

L'efficacité politique

L'ACTION HISTORIQUE CHEZ HEGEL ET MARX: DE L'ESPRIT AUX MASSES

Mohamed Fayçal Touati

Contre les lectures qui visent à minimiser chez Hegel et Marx le rôle des actions individuelles, on tentera de montrer que les formulations hégélienne et marxienne du principe de faisabilité mettent au contraire cet agir au premier plan. Mais, on verra que la traduction matérialiste de ce principe conduit à l'opposition des modalités de cette faisabilité : participation d'un côté, révolution de l'autre. Si l'action historique comme *praxis* révolutionnaire est toujours suspendue à sa coïncidence avec les circonstances, celle-ci ne signe pas tant la limite de cette *praxis* que son surgissement imprévisible, jamais assuré de son succès, ni de son échec, ce qui pose le problème de son organisation.

« La classe ouvrière n'existe plus. Mais elle prend tout sur la gueule¹. »

Reinhard Koselleck souligne très justement le rôle de l'idéalisme allemand dans la constitution du concept d'histoire : « C'est seulement après que l'idéalisme allemand l'a conçue comme un processus d'auto-réalisation de l'homme que l'histoire peut être considérée comme faisable et productible, elle qui autrefois "arrivait" et, d'une certaine manière, advenait indépendamment des hommes². » Avec l'idéalisme allemand, et Hegel en particulier, c'est le principe de faisabilité humaine de l'histoire qui trouve à s'exprimer. L'histoire, loin de renvoyer à une instance transcendante qui la dirigerait, apparaît au contraire comme étant l'œuvre des hommes. Du moins ceux-ci peuvent-ils y participer. En cela, les hommes apparaissent comme étant pleinement agissants au sein du processus historique. Mais, si on s'accorde généralement pour reconnaître aux hommes le statut d'*acteurs* dans l'histoire, la question de savoir s'ils en sont les *auteurs* pose davantage de difficultés.

■ 1. G. Labica, *Démocratie et révolution*, Pantin, Le Temps des Cerises, 2002, p. 66.

■ 2. R. Koselleck, « Le concept d'histoire », in *L'Expérience de l'histoire*, éd. M. Werner, Paris, Gallimard-Le Seuil, 1997, coll. « Hautes Études », p. 95.

C'est là que le principe de faisabilité dans sa formulation traditionnelle, « les hommes font l'histoire », atteint sa limite en révélant, par l'indétermination de ce « faire » d'une catégorie tout aussi indéterminée – « les hommes », son caractère proprement abstrait. Autrement dit, le problème est double : c'est celui du risque de l'hypostase qui renverse ce principe en son contraire ; c'est également celui de *la nature de ce faire*. Car dire que les hommes sont des acteurs sur le théâtre de l'histoire ne pose pas de problème tant que ces mêmes hommes ne commencent pas à revendiquer ce théâtre comme étant précisément le leur et la pièce qu'ils jouent comme étant leur pièce. À ce moment où la faisabilité se mue en productivité, le scandale apparaît : les hommes réels peuvent revendiquer l'histoire comme étant la leur, au sens où ils en sont à la fois *les acteurs et les auteurs*. L'esprit cède alors la place aux individus réels qui, sortant de l'état de minorité dans lequel ils sont plongés, peuvent commencer à se définir eux-mêmes. À ce moment, la catégorie « les hommes » ne signifie plus rien et l'unité du genre humain éclate en intérêts contraires. L'universalisme purement formel³ révèle alors sa nature profondément idéologique⁴ qui masque la réalité matérielle de la lutte des classes. Prendre en compte cette réalité, c'est ne plus faire de l'homme une entité abstraite transcendante, la nature éternelle de l'homme ; bien plutôt, c'est comprendre que « l'histoire tout entière n'est qu'une transformation continue de la nature humaine⁵ » dont le principe moteur n'est autre que la lutte des classes, c'est-à-dire la lutte des masses exploitées pour leur émancipation.

Parler des masses nécessite quelques précisions préalables. Par « masses », nous entendons ici, avec Lénine, « l'ensemble des travailleurs et des exploités du capital, en particulier les moins organisés et les moins éduqués, les plus opprimés et les moins sensibles à l'organisation⁶ ». Par là, les masses (ou la masse, à ne pas confondre – comme nous le verrons – avec l'usage critique que fait Marx de la notion de Masse) désignent le plus grand nombre de la population, l'ensemble des composantes du corps social, à l'exception de la bourgeoisie. Le concept de « masses », s'il doit être manié avec précaution –

■ 3. Il est purement formel au sens où il est vide de tout contenu concret. C'est pourquoi la formule « les hommes font l'histoire » peut (et a pu effectivement) s'accompagner – en raison de sa double abstraction (les hommes, faire) – de leur asservissement total. Tout l'enjeu se situe bien dans le passage de cet universel formel, abstrait, à un universel concret par la saisie (au double sens de comprendre [théorie] et de prendre [pratique]) des possibilités réelles de transformation de l'ordre existant.

■ 4. Par idéologie, nous entendons ici toute construction purement imaginaire masquant tout ou partie de la réalité et des rapports de domination et d'exploitation dont elle est le lieu et cela en raison d'un intérêt de classe. On sait que le concept d'idéologie est loin d'être univoque chez Marx, et encore moins dans le(s) marxisme(s), et que, si le prolétariat est considéré comme dénué d'idéologie dans *L'idéologie allemande* (« Pour la masse des hommes, c'est-à-dire pour le prolétariat, ces représentations théoriques n'existent pas, donc pour cette masse elles n'ont pas non plus besoin d'être supprimées et, si celle-ci a jamais eu quelques représentations théoriques telles que la religion, il y a longtemps déjà qu'elles sont détruites par les circonstances », K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, trad. H. Auger et alii, Paris, Éd. Sociales, 1976, p. 41), la Préface de 1859 insiste sur la nécessité de distinguer le bouleversement matériel et « les formes idéologiques dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout » (K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Paris, Éd. Sociales, 1957, p. 4-5). Sur le concept d'idéologie chez Marx, cf. notamment F. Fischbach, « L'idéologie chez Marx : de la "vie étriquée" aux représentations "imaginaires" », in *Actuel Marx*, n° 43, Paris, PUF, 2008 ; pour une approche plus large du concept d'idéologie, cf. G. Labica, art. « idéologie », in G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1999, coll. « Quadrige ».

■ 5. K. Marx, *Misère de la philosophie*, Paris, Éd. Sociales, 1977, p. 153.

■ 6. Lénine, *Thèses sur les tâches du II^e Congrès de l'Internationale communiste*, in *Œuvres*, t. 31, Paris/Moscou, Éd. Sociales, p. 196.

il s'agit d'un concept faussement simple – présente néanmoins l'intérêt de se situer entre le simple agrégat d'individus (espace pré-politique) et le peuple (espace politique) et de renvoyer à cet espace proprement social qui, s'il ne se réduit pas à la politique (au sens institutionnel), n'en reste pas moins politique (au sens d'un agir collectif), un espace où les masses peuvent faire le politique en défaisant la politique. Nous parlerons donc ici indifféremment de masses ou de classes, en suivant l'indication de Lénine : « Tout le monde sait que les masses se divisent en classes ; qu'on ne peut opposer les masses et les classes que lorsqu'on oppose l'immense majorité dans son ensemble sans la différencier selon la position occupée dans le régime social de la production, et les catégories occupant chacune une position particulière dans ce régime⁷. » On se gardera pourtant d'identifier strictement masses et classes, notamment parce que la lutte des classes n'est pas d'emblée celle d'un mouvement de masse (ou des masses) et réciproquement, ce qui pose à la fois le problème du devenir révolutionnaire des masses compris comme l'une des modalités possibles de leur subjectivation⁸ et celui de la modalité particulière de ce devenir révolutionnaire (c'est-à-dire les rapports masses/partis, masses/syndicats, masses/prolétariat, masses/savants)⁹. Il s'agira pour nous de saisir le principe de faisabilité sous l'horizon du devenir révolutionnaire des masses.

Nous tenterons donc de montrer ici que le passage de Hegel à Marx peut se comprendre comme radicalisation et concrétisation de ce qui, chez le premier, est bien présent, mais à l'état de germe. Dès lors, ce que Hegel dit métaphoriquement, Marx le dit en termes propres et peut ainsi mettre au jour les impasses dans lesquelles l'idéalisme historique s'est enfermé dans sa formulation du principe de faisabilité de l'histoire. Mais cela veut dire aussi que le motif de la liberté, loin de disparaître dans ce passage, trouve au contraire à se concrétiser dans celui d'émancipation : ce n'est donc plus l'esprit qui réalise progressivement l'idée de liberté, mais les masses qui luttent pour leur émancipation dans la mesure même où « il n'est pas possible de réaliser une libération réelle ailleurs que dans le monde réel et autrement que par des moyens réels¹⁰ », thèse qu'il est essentiel aujourd'hui de reprendre, en revenant à la lettre même de Marx¹¹.

■ 7. Lénine, *La Maladie infantile du communisme*, Paris / Moscou, Éd. Sociales / Éd. du Progrès, 1979, p. 47.

■ 8. Cf. notamment E. Balibar, *La Crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997. Rappelons que par crainte des masses, il faut entendre la crainte qu'elles éprouvent, celle qu'elles inspirent et celle qu'elles représentent pour elles-mêmes.

■ 9. Cf. notamment sur ces points difficiles, G. Bensussan et G. Labica (dir.), *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit.

■ 10. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 22.

■ 11. Non au sens d'une répétition simple ou d'un catéchisme marxisant, mais d'une re-prise, d'une ré-appropriation, retour à Marx qui ne procède donc pas de ce retour de Marx auquel, dit-on, on assiste aujourd'hui. Qu'on nous permette de rappeler à ce propos la mise en garde de Lénine que nous faisons nôtre : « Il arrive aujourd'hui à la doctrine de Marx ce qui est arrivé plus d'une fois dans l'histoire aux doctrines des penseurs révolutionnaires et des chefs des classes opprimées en lutte pour leur affranchissement. Du vivant des grands révolutionnaires, les classes d'opresseurs les récompensent par d'incessantes persécutions ; elles accueillent leur doctrine par la fureur la plus sauvage, par la haine la plus farouche, par les campagnes les plus forcenées de mensonges et de calomnies. Après leur mort, on essaie d'en faire des icônes inoffensives, de les canoniser pour ainsi dire, d'entourer leur nom d'une certaine auréole afin de "consoler" les classes opprimées et de les mystifier ; ce faisant, on vide leur doctrine révolutionnaire de son contenu, on l'avilit et on en érousse le tranchant révolutionnaire. C'est sous cette façon d'"accommoder" le marxisme que se rejoignent aujourd'hui la bourgeoisie et les opportunistes du mouvement ouvrier. On oublie, on refoule, on altère le côté révolutionnaire de la doctrine, son âme révolutionnaire. On met au premier plan, on exalte ce qui est ou paraît être acceptable pour la bourgeoisie. » (*L'Etat et la Révolution*, Paris / Moscou, Ed. Sociales / Éd. du Progrès, 1972, p. 9-10. Nous soulignons.)

Sur la lecture marxienne de Hegel

Si Marx reconnaît à Hegel la découverte de la dialectique, il n'a de cesse de souligner la forme mystique qu'elle prend chez lui et qui le conduit à « glorifier l'état de choses existant¹² ». La reprise critique de la dialectique hégélienne consiste alors à dégager de son enveloppe mystique son noyau rationnel pour en révéler l'essence proprement critique et révolutionnaire en tant qu'elle est, tout à la fois, « intelligence positive de l'état de choses existant » et « intelligence de sa négation »¹³. Le renversement de Hegel n'est donc pas son rejet et c'est bien la négativité dialectique qui, présente aussi bien dans les *Manuscripts de 1844* que dans le *Capital*, est encore à l'œuvre dans l'histoire et dont Marx souligne le rôle dans *Le 18 Brumaire*¹⁴ en reprenant l'image shakespearienne de la « vieille taupe », celle-là même que Hegel utilise à la fin de ces *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Mais la taupe en question n'est plus spirituelle ; elle est révolutionnaire. Il ne s'agit pas pour elle de permettre à l'esprit de se présenter sous la forme d'une nouvelle jeunesse ; la négativité est bien, ici, révolution.

La critique adressée à Hegel n'a donc pas le même statut que celle de ses « perroquets critiques » (Bauer ou Stirner) et c'est pourquoi il constitue pour Marx un interlocuteur privilégié. Comme l'écrit I. Garo, « c'est toujours en même temps contre la pensée spéculative hégélienne mais dans la proximité la plus extrême avec ses concepts et sa démarche que se construit la pensée de Marx¹⁵ ». C'est ainsi qu'il reprend la critique hégélienne de la mauvaise abstraction en la retournant contre lui tout en lui empruntant son exemple, celui de l'homme qui, réclamant qu'on lui apporte des fruits, refuserait cerises, poires et raisins pour la raison que ce sont des cerises, des poires et des raisins, et non des fruits¹⁶. Ce qui se joue dans cette reprise, c'est bien la mise en évidence à la fois de la pertinence de la critique hégélienne (la mauvaise abstraction, propre à la pensée d'entendement, consiste à abstraire de la réalité l'Idée et à en faire un résultat figé, coupé de son processus de formation et ayant une existence autonome, analysé alors dans des catégories tout aussi figées) et de ses limites puisque la spéculation hégélienne ne parvient à dépasser *qu'en*

La taupe en question n'est plus spirituelle; elle est révolutionnaire

■ 12. K. Marx, *Le Capital*, livre I, trad. J.-P. Lefebvre et alii., Paris, PUF, 1993, coll. « Quadrige », p. 18.

■ 13. *Ibid.*, p. 18.

■ 14. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, éd. E. Barot et J.-N. Ducange, Paris, Le Livre de poche, LGF, 2007, p. 254-255. Précisons qu'on ne peut tirer argument du coup d'État du 2 décembre pour invalider les analyses de Marx, et notamment le propos que nous évoquons. Marx est très clair sur le statut qu'il accorde à la révolution de 1848 et son enjeu : « C'est ainsi qu'au coup de main de février 1848 répond le "coup de tête" de décembre 1851. Aussi vite perdu que gagné. Malgré tout, la période intermédiaire ne s'est pas écoulée en vain. Au cours des années 1848 à 1851, la société française, par une méthode plus rapide, parce que révolutionnaire, a rattrapé les études et les expériences qui, si les événements s'étaient développés de façon régulière, pour ainsi dire académique, eussent dû précéder la révolution de Février au lieu de la suivre, pour qu'elle fût autre chose qu'un simple ébranlement *superficiel*. La société semble être actuellement revenue à son point de départ. En réalité, c'est maintenant seulement qu'elle doit se créer son point de départ révolutionnaire, c'est-à-dire la situation, les rapports, les conditions qui, seuls, permettent une révolution sociale sérieuse » (*ibid.*, p. 122-123). Cf. les introductions de J.-N. Ducange, « *Le 18 Brumaire* dans l'histoire » et E. Barot, « D'un Napoléon l'autre : l'intelligibilité d'un étrange présent ».

■ 15. I. Garo, *Marx, une critique de la philosophie*, Paris, Seuil, 2000, coll. « Point essais », p. 64.

■ 16. Chez Hegel, cet exemple se trouve notamment dans la remarque du § 13 de l'*Encyclopédie* (1827/30).

apparence cette abstraction (en faisant de l'Idée un être en mouvement qui se différencie lui-même et s'incarne dans la réalité). Ainsi, à une construction abstraite, Hegel substitue une construction spéculative qui, tout en révélant la nature dialectique de la chose¹⁷, ne le fait finalement qu'abstraitement. La spéculation dialectique aboutit même, en masquant sa construction comme construction, à la faire passer pour la chose elle-même, à faire passer, avec « une maîtrise de sophiste¹⁸ », ses propres opérations théoriques comme le développement de la chose même. Par son « mysticisme logique, panthéiste¹⁹ », Hegel déduit donc spéculativement de l'Idée toute vie réelle qui n'en est plus que l'apparence, l'abstraction de la vie se substituant donc subrepticement à sa réalité. Par là, l'Idée se voit conférer un pouvoir démiurgique laissant transparaître ce qu'est l'idéalisme hégélien en son fond : un « positivisme non-critique et (un) idéalisme tout aussi peu critique²⁰ », une glorification de l'état existant en laquelle « la suppression de l'extériorisation devient une confirmation de l'extériorisation²¹ » puisque soit le donné est confirmé par ce système spéculatif qui, de tout réel, entend rendre la raison, soit la contradiction du réel – comprise spéculativement comme contradiction de l'Idée réelle – est dépassée sur le mode abstrait de la pensée spéculative, donc maintenue sur le mode concret de la pensée abstraite.

Pour avancer masquée, la spéculation hégélienne articule exposé spéculatif et exposé réel, ce qui tend à les confondre. C'est pourquoi le mysticisme est aussi une mystification qui transforme les enjeux réels en enjeux spéculatifs et anesthésie les *luttés réelles* en les transformant en *luttés d'idées* : « La *Critique absolue*, elle, a du moins appris de la *Phénoménologie* de Hegel l'art de métamorphoser les chaînes *réelles objectives*, existant *en dehors de moi*, en chaînes *purement idéales* purement *subjectives*, existant purement *en moi*, et par conséquent toutes les luttes *extérieures* et concrètes en simples luttes d'idées²². » Voulant rendre spéculativement raison du réel, la philosophie hégélienne en vient à transformer ce réel en pure spéculation. Or, il s'agit bien pour Marx de parvenir à une théorie non-spéculative capable de rendre véritablement compte du réel²³ (c'est-à-dire, aussi, de faire ses comptes avec lui), à une théorie qui – rompant avec la spéculation – s'articule alors à des actions transformatrices.

C'est ainsi que, en concevant l'agir historique de l'esprit, Hegel fait des individus réels les moyens dont se sert un esprit abstrait pour se réaliser de

■ 17. Nature dialectique par laquelle, pour le dire vite, une chose n'est ce qu'elle est qu'en passant par l'épreuve de ce qu'elle n'est pas, cette négativité la travaillant intérieurement. Aussi la dialectique hégélienne n'est-elle en aucun cas une méthode extérieure à la réalité ; elle est bien plutôt la saisie conceptuelle de ce qui travaille intérieurement ce réel.

■ 18. K. Marx, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 76.

■ 19. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Paris, Éd. Sociales, 1975, p. 38. Si Marx parle de mysticisme, c'est précisément parce qu'il attribue à Hegel la thèse qui consiste à poser un être transcendant, l'esprit, comme principe de production et d'intelligibilité du monde.

■ 20. K. Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, trad. F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 161.

■ 21. *Ibid.*, p. 172.

■ 22. K. Marx, *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 105.

■ 23. Par réalité, nous entendons ici l'ensemble de ce qui est, concrètement, s'imposant comme un donné irréductible à sa représentation. Un individu réel, par exemple, est donc un individu en chair et en os, situé socialement et historiquement, etc. Que cette réalité soit travaillée par un faisceau d'interprétations, qu'elle soit multiple, éclatée, n'invalide en rien l'usage de cette notion, mais montre au contraire la nécessité d'en partir pour en saisir les contradictions qui la structurent et les représentations qu'elle véhicule.

sorte qu'il est conduit à distinguer une histoire empirique, exotérique, et une histoire spéculative, ésotérique²⁴, tout en masquant, ici aussi, ses propres opérations théoriques : « La conception *hégélienne* de l'histoire suppose un *Esprit abstrait* ou *absolu*, qui se développe de telle façon que l'humanité n'est qu'une *Masse*²⁵ lui servant de support plus ou moins conscient. Dans le cadre de l'histoire *empirique*, exotérique, Hegel fait donc se dérouler une histoire *spéculative*, ésotérique. L'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de l'*Esprit abstrait* de l'humanité, d'un Esprit par conséquent *transcendant* à l'homme réel²⁶. » Une telle histoire spéculative n'est finalement rien d'autre que la succession des idées de Hegel lui-même de sorte que sa philosophie de l'histoire n'est plus que l'histoire de sa philosophie à lui. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx est encore plus clair : « Une fois les idées dominantes séparées des individus qui exercent la domination, et surtout des rapports qui découlent d'un stade donné du mode de production, on obtient ce résultat que ce sont constamment les idées qui dominent dans l'histoire et il est alors très facile d'abstraire, de ces différentes idées, "*l'Idée*", c'est-à-dire l'idée par excellence, etc., pour en faire l'élément qui domine dans l'histoire et de concevoir par ce moyen toutes ces idées et concepts isolés comme des "autodéterminations" du concept qui se développe tout au long de l'histoire. C'est ce qu'a fait la philosophie spéculative²⁷. » En séparant l'idée de son contexte matériel, une telle conception de l'histoire aboutit à masquer les intérêts réels et à justifier ainsi – c'est là son fond idéologique – les idées dominantes de la classe dominante tout en masquant le rapport de domination : « La philosophie de l'histoire de Hegel est la dernière expression conséquente, poussée à sa "plus pure expression" de toute cette façon qu'ont les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures²⁸. » En tant qu'autodétermination du concept, les idées se substituent aux intérêts réels et l'esprit, pourtant produit de l'histoire²⁹, peut alors être présenté comme la gouvernant. Ainsi est-il « souverain dans l'histoire³⁰ ». Le passage de Hegel à Marx peut alors se comprendre comme le renversement (matérialiste) de ce renversement (idéaliste) : c'est pourquoi la conception matérialiste de l'histoire « n'explique pas la pratique d'après l'idée, elle explique la formation des idées d'après la pratique matérielle³¹ ». En cela, Marx procède à une ré-évaluation du rapport entre la théorie et la pratique où la théorie se voit retirer son illusoire pouvoir démiurgique : « La

■ 24. L'opposition de l'ésotérique et de l'exotérique recoupe donc, ici, celle du spéculatif et de l'empirique et vise à montrer comment le premier (l'ésotérique, le spéculatif) se subordonne abstraitement le second (l'exotérique, l'empirique) et entend le justifier. Ésotérique sert donc à qualifier une double opération : celle par laquelle l'esprit se développe en se servant de la réalité et celle par laquelle la philosophie fait passer ce processus idéal qu'il construit pour un processus réel. Ce qualificatif est donc ironique et entend montrer comment tout cela est bien mystérieux, la seule chose qui ne l'est pas étant la fonction de l'ésotérique : le maintien de l'ordre existant des choses par sa justification/légitimation spéculative.

■ 25. Il ne s'agit pas pour Marx de reconnaître ici l'émergence d'une figure collective, mais bien de critiquer une abstraction. Nous reviendrons un peu plus loin sur cette notion de Masse, opposée à masses ou masse.

■ 26. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 107.

■ 27. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 47.

■ 28. *Ibid.*, p. 40.

■ 29. S'il est tel, c'est bien parce que l'esprit n'est rien d'autre que le résultat d'une pratique matérielle, et non l'inverse.

■ 30. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 47.

■ 31. *Ibid.*, p. 39.

théorie ne se réalise jamais dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation de ses besoins. [...] Les besoins théoriques seront-ils immédiatement des besoins pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée pousse à se réaliser, il faut que la réalité pousse elle-même à penser³². »

La critique marxienne porte donc également sur le statut même de la philosophie en ce sens que si elle veut véritablement être « au service de l'histoire³³ », elle ne saurait arriver après coup, trop tard, comme la chouette de Minerve. Certes, nul ne peut sauter par-dessus son temps : c'est là une leçon de Hegel que Marx retient. Mais il retient également que ce temps, il faut l'être pleinement ce qui signifie être et agir en son sein. Par là, la conception pratique de l'histoire se double, chez Marx, d'une conception pratique de la philosophie elle-même. Le philosophe a un rôle à jouer dans le processus historique : il n'interprète

La critique marxienne porte donc également sur le statut même de la philosophie

pas seulement le monde, il œuvre à sa transformation car « sans doute, l'arme de la critique ne peut-elle remplacer la critique des armes, la puissance matérielle ne peut être abattue que par la puissance matérielle, mais la théorie aussi, dès qu'elle s'empare des masses, devient une puissance matérielle³⁴ ». C'est sans doute là l'un des sens possibles de la suppression de la philosophie (abstraite et conservatrice) dans sa réalisation (critique et révolutionnaire) : « *vous ne pouvez abolir la philosophie sans la réaliser*³⁵ ». L'Introduction de la *Critique du droit politique hégélien* s'achève bien sur le rapport dialectique entre la philosophie et le

prolétariat³⁶ : si la première fournit ses armes intellectuelles au second, le prolétariat fournit ses armes matérielles à la philosophie. C'est ainsi que « La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie³⁷ ». Dans une telle conception, le philosophe ne saurait donc arriver « *post festum* ». Tel est le jugement critique que Marx adresse à la conception hégélienne du statut de la philosophie : « Chez Hegel déjà, la *Masse* constitue la matière de l'*Esprit absolu* de l'histoire, qui ne trouve son expression adéquate que dans la *philosophie*. Cependant, le philosophe apparaît uniquement comme l'organe dans lequel l'*Esprit absolu*, qui fait l'histoire, parvient à la conscience *après coup*, après que le mouvement est achevé. C'est à cette conscience *a posteriori* que se réduit la participation

■ 32. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien. Introduction*, op. cit., p. 206.

■ 33. *Ibid.*, p. 198.

■ 34. *Ibid.*, p. 205.

■ 35. *Ibid.*, p. 204.

■ 36. Il s'agit bien du prolétariat ici, et non des masses, en ce que le prolétariat, seule classe réellement révolutionnaire, constitue cette « sphère qui ne [peut] s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans émanciper de ce fait toutes les autres sphères de la société » (*ibid.*, p. 211). En cela, c'est dans le prolétariat que réside « la possibilité positive de l'émancipation » (*ibid.*), émancipation dont Marx considère, en 1843, que la philosophie est « la tête » et le prolétariat le « cœur » (*ibid.*, p. 212). C'est donc à partir du prolétariat que peut et doit être pensé le devenir révolutionnaire des masses, ce que *Le Capital*, adoptant le point de vue du prolétariat comme critique de l'économie politique, précise en ces termes : « dans la mesure où cette critique représente une classe, elle ne représente que la classe qui a vocation historique à renverser le mode de production capitaliste et à abolir, enfin, les classes elles-mêmes : le prolétariat » (K. Marx, *Le Capital*, op. cit., p. 13). Pour une première approche du concept central de prolétariat et son évolution chez Marx, cf. G. Labica, art. « prolétariat », in G. Bensussan et G. Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit.

■ 37. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien. Introduction*, op. cit., p. 212.

du philosophe à l'histoire, puisque l'Esprit absolu accomplit le mouvement réel dans l'*inconscience*. Le philosophe arrive donc *post festum*³⁸. »

Néanmoins, ce passage critique de *La Sainte Famille* est plus nuancé qu'il n'y paraît de prime abord. En effet, la suite de la critique révèle qu'elle semble moins adressée à Hegel lui-même qu'à ses épigones, ici Bauer. C'est bien à lui qu'il reproche de réduire « toute action *historique* » et « l'acte de transformation de la société » à « l'*activité cérébrale* de la Critique critique³⁹ ». Comme le note F. Fischbach, « il y a tout lieu de penser que Marx crédite au contraire Hegel d'avoir compris que l'agir historique ne pouvait se réduire à la seule "activité cérébrale", c'est-à-dire à la seule pensée⁴⁰ ». Cette réduction est bien l'œuvre de Bauer pour qui « Hegel se rend coupable d'une double insuffisance. Il déclare que la philosophie est l'existence de l'Esprit absolu, mais se garde bien, en même temps, de déclarer que l'*individu philosophique réel* est l'Esprit absolu. Ensuite, il ne fait faire l'histoire qu'en *apparence* par l'Esprit absolu en tant qu'Esprit absolu. En effet, l'Esprit absolu ne parvenant à la *conscience*, en tant qu'Esprit créateur du monde, qu'*après coup*, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion et la représentation du philosophe, dans son imagination spéculative. M. Bruno comble les lacunes de Hegel⁴¹ ». Comment Bauer s'y prend-il ? D'une part, il fait de la Critique l'Esprit absolu lui-même qui s'incarne dans une élite, « un petit *groupe* d'hommes élus : M. Bauer et ses disciples » ; d'autre part, il se considère lui-même comme l'auteur de l'histoire : « Il ne fait plus l'histoire après coup, en imagination, comme l'Esprit hégélien ; c'est au contraire en pleine *conscience* qu'il joue le rôle de l'*Esprit du monde*, en s'opposant à la Masse du reste de l'humanité, qu'il établit entre la Masse et lui-même un rapport actuel *dramatique*, qu'il invente et accomplit l'histoire à bon escient, et après mûre réflexion⁴². » Aussi y a-t-il chez lui, d'un côté, la Masse passive – construction abstraite se substituant aux masses réelles – comprise comme élément matériel de l'histoire lui-même sans histoire et, de l'autre, l'Esprit, c'est-à-dire l'élite Critique, élément actif qui, seul, fait l'histoire. Il apparaît donc clairement qu'en aucun cas Marx ne considère que Hegel ait pu réduire le processus historique à sa seule pensée (ce qui ne signifie pas, nous le verrons, qu'il ne puisse y avoir une part de reconstruction dans l'idéalisme historique), ni non plus qu'il crédite Hegel d'avoir exclu la Masse de ce procès en en faisant un moyen purement passif et sans histoire (ce qui ne signifie pas que l'idéalisme historique fasse de la Masse l'acteur *et* l'auteur de l'histoire, ni non plus que la Masse soit identifiable aux masses).

L'esprit et le principe de faisabilité de l'histoire

Ce n'est pas parce que Marx considère que le procès de l'histoire ne parvient à la pleine conscience que *post festum*, dans l'esprit du philosophe, en tant qu'œuvre d'un esprit dont le support est la masse plus ou moins consciente des individus que cela est pour autant exact. Si tel était le cas, ce procès pourrait

■ 38. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 108.

■ 39. *Ibid.*, p. 109.

■ 40. F. Fischbach, *L'Être et l'Acte*, Paris, Vrin, 2002, n. 3, p. 87.

■ 41. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 108.

■ 42. *Ibid.*, p. 108.

d'ailleurs se réduire à une calme révélation d'un esprit régnant sur l'histoire. Or, loin d'une calme éclosion dont l'esprit ne prendrait conscience qu'après coup, le procès de l'esprit révèle bien plutôt sa nature profondément inquiète. En cela, l'esprit ne saurait planer sur l'histoire comme Dieu sur les eaux dans le récit de la Genèse : « L'esprit [...] ne plane pas seulement *sur* l'histoire comme sur les eaux, mais [...] tisse sa trame en elle et y est seul le principe moteur⁴³. » L'histoire ne peut donc pas se comprendre comme un destin, mais comme une œuvre se faisant, celle de l'esprit dont Hegel définit la nature comme activité : « Il est actif. L'activité est son essence⁴⁴. » Ainsi, si l'histoire est conforme au concept de l'esprit, c'est en tant qu'il n'est qu'en se manifestant, en se différenciant : « La différenciation de l'Esprit est son propre acte, sa propre activité. L'homme est son action, la série de ses actes : il est ce qu'il s'est fait lui-même. L'Esprit est essentiellement énergie et l'on ne peut pas faire abstraction de sa manifestation phénoménale⁴⁵. » Autrement dit, c'est précisément parce que l'esprit – qui est ici explicitement rapproché de l'homme – se définit comme activité de se produire, de se manifester qu'il a nécessairement une histoire. C'est donc comme acte de l'esprit que l'histoire doit être essentiellement comprise : « L'histoire de l'esprit est donc son *ouvrage*, car il n'est que ce qu'il met en œuvre, et son ouvrage est de se faire ob-jet de sa conscience (ici, en l'occurrence, en tant qu'esprit), de s'appréhender en se commentant lui-même⁴⁶. » Ainsi, non seulement l'histoire est faite des actes de l'esprit, mais aussi de la connaissance qu'il a de ses actes.

L'explicitation de l'esprit dans le temps comme histoire consiste en effet à réaliser les déterminations qu'il se donne lui-même à lui-même dans l'extériorité phénoménale et à savoir ces déterminations comme étant les siennes en les réintériorisant. C'est pourquoi l'esprit ne peut se contenter d'un rapport extérieur avec le monde qu'il produit, mais il doit le penser car, en le pensant, il se pense lui-même et se saisit lui-même en son essentialité. L'activité de l'esprit consiste ainsi à se produire et à se connaître en revenant à soi, ce retour manifestant que « ce que l'Esprit est maintenant, il l'était depuis toujours⁴⁷ », c'est-à-dire libre activité, infinie actualité. Dès lors, l'esprit ne saurait être « quelque chose de tout fait⁴⁸ », mais acte de se faire, l'histoire n'étant rien d'autre que cet acte. S'il est une présence de l'esprit, elle se situe au cœur même du présent comme activité continue de se faire, l'éternel présent de l'esprit étant cette vitalité, dans le présent, de l'activité spirituelle qui dissout toute subsistance dans son absolue inquiétude. C'est pourquoi l'histoire se dit au présent en tant qu'il désigne le maintenant actuel d'un esprit se faisant continuellement, d'un esprit « qui n'est pas quelque chose qui est en repos, mais [...] absolument sans repos, l'activité pure⁴⁹ ».

■ 43. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III : Philosophie de l'esprit, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, § 549, Rem., p. 331.

■ 44. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, Paris, 10/18, p. 76. Le texte paru sous ce titre est tiré de l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

■ 45. *Ibid.*, p. 139. Lorsque l'esprit est noté avec une majuscule, comme c'est le cas dans cette citation, c'est uniquement pour respecter le choix du traducteur.

■ 46. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 1998, « Fondements de la politique », § 343, p. 412.

■ 47. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 214.

■ 48. *Ibid.*, p. 76.

■ 49. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III : Philosophie de l'esprit, *op. cit.*, § 378, p. 381.

En effet, « se produire, se faire l'objet de soi-même, se connaître soi-même : voilà l'activité de l'Esprit. C'est de cette manière qu'il est pour soi⁵⁰ ». L'activité de l'esprit consiste ainsi tout autant à se produire qu'à se savoir et, comme l'explique clairement F. Fischbach, « C'est uniquement au moyen de sa propre autoréalisation pratique et agissante que l'esprit peut aussi entretenir avec lui-même une relation théorique et sachante⁵¹ ». En se réalisant, l'esprit peut alors penser ce qui est comme étant le résultat de ce qu'il a fait et le dépasser, précisément en le pensant car « la connaissance, la conception pensante de l'être, devient source et lieu de naissance d'une forme nouvelle et supérieure qui relève d'un principe à la fois conservateur et transformateur⁵² ». Autrement dit, en pensant ce qui est, l'esprit peut à la fois le conserver comme le résultat de ce qu'il a fait, le considérer comme ce qu'il a été lui-même, et prendre une forme nouvelle : par sa négativité essentielle, la pensée dissout ce qui est et « cette dissolution par la pensée est nécessairement le surgissement d'un principe nouveau⁵³ ». Dès lors, ce qu'il faut dire de l'esprit, c'est qu'il est « infiniment créateur⁵⁴ ». L'esprit est ce qui est absolument inquiet, sans repos, inachevé en tant que se faisant : « Le but final du monde est aussi bien accompli qu'il s'accomplit éternellement⁵⁵. » Aussi le procès est-il véritablement in-fini. C'est dire que ce que l'esprit est, il l'est infiniment, et il est essentiellement créateur. C'est là ce dont l'esprit prend conscience en saisissant, par la pensée et comme pensée, sa puissance créatrice : l'esprit « est la pensée, et la pensée est créatrice⁵⁶ ». Penser ce qui est, c'est dès lors, comme l'écrit F. Fischbach, « le penser comme passé, c'est s'en libérer et libérer en soi le pouvoir de faire du neuf⁵⁷ ». Or, le fait que l'esprit se saisisse comme créateur n'implique nullement qu'il puisse anticiper cet acte créateur et sa création elle-même. La capacité de faire du nouveau n'implique aucun savoir de cette nouveauté et n'autorise aucune anticipation : « Il est tout aussi sot de rêver qu'une quelconque philosophie surpasse le monde présent, son monde, que de rêver qu'un individu saute au-delà de son temps, qu'il saute par-dessus Rhodes⁵⁸. » Que l'esprit soit donc pleinement agissant, qu'il se définisse comme activité de se manifester, nous conduit alors à nous interroger sur le statut des actions des individus et, par là, sur le rapport entre ces actions et l'activité de l'esprit.

Nous parlons ici des individus, et non de la Masse, dans la mesure où, nous le verrons, ils ne constituent aucunement chez Hegel une Masse

**S'il est une
présence de
l'esprit, elle se
situe au cœur
même du présent**

■ 50. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 76.

■ 51. F. Fischbach, *L'Être et l'Acte*, op. cit., p. 71.

■ 52. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 93.

■ 53. *Ibid.*, p. 210.

■ 54. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome III : Philosophie de l'esprit, op. cit., § 384, Add., p. 396.

■ 55. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, tome I : Science de la logique, op. cit., § 234, Add., p. 621.

■ 56. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 64.

■ 57. F. Fischbach, *L'Être et l'Acte*, op. cit., p. 86.

■ 58. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 86.

au sens d'un ensemble abstrait résultant de la simple addition d'individus indéterminés, « à peu près de la même façon qu'un sac rempli de pommes de terre forme un sac de pommes de terre⁵⁹ » et caractérisé par sa totale passivité (cette définition se retrouve dans l'usage ironique que fait Marx du concept de Masse chez Bauer ; nous y reviendrons). À la fois membres de la société civile et de l'État, les individus sont intérieurement travaillés par la contradiction du particulier et de l'universel. Pour autant, peut-on parler ici des masses, au sens où nous l'avons défini plus haut ? Et quel statut doit-on accorder ici à ce que Hegel appelle la populace ? Sur le premier point, il faut bien reconnaître que le propos de Hegel est équivoque : s'il s'agit bien de reconnaître aux individus une réelle capacité à agir et s'ils peuvent mettre en action l'universel en étant identifiés à l'esprit, rien ne semble nous autoriser pour autant à dire que les masses font l'histoire. Par contre, étant donné le rôle de l'État, on peut considérer que, la réalisation de l'universel lui revenant en dernière instance, c'est en participant à la vie politique – comme peuple, et non comme masses – que les individus-citoyens font indirectement l'histoire. Autrement dit, comme nous le verrons, il y a transfert de la capacité à agir vers l'esprit et l'État, d'où l'usage, critique cette fois, que fait Marx du concept de Masse en contexte hégélien. Quant à la populace, il est manifeste qu'elle ne prend aucune part positive au processus historique chez Hegel. Néanmoins, et pour les deux questions, qu'il s'agisse de l'addition au § 244 des *Principes de la philosophie du droit* (qui montre à la fois l'émergence de la question de la misère et son corrélat, la concentration entre quelques mains d'une richesse disproportionnée, le lien entre misère et esprit de révolte, et la naissance de ce qu'on peut déjà appeler ici le *Lumpenproletariat*) ou de la conclusion (censurée, il faut le rappeler) de l'article sur le *Reformbill*⁶⁰, on constate une tension qui fait surgir la question de la révolution, dans le premier texte sous la forme de

■ 59. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 258.

■ 60. Le texte intitulé « À propos du "Reformbill" anglais » est le dernier publié par Hegel, dans les n°s 115, 116 et 118 de l'*Allgemeine preussischen Staatszeitung* (La Gazette prussienne de politique générale). En mai 1831, le roi de Prusse, par l'intermédiaire de son conseiller Albrecht, intervient auprès du directeur du journal : « Sa majesté n'a pas blâmé l'article sur le *Reformbill* ; cependant, Elle n'estime pas opportune sa publication dans le *Staatszeitung*. Je vous prie donc de retirer la conclusion de cet article que vous m'aviez aimablement communiquée et que je vous retourne ci-joint » (G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften*, 1818-1831, éd. Hoffmeister, Hambourg, 1956, p. 786. Cité par Michel Jacob dans sa présentation de *À propos du "Reformbill" anglais*, in G. W. F. Hegel, *Écrits politiques*, Paris, 10/18, 1977, p. 367). La conclusion de l'article fut donc censurée pour éviter tout froissement des relations diplomatiques avec l'Angleterre. De quoi s'agit-il dans ce texte ? En s'attachant à l'analyse du projet de réforme du système électoral anglais (cf. sur ce point la notice de Michel Jacob), il s'agit pour Hegel de montrer comment l'enjeu dépasse une simple question juridique et pénètre « jusqu'aux principes vitaux de la constitution et de l'État britanniques » (p. 377), suscitant ainsi « l'inquiétude chez les uns, l'espoir chez les autres » (p. 384). Ce que Hegel redoute en fait, c'est précisément le vent révolutionnaire qui souffle sur l'Europe, la situation politique, économique et sociale anglaise propice à l'émergence d'un tel mouvement révolutionnaire pouvant par ailleurs gagner la Prusse. L'enjeu est donc de taille : d'un côté, le spectre de la révolution que favoriserait la réforme ; de l'autre, une réalité matérielle très difficile qui rend la situation explosive et que l'État est incapable d'améliorer. C'est cette tension entre le rejet de la révolution comme solution et la reconnaissance de celle-ci comme nécessité que nous retrouvons à la fin du texte : « L'autre pouvoir résiderait dans le peuple ; et une opposition, établie sur une base jusqu'ici étrangère à la composition du Parlement et qui ne se sentirait pas de taille à affronter le parti adverse sur ce terrain, pourrait être tentée d'aller puiser des forces dans le peuple, produisant ainsi, au lieu d'une réforme, une révolution » (p. 420). Les lignes qui précèdent ayant mis en lumière la situation matérielle très difficile du peuple anglais, il ne nous semble pas possible de voir ici un propos réactionnaire. Bien plutôt, Hegel nous semble avoir perçu que, face à l'incapacité des institutions politiques à jouer effectivement leur rôle (réaliser concrètement l'universel), il ne reste au peuple que la voie de la révolution.

l'esprit de révolte, dans le second sous la forme plus directe de l'alternative réforme/révolution. Et, à chaque fois, il est bien question d'une réappropriation du politique contre la politique, soit par le plus grand nombre, soit par un nombre dont Hegel reconnaît qu'il est croissant, dans un espace qui n'est plus celui de la politique, mais du social, espace que nous avons identifié comme étant celui des masses. Que Hegel n'ait pas opté pour la voie de la révolution, cela est évident ; qu'il n'ait pas reconnu la nécessité de celle-ci (tout en l'écartant), voilà qui l'est moins et qui repose le problème de la capacité de l'État hégélien (notamment) à incarner concrètement l'universel. Nous y reviendrons.

Si l'histoire est l'œuvre de l'esprit, quel rôle doit-on alors accorder aux actions des individus⁶¹ ? La théorie de la « ruse de la raison » semble introduire l'idée que l'histoire est l'œuvre d'une puissance supérieure utilisant les hommes à leur insu et les détruisant finalement. C'est ainsi que K. Löwith y voit « le concept rationnel pour désigner la Providence⁶² ». Or, le problème d'une telle lecture, outre le fait qu'elle s'appuie seulement sur des textes qui sont rarement de la main de Hegel et qu'elle accorde manifestement plus d'importance à cette théorie que Hegel lui-même ne l'a fait, c'est qu'elle la considère comme caractéristique de la relation individu/esprit qu'elle comprend alors comme une relation de type moyen/fin sans voir qu'une telle relation repose sur le modèle de la finalité externe que Hegel lui-même critique. D'ailleurs, lorsque cette théorie apparaît dans la *Logique*, c'est précisément au cours de l'examen de la téléologie où Hegel critique la représentation d'une finalité extérieure. Ceci s'accorde donc mal avec le rôle que l'on fait tenir habituellement à la ruse de la raison.

Certes, la manière dont cette théorie est formulée, dans *Les Leçons sur la philosophie de l'histoire*, peut laisser entendre que les actions individuelles ne seraient que des moyens au service de l'activité de l'esprit. De même, dans le § 344 des *Principes de la philosophie du droit*, l'action individuelle semble être réduite au simple statut de moyen. Ainsi, tout en étant enfoncés dans leur intérêt particulier qu'ils cherchent consciemment à réaliser, les individus servent inconsciemment l'universel, ils « effectuent le substantiel⁶³ » et doivent donc être considérés comme « les figures vivantes de l'ouvrage substantiel de l'esprit du monde⁶⁴ ». Le savoir qu'ils ont de leurs actions est donc bien dépassé dans le sens de l'activité de l'esprit qui se sert d'elles comme de moyens pour réaliser son œuvre. Au regard de l'œuvre universelle de l'esprit, les actions individuelles ne sont que « des maillons inconscients⁶⁵ » auxquels il semble difficile alors de prêter une quelconque efficace historique.

Or, précisément parce qu'elle relève d'une relation de finalité externe, la ruse de la raison ainsi interprétée ne permet pas de déterminer adéquatement le rôle des actions individuelles. Il faut plutôt comprendre le rapport

■ 61. Nous renvoyons sur ce point à notre texte : « Dieu, l'Esprit et les hommes : passivité et activité dans la philosophie hégélienne de l'histoire », in *Hegel Jahrbuch : Geist ?*, Berlin, Akademie-Verlag, à paraître.

■ 62. K. Löwith, *Histoire et Salut*, trad. J.-F. Kervégan et alii, Paris, Gallimard, 2002, p. 84.

■ 63. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 348, p. 415.

■ 64. *Ibid.*

■ 65. *Ibid.*, § 344, p. 413.

individu/esprit comme étant immanent de sorte que les actions individuelles ne soient plus extérieures à l'activité de l'esprit. Comme l'écrit B. Mabillet, « Faire de la théorie de la ruse de la raison l'activité occulte d'un mauvais démiurge ou d'un Esprit du monde personnifiés, d'un mauvais démiurge s'employant à humilier la contingence individuelle, est [...] un contresens⁶⁶ ». En effet, si l'on se réfère à ce qui en est dit dans la *Logique*, la ruse de la raison permet l'inscription de la rationalité dans l'objectivité elle-même, elle est « ce fait que le but subjectif, en tant qu'il est la puissance disposant de ces processus dans lesquels l'objectif s'use et se supprime dans le contact de ses éléments les uns avec les autres, se tient lui-même *en dehors d'eux* et est ce qui en eux *se conserve*⁶⁷ ». Par là, la finalité n'est plus seulement intérieure ou extérieure, elle réalise l'unité du subjectif et de l'objectif en laquelle l'objectivité est tout autant la subjectivation de l'objectivité que l'objectivation de la subjectivité. Le monde n'est donc pas le moyen extérieur dont se sert la raison : il est intérieurement travaillé par elle. Mais, au § 211, Hegel lui-même montre les limites de la ruse de la raison en considérant qu'elle demeure insuffisante pour penser la réalisation de la raison dans le monde et, qu'en maintenant l'objectivité comme un donné, elle conserve la forme de la finalité extérieure et du mauvais infini : « Le but atteint est par

La finalité n'est plus seulement intérieure ou extérieure, elle réalise l'unité du subjectif et de l'objectif

conséquent seulement un objet qui est lui aussi à son tour moyen ou matériau pour d'autres buts, et ainsi de suite à *l'infini*⁶⁸. » Il apparaît ainsi clairement que, pensés adéquatement, « les efforts et l'action des hommes ne sont pas contingences marginales mais dimensions nécessaires du mouvement historique *intégrées* dans le procès total de réalisation de la raison⁶⁹ ».

La ruse de la raison ne parvient donc pas à traduire l'immanence du rapport individu/esprit, comme le souligne Hegel lui-même : « Les hommes ne se comportent guère comme de simples moyens au service de la fin de la Raison ; s'ils remplissent ses exigences, ils satisfont en même temps et par la même occasion leurs propres fins particulières qui ont un

contenu différent. En outre, ils *participent* à cette fin elle-même et sont donc eux-mêmes des fins en soi⁷⁰. » Dans l'histoire, l'esprit n'agit donc pas à la place des individus, mais ceux-ci y sont eux-mêmes agissant, l'histoire étant bien, comme l'écrit B. Bourgeois, « le lieu privilégié de l'action pleinement voulue singulièrement et de l'action faite universellement⁷¹ ». La capacité à agir n'est donc pas transférée à un autre. Bien plutôt, elle définit l'individu en propre : « ce qu'est le sujet, c'est la série de ses actions⁷² » ; « L'homme

■ 66. B. Mabillet, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 167.

■ 67. G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, op. cit., § 209, p. 444-445.

■ 68. *Ibid.*, § 211, p. 445.

■ 69. B. Mabillet, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, op. cit., p. 170.

■ 70. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 130.

■ 71. B. Bourgeois, *L'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 2000, p. 268.

■ 72. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 124, p. 221.

est son action, la série de ses actes : il est ce qu'il s'est fait lui-même⁷³ ». Ce qui vaut pour l'action morale semble donc valoir pour l'action historique : l'action définit l'être du sujet individuel. Mais, au § 124 des *Principes*, Hegel ajoute : « Celles-ci [les actions du sujet individuel] sont-elles une série de productions sans valeur, la subjectivité du vouloir est elle aussi sans valeur ; la série de ses actes est-elle au contraire de nature substantielle, la volonté interne de l'individu l'est aussi⁷⁴. » On ne peut donc pas séparer l'action morale du sujet des conditions à partir desquelles il agit et, notamment, du projet subjectif qui donne sens à ces actions et les épuise de sorte qu'elles n'expriment pas autre chose que cette subjectivité particulière. Au contraire, dans l'action historique, il y a un sens qui dépasse le savoir que le sujet individuel en a⁷⁵. Si, dans la sphère limitée de la moralité, mon projet épuise le sens de mon action, dans l'histoire par contre, mon projet est dépassé : non seulement mon action l'exprime, mais elle exprime une activité qui la dépasse et l'enveloppe. Puis-je alors encore être considéré comme acteur à proprement parler ? Puisque l'esprit ne plane pas sur l'histoire comme Dieu sur les eaux, puisqu'il s'incarne dans les peuples et les individus, nous comprenons que l'individu y soit actif et que l'histoire soit, pour une part, son œuvre. Aussi Hegel peut-il dire : « C'est l'activité des individus qui met en action cet universel et le fait sortir à la surface ; c'est elle qui l'extériorise dans la réalité et transforme ce qu'on appelle faussement réalité, et qui n'est que pure extériorité, en une image conforme à l'Idée⁷⁶. » Ainsi, ce sont bien les individus qui mettent en œuvre l'universel en étant ni simples moyens, ni simples fins, mais tout autant moyens et fins. Les individus y sont authentiquement actifs, et c'est pourquoi nous pouvons trouver, dans *La Raison dans l'histoire*, une formule proche de celle du § 124 des *Principes* : « La différenciation de l'Esprit est son propre acte, sa propre activité. L'homme est son action, la série de ses actes : il est ce qu'il s'est fait lui-même. L'Esprit est essentiellement énergie et l'on ne peut pas faire abstraction de sa manifestation phénoménale⁷⁷. »

L'activité de l'esprit n'annule donc aucunement les actions des individus : « Le domaine de l'Esprit englobe tout ; il enveloppe tout ce qui a suscité et suscite encore l'intérêt humain. L'homme y est actif. *Quoi qu'il fasse il est l'être en qui l'Esprit agit*⁷⁸. » Si l'esprit agit en l'homme, ce n'est pas en tant que puissance qui lui serait extérieure et qui le déposséderait de sa capacité à agir, mais en tant que « L'individu n'est vrai que dans la mesure où il participe de toutes ses forces à la vie substantielle et intériorise l'Idée⁷⁹ ». L'histoire universelle est d'ailleurs, comme le souligne C. Bouton, « le seul

■ 73. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 139.

■ 74. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 124, p. 201.

■ 75. « Dans l'histoire universelle, il résulte des actions des hommes quelque chose d'autre que ce qu'ils ont projeté et atteint, que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils réalisent leurs intérêts, mais il se produit en même temps quelque autre chose qui y est cachée, dont leur conscience ne se rendait pas compte et qui n'entrait pas dans leurs vues. » (G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 111). Sur cette question, cf. F. Fischbach, « Théorie de l'action et ontologie de l'activité chez Hegel », in J.-F. Kervegan et G. Marmasse (dir.), *Hegel penseur du droit*, Paris, CNRS Éditions, 2004.

■ 76. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 113.

■ 77. *Ibid.*, p. 139.

■ 78. *Ibid.*, p. 171. Nous soulignons.

■ 79. *Ibid.*, p. 113-114.

domaine de l'esprit objectif où l'action devient réellement agissante, susceptible de transformer le monde⁸⁰ ». C'est ainsi que Hegel peut écrire : « Au sommet de toutes les actions, donc aussi des actions historico-mondiales, se tiennent des *individus*, en tant que subjectivité qui effectuent le substantiel⁸¹. » Ainsi, plus que le fait que cette capacité à agir semble réservée, *en apparence seulement*, à une catégorie spécifique d'individus – les grands hommes –, il faut surtout souligner qu'elle est affectée de finitude : elle s'inscrit dans la sphère de l'esprit objectif et elle est dépassée dans l'agir créateur de l'esprit absolu. Dans l'élément de l'histoire mondiale, les individus agissants sont dépassés par l'activité de l'esprit et c'est pourquoi ce qui est d'une importance majeure au point de vue moral⁸², « justice et vertu, déni du droit, violence et vice, les talents et leurs faits, les petites et les grandes passions, *responsabilité et irresponsabilité morales*, magnificence de la *vie individuelle* [...], subsistance par soi, *bonheur et malheur* [...] des *individus singuliers*⁸³ », perd toute pertinence sur le terrain de l'histoire : « l'histoire du monde intervient en dehors de ces points de vue⁸⁴ ». Ainsi, ce qui donne sens et porte l'action individuelle n'est plus de mise lorsqu'il est question de l'activité de l'esprit, « *c'est-à-dire : nous-mêmes, ou bien les individus, ou encore les peuples*⁸⁵ ». Loin de déposséder l'individu de sa capacité à agir, l'activité de l'esprit le renvoie plutôt à l'élément de sa finitude essentielle à partir de laquelle il peut seulement participer au processus historique, et non le produire. C'est que l'histoire est bien une œuvre collective, l'histoire d'une humanité se faisant et se sachant.

Que reste-t-il de la critique marxienne de Hegel si la faisabilité de l'histoire est bien pour ce dernier une faisabilité humaine ? L'essentiel, à savoir la traduction concrète de cette faisabilité humaine de l'histoire. En effet, on ne trouve plus chez Marx l'équivalent d'une philosophie de l'histoire qui en hypostasierait le sujet, fut-il l'esprit, c'est-à-dire les individus ou les peuples, et qui présupposerait une fin, fut-elle l'idée de liberté qui se réaliserait progressivement. S'il est un sujet et une fin de l'histoire, c'est un sujet collectif et concret qui a une fin à lui pouvant se réaliser dans la lutte, l'histoire pouvant se comprendre en cela comme n'étant rien d'autre qu'un procès de sujets qui ont faim, qui se constituent progressivement comme sujet, pour lesquels il n'est pas tant question de liberté que de libération et dont la capacité à agir n'est pas transférée, ni transférable, à une instance abstraitement universelle qui agirait à leur place. En cela, *l'histoire* des hommes est bien une histoire *des hommes* et non un processus indépendant et autonome, comme le souligne Engels : « *L'histoire ne fait rien*, elle ne "possède pas de richesse énorme", elle "ne livre pas combat" ! C'est, au contraire *l'homme*, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats ; ce n'est pas, soyez-en certains, "l'histoire" qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser – comme si elle était

■ 80. C. Bouton, *Le Procès de l'histoire*, Paris, Vrin, 2004, p. 84.

■ 81. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 348, p. 415.

■ 82. C'est-à-dire au point de vue de la *Moralität* et non de la *Sittlichkeit*.

■ 83. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., § 345, p. 413-414.

■ 84. *Ibid.*, § 345, p. 414.

■ 85. G. W. F. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 73. Nous soulignons.

une personne à part – ses *fins* à elle ; elle *n'est que* l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui⁸⁶. » C'est pourquoi, malgré ses limites, la lecture marxienne de Hegel conserve toute sa pertinence en ce qu'il s'agit bien d'en épingle les abstractions idéalistes en dégagant un espace où le principe de faisabilité prend un sens concret. C'est pourquoi la Masse chez Hegel et la Masse chez Bauer ne se recoupent pas ; alors que celle-ci désigne, avec ironie, un ensemble informe d'individus indéterminés et passifs qui vivent l'histoire que, seule, ferait la Critique critique, celle-là se comprend comme une critique de l'abstraction hégélienne qui aboutit à la dépossession de la capacité à agir qui caractérisait pourtant les individus au profit d'un esprit qui est abstrait de l'humanité et qui, en dernière instance, s'incarne dans la figure de l'État pour réaliser l'universel. Englués dans le particulier, les individus ne peuvent réaliser l'universel qu'en étant transfigurés en esprit dont ils constituent alors, sous la forme d'une Masse, le support. Autrement dit, les individus ainsi rassemblés dans une unité indifférenciée constituent une abstraction qui transparaît dans la formulation idéaliste du principe de faisabilité, d'où à la fois l'usage critique, et non ironique, que fait Marx du concept de Masse en contexte hégélien et sa critique de l'État hégélien qui se conjugue, dès 1843, au maintien de l'espace hégélien de société civile, au moins en tant que cadre théorique pertinent. Par là, il apparaît clairement qu'aux yeux de Marx, ce n'est pas en sautant abstraitement dans la sphère de l'État qu'on pourra résoudre les contradictions de la société civile puisqu'un tel saut implique, notamment, le transfert vers l'État (et ses représentants) de la capacité à agir qui était pourtant reconnue comme définissant en propre les individus. Ce saut, en opérant ce transfert, loin d'aboutir à une émancipation réelle, transforme donc les individus en une Masse. C'est qu'il ne peut y avoir d'émancipation réelle des individus que par les individus réels eux-mêmes.

Faire l'histoire : de la théorie abstraite à la pratique concrète

C'est en ce point nodal de la conception hégélienne de l'histoire comme œuvre collective à laquelle l'individu ne peut que participer que se creuse l'une des lignes de fracture les plus importantes entre Hegel et Marx. Du premier au second, il n'y a pas pour autant abandon du principe de faisabilité. Chez l'un, comme chez l'autre, l'histoire est bien l'œuvre des hommes. Aussi, contrairement à ce qu'indique K. Löwith, Marx ne développe-t-il pas un providentialisme caché dans un discours de l'émancipation. Bien plutôt, ce dernier repose tout entier sur la conception pratique de l'histoire qu'il élabore à la suite de Hegel et qui exclut l'idée de providence : « Providence, but providentiel, voilà le grand mot dont on se sert aujourd'hui pour expliquer la marche de l'histoire. Dans le fait ce mot n'explique rien. C'est tout au plus une forme déclamatoire, une manière comme une autre de paraphraser les faits⁸⁷. » Mais, que Marx, comme Hegel, considère que l'histoire soit l'œuvre des hommes n'implique nullement qu'ils parlent des mêmes hommes

■ 86. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, p. 116.

■ 87. K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 128.

et du même pouvoir de faire l'histoire. Chez Hegel, il s'agit d'une catégorie abstraite de sorte que Marx aurait pu dire de lui ce qu'il dit de Feuerbach : « Il dit "l'homme" au lieu de dire les "hommes historiques réels"⁸⁸. » Hegel abstrait de l'humanité réelle la catégorie d'esprit pour le développement duquel « l'humanité n'est qu'une *Masse* lui servant de support plus ou moins conscient⁸⁹ ». Ainsi, « l'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de l'*Esprit abstrait* de l'humanité, d'un Esprit par conséquent *transcendant* à l'homme réel⁹⁰ ». Ce faisant, cette abstraction aboutit au même résultat que toutes les abstractions hégéliennes : la confirmation de l'ordre existant sous l'apparence de sa transformation spéculative. C'est qu'affirmer abstraitement que les hommes font l'histoire ne signifie ni qu'ils la fassent réellement, ni qu'ils soient en mesure de la faire, ni qu'ils la fassent ensemble. Ce dont il s'agit alors pour Marx, c'est d'abord de dégager le principe de faisabilité de sa forme abstraite en en mettant en évidence les présupposés matériels dans la mesure où « les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir "faire l'histoire"⁹¹ ». C'est encore en étant au plus près de Hegel que Marx s'en détache, la note attachée à cette formule suffisant à le prouver puisqu'elle renvoie, ici même, à Hegel et aux déterminations matérielles que ce dernier développe dans sa philosophie de l'histoire⁹². Pour que le principe de faisabilité ne soit pas une simple construction abstraite,

pour lui donner une « base *terrestre*⁹³ », il faut donc partir du fait historique premier, de la condition fondamentale de toute histoire : « la production de la vie matérielle elle-même⁹⁴ ».

C'est encore en étant au plus près de Hegel que Marx s'en détache

Dès lors, cette reformulation matérialiste du principe de faisabilité implique la prise en considération concrète des situations matérielles, des circonstances à partir desquelles les hommes peuvent agir. Aussi Marx précise-t-il : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les circonstances choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé⁹⁵. » Chez Marx, comme

chez Hegel, cette dimension des conditions matérielles de l'action historique ne constitue aucunement un argument contre la faisabilité de l'histoire, l'occasion de renvoyer subrepticement – par l'indication des limites matérielles indépassables du principe de faisabilité – à un ailleurs de l'action humaine transformant alors la limite matérielle en limite idéale et fantasmagorique. C'est là d'ailleurs l'un des motifs de la critique marxienne de Proudhon qui substitue à l'histoire réelle une histoire « sacrée » qui consiste, en prenant appui sur un Hegel mal digéré, en la succession historique de principes

■ 88. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 24.

■ 89. K. Marx, F. Engels, *La Sainte Famille*, op. cit., p. 107.

■ 90. *Ibid.*, p. 107.

■ 91. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 26.

■ 92. *Ibid.*, n. 3, p. 26.

■ 93. *Ibid.*, p. 27.

■ 94. *Ibid.*, p. 26.

■ 95. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 118.

(le principe d'autorité, par exemple). Par là, « c'était le principe qui faisait l'histoire, ce n'était pas l'histoire qui faisait le principe⁹⁶ ». Or, dès lors que l'on s'interroge sur les conditions matérielles de l'émergence de ce principe, sur ce que sont les hommes de telle époque, leurs forces productives, leur mode de production, on en vient nécessairement à « faire l'histoire réelle », à « représenter ces hommes à la fois comme les auteurs et les acteurs de leur propre drame⁹⁷ ». Et, « du moment que vous représentez les hommes comme les acteurs et les auteurs de leur propre histoire, vous êtes, par un détour, arrivé au véritable point de départ, puisque vous avez abandonné les principes éternels dont vous parliez d'abord⁹⁸ ». Ce véritable point de départ, ce sont les conditions matérielles de la *praxis* historique en tant que *praxis humaine finie*. Ce que Marx développe, c'est bien une conception *pratico-matérialiste* de l'histoire, et non une conception *poiético-matérialiste*. Il y a des conditions matérielles irréductibles ; c'est bien pourquoi il faut procéder à l'analyse concrète des situations concrètes conditionnant les actions et les possibilités d'actions. Aussi Marx précise-t-il, dans la préface de 1859, que « dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent en des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, rapports de production qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles⁹⁹ ».

Or, cette mise en évidence de la nécessité matérielle semble avoir pour conséquence d'éliminer la liberté des actions humaines. En effet, si ce que je fais est entièrement déterminé, non pas par moi en tant qu'individu conscient qui réalise, par son action, un projet déterminé, mais par la situation matérielle dans laquelle je me situe, puis-je encore me considérer comme l'auteur de mes actes ? Et si les rapports que nouent les hommes sont indépendants de leur volonté, comment peut-on encore les considérer comme étant, ensemble, les acteurs et les auteurs de leur propre histoire ? Enfin, s'il n'existe « qu'une seule science, celle de l'histoire¹⁰⁰ » et si, à ce titre, le processus historique obéit donc à des lois, quelle place reste-t-il à la liberté humaine ? Ces difficultés se renforcent dès lors que l'on prend en compte les nombreux textes où Marx articule nature et histoire en montrant leur conditionnement réciproque de sorte qu'on ne peut séparer ces deux réalités « comme si l'homme ne se trouvait pas toujours en face d'une nature qui est historique et d'une histoire qui est naturelle¹⁰¹ ». Les lois économiques et les lois naturelles semblent si proches que comprendre le mouvement social semble revenir à le comprendre comme « un procès historico-naturel régi par des lois qui non seulement sont indépendantes de la volonté, de la conscience et du dessein des hommes, mais même à l'inverse, déterminent leur volonté, leur conscience et leurs desseins¹⁰² ».

■ 96. K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 124.

■ 97. *Ibid.* Nous soulignons.

■ 98. *Ibid.*, p. 124.

■ 99. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 4.

■ 100. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, n. 3, op. cit., p. 14.

■ 101. *Ibid.*, p. 25.

■ 102. K. Marx, *Le Capital*, Postface, op. cit., p. 16. Marx cite ici un de ses critiques pour le réfuter avec ses propres arguments.

Et, dans *L'Idéologie allemande*, le développement de l'histoire est présenté comme « se produisant naturellement, c'est-à-dire n'étant pas subordonné à un plan d'ensemble établi par des individus associés librement¹⁰³ ». D'où la tension, maintes fois relevée, entre nécessité et liberté, entre un discours scientifique qui comprend l'histoire comme un processus nécessaire, et un discours émancipateur, qui conçoit l'histoire comme étant l'œuvre des hommes par laquelle ils se libèrent eux-mêmes.

Or, connaître la nécessité du processus historique, c'est pouvoir le maîtriser¹⁰⁴ et, par là, transformer le monde qu'il conditionne. C'est que les circonstances qui s'imposent aux hommes sont conditionnées par des lois qui, en réalité, n'ont rien de naturel. Les lois économiques sont « des *produits historiques et transitoires*¹⁰⁵ » de la *praxis* humaine qui n'ont ainsi de valeur que dans une situation donnée. C'est bien ce que Marx souligne en écrivant : « Il y a un mouvement continu d'accroissement dans les forces productives, de destruction dans les rapports sociaux, de formation dans les idées ; il n'y a d'immuable que l'abstraction du mouvement – *mors immortalis*¹⁰⁶. » Le monde social n'a donc rien d'immuable : il est temporel et produit par l'activité humaine. Les lois économiques, en tant qu'idées, n'ont rien d'éternel non plus ; seule l'abstraction et la falsification idéologique peuvent leur donner cette apparence, comme l'indique clairement le *Manifeste du parti communiste* : alors que les rapports de production et de propriété « sont historiques et que le cours de la production les rend caducs », l'idéologie bourgeoise les transforme « en lois éternelles de la nature et de la raison¹⁰⁷ ». Le monde sensible lui-même « n'est pas un objet donné directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela en ce sens qu'il est un produit historique, le résultat de l'activité de toute une série de générations, dont chacune se hisse sur les épaules de la précédente, perfectionnait son industrie et son commerce et modifiait son régime social en fonction de la transformation des besoins¹⁰⁸ ». C'est précisément cette historicité du monde social qui explique sa caducité, donc sa transformabilité. Autrement dit, historicité et matérialisme ne sont pas incompatibles. Ne pas l'avoir compris, c'est bien là l'erreur de Feuerbach : « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et, dans la mesure où il fait entrer l'histoire en compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui, histoire et matérialisme sont complètement séparés¹⁰⁹. » Ce qui articule matérialisme et histoire, ce n'est rien d'autre que la pratique en tant que pratique révolutionnaire de sorte que le matérialisme historique se comprend comme matérialisme pratique. C'est pourquoi, « pour le matérialiste *pratique*, c'est-à-dire pour

■ 103. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 67.

■ 104. Dans la mesure où, pour parler en termes spinozistes, l'augmentation de la puissance de connaître implique une augmentation de la puissance d'agir.

■ 105. K. Marx, *Misère de la philosophie*, op. cit., p. 119.

■ 106. *Ibid.*, p. 119.

■ 107. K. Marx, F. Engels, *Manifeste du parti communiste*, trad. E. Bottigelli, Paris, Flammarion, 1998, coll. « GF », p. 96.

■ 108. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 24.

■ 109. *Ibid.*, p. 26.

le *communiste*, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses qu'il a trouvé¹¹⁰ ».

Comment comprendre alors le rapport entre les conditions matérielles et la *praxis* révolutionnaire ? Marx rappelle que toute action, et notamment l'action historique, présuppose les actes nécessaires à la conservation de soi, c'est-à-dire la production de ses moyens d'existence, lesquels ne sont donc pas trouvés là et sont produits dans des conditions déterminées : « Ce qu'ils sont coïncide donc avec leur production, aussi bien avec *ce* qu'ils produisent qu'avec la façon *dont* ils le produisent. Ce que sont les individus dépend donc des conditions matérielles de leur production¹¹¹ », les individus agissant « dans des limites, des présuppositions et des conditions matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté¹¹² ». Ainsi, s'il n'est d'actes effectifs que correspondant à des conditions déterminées, ces conditions ne forment que des limites, des présuppositions d'une action alors rendue possible. Dès lors, la nécessité ne peut porter que sur les conditions matérielles qui rendent alors possible une *praxis* transformatrice, qui ouvrent une époque de révolution. Dans *L'Idéologie allemande*, Marx parle d'une tâche prescrite par la situation actuelle : « Notre époque nous a prescrit [*hat... vorgeschrieben*] de nous libérer d'un mode de développement bien précis. Cette tâche prescrite par la situation actuelle coïncide avec celle qui consiste à donner à la société une organisation communiste¹¹³. » C'est bien de *prescription* dont il s'agit, et non d'*imposition*¹¹⁴. Autrement dit, si la situation matérielle est indépendante de la volonté des individus, *la révolution, elle, en dépend*. C'est pourquoi la nécessité porte sur les conditions matérielles de la révolution, et non sur celle-ci. Dès lors, c'est par sa seule volonté que le matérialiste pratique s'engage dans la transformation de l'ordre existant produit par la nécessité des lois économiques d'un mode de production déterminé et formant l'ensemble des conditions matérielles rendant possible cette transformation pratique. Il y a donc bien un rapport dialectique entre les conditions matérielles et la *praxis* révolutionnaire par lequel, à un moment donné, « la "nécessité de fer" devient une "nécessité de faire"¹¹⁵ ». C'est pourquoi les révolutions « reculent constamment devant l'immensité infinie de leurs propres buts, jusqu'à ce que soit créée enfin la situation qui rend impossible tout retour en arrière, et que les circonstances elles-mêmes crient : "*Hic Rhodus, hic salta !*" C'est ici qu'est la rose, c'est ici qu'il faut sauter !¹¹⁶ », Marx retrouvant ainsi les paroles d'Ésope citées par Hegel à la fin de la préface des *Principes de la philosophie du droit*. Mais, si Marx reprend à Hegel la thèse du rapport dialectique entre la situation et l'action, ce n'est pas dans le sens d'un retour au présent, c'est dans celui de sa transformation.

■ 110. *Ibid.*, p. 24.

■ 111. *Ibid.*, p. 15.

■ 112. *Ibid.*, p. 19.

■ 113. *Ibid.*, p. 445. Traduction légèrement modifiée.

■ 114. Contrairement à ce que suggère la traduction, proposée par M. Husson et G. Badia, de *vorgeschrieben* par imposer.

■ 115. C. Bouton, *Le Procès de l'histoire*, op. cit., p. 242-243.

■ 116. K. Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, op. cit., p. 123-124.

La *praxis* est donc conditionnée par les circonstances, mais celles-ci le sont tout autant par celle-là : « Les circonstances font tout autant les hommes que les hommes les circonstances¹¹⁷. » Ce conditionnement

Comprendre les lois agissant dans l'histoire, ce n'est pas définir les lois de l'histoire

réci-proque, c'est l'histoire qui permet de le saisir adéquatement : « L'histoire n'est pas autre chose que la succession des différentes générations dont chacune exploite les matériaux, les capitaux, les forces productives qui lui sont transmis par toutes les générations précédentes ; de ce fait, chaque génération continue donc, d'une part, le mode d'activité qui lui est transmis, mais dans des circonstances radicalement transformées, et, d'autre part, elle modifie les anciennes circonstances en se livrant à une activité radicalement différente¹¹⁸. » Mais, comprendre les lois agissant *dans* l'histoire, ce

n'est pas définir les lois *de* l'histoire. Aussi le passé n'est-il pas simplement dépassé dans le présent ; il y est actuellement présent sous de multiples formes, il s'est prolongé et figé comme résultat pratique dans des formes déterminées (choses, idées, institutions, etc.) tout en étant encore efficace. Ainsi, le monde trouvé-là, constituant les conditions matérielles présentes, n'est rien d'autre que le résultat de l'activité des générations précédentes de sorte que la *praxis* d'hier forme les conditions matérielles rendant possible une nouvelle *praxis*. Telle est la dialectique conditions/*praxis* en quoi consiste le processus historique : la *praxis* produit, en se pétrifiant sous de multiples formes, des conditions matérielles qui, à leur tour, rendent possible la *praxis*. Ce moment où les conditions matérielles, les circonstances, et l'activité humaine transformatrice coïncident définit la pratique révolutionnaire : « La coïncidence de la modification des circonstances et de l'activité humaine ou autotransformation ne peut être saisie ou comprise rationnellement qu'en tant que *pratique révolutionnaire*¹¹⁹. » À ce moment, la faisabilité de l'histoire prend tout son sens, la pratique révolutionnaire transformant les conditions matérielles héritées de la pratique passée et se transformant elle-même.

Les hommes, les masses, c'est-à-dire les individus réels font donc l'histoire, mais ils ne peuvent la faire n'importe quand, ni n'importe comment. Il y a un *kairos* pour la *praxis* révolutionnaire : c'est celui de la coïncidence des circonstances et de la pratique. Et la théorie de l'idéologie ne change rien à l'affaire. En montrant que ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais l'inverse, Marx montre la nécessité de partir des conditions matérielles de possibilité de l'action, et non des représentations de ces conditions et de ces actions. C'est pourquoi « pas plus qu'on ne juge un individu sur l'idée qu'il se fait de lui-même, on ne saurait juger une telle époque de bouleversement sur sa conscience de soi ; il faut, au contraire, expliquer cette conscience par les contradictions de la vie matérielle, par

■ 117. K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 39.

■ 118. *Ibid.*, p. 34-35.

■ 119. K. Marx, *Thèses sur Feuerbach*, III, in K. Marx, F. Engels, *L'idéologie allemande*, op. cit., p. 2.

le conflit qui existe entre les forces productives sociales et les rapports de production¹²⁰ ». D'où l'importance décisive de la théorie de la conscience de classe et de l'organisation politique qui va la porter : la domination bourgeoise repose sur la confusion de cette conscience qu'elle cherche à maintenir confuse ; mais, plus le capitalisme se développe, plus se développent avec lui les contradictions rendant insupportables les conditions d'existence d'une classe particulière, le prolétariat, et la conscience de cette classe comme classe exploitée¹²¹. C'est de cette exploitation du prolétariat que « surgit la conscience de la nécessité d'une révolution radicale, conscience qui est la conscience communiste et peut se former aussi, bien entendu, dans les autres classes quand on y voit la situation de cette classe¹²² ». Ainsi, lorsque le prolétariat, sortant du sommeil idéologique dans lequel il est plongé, prend conscience de lui-même et se sait comme prolétariat, il peut s'engager résolument dans la transformation volontaire d'une histoire qu'il subissait jusqu'alors. Tel est le sens du communisme qui « se distingue de tous les mouvements qui l'ont précédé jusqu'ici en ce qu'il bouleverse la base de tous les rapports de production et d'échanges antérieurs et que, pour la première fois, il traite consciemment toutes les conditions naturelles préalables comme des créations des hommes qui nous ont précédés jusqu'ici, qu'il dépouille celles-ci de leur caractère naturel et les soumet à la puissance des individus unis¹²³ ». Par cette conscience, ce sont les masses qui reprennent en main la conduite de l'histoire et cela, elles ne peuvent pas ne pas le faire, la nécessité subjective de l'action révolutionnaire des masses étant à la mesure de leur exploitation objective. Tout l'enjeu, dans cette phase de transformation révolutionnaire, est bien alors celui du passage de la société capitaliste à la société communiste, passage qui correspond à une période de transition politique en laquelle l'État est transformé qualitativement et ne peut plus

■ 120. K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 5.

■ 121. Que ces catégories ne doivent pas être historicisées, mais sont historiques, voilà ce qui est évident : « Les rapports juridiques – ainsi que les formes de l'État – ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais [...] ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielles dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend l'ensemble sous le nom de "société civile", et [...] l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. » (K. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, op. cit., p. 4.) Nous pouvons ainsi distinguer un point de vue statique et un point de vue dynamique dans ce que nous pouvons appeler, avec A. Tosel, « une métathéorie du changement historique généralisable à tout le cours de l'histoire, telle qu'elle peut se formuler à partir du présent de la société moderne » (*Penser l'histoire entre théorie et récit dans Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte de Karl Marx*, in *Penser l'histoire*, Paris, Belin, 2007, p. 190. Nous nous référons à cet article pour ce qui suit). Le point de vue statique porte sur le mode de production de la vie matérielle constituant toute forme de conscience, mode de production compris comme unité contradictoire de la structure de la société et de sa superstructure. Le point de vue dynamique comprend le mouvement de ce mode de production et analyse la transition d'un mode de production à un autre, transition qui procède de la contradiction qui survient, à un moment donné, entre les forces productives et les rapports de production et qui – bien que cette transition présente parfois l'allure d'un « méta-scénario » (*ibid.*, p. 193) – constitue un principe heuristique que seule l'analyse concrète des situations concrètes vient remplir de son contenu. C'est pourquoi ce que nous venons d'exposer à propos du rapport de classes bourgeoisie/prolétariat au sein du mode de production capitaliste ne doit pas s'entendre *sub specie aeternitatis*, mais comme schéma heuristique servant à l'analyse concrète de situations concrètes. Nul hégélianisme larvé donc, qui transformerait subrepticement un (l'esprit) en deux (la bourgeoisie et le prolétariat) pour mieux y reconduire, mais science marxienne de l'histoire qui articule analyses historiques et principe heuristique, lequel, comme le rappelle A. Tosel, « n'est pas une loi, mais une indication de méthode, invitant à une patience qui est prudence théorique » (*ibid.*, p. 194).

■ 122. K. Marx, F. Engels, *L'Idéologie allemande*, op. cit., p. 37.

■ 123. *Ibid.*, p. 65.

être alors « que la dictature révolutionnaire du prolétariat¹²⁴ ». Penser la négation révolutionnaire de l'état de choses existant comme l'autre nom matérialiste et dialectique de la faisabilité humaine de l'histoire implique donc de penser et d'assumer l'issue nécessaire de la lutte des classes et, en vue de cet universel concret qui constitue son horizon, sa traduction politique comme abolition du capitalisme et dictature du prolétariat dont Marx dit bien qu'elle est « le point de transition nécessaire pour arriver à la suppression des différences de classes en général¹²⁵ ». C'est là ce que Lénine avait parfaitement compris : « Quiconque reconnaît *uniquement* la lutte des classes n'est pas pour autant un marxiste ; il peut se faire qu'il ne sorte pas encore du cadre de la pensée bourgeoise et de la politique bourgeoise. Limiter le marxisme à la doctrine de la lutte des classes, c'est le tronquer, le déformer, le réduire à ce qui est acceptable pour la bourgeoisie. Celui-là seul est un marxiste qui *étend* la reconnaissance de la lutte des classes jusqu'à la reconnaissance de la dictature du prolétariat¹²⁶. »

De Hegel à Marx, la ligne de fracture ne se situe donc aucunement du côté du principe de liberté que Marx abandonnerait¹²⁷. Bien au contraire, nous avons vu comment, sans un tel principe, le sens même de la faisabilité de l'histoire chez Marx vole en éclat. Elle se situe plutôt dans la modalité par laquelle les individus font l'histoire : participation pour Hegel, révolution pour Marx. Si Marx ne voit ni la dimension pratique de la conception hégélienne de l'histoire, ni la dimension négative de sa pensée dialectique¹²⁸, ni encore la spécificité de cet idéalisme qui a saisi « la dialectique des

■ 124. K. Marx, *Critique du programme de Gotha*, éd. S. Dayan-Herzbrun et J.-N. Ducange, Paris, Éd. Sociales, 2008, p. 73.

■ 125. K. Marx, *Les Luittes de classe en France*, Paris, Éd. Sociales, 1974, p. 147. De même, dans la lettre du 5 mars 1852 à Joseph Weydemeyer, l'éditeur du *18 Brumaire* (ce qui va clairement à l'encontre de toute lecture qui viserait à faire du *18 Brumaire* une méditation sur l'histoire absente), Marx écrit : « En ce qui me concerne, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert l'existence des classes dans la société moderne, pas plus que la lutte qu'elles s'y livrent. Des historiens bourgeois avaient exposé bien avant moi l'évolution historique de cette lutte de classes et des économistes bourgeois en avaient décrit l'anatomie économique. Mon originalité a consisté : 1. à démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases historiques déterminées du développement de la production ; 2. que la lutte des classes mène nécessairement à la dictature du prolétariat ; 3. que cette dictature elle-même ne représente qu'une transition vers l'abolition de toutes les classes et vers une société sans classes » (K. Marx, F. Engels, *Correspondance*, t. III, Paris, Éd. Sociales, 1972, p. 79).

■ 126. Lénine, *L'État et la Révolution*, op. cit., p. 56.

■ 127. C'est pourquoi nous ne pouvons rejoindre C. Bouton lorsqu'il écrit que « La supériorité de l'idéalisme historique de Hegel sur le matérialisme historique de Marx est la reconnaissance explicite du principe de la liberté, comme l'*alpha* et l'*oméga* de la théorie de l'histoire » (*Le Procès de l'histoire*, op. cit., p. 252). Sans pouvoir nous étendre ici sur cette lecture (nous tâcherons de le faire ailleurs), il faut dire au contraire que ce principe est pleinement présent dans l'œuvre de Marx, même si le *Capital* – qui, faut-il le rappeler, n'en est qu'un élément – ne lui réserve pas une place explicite quantitativement importante. Mais, retirer ce principe à la critique de l'économie politique, c'est retirer à la critique sa visée émancipatrice, c'est ne pas la comprendre comme critique et donc ne pas voir l'émancipation derrière la critique de l'exploitation. D'où la conclusion insoutenable de l'auteur, énoncée néanmoins avec quelques précautions : « le refluxement par Marx de l'idée de liberté, au profit de sa dénonciation univoque comme idéologie bourgeoise, a pu rendre possibles des pratiques politiques opposées à la liberté humaine et se revendiquant du marxisme » (*ibid.*, p. 252). Gageons que l'auteur saura lever cette limite d'un travail au demeurant excellent, indispensable sur le sujet et auquel nous devons nous-mêmes beaucoup.

■ 128. Celle-là même que Marcuse explicite : « Le pouvoir de la pensée négative est la force motrice de la pensée dialectique employée comme instrument pour analyser le monde des faits dans les termes mêmes de son inadéquation interne. » (*Raison et révolution*, trad. R. Castel et P.-H. Gonthier, Paris, Les Éditions de Minuit, 1968, p. 42.)

choses dans la dialectique des concepts¹²⁹ », il n'en demeure pas moins que sa lecture de Hegel et son propre développement mettent en évidence le caractère irréconciliable de deux positions théorico-pratiques : la participation, même sous une forme critique, à l'ordre existant, aussi insatisfaisant soit-il jugé, et la révolution comme négation de ce même ordre, en raison de ce même jugement. Mais, peut-être les paragraphes des *Principes de la philosophie du droit* que Hegel consacre à la misère de la populace et à l'esprit de révolte, tout comme la conclusion de l'article sur le *Reformbill*, sont-ils l'indice d'une prise de conscience de ce que, face à la misère, il n'est pas possible à celui pour qui l'universel n'est pas qu'un mot, de se satisfaire de la patience du concept réformateur. Si l'espoir nous est bien donné par ceux qui sont sans espoir, selon la formule de Benjamin, alors il importe « Aux révolutionnaires d'entendre la désespérance et de la répercuter en vouloir de changer le monde existant¹³⁰ », ■

Mohamed Fayçal Touati,

ATER à l'université de Toulouse 2 – Le Mirail

■ 129. Lénine, *Œuvres*, t. 38, *op. cit.*, p. 186.

■ 130. G. Labica, *Démocratie et révolution*, *op. cit.*, p. 190.