

INTRODUCTION

Les articles qui composent ce livre voudraient suivre des chemins de Marx. Ils posent que le terreur organisée par des régimes dits marxistes durant le XXe siècle, terreur avec laquelle il n'est pas sûr que la pensée de Marx n'ait aucun lien, ne fait pas que cette pensée n'ait plus de validité. Le développement récent du capitalisme, sa mondialisation comme on dit, n'est pas en effet sans le montrer. La litanie de l'économiste libéral ou du politique qui croit au libéralisme économique consiste à dire et redire, face à des situations de crise, finalement quasiment une seule chose : le libéralisme économique n'est pas assez libéral en économie ! Cette glose a sa logique au vrai impitoyable et au vrai, tout autant, analysée par Marx. Elle se débarrasse facilement, au nom de l'avenir radieux d'un plein emploi qui serait à venir, des misères du moment et qui touchent le monde entier, et risque bien de cacher une contradiction qui pourrait bien bientôt pousser le monde au changement : à diminuer les coûts de production en économisant – l'économie est bien un savoir des économies – sur ce que Marx nommait à très juste titre le travail vivant, la consommation risque bien de ne plus correspondre à la production. De moins en moins d'acheteurs pour une fabrication de plus en plus importante. L'augmentation des performances des machines, donc la productivité de plus en plus grande du travail, l'entrée dans la concurrence de populations de travailleurs qui il n'y a pas longtemps demeureraient encore en dehors de la production capitaliste, et qui peuvent vivre momentanément ce capitalisme comme un progrès, font que le travail devient moins cher et que se dressent, pour parler comme Marx, de plus en plus de richesses devant une misère, des souffrances et une exploitation de plus en plus grandes. Nul doute que la contradiction ne soit explosive !

Il est au moins deux points cependant sur lesquels le libéral a raison : le premier est celui où il dit l'efficacité du système capitaliste quant à la production, le second où il dit l'échec, déjà évoqué, de ce qu'a été le communisme historique. Les deux points pour lui sont liés, ce qui est vrai, mais par là même peut se retourner. Si le capitalisme ne fonctionne plus ou ne fonctionne plus que très mal, il n'est pas dit que le socialisme ou le communisme – il faudrait d'ailleurs s'interroger plus sur leurs différences – ne serait pas possible, il le deviendrait peut-être.

Ici se trouvent les chemins. Pour reprendre une image connue, Marx est un géant, nains sur ses épaules nous voyons mieux que lui, reconnaissons d'ailleurs que la vérité d'une telle image n'est pas même sûre, mais à plusieurs, il faut s'y mettre à beaucoup, peut-on tenter d'explorer des routes que déjà le géant a indiquées. Il ne s'agit pas de trouver la bonne direction, la seule, qu'il faudrait dire résolument pour conduire sur le chemin. Il faut aller sur *des* chemins qui pourront peut-être aider à faire venir des pensées et des actions sereines oeuvrant, sans guide, à l'ouverture d'un monde nouveau, aussi dans le moins de violence qu'il est possible.

Le premier chemin est celui de la philosophie. Sa place est ambiguë chez Marx, à la fois il paraît rompre avec elle, en sortir, de l'autre il paraît bien difficile à sa postérité de ne pas le classer parmi les philosophes. Ne plus seulement interpréter le monde, mais le transformer, voilà la tâche qui paraît avec lui assignée maintenant à la philosophie, appel donc à la transformation de la société, mais aussi sans doute à ne pas donner du monde une explication qui soit en même temps une justification de son temps et du temps. Une philosophie qui n'endorme pas le présent, mais aussi le passé et l'avenir, le chemin semble se trouver là, les souffrances inutiles et leurs morts n'y seront pas sauvés, il y faut sans doute une mémoire dialectique qui ne relève pas ces morts par une

immortalité facilement délivrée. Le deuxième chemin nous porte à un croisement où Marx est un des seuls à se trouver : celui de la philosophie, de la sociologie et de l'économie. L'individu social est ce personnage à la fois bien réel et conceptuel qui permet de penser à la fois un individu construit par la société, sans que pour autant cette société constitue une entité différente des individus qui la composent : elle n'est faite que de rapports sociaux, et d'un individu qui demeure individu, être social il n'est pas produit par une société figée en face de lui, mais par le mouvement du devenir de tous les individus en interaction. A ce point Marx nous a légué le problème infiniment délicat de la dialectique, dans notre texte simplement ici évoqué : est-ce en devenant autre dans les rapports sociaux que l'individu devient révolutionnaire ou une forme sociale s'épuise-t-elle à toucher la limite où les interactions des individus sont encore possibles, produisant alors ses révoltés et ses révolutionnaires ?

Le troisième chemin est celui de l'écologie. Elle est chez Marx industrielle et ne passe pas par la nostalgie religieuse d'une nature pure. Elle ne peut qu'être liée à la lutte contre le capitalisme, le désordre de ce dernier est la véritable cause de la destruction de la nature entendant par là le non respect du monde ambiant, respect nécessaire à la survie d'espèces parmi lesquelles celle des êtres humains eux-mêmes. Dans le livre I du *Capital* Marx note : « *Après moi le déluge !* Telle est une devise de tout capitaliste et de toute nation capitaliste¹. » La concurrence à tout prix, clé du système, pousse à ne pas se soucier, ou le moins qu'il est possible, de la santé des ouvriers, pousse aussi pour gagner le marché par un prix plus bas à diminuer les coûts, donc à ne pas dépenser dans la production l'argent nécessaire au respect des équilibres écologiques. La question de la survie de la nature pose la question de la concurrence, donc du capitalisme lui-même. Au-delà de l'apologie de la

1 *Le Capital*, trad. Sous la resp. de J. P. Lefebvre, livre I, Paris, éd. Puf, coll. Quadrige, 1993, trad. sous la resp. de J. P. Lefebvre, p. 301, l'expression « *après moi le déluge !* » est en français dans le texte allemand du *Capital*.

production, apologie qui existe bien, existe aussi pour Marx et sans nulle contradiction avec cette apologie, la nécessité que les hommes vivent avec ce qui n'est pas séparé d'eux, leur « corps organique », terre qui n'est pas un objet, mais leur être.

Cette réconciliation, ou plutôt cet être-avec, nécessite que les hommes aient du temps, puisse prendre leur temps. Ce thème du temps, essentiel dans le marxisme, le marxisme ne l'a que peu abordé. Indiquons, au passage, un chemin que ce livre ne reprend pas, aussi parce qu'il a été balisé par Lucien Sève dans un ouvrage d'une grande portée, *Marxisme et théorie de la personnalité*, qui refuse de penser le matérialisme historique à partir de la division individu – société où la société aurait le primat, ce qui revient à donner à cette dernière une forme psychologique, donc à la psychologiser. Il n'existe donc alors que des individus qui ne sont pas préformés dans du social. Leurs actes sont les rapports sociaux, ils se déroulent dans un temps social et historique qu'ils constituent. L'individu est une somme d'actes vécus et pensés dans un emploi du temps qui a permis ou non le développement de capacités construites socialement. Par là l'individu devient biographie qui ne se dit pas seulement dans l'autobiographie, mais aussi dans la recherche de la connaissance objective du temps employé par l'individu, ou bien plus qui lui a été refusé, et qui scande le devenir de sa vie faisant de son individualité, au départ insuffisamment différenciée, une personnalité : « système total de l'activité d'un individu². » Les grandes œuvres littéraires montrent les rapports sociaux en acte, dans la fiction, mais individualisant dans le temps ces rapports sociaux, alors que le plus souvent les sciences humaines, dont l'objet devrait être de s'attacher aux singularités biographiques des emplois du temps, même lorsqu'elles quantifient, soit autonomisent un aspect de l'individu, par exemple le fonctionnement de

2 *Marxisme et théorie de la personnalité*, Paris, éd. Sociales, 1974, p. 291.

sa mémoire dans telle situation donnée, à tel moment donné, soit ramènent les actes des individus particuliers aux comportements généraux d'un individu général abstrait : par là elles se révèlent alors techniques d'adaptation à des normes sociales et politiques qui ensèrent l'individualité³.

Le livre de L. Sève pose les jalons d'une dialectique qui n'est pas une critique unilatérale des sciences humaines mais qui semble vouloir aller vers la juxtaposition de plusieurs voies qui si l'on veut garder le nom de disciplines seraient celles de la littérature, de sciences humaines donc, et de la philosophie, disant les temporalités de l'individu et aussi celles qui lui sont volées. Voix peut-être encore, si l'on peut dire, trop « leibniziennes » chez Lucien Sève car elles semblent se répondre, se réfléchir les unes les autres, alors que la dialectique si elle se veut « matérialiste » implique sans doute des temporalités différentes, des négations qui sont déjà au-delà d'un temps, aussi des individus qui sont des syncrétismes des temps différents⁴. Le communisme doit permettre enfin un emploi du temps personnel, et qui reste social. Lucien Sève a avancé sur un chemin et nous l'a montré.

Ce chemin est celui du communisme, il ne faut pas le fermer. Le conflit avec Proudhon est chez Marx un contre-chemin même si l'on doit aujourd'hui reconnaître que certaines questions de Proudhon étaient bonnes au vu de ce qu'a été le communisme du XXe siècle, le cap doit être maintenu vers l'extinction de la concurrence qui porte en elle la capitalisation. Le communisme est une idée non pas régulatrice mais effective. Cette effectivité, cette présence qu'il a déjà, plus ou moins grande suivant les moments sociaux et politiques, présence qui peut disparaître, le capitalisme s'y emploie, implique qu'il ne doit pas nécessairement s'installer par une révolution qui l'instaure du jour au lendemain. S'il vient par un

3 *Ibid.*, p. 137, aussi p. 537 : « description et classification des « types » ne peuvent avoir alors qu'un sens concret : aider à l'adaptation des individus à des structures posées comme intangibles, au lieu de contribuer à leur transformation ? »

4 Ce passage du livre : « tout acte est d'un côté l'acte d'un individu, un aspect de sa biographie, une expression de soi ; mais d'un autre côté c'est l'acte d'un monde social déterminé, un aspect des rapports sociaux, une expression des conditions historiques objectives », *Ibid.*, p. 383, les italiques sont de l'auteur, nous soulignons, les mots « côté » et « expression » employés ici n'indiquent-ils pas encore trop ce que Hegel nommait « l'entendement réfléchissant » ?

mouvement plus ou moins graduel, ce mouvement pour être communiste doit aller effectivement vers la fin de la concurrence et ne pas avoir pour but dernier de simplement la réformer même si la marche vers cette fin peut passer par des réformes.

Dure lutte à mener qui doit passer sans nul doute par l'élargissement de la démocratie mais qui suppose que l'on accepte de poser une question abordée ici et là par Marx, terrain de la philosophie politique classique, presque toujours rencontrée en chemin avec Fourier, penseur dont on oublie trop qu'il a beaucoup été repris par Marx même si ce dernier l'a critiqué. L'intérêt matériel et commercial est-il la passion des passions, la relève dialectique de passions mauvaises ? Fourier était pour Marx une voie vers une autre sagesse vers laquelle nous ont engagés aussi Aristote, Spinoza et Hegel.

Le dernier chemin évoqué croise le premier, il est celui de la philosophie, se moquant d'elle Marx a suivi cependant avec elle plusieurs parcours, ceux notamment, il en est donc d'autres, de Feuerbach et de Hegel. Jusqu'où a-t-il été tributaire de la logique hégélienne et de la logique de la langue qu'elle dévoile ? Peut-on suivre le mouvement de l'Idée hégélienne, parler hégélien et retourner si facilement Hegel pour le remettre sur ses pieds en une science sans philosophie ? Marx a-t-il, au moment du *Capital*, quitté Hegel ? Rien n'est moins sûr même si à cette époque Feuerbach revient !

INTERPRÉTER LE MONDE, TRANSFORMER LE MONDE¹

« Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses façons (*die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert*), ce qui importe est de le transformer (*es kommt darauf, sie zu verändern*) », cette phrase sibylline, et qui sonne à nos oreilles prévenues comme un mélange étrange d'espoir et de terreur, jetée en un cahier, au printemps 1845, par un jeune homme de 27 ans et qui n'a jamais lui-même songer à la publier, n'a peut-être en elle que la force donnée à l'aphorisme par l'énigme qu'il semble toujours porter.

Il est possible que cette phrase n'ait été pour Karl Marx, avec les 10 autres passages dûment numérotés qui composent les thèses sur Feuerbach, qu'une aide écrite à la pensée, juste avant de rédiger, en compagnie de Engels, ce « règlement de compte avec leur conscience philosophique² » que fut à leur dire *L'Idéologie allemande*. Moment de recherche la 1^{re} Thèse ne contenait peut-être pas un sens sinon définitif mais même effectivement construit pour son auteur. Si construction de ce sens il y eut, ce fut dans la suite de l'œuvre, aussi dans ce qui précède, qu'il faut certainement la chercher. Pourtant la phrase claque comme l'annonce d'une vérité, comme une rupture définitive qui veut au-delà des mots porter avec elle un monde nouveau, comme si elle ramenait par son mouvement l'ancien au passé, comme si ces mots tranchants parvenaient à être autre chose que des mots, comme si ces mots là on ne pouvait plus en quelque sorte les endormir par la philosophie. Programme de recherche peut-être, elle est aussi mot d'ordre.

Faut-il dire alors qu'elle n'a que la force dangereuse de la prophétie qui comme toutes les autres ne tient sa force que de briser l'ennui du passé déjà fait ouvrant à un avenir qu'elle prétend à la fois instaurer et deviner,

1 Je remercie Stéphane Haber coordinateur du recueil *L'Action en philosophie contemporaine*, Paris, éd. Ellipses, 2004, d'avoir bien voulu autorisé une nouvelle publication de ce texte.

2 *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. G. Badia et M. Husson, Paris, éd. Sociales, 1972, préface, p. 5.

instillant l'excitation de connaître par avance la suite ? Y a-t-il en Marx le savant et le politique, l'un soucieux de science, expliquant ce qui est passé et l'autre prophète ivre d'avenir libérant ceux qui l'ont suivi et le suivent encore, par la certitude de ses formulations en certains textes, de l'angoisse d'avoir à être seuls devant l'avenir ?

Si ce passage rapide qui constitue la 1^{re} Thèse fut le programme, faudrait-il dire philosophique, de Marx, peut-être vaut-il la peine cependant de le regarder encore car il n'est pas sûr que l'on y trouve ni prophétie ni mot d'ordre, mais en scrutant l'œuvre autour et une part de son contexte, une interrogation de la philosophie qui peut-être reste encore moderne ?

... Programme qui devait trouver son accomplissement tel semble bien être la manière dont Engels a regardé les thèses qui allaient devenir célèbres lorsqu'il les a éditées en 1888 à la fin de son *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (et ce n'est certes pas un hasard qu'il les ait fait figurer là) disant : « j'ai retrouvé dans un vieux cahier de Marx, les onze thèses sur Feuerbach publiées en appendice. Ce sont de simples notes jetées rapidement sur le papier pour être élaborées par la suite, nullement destinées à l'impression », ajoutant de façon quelque peu emphatique qu'elles sont « d'une valeur inappréciable, comme premier document où soit déposé le germe génial de la nouvelle conception du monde ». Engels ajoutera un « mais » à la onzième thèse qui devient alors : « mais ce qui importe c'est de le transformer³, » sans que ce « mais » implique nécessairement que l'on doive trop gloser sur lui. Cette onzième thèse est aussi le texte gravé en anglais, au cimetière de Highgate à Londres, sur le tombeau de Karl Marx, comme si le germe avait dans le fruit trouvé sa réalité effective et la fin retrouvé le début

3 *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, trad. G. Badia, Paris, éd. Sociales, 1966, avant-propos, p. 7.

Il faut alors, si l'on peut dire, trouver le sens du germe dans le fruit mûr et dans ses ascendants, aussi dans ses descendants. Il n'est pas même sûr qu'en ces trois moments il soit, mais chercher un sens y oblige, il porte toujours une direction. Ici cependant la chose se cabre car du germe au fruit la route ne paraît pas droite, elle n'est pas systématiquement tracée, dialectiquement entrelacée, et les chemins à dessiner, il y en a pour le moins plusieurs, paraissent assez vite, si l'on peut parler ainsi à propos de la 11^e Thèse, impraticables.

La onzième thèse peut donc être entendue de différentes manières que ses fruits ne démentent jamais complètement et ne confirment jamais complètement. Certains fruits, il est vrai, étaient ou sont pourris, sans que rien ne garantisse que de leur pourriture ils renaissent un jour, ces mêmes fruits devenus autres, devenus magnifiques. Il faut cependant abattre non pas, je l'espère, les fruits mais ses cartes et poser la question du sens de la fameuse thèse, essayant tout bonnement de répondre sans avoir jamais l'assurance de gagner la partie.

Il me semble que l'on peut livrer au moins quatre interprétations, « interprétations » qui bien sûr ne changeront rien au monde, mais il faut l'assumer, de la fameuse phrase. Ces quatre interprétations donc, et qui n'en n'excluent pas d'autres, elles n'ont pas d'existence directement historique, ne se rattachent pas directement à tel ou tel auteur, même si elles croisent le point de vue de certains ou même l'épouse, elles veulent simplement respecter à la fois la logique de la phrase et ne pas être manifestement en contradiction avec la démarche d'ensemble de Marx, voire avec ce que l'on peut peut-être se risquer à appeler avec méfiance l'esprit de l'œuvre dans son ensemble, même et cela a été d'ores et déjà annoncé si elle ne cadre pas complètement avec cet ensemble, il faudra d'ailleurs alors essayer de marquer pourquoi.

1^{ère} interprétation, la thèse « les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui importe est de le transformer », veut tout simplement dire que les philosophes ont coupé la théorie de la pratique. Pourquoi : parce qu'ils n'ont pas de vraie théorie. Qu'est-ce qu'une vraie théorie ? Une théorie qui peut se vérifier dans la pratique parce qu'elle peut avoir des effets sur la pratique.

Arguments donc en faveur de cette interprétation, c'est-à-dire voulant montrer qu'elle est bien celle de Marx :

1. Toute *L'Idéologie allemande*, contemporaine de la onzième thèse décrit les philosophes comme des bavards qui vivent de mots sans référents et à qui ils ne trouvent du sens qu'entre eux, question d'habitude, à force d'en user les uns les autres, ils croient parfois sincèrement que l'usage d'un mot dans un groupe garantit que ce mot a du sens. A moins qu'ils ne soient des fabricants directs de fausse-monnaie ainsi lorsqu'ils traduisent la phrase « le chat mange la souris » par la formule alambiquée « la nature s'auto-absorbe⁴ ».

La théorie doit donc quitter la philosophie pour faire que les mots aient un véritable sens, il faut étudier pour cela l'activité pratique des hommes. Deux passages apparemment décisifs de cette même *Idéologie allemande* le précisent, le premier : « c'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du procès de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer. Dès lors qu'est exposée la réalité, la philosophie cesse d'avoir un milieu où elle existe de façon autonome. A sa place, on pourra tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des

4 « Exemple : fait : le chat mange la souris. Réflexion : chat / nature ; souris / nature, consommation de la souris par le chat = absorption de la nature par la nature / auto-absorption de la nature », *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard, R. Cartelle, Paris, éd. Sociales, 1968, p. 530, éd. 1976, p. 491 - 492.

hommes⁵». Second passage célèbre celui-là : « il faut « laisser de côté la philosophie », il faut en sortir d'un bond et se mettre à l'étude de la réalité en tant qu'homme ordinaire : il existe pour cette étude, même sur le plan littéraire, une énorme matière que les philosophes, naturellement, ignorent »...suit la célèbre formule : « la philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel⁶. »

2. Second argument : la deuxième thèse sur Feuerbach elle-même : « la question de savoir s'il faut accorder à la pensée humaine une vérité objective n'est pas une question de théorie, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit prouver la vérité, c'est-à-dire la réalité effective et la puissance, le caractère terrestre de sa pensée. La dispute concernant la réalité ou la non réalité effective de la pensée – qui est isolée de la pratique – est une question purement scolastique ».

En résumé : il faut rompre avec la philosophie, élaborer une théorie scientifique du réel social, son caractère scientifique se vérifie dans la pratique, la onzième thèse complète la deuxième, la pratique est puissance et effectivité, la preuve du pudding, dira Engels c'est qu'on le mange⁷, l'action dirigée par la vraie théorie doit permettre des changements effectifs.

Cette interprétation pose cependant plusieurs questions quant à sa conformité avec la démarche et l'œuvre de Marx, au moins trois questions :

1. Une théorie des formations sociales construites avec des concepts forcément généraux peut-elle se vérifier dans un changement pratique ? Dit autrement : une théorie du social peut-elle se vérifier dans l'action politique ? N'y a-t-il pas des actions individuelles qui peuvent faire qu'une théorie que l'on supposera bonne échoue à produire des changements politiques et ne se

⁵ *Ibid.*, p. 51, 1976, p. 21.

⁶ *Ibid.*, p. 269, 1976, p. 234.

⁷ *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Paris, éd. Sociales, 1973, introduction, p. 33, la phrase est en anglais dans le texte de Engels.

peut-il pas qu'une analyse mauvaise par des rebondissements inattendus conduisent à des changements toujours politiques que l'on supposera ici bons ? Cette interprétation dont les plus anciens au moins auront reconnu qu'elle est celle de la ligne juste risque bien de tirer subrepticement la théorie du social vers une philosophie de l'histoire radicale... que Marx s'est toujours défendu, à tout le moins explicitement de faire, et qu'il n'est pas dit qu'on trouve dans sa démarche. La lettre à Kugelmann du 17 avril 1871 dit de l'histoire justement qu'elle « serait de nature fort mystique si les « hasards » n'y jouaient aucun rôle⁸ ». Si l'on peut sans doute saisir des tendances à long terme, il paraît clair qu'on ne peut certainement pas les vérifier dans l'action immédiate, qui, individuelle, échappe à la science. Vouloir lire les premières dans la seconde métamorphose cette science en théologie, bénissant et garantissant cette action individuelle pouvant devenir collective et ne peut que construire de nouvelles Eglises. La pratique liée à une théorie, fût-elle bonne, ce qui n'est jamais garanti, ne fait pas de la pratique révolutionnaire l'action de Dieu.

2. D'une théorie fût-elle juste peut-on trouver une pratique du changement social si l'on n'entre pas dans une philosophie morale de la volonté ? Si on analyse une situation donnée qui paraît mauvaise, ce sera évidemment le cas, pour Marx, de la situation des individus sous le capitalisme, ce qu'il faut faire pour changer cet état ne peut guère dépendre du jugement de fait mais suppose un jugement de valeur s'ajoutant pour une grande part de l'extérieur à la théorie. Même si en théorie le capitalisme, à la limite, n'est pas

⁸ *Correspondance Marx-Engels*, t. XI, juillet 1870 – décembre 1871, trad. sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris, éd. Messidor / Sociales, 1985, p. 186-187.

réformable, il peut toujours être modifié dans la pratique. Je peux accepter qu'un certain nombre d'hommes soient exploités si le plus grand nombre échappe à une misère relative, je peux vouloir aussi maintenir coûte que coûte le capitalisme si je pose qu'il ne peut y avoir que des esclaves et des maîtres, je reconnais l'existence de l'exploitation et de la misère mais cela, après tout, ne me touche pas.

Le changement dans la onzième thèse suppose alors un jugement moral qui s'articule sur une coupure entre la théorie et la pratique. Il faut changer le monde parce qu'il n'est pas bon, ce que la théorie simplement aide à montrer, sans que la pratique dérive directement de la théorie. Changer le monde est alors un acte moral de la volonté, un engagement, mais c'est alors la morale qui est essentielle, pas même la politique qui n'est que son moyen, et l'interprétation morale du monde est bien plus importante que toute théorie scientifique du social. La onzième thèse peut aller alors jusqu'à porter en elle un « *fiat justitia pereat mundus* ».

Comment alors concilier ce point de vue avec la critique constante faite par Marx non pas de la morale mais de toute philosophie de la volonté morale ? Avec ses moqueries dans *L'Idéologie allemande* à l'encontre de la bonne volonté kantienne « introspection et contrition chrétienne sous la forme germano-spéculative⁹ », avec cette affirmation toujours dans le même livre : « les communistes ne prêchent pas de morale du tout... ils ne posent pas aux hommes d'exigence morale¹⁰ » ?

Comment aussi ne pas évoquer une lettre, celle du 7 décembre 1867, plutôt étonnante où Marx

9 *L'Idéologie allemande*, 1968, p. 240, 1976, p. 205, la phrase vise, il est vrai, Stirner, mais avec lui la plus grande partie de l'idéalisme allemand et Kant, ici, en premier, « l'attitude de la phraséologie idéaliste, selon laquelle Je, l'élément réel, ne doit pas changer la réalité, ce que je ne peux faire qu'avec d'autres, mais me changer moi, au fond de moi-même ». Kant est directement nommé p. 220, p. 185, 1976 : « cette bonne volonté de Kant est le reflet exact de l'accablement et de la misère des bourgeois allemands. »

10 *Ibid.*, 1968, p. 279, 1976, p. 244.

trouvant qu'on ne parle pas assez, après sa parution, de son livre I du *Capital*, dicte en quelque sorte à Engels un texte critique à publier sur cet ouvrage, et où Marx dit lui-même sur lui-même que « en allant au fond des choses, on pourrait peut-être montrer que « son évolution objective dément ses lubies subjectives » », qu'il faut distinguer les développements positifs « solides¹¹ », de l'engagement politique qui n'a rien à voir avec le mouvement des choses finalement indiqué par la théorie. Mais Marx de dire aussi à Engels, dans la même lettre, qu'il ne s'agit là que d'« embobiner ». Il n'est pas fait là d'allusion à la morale, mais l'« embobinage » montre qu'il n'y a pas pour lui d'un côté une théorie objective et de l'autre une pratique subjective.

Reste la troisième question qui affleure déjà quelque peu dans la première et la deuxième : si la théorie montre que le monde peut se changer tout seul, pourquoi ce qui importe est-il alors de le changer ? La phrase de Marx est célèbre : « une formation sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle est assez large pour contenir, jamais des rapports de production nouveaux et supérieurs ne s'y substituent avant que les conditions d'existence matérielles de ces rapports soient écloses dans la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre¹² », sans doute cette phrase est de 1858 mais dès 1845 il est question de la contradiction entre les forces productives et les rapports d'échange et se déploie déjà une forme de logique immanentiste de l'histoire, ainsi ce passage de *L'Idéologie allemande* : « le

11 *Correspondance Marx-Engels*, t. IX, juillet 1867 – décembre 1868, trad. sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris, éditions Messidor / Sociales, 1982, p. 113.

12 *Contribution à la critique de l'économie politique*, préface, p. 5.

communisme n'est pas pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui dépasse l'état actuel¹³.»

Résumons : l'interprétation qui pose qu'il faut passer à une théorie scientifique se vérifiant dans la pratique, si elle a des arguments en sa faveur, connaît des difficultés : Marx a-t-il pensé cette vérification dans la pratique ? Elle glisse de plus à un volontarisme toujours dénoncé par ce même Marx, et se heurte à ses développements posant une logique de l'histoire qui semble n'avoir pas même besoin du passage à la pratique.

2e interprétation : la phrase « les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses façons, ce qui importe c'est de le transformer » doit être comprise comme disant que les philosophies sont indéfiniment diverses, que leur diversité peut se ramener à l'opposition essentielle de l'idéalisme et du matérialisme et qu'entre les deux il est impossible à la raison théorique de trancher, seule la pratique peut le faire.

Lorsque Guérout commentant Fichte écrivait : « accents tout nouveaux dans la pensée allemande ! Voici la philosophie muée en instrument d'action révolutionnaire, voici annoncés les temps où la métaphysique deviendra le levier des plus gigantesques bouleversements de l'histoire¹⁴ », il commentait la 1¹e Thèse dans le sens de cette deuxième interprétation. Celle-ci a pour elle au moins deux arguments si on la rapporte à la démarche et à l'œuvre de Marx :

13 *L'Idéologie allemande*, 1968, p. 64, 1976, p. 33.

14 Cité par A. Philonenko, dans *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, éd. Vrin, 1968, p. 76.

1. Le premier est un paradoxe après ce qui a été dit de Kant. Il est de dire que cette phrase comporte une réminiscence fichtéenne. Marx a lu son Fichte, tout au moins du Fichte, il s'en ouvre à son père dans une lettre, il n'a que 19 ans mais c'est pour dire que « l'opposition, caractéristique de l'idéalisme entre le réel et ce qui doit être¹⁵ », le gêne, elle le gênera toujours. La réminiscence fichtéenne a chez Marx, surtout en 1845 un médiateur qui lui donne son importance car il est, à cette époque, un ami de Marx et l'un des co-auteurs de *L'Idéologie allemande*, il s'agit de Moses Hess qui a fait paraître en 1843 un article ayant pour titre *Philosophie de l'action* que Marx à coup sûr a lu. Hess part de la proposition que le je pense ne livre pas un je suis mais un je suis actif : « ce n'est pas l'être mais l'action qui est le commencement et la fin¹⁶ », il se réclame de Fichte, disant encore de façon pour le moins rapide : « athéisme et communisme furent enseignés de part et d'autre du Rhin, à Berlin et à Paris, par Fichte et Babeuf¹⁷. » En un mot, le choix communiste tranche le nœud gordien de la philosophie en s'efforçant de réaliser la morale sur cette terre.

2. Le second argument tient dans le fait que le Lénine disons de la première période, celle de *Matérialisme et empiriocriticisme*, a compris non pas la onzième thèse, mais la pratique chez Marx dans le schéma ici proposé d'interprétation. Je cite simplement le texte qui me paraît clé dans le livre : « le point de vue de la vie, de la pratique, doit

15 Lettre du 10 novembre 1837, dans *Correspondance Marx-Engels*, t. I, novembre 1835 – décembre 1848, trad. sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris, éd. Sociales, 1977, p. 30.

16 Dans *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, trad. G. Bensussan, Paris, éd. Puf, 1983, p. 173.

17 *Ibid.*, p. 191.

être le point de vue premier, fondamental de la théorie de la connaissance¹⁸,» il ajoute : « il ne faut certes pas oublier que le critère de la pratique ne peut, au fond, jamais confirmer ou réfuter complètement une représentation humaine, quelle qu'elle soit. Ce critère est de même assez « vague » pour ne pas permettre aux connaissances de l'homme à se changer en un « absolu » ; d'autre part, il est assez déterminé pour permettre une lutte implacable contre toutes les variétés de l'idéalisme et de l'agnosticisme.» La philosophie ne peut donc d'elle-même trancher entre idéalisme et matérialisme, ce qui tranche est la prise de parti en politique qui *doit* ranger du côté du matérialisme. La philosophie est pratique ou elle n'est pas, l'on choisit la philosophie de son action, Lénine encore : « la philosophie moderne est tout aussi imprégnée de l'esprit de parti que celle d'il y a deux mille ans. Quelles que soient les nouvelles étiquettes ou la médiocre impartialité dont usent les pédants et les charlatans pour dissimuler le fond de la question, le matérialisme et l'idéalisme sont bien des partis aux prises¹⁹.»

Ce que Lénine a sans doute mal vu est la proximité de sa position avec celle de Fichte que par ailleurs il dénonce mais qui pourtant me semble t-il voit mieux que lui. Ce que la raison théorique livrée à elle-même ne peut trancher, la raison pratique le tranche tout de suite, inmanquablement, dans un sens ou un autre. Là où la raison pure s'enferme, la raison pratique trouve le vrai. Pourquoi vais-je au moment de l'action aller vers le communisme et vers son frère le matérialisme ? Pourquoi

18 Dans *Œuvres complètes*, Paris, éd. Sociales, Moscou, éditions en langues étrangères, 1962, t. XIV, p. 146.

19 *Ibid.*, p. 372.

vais-je me ranger d'un côté plutôt que de l'autre peut-être au dernier moment ? Parce que l'un est plus propre au bien des hommes que l'autre. Mais Fichte alors absorbe Lénine : le choix du matérialisme, du réalisme sans doute aurait-il dit, affirme l'idéalisme. Si la morale me conduit au matérialisme, la morale l'emporte, et le communisme est un idéal moral que je dois m'efforcer de réaliser. Il est la réalisation de la moralité, le lieu où l'église invisible de la loi morale doit devenir terrestre.

La limite de cette interprétation a d'ores et déjà été donnée. Elle ne s'accorde pas avec le texte marxien lorsqu'il parle de morale, elle ne s'accorde pas non plus (faudrait-il dire dans l'esprit et non plus seulement dans la lettre ?) avec ce qui reste d'hégélien dans Marx et qui notamment tient Kant, et Fichte avec lui, pour un formalisme moralisateur. Dans le texte critique sur la philosophie du droit de Hegel, écrit en 1843, mais là rien ne permet de dire que Marx reviendra sur ce point, ce même Hegel est présenté comme ayant eu « grand mérite », bien que cela fut « jusqu'à un certain point de vue inconscient » à « avoir assigné sa vraie place à la morale moderne²⁰ ». La morale de Marx si l'on doit parler ainsi et bien qu'il dise vite, ne plaisant qu'à moitié, dans une lettre que la conscience – « on ne se débarrasse jamais complètement de ce truc là²¹ » eut pour pères, dans la lettre et dans l'esprit, Aristote et Hegel. Le mouvement de l'histoire fait venir au travers des luttes l'éthicité communiste, le choix philosophique n'est pas celui d'un libre arbitre qui trancherait dans l'instant absolu le nœud gordien du mal du monde mais un monde s'installe qui était déjà là et que l'on n'avait pourtant pas vu venir pris que l'on était dans l'ennui devenu infini du monde finissant.

Nous arrivons si je puis dire alors logiquement à la troisième interprétation de la 1^{re} Thèse, elle hégélianise

20 *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Paris, éd. Sociales, 1975, p. 169 – 170.

21 Lettre à Kugelmann du 5 décembre 1868, dans *Correspondance Marx – Engels*, t. IX, p. 378, également lettre du 30 avril 1867 à Sigfrid Meyer, dans *Correspondance Marx – Engels*, Paris, éd. Sociales, 1981, t. VIII. P. 369, traduction sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier : « si on voulait se comporter comme une bête, on pourrait évidemment tourner le dos aux tourments de l'humanité et ne s'occuper que de sa propre peau ».

Marx jusqu'au bout. Elle consisterait alors à penser que tout a été dit en philosophie, que philosopher encore sera redire sans trop le savoir ce qui a été déjà dit, découvrir une Amérique vers laquelle on va pourtant tous les jours depuis 200 ans. La 11^e Thèse suppose alors quelque chose comme la fin de l'histoire, fin conceptuellement pensée par Hegel, trouvant déjà dans l'être son existence et venant en l'effectivité.

Quels arguments peuvent légitimer cette lecture ?

1. La fameuse phrase du texte de l'introduction à la critique de la philosophie de Hegel, texte écrit en 1843, publié en 1844 et qui affirme : « en un mot : vous ne pouvez dépasser la philosophie sans la réaliser effectivement (*mit einem Worte : ihr könnt dir Philosophie nicht aufheben, ohne sie zu verwirklichen*)²² », phrase où Marx utilise donc le fameux verbe hégélien *aufheben*, ajoutant à peine plus loin : « la critique de la philosophie allemande de l'Etat et du droit dont Hegel a donné la plus conséquente, la plus riche et l'ultime version, est tout à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité corrélatrice, et la négation absolue de tout mode antérieur de la conscience politique et juridique allemande, conscience dont la philosophie spéculative du droit constitue précisément l'expression la plus éminente, la plus universelle portée au niveau d'une science²³. »

Ce Marx qui affirme absolument Hegel est jeune, mais 15 ans plus tard, rédigeant les *Grundrisse* et reliant au moins l'*Encyclopédie* il écrira à Lassalle que « Hegel est le dernier mot de toute philosophie²⁴. »

2. Le deuxième argument est en quelque sorte d'autorité, il tient en ce que cette lecture de la onzième thèse est, mais sans que l'on puisse parler et pour l'un et pour l'autre d'une

22 dans *Critique du droit politique hégélien*, p. 204, dans *Marx Engels gesamt Ausgabe*, Berlin, Dietz Verlag, 1982, désormais notée MEGA, t. I, 2, p. 176.

23 *Ibid.*,

24 *Lettre à Lassalle* du 31 mai 1858, dans *Correspondance Marx – Engels*, juillet 1857 – décembre 1859, trad. sous la responsabilité de G. Badia et J. Mortier, Paris, éd. Sociales, 1975, t. V, p. 193.

interprétation fouillée s'intégrant pour l'un comme pour l'autre dans une interrogation d'ensemble des rapports de Marx avec Hegel, celle de Gramsci et de Lénine, mais du Lénine de 1914 qui justement lit Hegel.

Au onzième cahier de prison, au § 49, Gramsci remarque que cette fameuse thèse a très probablement pour source un passage de Hegel contenu dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* et qui affirme que l'Allemagne a eu la philosophie kantienne qui pose l'existence d'une raison pratique comme volonté libre et pure, Hegel ajoutant alors : « cela demeura paisible théorie chez les allemands ; mais les Français voulurent l'exécuter pratiquement²⁵. » Sans doute Gramsci et Lénine tirent le sens de la phrase hégélienne vers la première interprétation que nous avons donnée comprenant la pratique en terme de vérifiabilité

Lénine quant à lui est tout étonné lors de sa découverte de la *Science de la logique* de voir que chez Hegel dans la logique du concept, l'Idée théorique devient aussi pratique, moment où pour Hegel l'idée du vrai devient dialectiquement l'idée du bien, où le connaître a besoin d'une effectivité pratique pour être, où l'homme pour traduire dans les termes de la philosophie du droit montre aux autres et surtout à lui-même qu'il sait quelque chose parce qu'il peut réaliser effectivement quelque chose. Lénine note alors visiblement surpris : « c'est-à-dire que la pratique de l'homme et de l'humanité est la vérification, le critère de l'objectivité de la connaissance. Est-ce bien cela la pensée de Hegel ? Il faut y revenir », et il ajoute : « Marx rejoint donc directement Hegel en introduisant

25 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, Paris, éd. Vrin, 1979, p. 338.

le critère de la pratique dans la théorie de la connaissance, confère les thèses sur Feuerbach²⁶ » en lesquelles il faut donc aussi comprendre la onzième... Lénine dira encore, il faut bien dire là benoîtement, parlant du chapitre sur l'Idée absolue cette remarque que aux yeux d'un hégélien il aurait dû sans doute plus longuement méditer : « dans cette œuvre de Hegel, la plus idéaliste, il y a le moins d'idéalisme, le plus de matérialisme. C'est contradictoire, mais c'est un fait²⁷. »

Sans doute et Lénine et Gramsci lisent Hegel en termes d'entendement et parlent, comme il a été dit, pour la théorie de vérifiabilité dans la pratique, mais Gramsci surtout esquisse un mouvement qui va plus loin en voyant bien que la théorie elle-même pour être théorie doit « se faire réalité effective », et qu'il s'agit dans Hegel de dit-il « la théorie de l'unité de la théorie et de la pratique » que finalement alors pour lui, reprend Marx²⁸.

3. Le troisième argument en faveur de cette interprétation est l'influence qu'eut sur l'époque qui précède les thèses sur Feuerbach le livre paru en 1838 à Berlin *Prolégomènes à l'histoire de la philosophie* de August von Cieszkowski livre d'un hégélianisme à donner le vertige. Hegel a dit le monde, je cite : « Hegel est le Phidias de la philosophie. Il a pensé jusqu'au bout l'univers en général et, sans aller jusqu'à prétendre qu'il n'y a plus aucune place, après lui, pour la recherche spéculative, il faut reconnaître qu'il a déjà découvert l'essentiel. La découverte de la méthode est véritablement la découverte de la pierre philosophale si souvent espérée ; ce qui importe à présent, c'est de produire les miracles

26 *Œuvres complètes*, Paris, éd. Sociales, Moscou, éd. du progrès, 1971, t. XXXVIII, p. 201.

27 *Ibid.*, p. 222.

28 Dans *Cahiers de prison*, cahier 11, trad. P. Futchignoni, Granel, N. Negri, Paris, éd. Gallimard, 1978, p. 268.

qui sont dans le pouvoir de cette pierre²⁹. » Vertiges hégéliens donc, Cieszkowski voulant faire à tout prix converger philosophie de la nature et philosophie de l'esprit compare le moment historique d'Athènes avec l'électricité dynamique comme moment de la physique, mais au-delà des vertiges le livre affirme que la philosophie achevée dans la pensée doit maintenant être « appliquée » et dit-il : « de même que la poésie de l'art est passée dans la prose de la pensée, la philosophie doit descendre des hauteurs de la théorie jusque dans le champ de la praxis. Être la philosophie pratique ou, plus exactement la philosophie de la praxis, avec une influence la plus concrète possible sur la vie et sur les rapports sociaux, être le développement de la vérité dans l'activité concrète, tel est le sort futur de la philosophie en général³⁰. »

Il se trouve que dans une lettre tardive de 1882³¹, Marx a affirmé qu'il n'avait jamais lu von Cieszkowski ce qui est sans doute tout à fait vrai, mais il avait à coup sûr lu le livre de celui qui était à cette époque son ami comme on le sait déjà, à lui Marx, de Moses Hess et qui a pour titre *Berlin, Paris, Londres, la triarchie européenne* paru en 1841 à Leipzig et qui reprenait de très près les thèses de von Cieszkowski s'y référant explicitement³². Même hégélianisme, Hegel a écrit « le livre des livres³³ », il lui manque, enfermé qu'il est dans le passé et son sens, et Cieszkowski le disait déjà, de vouloir produire le futur, « la philosophie hégélienne est aussi peu capable de produire », dit Hess, « une action historique que nous ne sommes capables de créer par exemple un arbre sous prétexte que

29 *Prolégomènes à l'histoire de la philosophie*, trad. M. Jacob, Paris, éd. Champ libre, 1973, p. 117.

30 *Ibid.*, p. 116.

31 Lettre à Engels du 12 janvier 1882.

32 *Berlin, Paris, Londres, La Triarchie européenne*, trad. M. Espagne, Tusson, éd. du Lérot, 1988, p. 73.

33 *Ibid.*, p. 73.

nous avons un concept en nous³⁴ ». Agir voudra dire pour ce même Hess à cette époque, travailler à la création d'un Etat rationnel laïque européen où l'Allemagne, la France et l'Angleterre viendraient se fondre pour réaliser effectivement enfin l'unité de la théorie et de la pratique.

Il suffirait chez Marx de remplacer l'Etat européen de Hess par le communisme pour avoir le sens de la onzième thèse.

Cette interprétation qui d'ailleurs comme les autres n'est peut-être pas fautive connaît cependant une limite sérieuse. Elle fait de Marx un penseur absolument hégélien, or sans doute Marx n'a jamais hésité à se dire disciple de Hegel mais il l'a aussi et ce à partir surtout de *L'Idéologie allemande* et jusqu'au *Capital*, la chose est bien connue, combattu. Il faut, insiste Marx presque toujours mais il est vrai pas toujours, le retourner, et mettre à la place de l'Idée la logique toute matérielle des rapports sociaux. Il n'hésitera pas à dire caduque et tout le début de la logique de l'être et toute la logique du concept.

Cette thèse obligerait de plus à ranger tout Marx parmi les jeunes hégéliens parce qu'il s'agirait chez lui comme chez eux de faire parvenir l'humanité à l'unité de la conscience de soi par la philosophie, idée dont Marx se gausse car outre que personne n'a jamais, comme a pu le dire quelque part Althusser, pris un verre avec la conscience de soi, la philosophie n'a jamais changé la conscience des prolétaires plus aux prises avec leurs conditions matérielles de vie qu'avec l'impatience du concept. Une quatrième interprétation est possible.

34 *Ibid.*, p. 78.

Elle fait de la onzième thèse une caractérisation de ce qu'a été dans son fonctionnement même la philosophie jusqu'à ce jour et invite le philosophe à la fois à la pratique révolutionnaire et à philosopher autrement.

La défense de cette interprétation exige de mettre en relation la thèse en question de Marx avec un passage du tout début de *L'Idéologie allemande* où Marx et Engels parlent des hégéliens, jeunes et vieux, disant : « exiger la transformation de la conscience revient à *interpréter* différemment ce qui existe, c'est-à-dire à l'accepter au moyen d'une *interprétation* différente³⁵. » Ce passage est l'un des deux seuls moments où l'on retrouve explicitement dans le livre la notion d'interprétation. On la retrouve donc à un autre endroit où les auteurs critiquent un socialiste vrai Karl Grün qui voulant faire une science de l'essence de l'homme trouve miraculeux d'avoir abouti à cette splendide idée nouvelle que l'essence de l'homme, l'« homme tout entier » comme il dit, est intelligence, cœur et volonté. *L'Idéologie allemande* commente : « on voit quelle extravagance constitue « cet homme tout entier » qui « est contenu » dans une qualité unique d'un individu réel, à partir de laquelle la philosophie *l'interprète* ; quelle genre d'« homme » cela peut-il bien être, cet être qu'on ne considère pas dans son existence et son activité historique réelles, mais qu'on peut construire, par voie de déduction, à partir du lobe de son oreille ou de quelque autre caractère qui le distingue de l'animal^{36?} »

Ce qui est décrit ici contre Grün est l'activité philosophique elle-même telle qu'elle est constamment décrite dans *L'Idéologie allemande*.

35 *L'Idéologie allemande*, 1968, p. 44, 1976, p. 12.

36 *Ibid.*, 1968, p. 566, 1976, p. 525.

Autrement dit telle qu'elle y est constamment pensée comme interprétation.

Que signifie alors pour Marx que la philosophie soit interprétation ? Développons en quatre points chacun rapidement abordé :

1. Cela signifie d'abord que le philosophe vit de ce que Marx appelle un truc (*ein Knif*)³⁷ et qui consiste à prendre un aspect donné dans la représentation de la vie forcément multiforme des individus singuliers et à en faire l'essence de l'homme. Le philosophe est un éternel réducteur éidétique. Ce qui est dégagé comme essence est variable, dépend le plus souvent du point de vue occupé par le philosophe en question dans l'ensemble des rapports sociaux qui d'ailleurs lui échappent totalement. Pour l'un l'homme est égoïste, pour l'autre utilitariste, pour l'autre rationnel, pour l'autre sentimental, et ainsi à l'infini... mauvais infini.

La philosophie tend alors à l'idéologie qui tient en la transformation d'un simple point de vue en un absolu, l'idéologie érige l'impression humienne en regard du Dieu leibnizien, deux auteurs, Hume et Leibniz, que Marx avait soigneusement recopiés dans ses cahiers à Berlin en 1841.

2. la vie de la philosophie passe par la diversité (la phrase dit d'ailleurs : les philosophes ont interprété le monde de *diverses façons*). Eternel réducteur éidétique le philosophe vit de la discussion. La diversité des points de vue entraîne l'opposition – mouvement dialectique de la diversité à l'opposition qui est d'ailleurs à l'œuvre dans la logique de l'essence de Hegel. L'opposition surgit du point de vue arbitraire pris justement comme essence, point de vue auquel s'oppose un autre point de vue. Un texte

37 *Ibid.*, 1968, p. 304, 1976, p. 269.

de Hegel a sans doute là encore influencé, bien qu'il ne le cite jamais, la vision que pouvait avoir Marx de la philosophie, il s'agit dans la *Phénoménologie* du passage sur le règne animal de l'esprit où l'œuvre de l'un vient à l'être en se posant face à l'œuvre de l'autre, les deux s'évanouissant à l'apparition d'une troisième, moment d'une répétition tragi-comique de la fameuse dialectique du maître et du serviteur, les philosophes vivant bien plus de dire du mal des autres que de la vérité pratique et logique de leur pensée. Le livre de l'autre n'étant pas bon parce que tout simplement ce n'est pas le même que le mien, l'Esprit pour Hegel reconnaissant les siens, pour Marx tout se finissant très vite en une agitation au bassin philosophique des enfants.

3. L'interprétation parce qu'elle « essencifie » fait de la vie des hommes singuliers une abstraction. L'essence passe par pertes et profits les singularités. Même chez Hegel qui opère une révolution philosophique de la notion d'essence à laquelle Marx avec Engels sera toujours très sensible, mais avec l'essence : ou l'existence est effective c'est-à-dire essentielle, ou sa contingence n'a qu'à vivre des consolations de la religion. La croix de la philosophie est l'individu réel. Par sa méthode même, ontologiquement, la philosophie le transforme en abstraction.
4. Le philosophe réducteur éidétique discoure faudrait-il dire se métamorphose, toujours, en Christ acharné. Il téléologise. Si avant le dernier philosophe venu l'essence n'était pas encore dite, essence malgré tout elle expliquait le monde, cachée sous l'apparence comme en son tombeau. Hegel avait encore bien vu que l'essence est le

moment du fils. Cette essence venue au jour, enfin révélée, dit le monde à lui-même et celui-ci renaît. Les morts sont morts mais ils ne sont pas morts pour rien, ils sont morts pour l'essence. Le nouveau philosophe est la nouvelle conscience de soi du monde, d'un monde qui se cherchait jusqu'à lui et qui puisqu'il s'est trouvé n'allait donc pas si mal. Le mal n'était pas mal. La philosophie est une éternelle théodicée.

Quelles conséquences : la onzième thèse est sans doute bien une invitation à l'activité révolutionnaire, mais elle est peut-être aussi surtout une invitation à une autre pratique de la philosophie. Sans doute ne faut-il pas oublier que l'écriture de cette fameuse thèse est presque absolument contemporaine de la parution du grand livre de Engels *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre* qui parut en mai 1845, alors que les *Thèses* semblent avoir été rédigées vers mars, et que Marx qui déjà avait écrit *La Sainte famille* avec Engels devenu l'ami, à coup sûr connaissait. L'auteur du livre sur la classe laborieuse, allant vers les individus réels, ne voyait sans doute pas son oeuvre comme l'acte de naissance de la sociologie mais comme une nouvelle manière de philosopher, Engels commençait disant : « ce n'est pas seulement une connaissance abstraite de mon sujet qui m'importait ³⁸. »

Sans doute aussi ne faut-il pas oublier encore que la onzième thèse a été écrite deux ans après la parution des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* où Feuerbach disait entre autre : « il faut que le philosophe introduise dans le texte de la philosophie la part de l'homme qui ne philosophe pas, bien plus qui est contre la philosophie, qui combat la pensée abstraite, donc tout ce que Hegel rabaisse à l'état de note. C'est ainsi seulement que la philosophie pourra devenir une force universelle, toute puissante, irréfutable et irrésistible. La philosophie

38 *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, trad. G. Badia et J. Frédéric, Paris, éd. Sociales, 1975, dédicace, p. 27.

ne doit donc pas commencer par soi, mais par son antithèse, par la non philosophie ³⁹. »

Il n'est pas dit que la thèse qui nous occupe veuille rompre définitivement avec cette philosophie, comme le fait très justement remarquer Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance* : « ce que Marx reproche aux philosophes jusqu'à ce jour... c'est le fait qu'ils aient interprété le monde de différentes façons – non qu'ils aient philosophé ⁴⁰, » ajoutons que Marx dit d'ailleurs : « ont *seulement* (*nur*) interprété le monde », ce qui semble indiquer qu'il ne faut pas *seulement* faire cela. Il s'agit donc plutôt de rompre avec la philosophie conçue uniquement comme interprétation tournant indéfiniment dans le mauvais infini.

Il a été de mode à une époque de diviser Marx en plusieurs Marx. Ne nous dérobons donc pas pour conclure, à l'ancienne mode, elle devait avoir après tout quelque fondement, et disons qu'il y a un Marx qui a songé à une philosophie à plusieurs niveaux qui demeurant philosophie et donc travail sur les essences, dirait ou laisserait se dire les individus réels et leurs agirs, tout en s'interrogeant au plus près sur les rapports sociaux et leurs mouvements. Une philosophie, très tributaire du hégélianisme, qui s'efforcerait donc de dire plusieurs niveaux d'être et qui pourrait devenir alors une instance critique pratique oeuvrant par la théorie à la transformation du monde. Dans une lettre du 16 avril 1867 à Johann Philip Becker, Marx parlait du Livre I du *Capital*, donc du livre lui-même, livre anti-capital, livre à plusieurs commencements, livre à plusieurs registres, en un sens non livre, comme du « plus redoutable missile qui ait jamais été lancé à la tête des bourgeois ⁴¹. »

Il y a aussi, nul doute à cela, un autre Marx qui a voulu rompre complètement avec la philosophie la concevant alors comme ne pouvant jamais dépasser

39 Dans *Manifestes philosophiques*, trad. Althusser, Paris, éd. 10-18, 1960, p. 155.

40 *Le Principe espérance*, trad. F. Wuilmar, Paris, éd. Gallimard, 1976, t. I, p. 334.

41 *Correspondance Marx-Engels*, T. VIII, p. 360.

le cadre de l'interprétation, ce Marx là sans doute ne pouvait qu'aller, mais il faut ajouter avec d'autres, vers l'abîme. Celui là avait oublié, si je puis me permettre de parler ainsi, avec une distance infiniment facile et infiniment rapide pour dire le tragique, que les rapports de l'onanisme et de l'amour sexuel sont singulièrement compliqués.