après l'interdiction du journal, il engage en 1843 une critique à visée radicale de la philosophie politique de Hegel, puis dans le troisième des *Manuscripts de 1844* met en examen le cœur même de sa pensée : la dialectique spéculative. Temporairement aidé dans cette entreprise par les thèses

matérialistes de Feuerbach, il ne tarde pas à juger que Feuerbach lui-même, trop peu investi dans la politique, reste pris dans la spéculation abstraite. Suit un vrai feu d'artifice, alors même que son expulsion de France redouble sa condition de proscrit : critique décapante de Feuerbach, Bauer et Stirner dans *L'Idéologie allemande* (1845-46), critique disqualifiante du socialisme de Proudhon dans *Misère de la philosophie* (1847), critique mortuaire du socialisme à l'allemande dans le *Manifeste du parti communiste* (1848). Peu de grandes pensées ont été propulsées par semblable rampe de lancement contestataire, au prix de tels sacrifices personnels.

Mais durant la première moitié des années 1840, si *des philosophies* sont soumises chez Marx à un sévère inventaire critique, *la philosophie* comme telle n'est pas en cause. Malgré les doutes qu'on voit se dessiner, subsiste la visée d'une philosophie remise sur ses pieds, libérée de l'abstraction jusqu'à prendre la tête du mouvement émancipateur. Dans sa *Critique du droit politique hégélien* (texte 6), la démarche pauvre de qui « polémique avec son objet » il oppose cette « critique vraiment philosophique » qui ne se contente pas d'exhiber les contradictions mais entreprend de les expliquer. *L'Introduction* à cette *Critique*, début 1844, fait une place centrale (texte 8) au thème inédit de l'abolition-réalisation : pour autant que la philosophie est *l'annonciation dans l'abstrait de la désaliénation*, l'émancipation humaine *concrète* tout à la fois l'infirmes (« on ne peut réaliser la philosophie sans l'abolir ») mais aussi la confirme (« on ne peut l'abolir sans la réaliser »). « La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles* comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*. » Ainsi ne serait nullement caduque « la philosophie en tant que philosophie¹⁸ ». En août 1844 encore, écrivant à Feuerbach, Marx lui fait mérite d'avoir « donné un fondement philosophique au socialisme¹⁹ ». Esprit passionnément critique, le jeune Marx n'en a pourtant moins conservé nombre d'années un attachement majeur à la philosophie – fait qu'on se garde bien d'oublier.

Mais à l'heure où fleurissent de toutes parts des signes avant-coureurs des révolutions de 1848, les consciences bougent vite. Vivant l'année 1844 à Paris, Marx y accumule des expériences intensément neuves. Il y fait avec enthousiasme la découverte politique et humaine du prolétariat, y scelle pour la vie son amitié avec Engels, s'investit dans la politique concrète avec cette Ligue des Justes qui, clarifiant ses vues, deviendra en juin 1847 la Ligue des Communistes – c'est elle qui lui commandera la rédaction du *Manifeste*. À Cologne, Marx était encore idéaliste en philosophie et démocrate en politique ; de 1844 date son passage nettement amorcé au matérialisme et au communisme. Et pour ce qui est de son attitude à l'égard de la philosophie, c'est un véritable renversement qui s'y opère en peu de mois – en août 1844, il créditait encore Feuerbach d'avoir donné un fondement philosophique au socialisme ; au printemps 1845, dans sa fameuse 11^e thèse sur Feuerbach (texte 20), il oppose aux philosophes *en général*, soucieux seulement d'« interpréter » le monde, que ce qui importe est de le « transformer ». Dans cette évolution en forme de rupture, le passage à la critique de la philosophie feuerbachienne joue un rôle déclenchant. C'est qu'elle était de quelque sorte la dernière chance de la philosophie. L'idéalisme hégélien représentant la forme extrême de l'abstraction spéculative, son renversement matérialiste devait nous faire accéder à la pensée enfin concrète. Or Marx découvre qu'il n'en est rien : considéré à l'aune de la révolution sociale que s'annonce, « l'homme sensible » de Feuerbach est encore une creuse abstraction. Et si le renversement philosophique de la philosophie abstraite par excellence nous laisse dans l'abstraction, n'est-ce pas que l'abstraction est en fin de compte inhérente non à tel système déterminé mais à l'attitude philosophique en général ? La fallacieuse abstraction à répudier, c'est la philosophie même : telle est la conclusion qu'énonce crûment *L'Idéologie allemande*. Nous voici au moment clef de cette évolution de pensée : là s'impose le plus attentif des regards. Où donc est le péché originel de l'activité

1.

Dès 1843, à travers la critique fougueuse de la pensée politique hégélienne, Marx pense l'avoir identifié, et en donne le nom : *Umkehrung* – « inversion ». « Hegel inverse tout »²⁰. Ainsi, dans les textes en cause de la *Philosophie du droit*, il fait de l'État le vrai présumé de la société civile, et l'Idée le réel effectif en lieu et place du peuple, et ainsi de suite, alors que l'expérience acquise par Marx à la *Rheinische Zeitung* lui a clairement appris ce qu'il en est²¹. De bout en bout de la *Philosophie du droit*, comme dans la philosophie hégélienne de la nature ou de l'histoire, les vrais rapports sont mis « *auf den Kopf* » [« sur la tête »] : les catégories abstraites sont censées être le moteur des développements concrets. Nous sommes en plein « mysticisme logique²² ». Jugée d'emblée par lui fondamentale, cette juvénile découverte critique de Marx est définitive. Sous la forme de l'apologue du « Fruit », elle fait la substance des pages fameuses de *La Sainte Famille* sur « le mystère de la construction spéculative » (texte 18), reparaît au cœur de l'*Introduction de 1857* (texte 38) et trouve sa forme classique en un passage souvent cité de la *Postface* au livre premier du *Capital* (texte 31). Et thème dont la portée déborde de loin le cas de Hegel, l'inversion spéculative se retrouvant à une profondeur en moins – dans mainte façon commune de penser, par exemple chez un Bruno Bauer, un Malthus, un Adolph Wagner (textes 25, 40, 41). L'inversion du rapport entre chose et concept : tout serait le ressort de l'*idéalisme philosophique*, dans ses formes savantes aussi bien que triviales. Il faut donc la philosophie dont il faut sortir, c'est donc l'*inversion idéaliste des rapports effectifs*, et on en sort par cette opération de pensée qui se nomme *renversement matérialiste (materialistische Umstülpung)*.

2.

Marx n'est jamais revenu en deçà de cette analyse, mais il lui a fallu admettre son insuffisance. C'est la critique de Feuerbach qui en impose le constat : que le penseur du renversement matérialiste reste lui-même pris dans l'abstraction – celle de « l'homme » pensé comme être naturel étranger à tout moment historique et contexte de classe – montre assez que la simple *Umstülpung* d'une pensée spéculative *ne suffit pas* à faire sortir de la spéculation. Ce que la philosophie a de mystificateur renvoie à plus profond que l'inversion idéaliste des rapports réels : à un usage acritique de l'abstraction dans la pensée même de ces rapports réels. Constitutive de la pensée rationnelle en tant qu'elle appréhende l'universel dans les choses, l'abstraction l'égare quand cet universel pensé y est inconsidérément hypostasié en entité réelle – et toute spéculation est faite de pareilles hypostases, c'est-à-dire de *mauvaise abstraction* (cf. texte 18) ; c'est par cette abstraction *non critiquée* que les entités conceptuelles (« l'Idée », « la matière », « l'homme »...) passent pour démiurges d'un réel dont elles ne sont que des expressions mentales. Ne peut donc suffire le renversement matérialiste tel qu'il a été présenté jusqu'ici : il est démystificateur en ce sens, fort mais limité, qu'il remet sur ses pieds le rapport le plus général entre être et pensée – principe *methodologique*. Mais érigée en « conception du monde », comme on le voit si souvent faire au XIX^e siècle – et au nôtre –, la *philosophie matérialiste* peut virer à la mystification spéculative tout autant que l'idéalisme métaphysique. C'est pourquoi

Marx s'est toujours montré réticent à s'en réclamer : remise sur ses pieds, la dialectique hégélienne est plus précieuse que « toute la niaiserie matérialiste prise en bloc²³ ». Pour tenir ses promesses, renversement doit donc nous faire passer à un matérialisme *historique*, en sa *double* dimension objective, en tant que pensée de l'historico-social, et subjective – dimension perdue de vue dans le marxisme scolaire –, en tant que critique des activités cognitives en général²⁴. « La philosophie » nous y mettrons désormais des guillemets en cette acception disqualifiante –, c'est le *discours de mauvaise abstraction*, discours non seulement idéaliste, fût-ce sous des dehors matérialistes, mais stérile sous sa grandiose réputation. Ce qui s'impose est d'en *sortir* pour en venir à un mode de pensée dont le maître mot est *critique* – non point simple rejet polémique mais élucidation généalogique donnant à comprendre ce qu'on critique pour en dépasser les limites.

3.

Cette nouvelle caractérisation de « la philosophie » est aussi pour Marx un acquis définitif, mais n'épuise toujours pas la question. Car précisément il ne suffit pas de dénoncer l'illusion philosophique, encore faut-il en expliquer la genèse : comment comprendre sa prégnance depuis deux millénaires ? C'est qu'elle remplit une *fonction historique* majeure. Que dès ses débuts « la philosophie » ait partiellement été liée avec l'essor des échanges marchands – la logique est « l'argent de l'esprit²⁵ » –, plus encore avec l'institutionnalisation du juridique et du politique n'a rien de contingent : la mauvaise abstraction s'ancre dans de puissantes réalités sociales – fétichisme de la marchandise, autorités théologiques et politiques, transcendance des valeurs... Marx a commencé de l'entrevoir dès sa *Critique du droit politique hégélien* : le fond de la question est *politique*, au plus vaste sens du terme. « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il présente l'essence de l'État moderne telle qu'elle est, mais parce qu'il donne l'illusion qu'elle est pour l'essence de l'État²⁶. » En d'autres termes, il nous donne le réel pour rationnel : rien d'essentiel n'y est donc à changer – c'est ce qui révolte Marx. Ainsi l'idéalisme spéculatif de Hegel est-il bien plus que mystificateur : il est *conservateur*. Transfigurant le concret actuel en abstraction éternelle, il le *légitime*. Ce qui vaut de Hegel vaut de toute « philosophie » : spéculation interprétative qui elle est plus encore *idéologie justificative* du monde existant – voire du retour à ce qu'il est censé devoir être –, le philosophe en serait-il inconscient²⁷. Que la philosophie – sans guillemets – en tant que réflexion rationnelle sur nos rapports cognitifs et actifs avec le monde ait fini par tirer la question au clair en son principe avec le dépassement de l'hégélianisme et en ce sens soit *terminée*, c'est la thèse qu'Engels expose dans son *Ludwig Feuerbach*, et dont il y a lieu de penser qu'elle était partagée par Marx. Mais quant à « la philosophie », discours légitimateur de la mauvaise abstraction dans lequel est toujours plus ou moins prise la philosophie sans guillemets, elle est intarissable dans le monde tel qu'il va. Conscience prise de ce qu'elle est, on ne peut qu'« en sortir d'un bond » (texte 23). C'est ce qu'a fait Marx, avec Engels, en 1846. À partir de quoi il n'y aura plus jamais de « philosophie de Marx ». Qu'il ait intitulé son premier ouvrage après 1846 *Misère de la philosophie* relève d'une décision vraiment emblématique.

Par une remarquable concordance des temps historique et biographique, Marx sort en pensée de « la philosophie » juste au moment où les événements politiques vont l'en faire sortir en pratique. Tout au long des révolutions de 1848-49 en France et en Europe, il est à la tâche, animant les luttes sur le terrain, organisant le mouvement communiste à l'échelle internationale, combattant par la plume dans *La Nouvelle Gazette rhénane*, rédigeant ces chefs-d'œuvre d'histoire à chaud que sont les articles

rassemblés sous le titre *Les Luites de classes en France (1848-1850)* puis *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*. C'est seulement à partir de 1850, fixé à Londres, qu'il peut reprendre son étude de problèmes économiques commencée dès 1843 – encore qu'assaili de tâches multiples et aux prises avec une noire misère. Mais il avance, et au milieu de 1857 il se sent en mesure de s'engager dans cette vaste et difficile entreprise : la rédaction d'une *critique de l'économie politique*. Tâche essentielle pour la classe ouvrière : il faut lui offrir les moyens théoriques de discerner les raisons de son sort et les voies de son émancipation ; essentielle aussi pour la stratégie du combat communiste : Marx est convaincu, par l'expérience des années 1846-48, qu'existe un lien de cause à effet entre crise économique et révolution politique – conviction trop simple dont il lui faudra se défaire, mais qui l'anime encore en 1857 ; et tâche essentielle pour lui-même, avide de comprendre jusqu'au bout la logique de processus où il voit la base de toute histoire. « Il est absolument nécessaire d'aller au fond de la chose », écrit-il à Engels le 18 décembre alors qu'il travaille « comme un fou » à la rédaction de *Grundrisse*. De façon générale, ce serait ne rien comprendre au mot d'ordre « sortir de la philosophie » que l'entendre comme synonyme d'affaiblissement de l'exigence théorique chez Marx. Il s'agit de l'exact contraire : passer des facilités d'un discours abstrait sur toute chose en général aux réquisitions d'une intelligence précise du monde réel²⁸.

Mais s'attaquer à l'entreprise qui va dix ans plus tard aboutir au livre premier du *Capital*, c'est se trouver d'emblée confronté à des problèmes théoriques énormes, à commencer par des questions de *méthode*. Cela fait certes bien du temps que Marx réfléchit à « la méthode de l'économie politique » ; c'était déjà dix ans plus tôt un titre de chapitre dans *Misère de la philosophie* (cf. texte 26). Mais en 1857 il ne s'agit plus de polémiquer, il faut exposer de façon critique une science entière, laquelle repose sur une littérature immense dominée par de prestigieux auteurs comme Adam Smith ou David Ricardo. Pareille ambition exige d'y voir très clair dans ce qu'implique une démarche scientifique ; c'est bien pourquoi Marx prélude à son travail rédactionnel par une *Introduction* consacrée aux questions méthodologiques, sous lesquelles sont en jeu des *catégories logiques* de première importance : essence et phénomène, abstrait et concret, universel et particulier, objectif et subjectif. Entreprendre la critique de l'économie politique, c'est donc nécessairement revenir avec un questionnement neuf sur le *terrain philosophique*. Ainsi, partant au début des *Grundrisse* de l'incompréhension quant à la nature de l'argent que trahit un livre du proudhonien Darimon, il dévoile la source en une dizaine de pages lumineuses sur « Genèse et essence de l'argent²⁹ », où il est montré que la « *différence* » entre les aspects concrets et abstraits de la marchandise doit s'accroître « en *opposition* et *contradiction* » impliquant déjà la *possibilité* des crises, que l'argent, d'abord simple représentant des valeurs, se pose dans son *universalité* de *médiaire* comme valeur par excellence moyennant un *renversement du rapport*, etc. – et Marx de conclure : « Nous voyons donc comment il est immanent à l'argent d'accomplir ses finalités bien qu'en même temps il les nie ; comment s'autonomiser face aux marchandises ; étant moyen, de devenir fin ; de réaliser la valeur d'échange des marchandises en les séparant d'elle ; de surmonter les difficultés de l'échange marchand immédiat en les universalisant ; et dans la mesure même où il rend les producteurs indépendants de l'échange, d'autonomiser l'échange par rapport aux producteurs. » Cette simple analyse de l'argent se présente ainsi comme un bouquet de processus dialectiques en même temps que de catégories logiques.

Or juste auparavant se situe un petit fait, bien connu des spécialistes, sur le sens et la portée duquel pourtant beaucoup reste à dire. Écrivant à Engels courant janvier 1858, en pleine rédaction de *Grundrisse*, Marx indique : « Dans la *méthode* d'élaboration m'a rendu grand service le fait que par pur hasard Freiligrath a trouvé quelques volumes de Hegel qui d'origine étaient à Bakounine et me les a envoyés en cadeau – j'avais refeuilleté la *Logique* de Hegel. Si un jour j'ai de nouveau du temps pour ce genre

de travaux, j'aurais grande envie, en deux ou trois feuilles d'imprimerie³⁰, de rendre accessible l'entendement commun ce qu'a de *rationnel* la méthode que H[egel] a découverte mais en même temps mystifiée³¹. » Indication qui a été traitée de deux façons opposées : fait anecdotique ne méritant guère qu'on s'y attarde, ou au contraire tournant intellectuel rouvrant chez Marx une phase hégélianisante. Or que d'abord ce petit fait soit de grand sens, maintes choses l'établissent. Si la réception du volume est fortuite, le refeuilleteur dont Marx prend le temps ne l'est certes pas, au moment d'engager ce qui va longuement être le grand œuvre de sa vie. Et que ce refeuilleteur de la *Logique* ait stimulé chez lui tout un vaste et durable travail d'élaboration théorique, les preuves s'en lisent dans sa correspondance : dans l'*Introduction de 1857* – s'y trouvent trois prises de position par rapport à Hegel, on verra plus loin en quel sens – puis dans la rédaction commençante des *Grundrisse* – quatre références explicites à Hegel au cours des seules cinquante premières pages³³. Et, chose remarquable qui pourtant n'a pas été jusqu'ici remarquée, la relecture de Hegel comme stimulant pour la difficile rédaction du *Capital* va se reproduire deux ans plus tard, non par hasard mais délibérément cette fois, lorsque s'engageant dans l'écriture des *Manuscrits de 1861-1863* Marx fait pour lui-même un résumé serré du livre premier de la *Logique*, la logique de l'être³⁴. Entre Marx et Hegel, le dialogue intérieur a très sérieusement repris en 1857.

En quel sens ? Deuxième question, décisive, que pose cette lettre de janvier 1858. Et à laquelle n'est guère apportée à ce jour qu'une seule réponse – bien qu'interprétée en des sens fort divers selon les auteurs –, réponse de conséquence ravageuse : dans les *Grundrisse*, en tout cas, Marx retombera pour une part au moins sous l'emprise théorique de Hegel³⁵. Et à première vue il faut bien convenir que ce grand brouillon initial du *Capital* semble de forte coloration hégélienne – y figure notamment tout un vocabulaire typique, *an und für sich*, *Vermittlung*, *Entäusserung*, *Voraussetzung*, *Aufhebung*. Plus encore : au moment où commence d'être abordée en son ensemble la question du capital, Marx paraît en ébaucher un plan³⁶ calqué sur le syllogisme hégélien de l'universel, du particulier et du singulier, où c'est donc l'idéal qui dicterait sa loi au matériel. Les *Grundrisse* marqueraient-ils donc un stupéfiant retour de Marx en deçà de *L'Idéologie allemande*, une rechute au moins temporaire dans « la philosophie » ? La thèse qu'on défend ici est que la vérité est dans l'exact contraire. Prenant contre-pied de ce qu'on lit d'ordinaire, elle va exiger une discussion poussée.

3. Le « renversement matérialiste » de la logique hégélienne à l'œuvre

Commençons par un constat. Dès son *Introduction* méthodologique, Marx, on l'a dit, fait trois références à Hegel : quelle en est l'orientation ? La première intervient après un développement³⁷ où sont examinés les rapports entre production et consommation, examen qui se termine par un recensement détaillé de leurs « identités ». « Rien de plus simple alors pour un hégélien, commente Marx, que de poser production et consommation comme identiques. » Et que pense-t-il de cette conclusion d'allure hégélienne ? Qu'elle relève d'« un point de vue faux – spéculatif ». Elle méconnaît l'essentiel : la consommation est en fin de compte un « moment de la production ». La deuxième référence se trouve au centre d'une analyse majeure : Marx y décrit la démarche qui, une fois le concret de la représentation ramené à des déterminations abstraites, reproduit le concret par un cheminement de la pensée à partir de ces abstractions. Et il enchaîne : « C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme le résultat de la pensée », alors qu'

l'engendrement du « concret de l'esprit » est tout autre que « le procès de genèse du concret lui-même »³⁸. La troisième référence fait suite à cette remarque que les catégories les plus simples, souvent tardif d'une histoire complexe, peuvent aussi parfois lui être bien antérieures. « Hegel, par exemple, note Marx, a raison de commencer la philosophie du droit par la possession, celle-constituant la relation juridique la plus simple du sujet. » Aussitôt, pourtant, il ajoute : « Mais n'existe pas de possession avant que n'existe la famille... », de sorte qu'il n'est pas juste de faire de la possession une catégorie absolument première, « elle suppose toujours, au contraire », l'existence de catégories plus concrètes.

Trois références à Hegel, trois jugements critiques, et critiques sur un plan fondamental : la démarche hégélienne relève *toujours* de l'inversion spéculative. Nous voici donc d'emblée, il faut rendre à l'évidence, dans le contraire même d'une attitude « hégélianisante ». Poussons un peu plus loin, jusqu'à ce premier moment des *Grundrisse* où est étudiée la question de la monnaie, moment qui se clôt par le texte de résonance quelque peu hégélienne qu'on a cité plus haut (« Nous voyons donc comment il est immanent à l'argent d'accomplir ses finalités bien qu'en même temps il les nie... »). Aussitôt Marx ajoute entre parenthèses : « Ultérieurement, avant d'abandonner cette question, il sera nécessaire de corriger la manière idéaliste de l'exposé, suscitant le faux-semblant [*den Schein*] qui s'agit uniquement de déterminations conceptuelles et de la dialectique de ces concepts » (texte 30). Parenthèse décisive pour comprendre à quoi nous assistons en vérité dans les *Grundrisse* : au *début* tâtonnant – du *renversement matérialiste concret*, du renversement en grand de la méthode et de la logique hégéliennes.

Car il faut bien le voir : ce renversement proclamé dans *L'Idéologie allemande* est une opération théorique à double détente. C'est d'abord une prise de conscience critique : non, l'idéal n'est pas le démiurge du réel ; il n'est au contraire que le réel « transposé et traduit » dans nos têtes. Remettre ses pieds la façon de concevoir le rapport effectif entre matière et idée est le premier acte, bref en lui-même, bien qu'il présuppose une longue venue à maturité – *renversement formel* accompli aussitôt qu'il est conçu. Mais à l'intérieur de cette conception inversée Hegel a élaboré une logique exceptionnellement riche en même temps qu'intimement idéaliste, contenu qu'il n'est pas plus question de laisser perdre que de reprendre tel quel. Ici s'impose donc une tout autre tâche : renverser de façon matérialiste non plus, d'un geste, la *forme* du rapport mais, d'un long travail, le *contenu* de cette logique – *renversement réel* qui seul mettra fin au discours de la mauvaise abstraction. Le premier acte est la clef du second : il faut retourner la dialectique hégélienne « pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique », dit la Postface du *Capital* (texte 31). Mais le second acte est d'une complexité sans commune mesure avec le premier : est à réélaborer de façon matérialiste-critique toute la substance de la *La Science de la logique* hégélienne, laquelle condense de façon hautement originale des siècles de réflexion philosophique sur la méthode et les catégories³⁹. Au moment où Marx se met à l'œuvre, ce travail impressionnant, pour l'essentiel, *reste à faire*. Dans les *Grundrisse*, Marx n'est pas le moins du monde « hégélianisant », c'est le contraire : il s'attaque au noyau dur du renversement matérialiste réel.

Tâche de haute difficulté. Est à inventer cet objet théorique sans précédent : une *logique matérialiste-historique*. Mais, paradoxe, accomplir cette tâche post-hégélienne exige une confrontation serrée avec la logique hégélienne. Car à y revenir dans cette optique, cette logique viciée par l'idéalisme s'avère néanmoins porteuse de vérités insoupçonnées. Exemple : en 1843, Marx a opposé au conservatisme mystificateur de la contradiction dialectique qui toujours fait retour à l'essence révolutionnaire de la contradiction irréconciliable. Mais dès qu'on entreprend de penser le simple cycle répétitif de l'échange marchand, par exemple, on est justement en présence d'un

contradiction qui se réconcilie sans cesse entre forme-marchandise et forme-argent, et qui certes n'est pas la contradiction idéelle de la *Logique* mais en possède cependant plusieurs traits. Et même ce qui y a de plus idéaliste chez Hegel, l'autodéveloppement du concept, peut trouver sens matérialiste réel dans cette inversion générale des rapports entre personne et chose qu'instaure le capitalisme, inversion où le capital devient, fantasmagoriquement, un actif *sujet*. La logique matérialiste-historique qui s'agit d'inventer n'a pas fini de *s'instruire polémiqument* auprès de Hegel – et c'est pourquoi sa présence est si prégnante dans les *Grundrisse*, avec un tout autre sens que celui qui lui est d'ordinaire prêté.

Sans doute commence-t-on à mesurer de quoi il retourne dans cette œuvre vraiment peu ordinaire. Le renversement matérialiste de la pensée hégélienne s'y engage pour de bon à l'occasion d'une critique d'ensemble de l'économie politique et à mesure de ses besoins, à chaud et si l'on peut dire sans filet – il est vrai que Marx n'écrit ici que pour lui-même. Chose peu fréquente : nous pénétrons dans le laboratoire de pensée nullement arrangé d'un très grand auteur. Nous le voyons « faire des trouvailles⁴⁰ », s'interroger sur leur pertinence⁴¹, tenter parfois l'intentable⁴², réussir plus souvent le mémorable, constituer peu à peu cette rationalité historico-matérialiste qui va devenir la marque inconfondable de la pensée marxienne. Nous le voyons inventer ce qu'un peu plus tard on appellait dès 1843 la « logique propre de l'objet en propre » (texte 6), à l'opposé d'une science passablement partout de la logique⁴³. Ce brouillon magistral constitue ainsi une œuvre très insolite dans le paysage philosophique, bousculant les classifications existantes des productions théoriques, désorientant des lecteurs avertis qui passent sans les voir sur des trésors de pensée, tant leur mode d'être est neuf. D'une certaine façon, bien qu'il n'ait jamais lu ce grand texte, Althusser a touché au fond de la chose, tout en le manquant, lorsqu'il disait que ce que Marx a apporté de si original est « non pas une (nouvelle) philosophie de la *praxis* mais une (nouvelle) pratique de la philosophie ». Disons dans le même esprit mais bien différemment : il a apporté une nouvelle pratique non pas « de la philosophie » – surtout pas – mais, avançons ce distinguo, *du philosophique*.

À peine prononcé, le mot pourtant inquiète. De quel droit réintroduire un terme que Marx quant à lui n'a plus une seule fois pris à son compte de 1846 jusqu'à sa mort ? N'est-ce pas au surplus jouer sur les mots qu'opposer ainsi « la philosophie » et « le philosophique » ? Interrogations à prendre au sérieux. Que pas une fois Marx n'ait nommé *philosophique* le travail qu'il effectue au long de ses successives rédactions du *Capital*, le fait est indéniable, de sorte que si l'on décide de passer outre, on est tenu d'en produire une raison très probante. Cette raison existe. Lorsque Marx qualifie ses analyses catégorielles, c'est toujours le même mot qui revient sous sa plume : il s'agit, écrit-il, de *logique*, de *catégories logiques* (cf. textes 26, 34, 42). Vocabulaire qui tout à la fois s'inscrit dans la démarche hégélienne et la récuse. C'est Hegel qui, prenant acte dès la Préface de sa *Science de la logique* du délaissement de la métaphysique, identifie la « philosophie spéculative » à la « science logique entendue en un sens non simplement formel⁴⁴ ». Quand Marx dit se préoccuper de *logique*, il va de soi non seulement pour nous mais pour lui qu'il s'occupe de questions ci-devant *philosophiques*, qu'il s'agit de traduire en termes non spéculatifs. Et qu'il ne prononce cependant jamais le mot ne semble pas difficile à comprendre. En sa jeunesse, il fut philosophe dans l'âme, voulut devenir enseignant de philosophie, crut jusqu'au bout que la philosophie pouvait être autre chose que mystification conservatrice ; et elle l'a radicalement *trahi*. Contraint pratiquement de renoncer à en faire sa vie, il lui a bien plus encore été intellectuellement de constater que l'objet de sa passion adolescente s'avérait solidaire en profondeur de tout ce qu'il se mettait à détester et mépriser. Le mot philosophie est alors devenu pour lui imprononçable. *Philosophique*, chez lui, est un vocable irrémédiablement déprécié. Engels, qui tout jeune a vécu lui aussi la grande rupture mais sans déchirement comparable, pour

plus tard calmement inscrire « la logique et la dialectique » sous la rubrique du philosophique ; Marx non. Il y a là une allergie définitive que nous devons bien comprendre, mais que nous ne sommes pas tenus de partager : le travail logique de Marx est *philosophique* – on va essayer d'expliciter le sens inédit qu'a ici cette appellation.

Mais auparavant, insistons encore : parler du philosophique chez Marx n'est pas seulement licite, c'est indispensable. Nous ne pouvons plus du tout en effet donner à saisir cette dimension de son apport théorique en parlant comme il le faisait de *logique*, pour la raison que ce terme a aujourd'hui foncièrement changé de sens. Entre Marx et nous est intervenue en effet la constitution moderne de la logique formelle, puis son intronisation comme seule logique supposée digne de ce nom, la logique au sens hégélien du terme étant traitée en vieilleries métaphysiques ou même carrément passée sous silence⁴⁵. Cette arrogante captation de nom a pour effet qu'aujourd'hui qualifier de *logique* le travail théorique le plus général de Marx ne pourrait donner lieu qu'à de déplorables malentendus. C'est pourquoi il importe de lui restituer – tout en s'expliquant sur son refus de le faire – sa dimension plénièrement *philosophique*, laquelle a pour centre l'élaboration critique des *catégories logiques*, au sens irrécusable de cette expression. Car l'exclusivisme de la logique formelle n'y pourra rien changer : demeure fondamentale et vivace cette discipline à part entière qu'est depuis plus de deux millénaires la *logique catégorielle*. Rappelons ce fait têtue : l'*Organon* d'Aristote, ensemble de ses traités consacrés à la logique, comprend les *Catégories* aussi bien que les *Premiers* et *Seconds Analytiques*. De là aux catégories de l'entendement exposées par Kant dans son *Analytique transcendantale*, au système organique des essentialités logiques que construit Hegel, à l'élaboration catégorielle d'esprit si différent qu'offre l'œuvre de Marx, cet effort continu de pensée logique philosophique est au cœur de toute culture théorique – même un spécialiste de logique formelle est contraint de penser son objet dans des catégories, à commencer par celle du *formel*...

Si le terme s'impose, faut-il pourtant le réintroduire sous cette seule forme adjectivée, et maintenant l'inexistence d'une « philosophie de Marx » ? C'est ce qu'on soutient résolument ici. Justifier cette novation sémantique va nous faire accéder au fond même de la question. Mais d'abord soyons plus exigeant sur le sens de ce que depuis Aristote on nomme *catégorie*. Pour lui, qui en énumérait dix dans l'*Organon*⁴⁶, elles sont les genres les plus élevés selon lesquels on peut énoncer les prédicats de l'être, leur portée est donc ontologique aussi bien que logique. Pour Kant, au contraire, qui en énonce douze, ordonnées en quatre triades (quantité, qualité, relation, modalité), elles sont les concepts purs de l'entendement déductibles des fonctions logiques du jugement, et donc propres au sujet pensant. Hegel bouleverse la position de la question : gardant en général au mot son acceptation kantienne, il voit dans les catégories des déterminations-de-pensée (*Denkbestimmungen*) comprises non seulement à la façon abstraite et subjective de l'entendement⁴⁷, et qu'il faut élever au niveau de ce qu'on nomme concept, moment logique d'un système rationnel aussi bien objectif que subjectif, âme vivante de tout contenu. Marx, quant à lui, identifiant comme Hegel le philosophique au logique et celui-ci à la dialectique, rompt pourtant avec lui sur ce nouveau point crucial, ne reprenant pas à son compte l'acceptation hégélienne du concept et revenant au contraire au vocabulaire apparemment kantien des catégories. Attitude surprenante, appelant recherche sur le sens que prennent chez Marx les catégories logiques.

Or ici nous nous heurtons à une difficulté que nous n'allons plus cesser de rencontrer conjointement à la proscription complète du mot *philosophique* dans l'œuvre marxienne de maturité : ne s'y rencontrent que de façon assez exceptionnelle des indications explicites de second degré sur le travail catégoriel qui s'y effectue en silence. *Marx ne « philosophe » à peu près jamais sur son travail implicitement philosophique*. On croira peut-être trouver dans un passage de *Misère de la philosophie*

(texte 26) quelque lumière sur l'acception marxienne du mot catégorie. Mais on aura beau retourner ce texte, on n'y verra rien de plus que cette idée simple et limitée : à force d'abstraction, nous ne trouvons au fond de toute chose qu'une catégorie logique, par exemple la « quantité toute pure ». En vérité, qu'a-t-il là de plus que dans la formulation d'Aristote selon laquelle les catégories sont les « genres les plus élevés » de l'être ? Ce développement de *Misère de la philosophie* nous laisse donc sans ressource face au litige fondamental ouvert entre Hegel et Kant sur la portée ontologique-objective ou non des catégories, à plus forte raison face à l'énigme que constitue l'apparente préférence de Marx pour le vocabulaire kantien en la matière.

4. Un philosophique de nouvelle sorte

Un détour par l'œuvre d'un lecteur pénétrant de Marx va nous aider à résoudre la difficulté : il s'agit de Lénine. Référence qui a toute chance aujourd'hui d'être tenue pour aberrante, tant l'œuvre philosophique de Lénine a été recouverte depuis des décennies par le silence du mépris. Ce fut chez Althusser, en 1968, un acte de vrai courage intellectuel que d'oser présenter devant la Société française de philosophie une communication sur Lénine, qui eut la vertu de faire découvrir à ceux qui n'en avaient jamais lu une ligne combien la pensée qui s'exprime dans *Matérialisme et empiriocriticisme* puis *Cahiers philosophiques*⁴⁸ est digne d'attention. Que l'effort soit aujourd'hui entièrement à reprendre donne à réfléchir sur ce que notre vie culturelle est capable de renvoyer l'invisible. Dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, donc, Lénine s'en prend à ceux qui donnaient dans les années 1900 le matérialisme philosophique pour périmé au nom des découvertes de la « nouvelle physique » de l'électron. Puisque la matière se résout en particules qu'on croyait alors de masse mécanique nulle, cela signifie, écrivait-on couramment, que « la matière disparaît », donc le matérialisme est caduc. Sottise philosophique, montre Lénine. « “La matière disparaît”, cela veut dire que disparaît la limite jusqu'à laquelle nous connaissions la matière, que notre connaissance s'approfondit ; disparaissent des propriétés de la matière qui auparavant nous semblaient absolument immuables, constitutives (impénétrabilité, inertie, masse, etc.) et qui maintenant sont reconnues relatives, inhérentes à certains états seulement de la matière. Car l'*unique* “propriété” de la matière dont la reconnaissance est inséparable du matérialisme philosophique, c'est d'être une *réalité objective*, d'exister en dehors de notre conscience⁴⁹. » Et cette “propriété”-là, qui fait corps avec le matérialisme philosophique, n'est en rien susceptible d'être abolie par la « nouvelle physique ». L'électron *existe-t-il* ? demande Lénine ; les scientifiques répondent oui... Le *concept scientifique* de la matière change avec l'état de nos connaissances physico-chimiques, la *catégorie philosophique* de la matière demeure avec les dilemmes de base de toute pensée théorique.

Cette analyse est de première importance dans la question qui nous occupe. Elle dévoile la caractéristique la plus essentielle d'une catégorie philosophique telle que l'entend Marx, et que nous avons toute raison de l'entendre après lui. Ce qui fait de *matière* une catégorie philosophique, ce n'est pas simplement sa généralité ultime, c'est qu'y est en jeu un *rapport universel entre nous et les choses* – matière est tout ce qui *existe* en dehors de la *conscience* que nous en avons ou non. Cette catégorie n'énonce donc pas *les propriétés les plus générales de son objet* – différence capitale avec un concept scientifique de haute généralité, et c'est pourquoi elle ne vieillit pas au rythme de nos savoirs sur l'objet – mais bien *la propriété de notre rapport cognitif le plus général avec son objet* (il « existe »

dehors de la conscience que nous en avons »). Analyse d'emblée généralisable : toute catégorie philosophique est un concept de rapport universel entre nous et les choses, où sont donc *indissociablement l'objectif et le subjectif*. Sans multiplier ici les exemples – on y reviendra : *contradiction dialectique*, tout *rapport* que seuls définissent des *dits* contraires ; *quantité* = ce qui dans les *choses* est passible d'une *activité de mesure* ; *base* = aspect d'une *réalité* donnée permettant seul d'en *rendre raison* ; ainsi de suite. Bien entendu, on peut dire de tout concept qu'il est à la fois objectif – il vise un objet – et subjectif – il est la visée d'un sujet. Mais le spécifique de la catégorie philosophique telle que nous l'entendons invite à la penser l'analyse de Lénine⁵⁰ est que *sa dimension subjective fait partie de sa compréhension objective* : la conscience du physicien ne fait pas partie de la définition du concept physique de matière⁵¹, la conscience humaine en général appartient à celle de la catégorie philosophique de matière. Dit autrement : toute catégorie philosophique est de sens *gnoséologique* en même temps qu'*ontologique*, ou *ontologique* en même temps que *gnoséologique*. Les catégories philosophiques sont les déterminations-de-sens universelles de nos rapports cognitifs et/ou actifs avec le monde ou, selon les cas, du monde à travers nos rapports cognitifs et/ou actifs avec lui⁵². D'où leur importance proprement cardinale pour *toute* pensée et *toute* action.

Voilà qui fait la lumière sur l'attitude de Marx face à Hegel et à Kant en cette question. Choisisant de parler le langage du concept, Hegel s'émancipe de la perspective critique au sens kantien du terme ; sa *Logique* s'installe d'emblée dans l'être. Ce dogmatisme du concept est déjà refusé par Feuerbach – ce n'est pas le concept qui pense dans la tête de l'homme, mais « l'homme » qui pense le concept ; à plus forte raison est-il refusé par Marx. En reprenant le vocabulaire de la catégorie philosophique, Marx rouvre donc consciemment, *contre Hegel*, une perspective *critique* – les concepts ne sont rien d'autre qu'une transposition du réel dans nos têtes. Mais cette relance critique va radicalement au-delà de Kant, qui s'accommode d'un sujet transcendantal plus abstrait encore que « l'homme » de Feuerbach. Davantage : les catégories n'étant en rien pour Kant des transformées mentales du réel, elles nous enferment irrémédiablement dans notre subjectivité. À ce prétendu fait transcendantal inexplicable, il faut opposer la question décisive : *d'où proviennent* les catégories dans lesquelles nous pensons ? C'est ici que le matérialisme historique révèle sa portée gnoséologique : il ne peut y avoir d'attitude vraiment critique que sur la base d'une élucidation historico-matérialiste de la genèse de nos catégories, laquelle seule permet de comprendre que si le monde est *concevable*, c'est que notre conceptualisation est d'origine *mondaine*⁵³. Une authentique histoire de la genèse de nos catégories constitue une tâche immense que, bien entendu, Marx n'a pas accomplie. Mais il en a versé de précieux acomptes extrêmement suggestifs, notamment dans son *Introduction de 1857*, et en nombre d'autres lieux (*cf.* textes 24, 32, 33, 34, 38, 51, etc.).

On voit alors commencer d'émerger ce que personne n'a chance de trouver en cherchant « la philosophie de Marx » : l'abondante présence en son œuvre d'âge mûr, souvent sous une forme non thématifiée, d'une novatrice *élaboration catégorielle* constituant la base de ce que nous appellerons *philosophie marxienne*. Le ressaisir va exiger que nous y mettions du nôtre, avec les risques que ce travail comporte, puisque Marx s'explique rarement sur le travail philosophique qu'il accomplit au sein de sa critique économique. Mais avant d'en venir à une tentative d'inventaire de ce philosophique encore inconnu dans une large mesure à *dévoiler*, il importe de caractériser dans ses grandes lignes cette *transformée matérialiste de la logique hégélienne*. Passer d'un système idéaliste spéculatif de logique à une catégorisation émancipée en profondeur de tout caractère spéculatif, idéaliste et systématique exige en effet un travail de reconception radicale dont on peut regrouper les opérations essentielles sous trois rubriques : l'éradication de la forme-système, la transmutation du rapport objectif-subjectif, l'irruption de la spatio-temporalité réelle dans le logique.

La forme-système, d'abord. À suivre Hegel, elle est consubstantielle à tout exposé adéquat de l'essentialité logiques. « Une démarche philosophique *sans système* ne peut rien être de scientifique⁵⁴. » Car le vrai ne réside pas dans une proposition isolée mais dans le tout de la pensée, ce tout n'atteint lui-même à la vérité de la science que si la série de ses moments s'expose à partir de la nécessité interne qui relie l'un à l'autre. Ainsi la forme-système traduirait-elle l'*autodéveloppement du concept* : c'est de lui-même que l'être est censé passer au néant, et leur rapport au devenir. Supprimez la forme-système, vous détruisez donc le logique. En vérité nous touchons ici au principe même de l'idéalisme spéculatif : le prétendu autodéveloppement du concept, c'est-à-dire la métamorphose acritique de l'abstraction en sujet, est justement ce que Marx a rejeté une fois pour toutes avec « la philosophie ». À l'illusion théologique d'un système logique autonome doit substituer l'attention à la genèse profane de nos catégories de pensée. Encore la forme-système a-t-elle plus d'un autre aspect irrecevable. C'est une *forme close*, où la liste des catégories est étrangère au temps évolutif des savoirs et des pratiques : postulat exorbitant, dénonçant à lui seul une vaine mystificatrice du logique. S'il est clair que les catégories philosophiques ne changent pas du tout au rythme des concepts scientifiques, elles n'en ont pas moins elles aussi en temps long, et doivent avoir une histoire ouverte – Marx, on va le voir, est de ceux qui l'ont particulièrement élargie.

La forme-système cache aussi des effets pervers. Considérons par exemple l'omniprésence de la triade dans la Logique hégélienne, qui donne à soupçonner l'arbitraire d'un formalisme extérieur. Comme sait que Hegel récusait l'objection, disant n'accorder aux trichotomies structurantes « les titres de livres, sections et chapitres » d'autre signification que « celle d'une table des matières⁵⁶ » – comme on ne les rencontrait pas sans cesse dans le contenu même du développement. C'était écarter à bon compte une question profonde : pourquoi cette présence lancinante de la forme trinitaire ? C'est que plus souvent une catégorie est traitée par lui de façon simplificatrice comme ayant un seul contraire, donc se dépassant dans un seul troisième terme. Simplification qui est elle-même un effet direct de la forme-système : dans la série linéaire des moments où il s'expose, chaque catégorie a sa place marquée, qui lui assigne une vie logique arbitrairement réduite. Ainsi la forme n'est-elle traitée qu'une fois, dans la Logique de l'essence, bien qu'il s'y trouve trois contraires : essence, matière, puis contenu⁵⁷. Comme toute catégorie philosophique, celle de forme est intensément polysémique : elle aurait sa place aussi bien dans la Logique de l'être (forme et matière) et la Logique du concept (forme et contenu) que dans la Logique de l'essence (forme et essence). Au lieu de quoi, le carcan du système l'assigne à résidence unique. La forme-système n'est pas seulement close, elle est gravement *réductrice*. Le renversement matérialiste commence par sa liquidation.

Mais c'est là tout le contraire d'un acte simple. Car il ne s'agit pas de retomber dans l'empirisme d'une collection contingente de déterminations-de-pensée. Marx ne s'occupe nulle part de recenser ses catégories, mais c'est un esprit bien trop profondément théorique pour n'être pas attentif à la cohérence globale de sa catégorisation. Étant d'une certaine façon universelle, chaque catégorie affecte *toutes les autres*. Puisque chez lui, comme on va voir, *essence* change de sens, toutes les catégories changent ou doivent changer en leur essence ; puisque *abstraction* est à repenser différemment, toutes les catégories sont ou doivent être des abstractions de sorte différente ; ainsi c'est suite. Est caduc le système clos, immuable, linéaire, mais les catégories forment *réseau* de manière ouverte, évolutive, tramée. Nulle catégorie n'a de place préétablie, pour la raison que n'existe plus n'importe quel système de places. Chacune peut se voir librement développer dans toutes les directions qu'elle

contient en puissance – ainsi se forment en nombre des acceptions non hégéliennes de catégories nominalement hégéliennes, telles *Entfremdung*, *Grundlage* ou *Vergegenständlichung*. La triade devient exceptionnelle. La plupart des catégories fonctionnent non plus en couple avec un contraire exclusif mais en groupe avec des partenaires aussi bien dérivés qu'opposés – *objectif* fait corps non seulement avec *subjectif* mais avec *objectal*, avec *fétichisé*... Reprenant un terme de Marx, celui de *rationeller Kern* (« noyau rationnel »), plutôt que de catégories on pourrait parler chez lui de *noyaux catégoriels*. Du seul point de vue formel, le philosophique marxien ouvre ainsi une nouvelle ère dans l'histoire de la logique catégorielle.

2.

Le rapport objectif-subjectif ensuite. L'aller-retour dialectique entre ces deux moments est un thème central de la logique hégélienne. Dans son mouvement formel, elle va de la logique objective – celle de l'être puis de l'essence – à la logique subjective – celle du concept : il peut ainsi sembler que le subjectif soit le terme d'un développement dialectique naissant à partir de l'objectif. La réalité est bien plutôt opposée : les premières déterminations de la logique objective, étant les plus pauvres, relèvent encore de la « subjectivité conceptuelle », alors que le mouvement interne de la logique subjective ne cesse au contraire de cheminer vers l'objectivité, c'est-à-dire la plénitude d'« être en soi pour soi du concept⁵⁸ ». Que l'*Encyclopédie* commence par la logique signifie que nous partons de « la présentation de Dieu tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini⁵⁹ » ; qu'elle en vienne à l'objectivité veut dire qu'elle passe « du concept de Dieu à son existence⁶⁰ » : nous sommes dans un *idéalisme objectif*. S'élevant contre cette vision de l'objectif et du subjectif, Feuerbach la subvertit dans ses deux termes. La vraie objectivité n'est pas Dieu mais la nature : « seul est *objet* ce qui existe à l'extérieur de la tête⁶¹ » ; le vrai sujet n'est pas « une substance » mais « l'homme » concret : « c'est l'homme qui pense, non [...] la raison⁶² ». « L'homme en son individualité sensible est la mesure de toute chose : Feuerbach renverse l'idéalisme objectif de Hegel en ce qu'on pourrait appeler un *matérialisme subjectif*.

C'est précisément ce que Marx à son tour conteste sur le fond dans ses *Thèses sur Feuerbach* esquissant une réélaboration catégorielle décisive de l'objectif et du subjectif, et par là ouvrant un nouveau chapitre philosophique entier. « La principale lacune de tout matérialisme jusqu'ici (y compris celui de Feuerbach), lit-on dans la 1^{re} thèse, est que ce qui nous fait face, la réalité, le sensible, n'est saisi que sous la forme de l'objet ou de l'intuition ; et non pas en tant qu'activité humaine sensible, qu'activité pratique ; pas de façon subjective » (texte 20). Une connexion dialectique de sorte tout à fait neuve émerge ici entre objectif et subjectif : l'objectif est sans hésitation identifié à « ce qui est à l'extérieur de la tête » – après comme avant, insiste l'*Introduction de 1857*, la réalité matérielle « continue à subsister en son autonomie en dehors du cerveau » (texte 38) – mais cette exteriorité nous apparaît toujours à l'intérieur de notre rapport avec elle, lequel de façon ou d'autre est *pratique*, de sorte que notre connaissance n'atteint à l'objectivité de l'objet qu'en étant *activement subjective*. Ainsi prend figure une position philosophique que personne encore n'avait jamais à ce point occupée : un *matérialisme de l'activité (Tätigkeit)* où toutes les catégories logiques portent la marque intime de cette *objectivité subjective* – à l'exemple de la catégorie même de catégorie, qui dit un rapport essentiel objet-sujet. De plus, la complexité du sens matérialiste de l'objectivité la dédouble en la pertinence d'un savoir par rapport à l'objet, elle est aussi projection mentale d'un sujet et même

production matérielle, concrétisation d'une activité dans un objet – dimension fondamentale de tout agir productif humain qu'on doit absolument distinguer de l'objectivité ci-dessus décrite (*Objektivität*) en parlant d'*objectalité* (*Gegenständlichkeit*), d'*objectalisation* (*Vergegenständlichung*) de l'activité.

Du côté du subjectif aussi le renversement marxien engendre beaucoup de nouveau. Dès lors que la riche objectivité du concept hégélien n'est plus opposée la subjectivité pauvre d'un homme abstrait comme chez Feuerbach, mais le monde historico-social tout entier des forces productives, rapports de classe, instances superstructurelles, formes de conscience sociales – « l'homme, c'est le monde de l'homme » (texte 7) –, un *matérialisme objectif de la subjectivité* autrement plus consistant se propose héritier contestataire de l'idéalisme hégélien. Est ainsi dépassé le classique dilemme insurmontable entre attitude critique et assurance ontologique – entre kantisme et hégélianisme. Au couple bien trop sommaire de l'objectif et du subjectif se substitue la complexe dialectique d'une subjectivité active et d'un objectif et d'une objectivité sociale du subjectif. Dès lors le réseau catégoriel ne peut plus se répartir entre « logique objective » et « logique subjective » : toutes les catégories sont à la fois *gnoséologiques et ontologiques*, bien que s'y marquent des pôles : catégories gnoséologiques à portée ontologique – comme *abstraction* – et ontologiques à portée gnoséologique – par exemple *base* – selon la sorte de rapport qui y domine, et où est repérable aussi une omniprésente dimension active devenant dominante dans ce qu'on peut spécifier comme *catégories de la pratique* – telle *liberté*. On peut saluer ici l'avènement d'un philosophique réellement neuf par-delà tout idéalisme comme aussi bien tout « matérialisme jusqu'ici » (*bisheriges Materialismus*).

3.

Quelques indications encore sur cette troisième dimension – méconnue – du renversement auquel est soumis le système hégélien : l'irruption du spatio-temporel réel dans le logique. Prendre au sérieux la thèse matérialiste exige de reconnaître que les catégories philosophiques ne renvoient pas seulement à des « essentialités pures », comme dit Hegel, mais en même temps à des matérialités impures qui persistent comme telles jusque dans la plus extrême abstraction⁶³. Or qui dit matérialité dit spatio-temporalité. Sans doute les catégories hégéliennes peuvent-elles sembler faire une large place à des rapports d'ordre spatio-temporel, par exemple entre interne et externe – telle l'*Entäusserung*, sortie objectivante de soi – ou entre antérieur et ultérieur – comme la *Voraussetzung* présupposition. Mais ce serait se méprendre lourdement sur le sens de ces rapports dans l'Idée que l'on rapporte à l'espace et au temps du monde réel. Hegel le dit en clair dès la *Logique de l'être* : « Une existence telle que la matière sensible n'a pas encore sa place ici, pas plus que l'espace et les déterminations spatiales⁶⁴. » Dans la *Logique*, redisons-le, est censée s'exposer l'essence de Dieu « avant la création de la nature » ; ne saurait donc y figurer que du pseudo-spatial et du pseudo-temporel⁶⁵. Sans bannir leurs dimensions les plus abstraitement logiques, le renversement matérialiste des catégories y fait apparaître les riches problématiques de la spatio-temporalité réelle que l'idéalisme traite par le dédain. Ainsi l'*Entfremdung* au sens marxien, aliénation du travail salarié repose-t-elle sur cette séparation spatio-temporelle radicale entre producteurs directs et moyens de production qui est la base du capitalisme. La *Voraussetzung*, sans cesser d'être présupposition logique renvoie en même temps à ces préconditions sociales qui jouent un rôle cardinal dans les logiques de l'histoire. Matérialiste dans son essence, la catégorisation marxienne est en prise directe sur le monde de notre vie.

- [*click Origami Omnibus: Paper Folding for Everybody pdf, azw \(kindle\), epub, doc, mobi*](#)
- [read Ivy and Bean No News is Good News \(Ivy and Bean, Book 8\)](#)
- [read How to Write a Thesis for free](#)
- [André the Giant: A Legendary Life pdf, azw \(kindle\), epub](#)

- <http://interactmg.com/ebooks/Origami-Omnibus--Paper-Folding-for-Everybody.pdf>
- <http://yachtwebsitedemo.com/books/Ivy-and-Bean-No-News-is-Good-News--Ivy-and-Bean--Book-8-.pdf>
- <http://omarnajmi.com/library/How-to-Write-a-Thesis.pdf>
- <http://omarnajmi.com/library/Hugo-Chavez-and-the-Bolivarian-Revolution.pdf>