

NOUVELLE
ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE

H. LEFEBVRE

LE
MATÉRIALISME
DIALECTIQUE

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

slu

János Dimény
340.

MAN 6107
C-2-3-51



**LE MATÉRIALISME
DIALECTIQUE**

NOUVELLE ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE

Collection fondée par HENRI DELACROIX

Dirigée par ÉMILE BRÉHIER, professeur à la Sorbonne

LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE

par

H. LEFEBVRE

« La vie de l'Esprit n'est pas la vie qui s'effraie devant la mort et se garde pure de la dévastation ; elle est celle qui la supporte et se maintient en elle. »

HEGEL,
Phénoménologie de l'Esprit.



LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN
108, BOULEVARD ST-GERMAIN, PARIS

—
1939

(CASA)
70-144
N° 3016

Shi

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous pays
Copyright by Librairie Félix Alean, 1939



LE MATÉRIALISME DIALECTIQUE

CHAPITRE PREMIER

LA CONTRADICTION DIALECTIQUE

La logique formelle cherche à déterminer les opérations intellectuelles indépendamment du contenu expérimental, donc particulier et contingent, de toute affirmation concrète. Le formalisme se justifie par cette exigence d'universalité. La logique formelle étudie des transformations purement analytiques, des inférences dans laquelle la pensée n'a affaire qu'à elle-même. Toute affirmation définie n'a pour le logicien qu'une valeur d'exemple pédagogique ; les exemples, les prétextes, sont interchangeable. Une fois posée, la pensée se meut à l'intérieur d'elle-même, avec un minimum de contenu, toujours prête à se débarrasser de ce contenu, et sans jamais s'adjoindre un contenu nouveau ; donc sans risque d'erreur. Cette pensée formelle n'obéit qu'à sa pure identité avec elle-même : « A est A. Si A est B et que B soit C, A est C. » — « Dans la logique formelle, il semble que le mouvement de la pensée soit une chose à part, qui n'a rien à faire avec l'objet que l'on pense », dit Hegel. (*Geschichte der Phil.*, II, 410.)

Si cette indépendance du contenu et de la forme était atteinte, elle interdirait l'application de la forme à un contenu quelconque — ou bien encore

permettrait son application à tout contenu, même irrationnel. D'autre part, peut-on concevoir qu'il y ait deux logiques complètement séparées, l'une abstraite, logique de la forme pure ; l'autre concrète, logique du contenu ? En fait la logique formelle n'arrive jamais à se passer du contenu ; elle peut seulement en détacher un fragment, l'amenuiser, le rendre de plus en plus « abstrait » sans jamais pouvoir s'en affranchir complètement. Elle opère sur des jugements déterminés, même lorsqu'elle considère leur contenu comme un simple prétexte pour l'application de la forme. Ainsi que l'observe Hegel, l'identité vide, absolument simple, ne peut même pas être formulée. Lorsque le logicien qui vient de poser « A » pose « non A » et affirme que « A n'est pas non A », il se donne sans la justifier la forme de la négation ; il pose ainsi l'« autre » de A, la différence, la non identité ; il pose même un troisième terme « A » qui n'est ni « plus A » ni « moins A ». Le terme « non A » n'est posé que pour disparaître ; mais l'identité devient ainsi négation de la négation, distinction dans un rapport. Les principes logiques (identité et non contradiction) ne sont donc pas purement analytiques. De plus, aussitôt que l'on pose un jugement déterminé (par exemple : l'arbre est vert) on pose « A est B » ; on ne reste pas dans l'identité et dans la répétition formelle ; on introduit un contenu, une différence — par rapport à laquelle l'identité formelle est aussi une différence (1).

D'une part la logique formelle reste toujours en

(1) Cf. la critique du Principe d'identité dans la *Grande Logique*, II, pp. 32 à 37, 66 à 73, etc.

rapport avec le contenu ; elle garde ainsi une certaine signification concrète. D'autre part elle s'est toujours liée à une affirmation générale sur le contenu, c'est-à-dire à une ontologie, à un thème dogmatique et métaphysique. Les théories logiques du réel, remarque ironiquement Hegel, ont toujours été beaucoup trop tendres pour les choses ; elles se sont occupées d'extirper du réel les contradictions pour les transporter dans l'esprit, et les y laisser irrésolues. Le monde objectif serait alors constitué par des faits derniers, isolés et immobiles ; par des essences, ou substances, ou parties, externes les unes par rapport aux autres. Ces essences sont ce qu'elles sont, d'après le principe d'identité appliqué sans réserves ; et c'est tout ce que l'on peut en dire.

Le plus souvent la logique de l'identité s'est liée à la métaphysique de l'Être (1). L'identité n'est pas conçue comme une forme pure, mais comme une propriété interne et essentielle, objective, de l'être. On peut passer de l'identité dans la pensée à l'identité objective, type d'existence de toute substance réelle. L'être — et tout être — est identique à lui-même et se définit ainsi. L'identité est alors prise comme forme et comme contenu, comme son propre contenu. Cet aspect de l'aristotélisme (le plus abstrait, le moins profond peut-être, s'il est vrai que l'aristotélisme fut aussi une théorie de l'individualité de tout être

(1) Parfois elle est solidaire d'un atomisme métaphysique (Dühring), d'une théorie de la structure spirituelle (Husserl) ou d'une ontologie de la sensation (physicalisme de l'École de Vienne), mais jamais elle n'est indépendante d'un dogmatisme qui réalise une partie limitée du contenu.

concret) fut isolé et développé par la philosophie postérieure. Jusqu'à Leibnitz, la pensée occidentale a accompli un effort héroïque et vain pour tirer le contenu de la forme, passer logiquement de l'être pensé à l'être existant — pour déduire le monde.

Le rapport du contenu et de la forme dans la logique formelle est donc mal déterminé et contestable. Elle garde à la fois trop et trop peu de contenu. Le contenu est unilatéral ; il est en fait reçu, puis éparé, immobilisé, transposé métaphysiquement. Le postulat logico-métaphysique est précisément celui de la pensée « magique » : le rapport de la forme au contenu est conçu comme une participation. L'identité formelle devient un schéma d'identification au sens de la pensée magique. Dirigée contre les doctrines magiques et les mysticismes, la logique formelle n'atteint pas son but, ne dépasse pas véritablement les théories dépourvues de rigueur rationnelle, reste donc à leur niveau.

Elle laisse ouvert un problème essentiel et pose une exigence : comment unir la forme et le contenu ? Puisque le formalisme échoue, ne faut-il pas renverser l'ordre, et aller du contenu à la forme au lieu d'aller de la forme au contenu ?

La logique formelle a engagé la pensée rationnelle dans une série de conflits. Le premier est un conflit entre la rigueur et la fécondité. Dans le syllogisme (même s'il n'est pas absolument stérile) la pensée n'est rigoureusement cohérente qu'en se maintenant dans la répétition des mêmes termes. Il est bien connu que l'induction rigoureuse n'est pas celle qui permet de passer des faits aux lois. Tout fait, toute constatation expérimentale introduisent dans la pen-

sée un élément neuf, donc sans nécessité du point de vue du formalisme logique. Les sciences se sont développées en dehors de la logique formelle, et même contre elle. Mais alors si la science est féconde, elle ne part pas de vérités nécessaires, elle ne suit pas un développement rigoureux. La logique et la philosophie restent hors des sciences, ou ne viennent qu'après elles, pour constater leurs méthodes spécifiques, sans rien leur apporter. Réciproquement les sciences sont extérieures à la philosophie — au-dessous ou au-dessus d'elle — et leurs méthodes de découverte n'ont rien à voir avec la logique rigoureuse. Le savant prouve le mouvement de la pensée en avançant dans la connaissance ; mais le philosophe se venge en mettant en question la valeur de la science. Le conflit entre la rigueur et la fécondité s'élargit ; il fait naître le problème de la connaissance et de la valeur de la science.

En deuxième lieu, si l'être est ce qu'il est et jamais autre chose — si toute idée est absolument vraie ou fausse absolument — les contradictions réelles de l'existence et de la pensée se trouvent exclues de la pensée. Le divers et le mouvant des choses et de la conscience sont abandonnés à la dialectique dans l'ancien sens de ce terme : à la discussion sans rigueur, au jeu du sophiste et de l'avocat qui peut à son gré plaider le pour et le contre. Définie par l'identité, la pensée est en même temps définie par l'immobilité. D'où un nouveau conflit entre la structure de l'entendement et la mobilité — entre la cohérence de la pensée claire, et les différentes polarités et forces changeantes de l'expérience réelle. La Raison se situe hors du réel, dans l'idéal. La logique devient l'affaire d'un être fictif,

pensée pure, à qui le réel paraissait impur. Réciproquement ce réel se trouve rejeté dans l'irrationnel, livré à l'irrationnel.

Lorsque Hegel entra dans la vie philosophique, il trouva la pensée la plus élaborée, la Raison, profondément déchirée par ces conflits internes. Le dualisme kantien les avait aggravés jusqu'à les rendre insupportables, en dissociant délibérément la forme et le contenu, la pensée et la « chose en soi », la faculté de connaissance et l'objet de la connaissance. Hegel s'est proposé de résoudre les conflits, de ressaisir — dans leur mouvement — tous les éléments de la pensée philosophique et de l'esprit, qui lui arrivaient disjoints et opposés.

Ce projet enveloppait déjà la méthode et l'idée centrale de la doctrine hégélienne : la conscience d'une unité infiniment riche de la pensée et du réel, de la forme et du contenu, — unité nécessaire, impliquée dans les conflits internes de la pensée, puisque tout conflit est un rapport, — unité qu'il faut cependant conquérir et déterminer en dépassant les termes « unilatéraux » qui sont entrés en conflit.

Au moment où Hegel naissait à la vie de l'esprit, de grands événements (la période révolutionnaire, les grandes guerres nationales, la période napoléonienne ; et d'autre part la croissance des sciences et de l'esprit historique, l'ébranlement de la société féodale et l'apparition d'une civilisation nouvelle) rendaient nécessaire un vaste bilan de la culture, une tentative de « synthèse » de tous ses éléments divers.

Le problème qui se posait à Hegel — du point de vue de la recherche méthodologique — avait de multiples aspects.

Il s'agissait d'abord d'intégrer à la pensée précise l'art de la discussion et de la controverse. La discussion est incertaine et sans conclusion, lorsqu'elle n'est pas dirigée par une pensée déjà sûre. Mais la discussion est libre et vivante ; elle se meut au milieu des thèses et des termes divers, changeants, opposés. Le scepticisme, auquel mènent les discussions sans fin, a un bon côté. Il montre que « lorsque dans une proposition quelconque on isole son aspect réfléchi, il se révèle nécessairement que les concepts sont dépassés ou bien qu'ils sont liés de telle façon qu'ils se contredisent... » (*Erste Druckschriften*, p. 175.) Le scepticisme introduit utilement dans la pensée l'élément négatif ; il « dissout », en les heurtant les unes contre les autres, les représentations limitées et contradictoires que l'entendement (qui a le pouvoir fondamental de « poser » une affirmation) tend toujours à poser comme absolues. L'entendement se prend pour l'absolu, alors qu'il n'est qu'une puissance limitée, momentanée et pour ainsi dire provisoire ; il s'engage ainsi dans des antinomies. Le « bon » scepticisme critique et détruit le dogmatisme vulgaire.

Pour la discussion vivante, il y a quelque chose de vrai en toute idée. Rien n'est entièrement et « indiscutablement » vrai ; rien n'est absolument absurde et faux. En confrontant les thèses, la pensée cherche spontanément une unité supérieure. Chaque thèse est fautive par ce qu'elle affirme absolument, mais vraie par ce qu'elle affirme relativement (son contenu) ; et elle est vraie par ce qu'elle nie relativement (par sa critique bien fondée de l'autre) et fautive par ce qu'elle nie absolument (son dogmatisme).

Mais il faut arracher cette dialectique à la sophistique, qui tend par pure vanité à décomposer ce qui est solide et vrai et ne conclut à rien qu'à la vanité de l'objet traité dialectiquement. (*G. L.*, III, p. 43. Cf. aussi p. 108, etc.) La sophistique accepte des présuppositions non fondées : elle oscille entre l'être ou le néant, le vrai et le faux pris isolément. « Nous donnons le nom de dialectique au mouvement plus élevé de la raison dans lequel ces apparences absolument séparées passent l'une en l'autre... et où la présupposition est dépassée. » (*G. L.*, I, 108.) Rattachée à une conscience précise du mouvement de la pensée, la dialectique prend un sens nouveau et plus élevé. Elle devient une technique, un art, une science : une technique de la discussion dirigée et orientée du dedans vers la cohérence rationnelle — un art d'analyser les multiples aspects et rapports des idées et des choses, sans perdre leur essence — une science qui dégage ce qu'il y a de vrai dans toutes les idées contradictoires entre lesquelles oscille l'entendement vulgaire.

Il s'agissait ensuite, pour Hegel, de sauver la logique, forme définie par le moyen de laquelle la pensée tient quelque chose de solide. Pour atteindre ce but, il devait trouver le lien de la forme avec le réel changeant et divers — et par conséquent transformer la forme de la logique traditionnelle. Il lui fallait partir non de cette forme, mais du contenu, de ce « riche contenu » si divers, si contradictoire, mais déjà élaboré par des milliers d'années d'activité humaine. Tâche réalisable : ce contenu « est déjà pensée, pensée universelle » puisqu'il est conscience et connaissance. La forme logique en fait

partie : elle est déjà son élément le plus élaboré.

Dans la philosophie hégélienne, l'Esprit humain se propose donc de ressaisir tous ses « produits objectifs » (cf. *Encyclopédie*, § 572) dans tous les domaines : art, religion, vie sociale, science, histoire. Il veut les élever à la forme la plus consciente — à la forme du concept — en dépassant tout ce qui scinde ce contenu, le disperse, l'extériorise par rapport à la pensée rationnelle. Ce contenu est donné en tant que représentations multiples : désirs, objets sensibles, impressions ou intuitions, nature, expérience humaine. Il faut dégager de cette « matière » les notions qui y sont « immergées ». Le contenu était substantiel, mais hors de la pensée ; et la pensée rigoureuse restait immobile et vide. Il faut, dit la Phénoménologie, « arracher le voile de la vie substantielle » et l'élever à la plus haute lucidité.

Pour cela il faut définir la Raison elle-même par le mouvement de pensée qui discute, ébranle, dissout les affirmations particulières et les contenus limités — passe de l'un à l'autre et tend à les dominer. C'est ainsi que la dialectique, rapport immédiat de la pensée avec le contenu divers et changeant, ne reste plus hors de la logique. Elle s'intègre à la logique, qu'elle transforme en se transformant. Elle devient la vie, le mouvement interne de la pensée, contenu et forme à la fois. « L'entendement détermine et persévère dans ses déterminations ; la raison est dialectique parce qu'elle dissout les déterminations de l'entendement ; elle est positive parce qu'elle produit l'universel et comprend en lui le particulier » dit l'*Introduction à la Grande Logique*. L'hégélianisme s'élève ainsi à la plus haute conscience, à

l'unité de l'entendement discursif et de la raison réfléchissante — à la raison intelligente et à l'entendement rationnel.

Pas d'objet où l'on ne puisse trouver une contradiction, c'est-à-dire deux déterminations opposées et nécessaires, « un objet sans contradiction n'étant qu'une abstraction pure de l'entendement qui maintient avec une sorte de violence l'une des déterminations et dérobe à la conscience la détermination opposée qui contient le première... » (*E.*, § 89.) Le moment négatif — que la sophistique, le scepticisme et l'ancienne dialectique isolaient et retournaient contre la pensée logique — prend donc sa place et sa fonction. Il exprime le mouvement du contenu, « l'âme immanente du contenu » qui se dépasse, dont aucun élément ne se suffit et ne peut rester enfermé en lui-même. « Le négatif est également positif ; ce qui se contredit ne se résout pas en zéro, en néant abstrait, mais essentiellement en la négation de son contenu particulier ; autrement dit une telle négation n'est pas complète négation, mais négation de la chose déterminée qui se dissout, donc négation déterminée. Le résultat étant négation déterminée a un contenu, est un concept nouveau, mais plus haut, plus riche que le précédent, s'étant enrichi de sa négation, autrement dit de son opposé ; il le contient, mais aussi plus que lui ; il est l'unité... » C'est la dialectique du contenu qui le fait progresser. (*G. L.*, I, 41-42.)

Kant avait ouvert à la logique une voie nouvelle. Il distinguait les jugements analytiques (rigoureux formellement mais stériles) et les jugements synthétiques (dans lesquels la pensée avance mais par la constatation d'un fait contingent). Il cherchait à

montrer l'existence de jugements à la fois féconds et rigoureux, nécessaires et non tautologiques : les jugements synthétiques *a priori*. Il cherchait donc déjà dans la synthèse le principe d'une unité de la rigueur et de la fécondité. Mais il concevait ses jugements synthétiques *a priori* comme des formes pures, vides, séparées du contenu, instruments de la connaissance indifférents par rapport à leur matière, subjectifs par rapport à l'objet — donc encore selon le formalisme traditionnel. Ce dualisme doit selon Hegel être dépassé.

Développée (et profondément modifiée) la pensée kantienne se révèle infiniment féconde. Elle se transforme en une logique nouvelle. Hegel n'a pas découvert la contradiction. Il insiste sur le fait que toute pensée, toute philosophie — même lorsqu'elle opte pour l'un des termes en présence en s'efforçant de réduire ou d'exclure l'autre — se meut parmi les contradictions. La démarche de la pensée qui se trouve obligée de sortir d'une position qu'elle voudrait définitive, et de tenir compte d'autre chose en niant par là son affirmation initiale, ce « moment dialectique » se retrouve partout, à toutes les époques, bien que mal élucidé. Hegel a découvert le Troisième Terme, qui résulte de l'enrichissement de toute détermination par sa négation et son dépassement, et qui se produit rigoureusement et cependant comme un moment nouveau de l'être et de la pensée, lorsque deux termes sont en contradiction.

La Raison hégélienne progresse en toute rigueur en déterminant lors de chaque contradiction interne le tiers ou troisième terme. Elle fait naître ainsi les déterminations et les catégories de la pensée.

La synthèse cesse d'être *a priori*, immobilisée et fixée et venue d'on ne sait où. La table kantienne des catégories était à la fois formelle et empirique. Sans avoir montré la nécessaire et interne unité de ces catégories, Kant les rattachait arbitrairement à l'unité de l'aperception transcendante, au moi abstrait. Hegel s'efforcera de montrer l'unité immanente des catégories et de les produire, à partir d'un commencement purifié de toute présupposition empirique ou formelle ; il les fera naître par un mouvement tout interne de l'esprit, enchaînement rigoureux et cependant progressif dans lequel chaque détermination sortira des précédentes par voie d'opposition et de résolution — de synthèse.

La notion du Troisième Terme réagit décisivement sur la notion de contradiction. Elle cesse d'être absurdité, hésitation et oscillation ou confusion de la pensée. Le conflit « nécessaire » des déterminations finies est « mis à jour ». Les termes contradictoires sont mis lucidement en rapport. Le mouvement, dans le contenu et dans la forme de la pensée, a une structure antagonistique. Le devenir traverse les termes en opposition, engendre face à chacun d'eux, à son niveau et à son degré, son « autre » qui est en conflit avec lui, et finalement dépasse l'opposition en créant du nouveau.

Le néant est, mais relativement, dans l'être même — dans chaque être et dans chaque degré de l'être — comme « son » autre et sa négation spécifique. La pensée du néant en général n'est que la pensée de l'être en général, isolé, « en soi », dont on aperçoit aussitôt l'insuffisance et le vide. L'être n'est pas — le non-être est ; ils sont l'un par l'autre. Dans la pensée

comme dans la réalité ils passent sans cesse l'un en l'autre, se mettent donc en mouvement, entrent dans le Devenir ou « être qui reste en lui-même dans le néant ». Le Devenir en général est le Troisième Terme qui naît de la contradiction dont le premier terme est l'être dépouillé de tout contenu donc sans présuppositions. Cette unité s'atteint par une synthèse et cependant elle est une analyse, une déduction, car elle pose ce qui était impliqué dans la notion. (Cf. *E.*, § 88.)

Réciproquement le devenir en général est la première existence déterminée, le premier concret, dont l'être et le néant purs sont les moments abstraits. Le devenir est devenir de quelque chose, d'un être ; et dans le devenir, le néant est fin de ce qui est, passage et transition en autre chose, limite, disparition et création, virtualité et naissance. Unies dialectiquement, les abstractions retrouvent le concret, rentrent dans l'unité mouvante qui avait été brisée par l'entendement abstrayant. Il n'est rien sur la terre et dans le ciel qui ne contienne en soi l'être et le néant. (*G. L.*, I, 81.) La fin d'une chose, sa limite, le terme vers lequel elle tend de par sa nature interne, donc aussi son « au-delà », font partie de cette chose. « L'être d'une chose finie est d'avoir en son être interne comme tel le germe de sa disparition ; l'heure de sa naissance est aussi l'heure de sa mort. » (*G. L.*, II, 139.)

Toute négation est ainsi, pour l'affirmation initialement et immédiatement posée, le début de déterminations nouvelles. Dans l'être et dans la pensée la négativité est créatrice — racine du mouvement, pulsation de la vie. Aucune réalité ne peut

rester « en soi », c'est-à-dire isolée et détachée, abritée du devenir, immobile dans la possession de l'être — de son être. Toute existence déterminée est relation : « Un être déterminé, fini, est un être qui se rapporte nécessairement à un autre ; c'est un contenu qui est en rapport nécessaire avec un autre contenu, avec le monde entier... » (*G. L.*, II, p. 81.) Toute existence déterminée est donc engagée dans le mouvement total et astreinte à sortir de soi. Elle est ce qu'elle est ; mais elle a l'infini en elle, dans son cœur même. Dans sa détermination, elle est être déterminé à ne pas être ce qu'il est, c'est-à-dire à ne pas le rester. (*G. L.*, II, 147.) L'autre, le deuxième terme, est aussi réel que le premier, sur le même plan, au même niveau ou degré du réel, dans la même « sphère » de pensée. Il le nie et le manifeste et le complète, exprimant son unilatéralité. Les deux termes agissent et réagissent l'un sur l'autre. Impossible de s'arrêter. La négation se nie, et cela de par sa relation interne avec l'affirmation, parce qu'elle est une « autre » affirmation, et parce que l'affirmation est une négation. Dans le Troisième Terme se retrouvent le premier, enrichi et plus déterminé, et le second, dont la détermination s'est ajoutée à la première. Le Troisième Terme se retourne vers le premier terme en niant le deuxième — donc en niant la négation, en niant la limitation du premier terme. Il dégage le contenu du premier terme, en lui enlevant ce en quoi il était incomplet, limité, destiné à être nié — négatif lui-même. L'unilatéralité est ainsi détruite et surmontée. Nier l'unilatéralité, c'est nier la négation et poser une détermination plus élevée. La contradiction qui poussait chaque

terme au delà de lui-même, l'arrachant à sa finitude et l'insérant dans le mouvement total, est résolue. Le Troisième Terme unit et dépasse les contradictoires et les conserve en ce qu'elles avaient de déterminé. L'unité triomphe après une période de déchirements féconds. Le premier terme est l'immédiat ; le deuxième est à la fois médiatisé et médiateur ; le troisième terme est l'immédiat par Dépassement de la médiation — et le simple par Dépassement de la différence. « Le dépassement est une détermination fondamentale qui revient partout... Ce qui se dépasse ne devient pas pour cela néant. Le néant est l'immédiat ; un terme dépassé est par contre médiatisé ; il est un non-étant, mais en tant que résultat venu d'un être ; il a donc encore en lui la détermination dont il provient. Ce mot (aufheben) a deux sens. Il signifie « garder », « conserver » et en même temps « faire cesser »... » (G. L., I, 110-111.)

La pensée du néant n'est ainsi que la représentation encore abstraite de l'infinie fécondité de l'univers. Hypostasier l'être ou le néant, la qualité ou la quantité, la cause ou la fin, c'est nier le mouvement. La raison dialectique dépasse toutes les catégories figées de l'entendement : elle les abolit en tant qu'isolées, et par là même leur rend leur vérité dans le mouvement total de la réalité et de la pensée, du contenu et de la forme. La qualité dépassée est quantité ; la mesure (quantum spécifique) dépasse la quantité, unit la qualité et la quantité. La Mesure dépassée est l'essence, ou « être retourné de son immédiateté et de son rapport indifférent avec d'autres dans la simple unité avec soi ». L'essence dépassée (car elle doit se manifester, étant Raison d'être, principe

d'existence déterminée, totalité de déterminations et de propriétés, c'est-à-dire « chose ») est le Phénomène. Dépassés, le Phénomène et le Rapport mutuel des déterminations, propriétés et parties de la chose, deviennent actualité ou substantialité, donc causalité, action réciproque. La notion dépasse la réalité ou substantialité. Dépassée, la notion devient objectivité, que dépasse à son tour l'Idée. L'Idée, en se dépassant, sort d'elle-même, s'aliène dans la nature ; le « aufheben » de la nature se trouve dans l'esprit subjectif, puis dans l'esprit objectif (morale, art, religion) et enfin dans le Savoir absolu, c'est-à-dire l'Idée absolue, identité de l'Idée théorique et pratique, de la connaissance et de l'action productrice. (Cf. *G. L.*, III, 243, 327, etc.)

Le Mouvement est ainsi Dépassement. Toute réalité, toute pensée doit être surmontée en une détermination plus haute qui l'enveloppe comme contenu, aspect, antécédent, élément — c'est-à-dire comme Moment au sens hégélien et dialectique de ce mot. Pris isolément, les moments deviennent impensables : on ne voit plus comment ils peuvent être distincts en étant liés — ou différents en étant unis. On ne voit pas comment ils se forment et se situent à leur place dans l'ensemble. Renvoyée d'un terme à l'autre, la pensée (l'entendement) met fin à son vertige en se fixant, par un décret arbitraire et générateur d'erreurs, dans une position limitée transposée en absolu, donc dans une fiction et une erreur. La dialectique hégélienne veut rendre la vie et le mouvement à l'ensemble des réalités saisies, des affirmations et notions. Elle les entraîne dans une immense épopée spirituelle. Toutes les contradictions du monde

(où tout se manifeste comme polarisé, contradictoire et mouvant, dès que la pensée accepte la contradiction au lieu de l'exclure) tous les êtres donc et toutes les affirmations, avec leurs relations, interdépendances et interactions, sont saisis dans le mouvement total du contenu ; chacun à sa place, à son « moment ». L'enchevêtrement des faits, des forces et des concepts, devient Raison. Le contenu, le monde, est intégré à l'Idée, ainsi que l'histoire tout entière. « La totalité, l'ensemble des moments de la réalité, se démontre dans son développement comme nécessité. » (E., § 143, Zusatz.)

Les déterminations unilatérales, les affirmations de l'entendement ne sont donc pas détruites par la Raison dialectique. L'entendement, lorsqu'il n'est plus « tourné contre la raison » apparaît dans sa vérité. Les vérités partielles, les déterminations finies, les affirmations limitées se transforment en erreurs lorsqu'elles se donnent pour définitives, et tentent de s'ériger au-dessus du mouvement. Prise relativement et réintégrée comme moment dans le mouvement total, toute détermination finie est vraie. Toute vérité est relative, mais en tant que telle se situe dans l'absolu et a sa place dans la vérité absolue. L'entendement est un mouvement dans le mouvement. Il affirme, il pose, il nie, il analyse. Il imite, à un degré inférieur, l'activité créatrice.

Il est essentiel de remarquer que la logique hégélienne n'abolit pas la logique formelle, mais la dépasse, c'est-à-dire précisément la conserve et la sauve en lui donnant une signification concrète.

La logique formelle est la logique de l'instant et de l'affirmation et de l'objet isolés et protégés dans

leur isolement. Elle est la logique d'un monde simplifié : cette table (considérée hors de toute relation avec l'activité créatrice, abstraction faite des ravages du temps) est évidemment cette table, et cette lampe n'est pas ce livre. La logique formelle est logique de l'abstraction comme telle. Le langage lui est soumis, en tant qu'ensemble de symboles qui servent à communiquer une signification isolée et qui doivent garder la même signification pendant la transmission verbale. Mais dès qu'il faut exprimer le devenir et l'activité, la logique formelle devient insuffisante. Sur ce point la démonstration hégélienne est confirmée par toute la philosophie ultérieure. La logique formelle est la logique du sens commun. Le sens commun isole et immobilise des qualités, des propriétés, des aspects, des choses. Mis au pied du mur, lorsqu'il y a activité et devenir, il se réfugie dans les « en tant que » et les « à cet égard », c'est-à-dire qu'il prend « une pensée à son compte afin de maintenir l'autre séparée et vraie... » (*Phénom.*, p. 102.)

La logique dialectique dépasse les affirmations statiques mais ne les détruit pas. Elle ne rejette pas le principe d'identité : elle lui donne un contenu.

L'être est l'être. L'univers est un. La force créatrice est la même dans tout l'univers. L'Essence, multiplement manifestée et apparente, est unique. Le principe d'identité exprime cette unicité interne du monde et de chaque être. La pierre, en tant qu'elle est, est ce qu'elle est ; et aussi la pensée. Mais l'identité qui vient d'être exprimée n'est encore qu'abstraite, car la pierre n'est pas l'homme pensant. (Cf. *E.*, § 88, Zusatz.) Le concret est une identité riche et dense, chargée de déterminations, contenant

et maintenant une multiplicité de différences et de moments. L'unité est pour ainsi dire perpétuellement conquise sur la contradiction et le néant.

La contradiction absolue serait le déchirement absolu, l'anéantissement immédiat. Une contradiction absolue dans une chose, ou bien entre la pensée et les choses, rendrait impossible toute activité immanente et toute pensée. La contradiction, comme le néant, est relative : à une affirmation, à un degré de l'être, à un moment du développement. Dans la nature, elle est extériorité ; dans la vie, rapport de l'individu à l'espèce, etc. Il n'est donc pas question pour Hegel de détruire le principe d'identité. Au contraire : toute contradiction est relative à une certaine identité. Réciproquement, l'unité est unité d'une contradiction. L'unité sans contenu, sans « moments » multiples et contradictoires, est vide. Mais la contradiction comme telle est intolérable ; l'unité dialectique n'est pas confusion des termes contradictoires comme tels, mais unité qui traverse la contradiction et se rétablit à un niveau supérieur. La contradiction est déchirement et destruction interne, arrachement de l'être à lui-même, fécondation à travers le devenir, l'anéantissement et la mort ; mais l'unité exprime et détermine l'apparition de l'être nouveau, le Troisième terme. Jamais l'unité ne peut complètement rejeter hors d'elle la négation et le néant relatifs ; mais dans la mesure où elle lutte contre la contradiction et triomphe en surmontant les moments contradictoires, en les maintenant en soi, dans cette mesure naît un être nouveau plus élevé. Le principe d'identité devient ainsi concret et vivant.

L'unité des contradictoires n'existe que dans des formes concrètes et spécifiques. La contradiction — et l'unité — présentent des degrés. Une contradiction plus profonde se manifeste dans une exigence plus profonde d'unité. La contradiction et l'unité sont historiques : elles traversent des phases. La contradiction n'est « en soi » que dans la destruction pure et simple de l'existant. Dans son rapport et sa lutte avec l'unité elle se détermine plus concrètement comme différence et différenciation, passage d'un terme en l'autre et opposition (contradiction latente) — comme antagonisme (contradiction exaspérée) et enfin comme incompatibilité (moment de la résolution et du Dépassement). La feuille, la fleur, le fruit font partie de l'arbre et de son développement, mais se différencient avec une certaine indépendance qui va jusqu'à la séparation nécessaire quand le fruit est mûr et peut produire un autre arbre.

La question : « Qu'est-ce qui est antérieur, la contradiction ou l'identité ? » n'a pas grand sens du point de vue de la logique hégélienne. Tout mouvement est contradictoire car sans contradiction immanente rien ne bouge. Le mouvement est lui-même une contradiction et la contradiction propulse le mouvement. L'unité est mouvante et raison de mouvement. Le devenir est donc la réalité suprême nécessitant une analyse infinie dont les premiers moments sont l'être et le néant, l'identité et la contradiction. Il ne s'agit pas de la durée bergsonienne, devenir sans discontinuité et sans drame, mouvement amorphe, abstrait et purement psychologique. Le mouvement dialectique hégélien a une structure interne déterminée — structure elle-même mouvante. Il est

infiniment riche en déterminations et contient une infinité de moments. Le devenir est un tout, que saisit par une intuition première la Raison dialectique. L'analyse brise ce tout. Cependant cette analyse est possible et n'est pas extérieure au devenir ; elle est un mouvement dans le mouvement ; elle ne le brise irrémédiablement qu'en se croyant achevée et en posant des affirmations absolues. Elle détermine dans le mouvement des « moments » qui sont idéels c'est-à-dire abstraits mais qui cependant ont une réalité relative et rentrent en tant que dépassés dans la composition de l'actuel. Chaque moment à son tour peut s'analyser. Dès que l'on veut le fixer il s'enfuit ; il laisse à sa place son autre : un moment opposé, également réel, également dépassé. Pour analyser un moment quelconque, il faut le surprendre dans son rapport mouvant avec son autre. La logique dialectique est donc en même temps une méthode d'analyse, et une recreation du mouvement du réel, par un mouvement de pensée capable de suivre le devenir créateur dans ses sinuosités, dans ses accidents et dans sa structure interne.

Selon la conception ordinaire, l'analyse dégage tautologiquement un prédicat inclus dans le sujet ; si elle est féconde (comme dans les sciences), elle brise ce sujet et aboutit à un « élément » dont le rapport avec le tout reste mal déterminé. Dans la logique dialectique, l'élément qu'atteint toute analyse légitime est un « moment » du tout. L'analyse dissèque et produit une abstraction ; mais la logique dialectique donne un sens concret à cette abstraction. La synthèse n'exclut pas, elle inclut l'analyse. L'analyse est dialectique parce qu'elle aboutit à des

moments contradictoires. La synthèse est analytique parce qu'elle rétablit l'unité déjà impliquée dans les moments.

La logique formelle affirme : « A est A. » La logique dialectique ne dit pas : « A est non-A » ; elle n'hypostasie pas la contradiction et ne substitue pas l'absurdité au formalisme. Elle dit : « A est bien A ; mais A est aussi non-A dans la mesure précisément où la proposition « A est A » n'est pas une tautologie mais a un contenu réel. Un arbre n'est un arbre qu'en étant tel arbre, en portant des feuilles, des fleurs, des fruits, en traversant et en gardant en soi ces moments de son devenir, que l'analyse atteint mais ne doit pas isoler... D'ailleurs les fleurs deviennent fruits et les fruits se détachent et produisent d'autres arbres, ce qui exprime un rapport profond, une différence qui va jusqu'à la contradiction... »

La logique formelle dit : « Si une proposition quelconque est vraie, elle est vraie. » — « Aucune proposition ne peut être à la fois vraie et fausse. » — « Chaque proposition doit être vraie ou fausse. » La logique dialectique développe et affirme : « Si l'on considère le contenu — s'il y a contenu — une proposition isolée n'est ni vraie ni fausse ; toute proposition isolée doit être dépassée ; toute proposition à contenu réel est à la fois vraie et fausse : vraie si elle est dépassée, fausse si elle s'affirme absolument. » La logique formelle se borne à classer des types abstraits d'inférences syllogistiques. La logique dialectique, déterminant le contenu, a une toute autre portée. Les déterminations les plus simples se retrouvent dans les plus complexes. Obtenues par une analyse du mouvement poussée jusqu'au moment le plus

dépouillé de contenu, ces déterminations entrent elles-mêmes en mouvement lorsque la raison les met en rapport ; elles s'enchaînent dialectiquement ; leur mouvement retrouve le mouvement total. Elles sont donc des lois du mouvement, des principes directeurs pour l'analyse des mouvements plus complexes et plus concrets. Dans tout concret, il faut retrouver la négation, la contradiction interne, le mouvement immanent, le positif et le négatif. Toute existence déterminée est d'une part qualité (déterminabilité immédiate, « quelque chose ») ; et d'autre part quantité extensive ou intensive, degré. Partout, dans tout domaine, degré ou sphère de l'être et de la pensée, se retrouvent de la qualité et de la quantité. Toute qualité et toute quantité sont concrètes, donc unies l'une à l'autre : toute quantité est qualitative, c'est-à-dire mesure spécifique. Cependant la quantité et la qualité ne sont pas confondues ; elles varient avec une certaine indépendance ; il peut y avoir des changements quantitatifs sans destruction qualitative de l'être considéré. Mais à un moment donné la variation de l'une réagit sur l'autre. Un changement quantitatif, continu jusqu'à ce moment, devient brusquement qualitatif. (Exemple pris par Hegel chez les philosophes grecs : une tête perd ses cheveux un à un — et à un moment donné elle est chauve.) La quantité, en tant qu'indifférente par rapport à la déterminabilité et variable comme telle « est l'aspect par où l'existence visible est exposée à une attaque soudaine et détruite. La ruse du concept consiste à saisir un être déterminé par le côté où sa qualité ne semble pas entrer en jeu » (*G. L.*, I, p. 407), de telle sorte que par exemple l'accroisse-

ment d'un État ou d'une fortune peuvent causer leur perte.

Les changements de l'être ne sont donc pas purement quantitatifs. Il survient toujours une « interruption de la gradualité », un changement profond et subit — une discontinuité ; l'eau qui se refroidit « devient dure d'un seul coup » à zéro degré. (*G. L.*, I, 450.) Ainsi seulement il y a « avènement et disparition » c'est-à-dire devenir réel. La théorie de la gradualité et de la pure continuité supprime le devenir en supposant que ce qui disparaît subsiste, bien qu'imperceptible — et que ce qui naît existait déjà, bien que sous forme de germe minuscule. Dans le devenir réel, le juste devient l'injuste et la vertu excessive devient vice ; un État qui s'accroît quantitativement (population, richesses) change de nature, de structure, de constitution ; il peut s'écrouler de l'intérieur à cause de la constitution même qui avant son extension faisait son bonheur et sa force.

Le mouvement est donc unité du continu et du discontinu, que partout on devra retrouver et analyser. Il y a « bond » — discontinuité, changement de détermination qualitative, de degré, donc dépassement — lorsqu'une qualité est arrivée à sa limite immanente, pressée pour ainsi dire par le changement quantitatif. Pour comprendre ou prévoir le bond qualitatif il faut étudier le changement quantitatif et déterminer le point ou la ligne « nodale », où surgit la discontinuité.

Le devenir est un développement continu (une évolution) et en même temps il est jalonné de bonds, de mutations brusques, de bouleversements. Il est en même temps involution, puisqu'il entraîne et

reprend ce dont il est parti, tout en formant quelque chose de nouveau. Aucun devenir n'est indéfiniment rectiligne.

Ces « lois dialectiques » sont l'expression la plus générale et la première analyse du devenir. On peut dire qu'elles résument les caractères essentiels, sans lesquels il n'y a pas de devenir, mais stagnation — ou plus exactement répétition « entêtée » par l'entendement d'un élément abstrait. Ces déterminations les plus générales du devenir se démontrent comme nécessaires en s'engendrant les unes les autres, en s'enchaînant elles-mêmes dans un devenir. La triplicité (« si l'on veut compter » dit Hegel) des déterminations dialectiques n'est encore qu'un aspect superficiel, externe, du mode de connaissance. En lui-même le mouvement est un.

Dans ce devenir de pensée, en enchaînant ces catégories, l'esprit hégélien « descend en lui-même », saisit et absorbe son contenu. Il le saisit, en surmontant tout ce qui sépare et disperse ; en détruisant cet élément négatif comme tel, en niant la négation. L'Esprit se définit comme l'unité la plus haute, aux multiples aspects. Activité et devenir immanents, il possède en lui-même son propre mouvement. Il peut poser, franchir et dépasser et enfin parourir lucidement toutes ses étapes. Il produit son mouvement par la négation de tout moment partiel, et son mouvement ne le fait pas échapper à lui-même. L'Esprit est un tout : il est le mouvement total.

L'Identité tout à fait pleine, concrète, riche de toutes les déterminations est l'Idée. Dans le mouvement dialectique elle devient « pour soi » ce qu'elle était « en soi », c'est-à-dire virtuellement, en tant que

moments isolables, extériorisables, en tant que déterminations qui devaient être posées en elles-mêmes, donc négativement, pour être ensuite niées et ramenées dans l'infini véritable de l'Idée. L'Idée se retrouve elle-même dans le contenu : elle l'a déployé pour se manifester, pour l'explicitier et le concentrer en elle. L'Esprit et l'Idée, ou plus exactement le Savoir absolu, sont le Troisième Terme suprême qui enveloppe et résout les oppositions et contradictions de l'univers. L'Idée se nie en se manifestant, en « s'aliénant » ; mais elle se nie conformément à sa propre nature, elle reste elle-même dans son aliénation, elle la récupère ensuite dans un processus multiforme.

Droit, art, religion, sont autant de domaines distincts, autant d'avenues par lesquelles l'Esprit en s'enrichissant d'un contenu toujours plus élevé parvient à la possession de lui-même, à l'Idée. L'Esprit phénoménal, en rapport avec un objet existant, est conscience. « La science de la Conscience s'appelle Phénoménologie de l'Esprit ». La Phénoménologie est une psychologie supérieure, qui considère « l'Esprit se formant et s'éduquant dans son concept », ses manifestations étant des « moments de son enfantement de lui-même par lui-même ». L'histoire philosophique et la philosophie de l'histoire retracent l'existence extérieure de l'Esprit et ses étapes. La Logique, enfin, est à la fois la plus pauvre et la plus riche des études philosophiques et scientifiques. Elle cimente solidement les pierres de l'édifice hégélien. Elle est « science de la pensée », la pensée étant elle-même la déterminabilité du contenu, « l'élément universel de tout contenu ».

Bien qu'opérant sur des abstractions, la logique dialectique est dans la Vérité, elle est Vérité elle-même. Dans chaque domaine ou degré se retrouve — spécifiquement — le mouvement logique du concept.

Critique de la dialectique hégélienne

L'ambition hégélienne coïncide avec l'ambition philosophique, avec le désir le plus secret de la vie spirituelle considérée comme expansion et puissance : ne rien exclure, ne rien laisser hors de soi, quitter et dépasser toute position unilatérale. Elle est liée à cet appétit fondamental d'être qui doit se maintenir, purifié si possible de magie, c'est-à-dire d'illusion.

L'hégélianisme affirme implicitement que tous les conflits peuvent être résolus, sans mutilation et sans renoncement, dans un épanouissement de l'être ; il affirme qu'il n'y a pas d'option, pas d'alternative, pas de sacrifice nécessaire dans la vie de l'Esprit. D'innombrables conflits sont objectivement éprouvés ; aucun n'est éternel. Toute contradiction se dépasse dans un bond en avant de l'Esprit. L'hégélianisme reste donc la seule direction dans laquelle puissent s'engager et se formuler un optimisme et un dynamisme spirituels.

Autant qu'une doctrine et une méthode logique, l'hégélianisme représente un type de vie spirituelle qui reste valable. Ne pas se proposer un acquiescement prématuré à soi-même et au monde ; ne pas se dissimuler les contradictions du monde, de l'homme, de l'individu ; les creuser au contraire, malgré la souffrance, parce que le déchirement est fécond et que, lorsque les contradictions sont intolérables,

l'exigence du dépassement devient plus forte que toute résistance des éléments qui meurent — tel est le principe de cette vie spirituelle, à la fois douloureuse et joyeuse, sans confusion, en toute lucidité. Elle dit « Oui » au monde, mais pas seulement « oui » dans une extase aveugle ; elle dit aussi « non » et refuse ce qui se révèle stérile et moribond.

Le conflit et la scission internes de l'homme moderne ne sont pas une invention des philosophes. Hegel le savait. Comme il l'a montré au début de son *Esthétique*, la culture moderne oblige l'homme à vivre « dans deux mondes qui se contredisent. D'une part nous voyons l'homme vivre dans l'actualité banale et le temporel de ce monde, accablé par le besoin et la misère, empêtré dans la matière ; d'autre part il s'élève aux Idées, à un royaume de pensée et de liberté ; en tant que volonté il se donne des lois » ; mais par cela même « il dépouille le monde de son actualité vivante et le résout en abstractions ». Ainsi la chair et l'esprit, la réalité quotidienne et la pensée, la nécessité réelle et la liberté idéale, l'esclavage pratique et la puissance théorique de l'intelligence, la vie concrète mais misérable, et la royauté splendide mais fictive de l'Idée, sont en conflit. Depuis un siècle cette scission, cette conscience malheureuse du monde moderne n'a fait que se multiplier et s'aggraver, jusqu'à devenir intolérable.

Hegel cependant a-t-il vraiment saisi le contenu tout entier de l'expérience humaine ? L'a-t-il saisi dans son mouvement authentique ? Est-il véritablement parti du contenu pour faire émerger de ce contenu la forme dans sa vérité ? A-t-il vraiment

élevé à la pensée tous les degrés et toute la profondeur du contenu, sans le soumettre à une forme présumée et sans revenir en arrière vers un contenu tel qu'il est donné immédiatement ?

Et d'abord l'hégélianisme, en tant que système, implique une présupposition essentielle — alors qu'il prétend n'admettre aucune présupposition. Est-il concevable qu'une pensée limitée, celle d'un individu, d'un philosophe, saisisse le contenu tout entier de l'expérience humaine ? Si le contenu est infiniment riche, comme le dit Hegel — cette richesse, cette surabondance étant seules dignes de l'Esprit — une telle prétention est insoutenable. La recherche du contenu ne peut être qu'une progressive prise de conscience par l'effort de beaucoup d'individus pensants. La prétention hégélienne clôt et limite le contenu et le rend indigne de l'Esprit.

Enfermer le contenu de l'art dans une série de définitions esthétiques réduit ce contenu à une forme abstraite. En fait, dans toute grande œuvre d'art chaque époque — chaque individu — saisit un contenu nouveau, un aspect surprenant ; ainsi seulement l'œuvre d'art est unité du fini et de l'infini, infini déterminé et vivant. Le contenu s'approfondit, et se développe et s'enrichit. Depuis Hegel la vie de l'Esprit — découverte et création — ne s'est pas arrêtée. Par exemple avec Nietzsche l'art grec est apparu sous de nouvelles perspectives. L'exploration de la nature, de la vie, de l'être humain a continué ; de nouveaux conflits sont apparus — de nouveaux contenus, de nouveaux problèmes dont les solutions ne sont pas prêtes à l'avance. D'autres thèmes, d'autres groupes sociaux et spirituels demandent à

être élevés au niveau de la vie spirituelle et de l'Idée — à être arrachés, en fait et en droit, à l'immédiat, à la nécessité. La Nature — la vie donnée, spontanée — n'apporte-t-elle pas un contenu déjà infiniment riche ? Vis-à-vis de ce contenu l'attitude spéculative de Hegel est particulièrement embarrassée. Il veut l'épuiser, le définir, le faire entrer dans le Savoir absolu, c'est-à-dire dans la métaphysique hégélienne. Le ciel étoilé n'est pas plus merveilleux pour lui qu'une éruption cutanée. L'erreur et le mal sont préférables aux trajectoires régulières des astres ou à l'innocence des plantes, car l'erreur et le mal témoignent de l'existence de l'Esprit. La richesse de la nature, son ambivalence, sa verve, sa fantaisie, la production incessante de types aberrants et nouveaux, ne sont qu'une impuissance par rapport à l'Idée. « La Nature est abstraite et ne parvient pas à l'existence vraie. »

Si tout le contenu était atteint et défini par l'hégélianisme, que resterait-il pour l'art et la science autonomes — pour les temps futurs, pour l'action ? L'hégélianisme, en tant que système achevé, aboutit comme le formalisme traditionnel à un conflit aigu entre l'invention et la connaissance, la fécondité et la rigueur.

Que l'action soit une chute de la contemplation et de la vie intérieure — ou bien, ce qui est plus vraisemblable, une fécondation de la pensée par un contact avec le monde extérieur — ou bien encore une essence distincte, parallèle à la pensée, juxtaposée aux autres essences, l'unité étant transcendante — dans tous les cas, l'action a des lois spécifiques. Il y a l'action ! Elle fait partie de l'existence donnée

dont l'esprit « magique » qui prétend saisir et arrêter le monde peut bien sortir pour s'élaner dans le vide, mais qu'il ne transcende qu'illusoirement. Il y a l'action. L'entendement dit : « pour se mettre à l'eau il faut déjà savoir nager ». L'action résout les cercles vicieux, les contradictions de la pensée statique. La pratique est créatrice. Elle ne se déduit pas du concept. Elle a ses exigences, sa discipline — sa logique, peut-être. Depuis Hegel le problème de l'action et de la pratique s'est imposé à la pensée philosophique. Elle a tenté de définir les catégories spécifiques de l'action ; et parfois même elle a retourné l'action contre la pensée, s'efforçant de concevoir l'action pure, l'action qui n'est qu'action, appliquant ainsi l'entendement et le formalisme au problème nouveau de l'action.

Certes Hegel faisait une part à l'action ; il concevait l'Idée absolue comme unité de la pratique et de la connaissance, de l'activité créatrice et de la pensée. L'Esprit dépasse l'immédiat, modifie l'objet, le transforme, l'assimile. L'action imite l'esprit, par exemple lorsqu'on mange un aliment. L'Esprit hégélien se nourrit du monde, le dévore — le fait disparaître. Mais Hegel n'a pas élucidé l'action en elle-même, en tant qu'elle se heurte à un objet qu'elle ne peut faire disparaître plus ou moins « spirituellement ». Hegel n'a pas développé l'analyse kantienne de la Raison spécifiquement pratique. Il a déterminé un concept de l'action ; il a confondu l'action et la pensée de l'action. Mais si l'action a des lois et un contenu propres, comment limiter son domaine ? L'action se proclame : « Am Anfang war die Tat. » Il faut alors sauver la pensée rationnelle

comme Hegel tenta de sauver la logique, en la dépassant.

Hegel ne s'est pas contenté d'approfondir et d'explicitier le contenu pour atteindre la forme. Il l'a réduit à la pensée en prétendant le saisir « totalement » et l'épuiser. Il insiste sur la forme déterminée rigoureusement et définitivement que prend le contenu dans l'hégélianisme. Toutes les déterminations doivent être reliées pour devenir intelligibles. Ces connexions, pour Hegel, ne sont pas découvertes peu à peu, conquises par une méthode expérimentale. Les connexions sont fixes. L'ensemble, la totalité forment un cercle. « La philosophie forme un cercle. Ce par quoi la philosophie commence est immédiatement relatif et doit à un autre point terminal apparaître comme résultat. » (*Phil. du Droit*, Zusatz à § 82.) Toute autre philosophie n'est qu'une manière de sentir contingente par rapport au contenu. Seule la systématisation achevée garantit que l'on tient tout le contenu et fait de la philosophie une science.

La vérité cesse d'être conçue comme l'unité de la forme et du contenu ; elle est définie par l'accord de la forme avec elle-même, par la cohérence interne de la forme, par l'identité formelle de la pensée. Et la liberté spirituelle n'est pas définie comme une appropriation du contenu par une « prise de conscience » ; elle se détermine comme un affranchissement de l'Esprit par rapport au contenu comme tel — expérience, vie, action — par le moyen de la notion et de l'idée.

La forme n'est donc pas critiquée en fonction du contenu et tirée d'une explicitation de ce dernier.

Elle est posée en fonction des exigences de la rigueur formelle et des nécessités de la systématisation philosophique. Après avoir affirmé la primauté du contenu, Hegel déclare que « les pensées logiques ne sont pas des moments exclusifs par rapport à elles, car elles sont le fondement absolu de toutes choses ». (*E.*, § XIV, Zusatz, 2^e ed.) La pensée est donc la source secrète du contenu. L'Esprit ne le reçoit du dehors que selon l'apparence, selon les présuppositions non philosophiques de l'observation et de l'expérience. La Nature n'apparaît comme la présupposition de l'Esprit que jusqu'au moment où l'on détermine la vérité suprême, l'Idée. Dans cette vérité la nature disparaît. Le mouvement de la pensée n'est qu'un retour sur elle-même. « La naissance interne ou le devenir de la substance est passage dans l'externe ; inversement le devenir de l'être déterminé est la reprise de soi de l'essence interne. » Le contenu ne se laisse enfermer dans le système clos, circulaire, que parce qu'il était déjà l'émanation de l'Esprit qui pose cette forme. « Le tout peut se comparer à un cercle contenant d'autres cercles... de telle sorte que le système de ces éléments particuliers forme la totalité de l'idée. » (*E.*, § XV.) Il ne s'agit plus d'élever librement le contenu à la notion, mais de retrouver dans le contenu une certaine forme de la notion, posée *a priori* par rapport au contenu : circulaire, close, totale dans un sens spécial de ce mot, à savoir comme totalité fermée. La pensée ne saisit qu'elle-même. Le sujet pensant ne fait qu'assister à ce développement de l'Idée. (Cf. *R.*, § 31.) L'intéressant pour les autres sciences est de retrouver les formes de la Logique. (Cf. Zusatz à *E.*, § XIV.)

Et la science « contient la pensée en tant qu'elle est la chose elle-même, autrement dit la chose en elle-même, en tant qu'elle est pensée pure ». La matière de la connaissance, le contenu, se détermine ainsi par la forme.

D'une façon plus générale, on peut interpréter de plusieurs façons la logique dialectique de Hegel ; ou plutôt on peut y retrouver deux et même trois mouvements différents de pensée.

a) La dialectique est considérée comme une analyse du mouvement ; la méthode suppose le contenu ; elle brise pour la retrouver ensuite l'unité du devenir. A la limite, après une analyse infinie, le mouvement de la pensée coïncide avec le mouvement spontané du monde et du contenu ;

b) Au lieu d'exprimer et de réfléchir le mouvement du contenu, la dialectique produit ce mouvement. Elle n'est pas tant une méthode d'analyse qu'une méthode de construction synthétique et systématique du contenu ;

c) La dialectique est considérée comme résultant de l'aliénation de l'Idée. A son point de départ se trouve la puissance de l'Idée qui sort d'elle-même, se divise, devient « autre » et produit la dialectique.

Chacune de ces interprétations peut s'appuyer sur des textes. Il semble cependant que la deuxième soit la plus authentiquement hégélienne. La Phénoménologie elle-même qui insiste tant sur le contenu de la conscience, sur l'aliénation et l'extériorisation de l'Esprit dans le monde des choses, déclare que : « Le contenu, plus précisément défini... est l'Esprit, qui se parcourt lui-même et se parcourt en tant qu'Esprit. » Et le chapitre terminal de la *Grande Logique*

conclut que la méthode est la force absolue, unique, suprême, infinie, à laquelle aucun objet ne saurait résister. La méthode est « l'âme et la substance » à la fois. Plus nettement encore : « L'Idée logique est son propre contenu en tant que forme infinie. » L'Idée absolue, dégagée pour soi, « s'est manifestée en ceci que la détermination n'y prend plus la forme d'un contenu mais simplement d'une forme. » Elle dépasse sa position comme contenu. La logique retrouve, dans l'Idée absolue, la simple unité du commencement : l'être immédiat est devenu, par la médiation et le dépassement de la médiation, Idée parvenue à l'identité avec soi. « La méthode est le concept pur qui ne se rapporte qu'à lui-même ; elle est donc ce rapport simple avec soi qui est l'être. » Le concept n'apparaît plus comme externe au contenu, ce qu'il était dans la réflexion subjective. Dans le Savoir absolu, le concept est devenu son propre contenu. L'Idée absolue devient commencement d'autres sphères, d'autres sciences : celles de la Nature et de l'histoire. Le Savoir absolu, au lieu d'être le terme dernier et la « fin » de la pensée peut donc être pris comme point de départ. A partir de l'Idée on peut reconstruire le monde.

Il n'est pas certain que ces trois interprétations, ou ces trois mouvements dialectiques, soient compatibles. La théorie de l'aliénation s'estompe singulièrement dans la *Grande Logique*. Hegel veut montrer que l'Idée, se posant comme unité du concept et de la réalité, « s'absorbe dans l'immédiateté de l'être », devient Nature — mais sans cesser d'être elle-même, simple et transparente et libre. « La transition doit être entendue en ce sens que l'idée se

relâche librement (sich selbst entlässt) absolument certaine d'elle-même et se reposant en elle-même. » L'Idée n'est alors plus que repos infini. Et comme le dit le dernier paragraphe de la *Petite Logique* (qui par ailleurs insiste tant sur le contenu) l'Idée « se résout à délivrer d'elle librement le moment de sa particularité, de la première détermination de l'être autre ». Il est assez curieux de confronter ces textes avec ceux qui dans la *Phénoménologie* notamment (ou même dans les *Logiques*) expriment le travail profond, déchirant, de la négativité infinie, de la subjectivité, de la Liberté et du Dépassement.

« En tant que sujet la substance vivante est pure et simple négativité, processus qui divise le simple, dédouble les termes et les met en opposition » dit la *Phénoménologie* (2^e éd., Lasson, pp. 19 et 20).

Hegel ne prouve pas que cette tranquille extériorisation de l'Idée délivre des existences contradictoires et non des existences ou essences juxtaposées, extérieures simplement les unes par rapport aux autres. Au contraire, il accepte la religion, le droit, l'art, comme des domaines distincts, non contradictoires entre eux ou bien avec la philosophie, donc simplement juxtaposés. La religion a un contenu commun avec la philosophie et ce contenu est soustrait au développement, à la succession dans le temps. (Cf. *G. P.*, p. 65 ; *E.*, XX.) L'hégélianisme en croyant saisir tout le contenu limite le contenu qu'il accepte, l'accepte sans critique tel qu'il se présente et finalement le soustrait au devenir dialectique. Dans ce cas la contradiction dialectique n'existe que pour et par la pensée individuelle et finie.

Parfois Hegel pose l'être absolu et immobile, Savoir

éternel de lui-même, identité objective qui supprime éternellement toute contradiction. Le philosophe participe à ce Savoir absolu et tire de sa tête le monde entier ; la forme de l'identité engendre le contenu. Le système se construit comme une architecture rigide, faite de triangles superposés, et suspendus par le sommet. Peut-être alors Hegel sent-il s'ébranler et s'enfuir l'Être ; il pose une substance plus étrange encore et plus étrangère que l'Être, la Négativité. Le positif, la détermination, est déjà négation et participation (Mitteilung) à la négativité qui est « l'âme », le « tournant dans le mouvement du concept », la « puissance formidable » de la pensée qui détruit et dépasse. La négativité, négation hypostasiée en tant que puissance infinie, identique à elle-même, reçoit alors une existence transcendante ; elle est néant absolu dont le positif n'est qu'une manifestation momentanée aussitôt abolie. Elle est un néant agissant, un abîme mystique, omniprésent, d'où s'écroulent, mystérieuses cataractes — et en qui retombent — toutes les forces de la vie et de la substance. La Négativité est un infini cruel. Et l'hégélianisme devient un mysticisme subjectif. On pourra le considérer comme une construction du temps interne de l'Esprit se mouvant dans l'éternel présent — ou encore comme un essai d'analyse de la « structure ontologique » de la mort, selon l'expression de Heidegger. Le contenu objectif disparaît.

La spéculation hégélienne est encore imprégnée de pensée magique. Posant la participation magique à l'être absolu (conçu comme savoir et raison), elle mêle le schéma magique et l'effort vers une rationalité approfondie. Elle est en même temps une pre-

mière métaphysique du néant. Elle oscille entre l'Objet et le Sujet absolus, entre l'Être et le Néant, entre le savoir et le mysticisme magique.

Le système hégélien, en tant que système, supprime à la fois le devenir et la contradiction. La contradiction se réduit à une essence logique, à un rapport déterminable *a priori* que l'esprit retrouve automatiquement en toutes choses ; elle n'est qu'une approximation de la vérité, relative aux positions adoptées par notre entendement fini. Elle perd son objectivité, n'étant plus rattachée au mouvement spontané et donné du contenu de la pensée. Il ne s'agit plus de l'unité concrète de contradictions spécifiques, mais d'une identité absolue — être ou néant — posée à l'avance, de toute éternité...

La contradiction ne se laisse pas davantage détruire par Hegel que par les purs logiciens. Elle se venge, ironiquement. L'Hégélianisme a voulu mettre fin au devenir par une vision du devenir, et l'enfermer dans un cercle tranquille. Il n'est qu'illusoirement un cercle tranquille, un repos de la pensée en elle-même, un accomplissement de l'esprit. Il a voulu résoudre et dépasser toutes les contradictions du monde ; la contradiction, et même l'inconséquence, sont restées à l'intérieur du système. Hegel immobilise en l'éternisant le réel qu'il prétend reconstruire — et c'est le réel de son époque : le Troisième Terme métaphysique prend chez lui la figure bien connue et fort peu philosophique de l'État prussien...

Et cependant la vie continue. Les États s'écroulent ou se transforment. L'univers hégélien n'est donc que le monde du métaphysicien Hegel, né de son ambition spéculative. Il n'est pas encore le monde des

hommes, dans sa réalité dramatique. — Que répond-il aux exigences, aux questions pressantes des individus engagés dans la vie, qui cherchent une voie spirituelle et un salut humain, qui hésitent devant le néant et voudraient lutter contre la mort et avoir un avenir ouvert devant eux ? Hegel tient-il ses promesses ?

La Phénoménologie dit magnifiquement : « Ce qui semble se passer hors d'elle (la substance) et être activité dirigée contre elle, est son activité propre. » Imprudente promesse ! Le monde n'est justifié que s'il est « mon » œuvre, je veux dire l'œuvre de ce qu'il y a de plus valable en moi, de l'humain ou de l'Esprit. Hegel s'engage à me montrer, à moi un homme-dans-le-monde, que même ce que je subis est le produit de l'activité humaine et spirituelle en moi. Il s'engage à justifier le passé, et le présent, et les problèmes du présent, comme conditions d'existence et de formation de ma liberté. Or je ne me reconnais pas dans le drame fictif de l'Idée qui se « laisse aller » à créer le monde, s'aliène et se retrouve dans le système hégélien. L'hégélianisme est un dogme : il exige une ascèse, un renoncement à l'expérience individuelle et aux problèmes vitaux de l'individu. Lorsque la Phénoménologie décrit le tourment de l'être irréalisé, elle me touche au cœur. — Mais les aventures cosmiques de l'Esprit sont hors de nous. Ce que nous subissons réellement, ce qui nous empêche de vivre, ne disparaît pas magiquement — et n'est pas justifié — par la vertu de l'hégélianisme.

Nous nous heurtons à des forces hostiles, à des êtres étrangers, à des tyrannies. Ces forces sont-elles oppressives, ces destins implacables, par une vue

de l'Esprit ? Suffit-il d'être conscient de l'hostilité et de l'oppression « comme telles » pour s'en affranchir ou pour y consentir ? L'hégélianisme n'apporte pas une solution. En tant que système et dogme il reproduit dans l'Esprit le rapport limité du Maître et de l'Esclave. Il n'est qu'un objet fini...

Et cependant l'ambition hégélienne reste valable, et coïncide avec l'ambition philosophique. Une voie est ouverte. Peut-être est-il possible de dépasser l'hégélianisme en son propre nom, et du dedans, en partant de ses propres contradictions, en gardant l'essentiel de son mouvement. Peut-être faut-il accepter dans son immensité — nature, spontanéité, action, cultures si diverses, problèmes nouveaux — le « riche contenu » de la vie. S'il déborde notre pensée, s'il nous faut l'explorer et l'approfondir sans pouvoir l'épuiser, il faudra aussi lui ouvrir la pensée. La forme à laquelle la pensée élèvera le contenu sera considérée comme mobile et perfectible. Cette pensée acceptera les contradictions et conflits du contenu ; elle déterminera les dépassements et les solutions d'après le mouvement de ce contenu, sans lui infliger des formes *a priori* et systématiques. Le devenir sera peu à peu ressaisi dans toute sa profondeur, dans sa richesse prodigieuse en moments, en aspects, en éléments. Le dépassement de l'hégélianisme intégrera et élaborera la logique dialectique selon la nature même du mouvement dialectique : du devenir pris authentiquement comme expérience absolue.

Le matérialisme historique

Cet examen critique de l'hégélianisme coïncide, dans ses grandes lignes et dans ses conclusions, avec celui que Marx (en collaboration avec Engels) entreprit entre 1843 et 1859, et qui le mena au matérialisme dialectique. Une longue recherche philosophique, scientifique, politique fit passer Marx et Engels de la jurisprudence à l'économie, du libéralisme au socialisme, de l'idéalisme hégélien à un matérialisme développé.

Dès 1844, pour des raisons pratiques, et parce que l'État prussien lui apparaît oppressif pour les hommes vivants et réels, Marx cesse de voir en l'État « l'actualité de l'Idée éthique » (cf. Hegel, *Phil. du Droit*, § 257). La religion et la philosophie ne peuvent avoir le même contenu ; car la philosophie doit d'abord critiquer ce solide soutien des institutions : la religion officielle. « Toute critique doit être précédée d'une critique de la religion. » (*Crit. de la Phil. du Droit de Hegel, Lit. Nachlass*, 384.) Marx écrira plus tard que dès cette époque il avait compris « que les rapports juridiques comme les formes d'État ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes ni par le prétendu développement de l'Esprit humain, mais qu'ils ont leurs racines dans les conditions de vie matérielle que Hegel... embrasse dans leur ensemble sous le nom de société civile... ». Dès ce moment donc, Marx développe le contenu de l'hégélianisme (la théorie concrète de la société civile, du « système des besoins » et des rapports sociaux) contre le système hégélien figé et contre ses conséquences politiques.

Le *Manuscrit économique-philosophique*, écrit par

Marx en 1844 (1) considère comme essentielle la question : « Où en est on avec la logique hégélienne ? » Le *Manuscrit* répond par une formule remarquable : « La logique, c'est l'argent de l'Esprit. » La logique n'est qu'une partie du contenu, son aspect le plus élaboré et le plus impersonnel, le plus maniable, le plus façonné par les échanges intellectuels. Il reste dans les catégories logiques quelques traces du contenu et de son mouvement, et jusque dans cette abstraction on peut reconstituer le mouvement et retrouver du contenu ; mais la logique n'est que la valeur de l'homme, exprimée en pensée abstraite, son essence devenue indifférente et irréelle. Elle fait donc partie de l'« aliénation » de l'homme réel, puisqu'elle en fait abstraction ainsi que de la nature et de la vie concrète. Comment pourrait-on en déduire le monde ? Et comment serait-elle l'essence de la pensée humaine ?

L'origine théorique et philosophique du matérialisme dialectique ne se trouve pas dans la Logique de Hegel, mais dans sa Phénoménologie. Elle est pour Marx la clef du système hégélien. On y retrouve le contenu réel de la vie humaine, le mouvement ascendant qui va « de la terre au ciel ». Elle contient donc l'aspect positif de l'idéalisme hégélien. Hegel résout le monde en idées mais ne se contente pas d'enregistrer passivement les objets de pensée ; il cherche à exposer l'acte de leur production. (Cf. *Deutsche Ideologie*, I, 231) de telle sorte qu'il donne « à l'intérieur de l'exposition spéculative » une exposition

(1) Traduction partielle dans la revue *Avant-Poste* (nos 1 et 2, 1933).

réelle qui saisit la chose même. (*Sainte Famille*, L. N., II, 305.) Hegel y considère, d'après le *Manuscrit* de 1844, « la création de l'homme par lui-même comme un processus... » Il y examine l'objectivation de l'homme en un monde de choses externes et sa désobjectivation (sa prise de conscience de soi) comme un dépassement de cette aliénation. Il entrevoit l'essence du travail comme activité créatrice et comprend l'homme objectif — le seul homme réel — comme résultant de cette puissance créatrice. Selon la *Phénoménologie*, le rapport de l'homme à lui-même et à l'espèce humaine, sa réalisation de soi-même, n'est possible que grâce à l'activité de l'humanité entière, et suppose l'histoire entière de l'humanité.

Malheureusement la *Phénoménologie* comprend mal l'aliénation humaine. Dans ce qui réalise l'homme — le monde des produits objectifs et des choses créées par lui — Hegel voit une aliénation. Dans les objets et les puissances humaines qui ont pris la forme externe (richesse, État, religion) — qui arrachent l'homme à lui-même en le soumettant à ses propres produits — Hegel voit une réalisation de l'Esprit. En effet, Hegel « remplace l'homme par la conscience ». Il remplace toute la réalité humaine par la Conscience qui se connaît elle-même. « Hegel fait de l'homme l'homme de la conscience au lieu de faire de la conscience la conscience de l'homme réel, vivant dans le monde réel. » Or cette conscience n'est que l'Esprit métaphysiquement dissocié de la Nature, elle-même séparée de l'homme et travestie en existence purement externe. L'Esprit (le Savoir ou le Sujet-Objet absolu), est l'unité de ces termes, l'homme abstrait dans la nature métaphysiquement transposée.

« Quand Hegel étudie la richesse, le pouvoir étatique, comme essences devenues étrangères à la nature humaine, il ne les prend que dans leur forme abstraite ; ce sont des êtres de raison, aliénations de la pensée pure... Voilà pourquoi toute l'histoire de l'aliénation et le mouvement inverse ne sont que l'histoire de la production de la pensée abstraite, de la pensée logique, spéculative... »

Hegel met à juste titre l'accent sur la scission interne de l'humain, sur son déchirement et ses conflits réels. Mais « ce qui passe chez Hegel pour caractériser l'essence de cette scission qui doit être abolie, ce n'est pas le fait que l'essence humaine s'objective inhumainement, c'est qu'elle s'objective en se distinguant de la pensée abstraite ». Hegel considère toujours l'acte abstrait de poser quelque chose — de poser une affirmation logique. Il le définit comme donnant une série de produits abstraits et s'en retirant ensuite. Il pose le problème de l'« appropriation des forces essentielles de l'homme devenues des objets et des objets étrangers », mais cette appropriation ne se passe que dans la conscience de soi, dans l'abstraction. « La revendication du monde objectif pour l'homme, la connaissance de ce fait que... la religion, la richesse, etc. ne sont que la réalité aliénée de l'homme — le chemin donc vers la véritable réalité humaine — [prennent] chez Hegel une forme telle que la sensibilité, la religion, le pouvoir d'État se présentent comme essences spirituelles. » On ne trouve donc dans la Phénoménologie qu'une analyse critique « masquée » et mystifiée de ces essences et moments de l'esprit. En réalité, il est naturel qu'un être vivant et naturel possède les

objets de ses désirs et de son être. Ces objets ne sont pas son aliénation. Au contraire, il est « aliéné » en ne les possédant pas. Il est aliéné en étant dominé provisoirement par un monde « autre » bien que né de lui, également réel par conséquent. Dans cette aliénation l'homme reste un être réel et vivant qui doit surmonter son aliénation par une « action objective ». La critique de la Phénoménologie et de la théorie hégélienne de l'aliénation s'ouvre donc sur un humanisme positif, qui doit dépasser et unir l'idéalisme et le naturalisme ou matérialisme.

La dialectique de l'être et du néant chez Hegel est suspecte, affirme aussi le *Manuscrit*. La connaissance constate le néant de l'objet ; et c'est justement ce qui unit la théorie dialectique et celle de l'aliénation. L'objet est identique à l'acte de connaître : il en est l'aliénation. L'objet est un mirage, une apparence de la connaissance qui s'oppose à elle-même — et donc s'est opposé le néant. En tant que rapport à l'objet, elle est hors d'elle, bien que restant elle-même ; elle est « aliénée ». La théorie positive de l'aliénation humaine ne peut que rejeter cette dialectique de l'être et du néant.

Chez Hegel la pensée se donne pour la vie tout entière. L'homme en traversant et dépassant son être autre prétend se retrouver dans l'Esprit pur. La pensée se retrouve elle-même dans la folie en tant que folie ! La vie « aliénée » est reconnue comme vie véritable : dans la religion, dans le droit et la vie politique, dans la philosophie enfin. « Connaître et vivre, c'est se poser, s'affirmer en contradiction avec soi-même, en contradiction avec la connaissance et l'essence de l'objet. » La négation hégélienne de

la négation n'est donc pas l'affirmation de l'essence véritable de l'homme par la négation de son essence imaginaire. Elle supprime au contraire cette essence concrète et transforme en sujet la fausse objectivité, l'abstraction : la pensée pure, le savoir « absolu » sans objet.

Dans le dépassement hégélien, les déterminations dépassées demeurent en tant que moments immobiles du mouvement total : droit et propriété privée, État, religion, etc. « Leur essence mobile ne se manifeste que philosophiquement. » Une simple pensée peut être surmontée par une pensée pure. La Phénoménologie « laisse subsister les fondements matériels, sensibles, des différentes formes aliénées de la conscience » ; elle décrit le rapport du Maître et de l'Esclave, mais l'esclavage réel subsiste et la liberté hégélienne n'est que spirituelle. Elle décrit la conscience malheureuse et elle exprime le malheur spirituel du monde moderne mais ne veut y mettre fin que par et dans la philosophie. Tout être, tout homme prend ainsi une deuxième existence, l'existence philosophique, la seule réelle et véritable pour Hegel. L'homme existe philosophiquement ; son existence religieuse, politique, etc., est en réalité religieuse-philosophique, politico-philosophique, etc. Donc il n'est religieux qu'en tant que philosophe de la religion. Hegel nie la religiosité réelle mais il l'affirme et la rétablit aussitôt comme « allégorie de l'existence philosophique ». Par conséquent « ce dépassement idéal laisse son objet intact en réalité ». Hegel s'oppose à l'immédiat non philosophique ; puis il en accepte philosophiquement la réalité immédiate.

Le *Manuscrit économique-philosophique* rejette la

logique dialectique pour accepter la théorie de l'aliénation, en la modifiant profondément. Cette position se précise au cours des années 1845 et 1846, pendant lesquelles Marx et Engels confrontent avec la philosophie de Feuerbach l'humanisme auquel ils ont été conduits par leur expérience propre et par la critique de l'hégélianisme. L'étude du développement de la pensée marxiste ne montre pas une « période feuerbachienne » mais une intégration et en même temps une critique continue de la pensée de Feuerbach.

Les jeunes Hégéliens de gauche qui cherchaient à dépasser Hegel dépendaient trop directement de lui pour entreprendre une « critique étendue » de l'hégélianisme. Ils en prenaient des fragments, des catégories isolées, comme par exemple la conscience de soi. (Cf. *Deutsche Ideologie*, pp. 8 à 10.) Ces jeunes hégéliens ont fait une pseudo-critique de la religion ; ils ont voulu sortir en théologiens de la théologie (*D. I.*, p. 215) et se sont contentés de changer les noms des choses et des catégories, mettant l'Homme en général, ou l'Unique, ou la Conscience, à la place de la « substance » et de la « subjectivité » de Hegel. Ils ont considéré religieusement ces catégories. Au lieu d'analyser les représentations religieuses, ils ont « canonisé » le monde donné. Ils n'ont en conséquence voulu changer que la conscience, en interprétant autrement l'existant, donc en l'acceptant par le moyen d'une autre interprétation.

« Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre, écrira Marx en 1865 (Art. du *Sozial-demokrat* sur Proudhon) et cependant il fit époque. » Parmi les jeunes hégéliens seul en effet, d'après Marx et Engels,

Feuerbach a accompli une œuvre sérieuse. A l'ivresse spéculative de Hegel il a opposé une « philosophie sobre » en établissant « les grands principes de toute critique de la spéculation hégélienne et par suite de toute métaphysique ». (*Sainte Famille*, II, 249.) La pensée feuerbachienne a anéanti la dialectique conceptuelle, « cette guerre des dieux que seuls connaissent les philosophes ». Au premier plan Feuerbach a mis l'homme. Il a d'ailleurs critiqué Hegel en hégélien. Hegel est contradictoire : si l'esprit devient nature et matière, la matière devient esprit. (Cf. *Phil. der Zukunft*, p. 5 — et *Sainte Famille*, II, 150.) Il faut, au nom de l'hégélianisme, rendre la réalité et la vérité à la nature.

Le grand « exploit » de Feuerbach, avait déjà affirmé Marx dans le *Manuscrit* de 1844, consiste en ceci :

I) Il a prouvé que la philosophie n'est que la religion systématisée logiquement. Elle doit être condamnée, comme la religion, en tant que forme de l'aliénation humaine. Hegel part de l'aliénation, la nie par la philosophie, puis la rétablit dans l'Idée spéculative. La spéculation elle-même doit être dépassée.

II) Il a fondé le matérialisme véritable en faisant du rapport de l'homme avec l'homme le principe fondamental de toute théorie.

III) Il oppose à la négation hégélienne de la négation, qui déclare être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même : la nature, l'homme vivant, sujet et objet sensibles.

Cependant sa doctrine est encore limitée. Il réduit l'homme à l'individu biologique, isolé, passif — donc encore à une abstraction. Cet « homme » feuerbachien

n'est encore que l'individu bourgeois et même typiquement allemand. (*D. I.*, p. 32.) Feuerbach néglige ce qui dans l'homme est activité, communauté, coopération, relation des individus avec l'espèce humaine — c'est-à-dire l'homme pratique, historique et social. Il laisse donc de côté le concret humain véritable ; car « l'être humain, l'être de l'homme, est un ensemble de rapports sociaux ». (*Thèse VI sur Feuerbach. D. I.*, pp. 31 et sq.)

L'humanisme de Feuerbach est donc fondé sur un mythe : la pure nature. La nature et l'objet lui semblent « donnés de toute éternité », dans une harmonie mystérieuse avec l'homme — harmonie que seul perçoit le philosophe. L'objet est posé comme objet d'intuition, non comme produit de l'activité sociale ou praxis. La nature de Feuerbach est celle de la forêt vierge, ou d'un atoll récemment émergé dans le Pacifique. Son matérialisme est donc inférieur à l'idéalisme hégélien par un aspect essentiel : l'idéalisme partait de l'activité ; unilatéralement mais réellement, il tentait d'élucider et d'élaborer cette activité. Hegel a vu que l'homme n'est pas donné biologiquement, mais se produit dans l'histoire et par la vie sociale, se crée lui-même dans un processus. (*Man.* de 1844.)

Le matérialisme de Feuerbach reste unilatéral et contradictoire. L'activité humaine, dans la mesure où il l'examine, est pour lui théorique et abstraite. L'homme est considéré comme objet sensible, non comme activité sensible ; et sa sensibilité n'apparaît pas comme puissance productrice. Feuerbach n'a donc pas rompu avec cette scholastique philosophique qui pose en dehors de la pratique la question de

l'existence des choses et de la valeur de la pensée. (Cf. *Thèses* I, II, V.) Dans ce matérialisme inspiré de celui du XVIII^e siècle, la pensée, les besoins, les idées, des individus sont expliqués par l'éducation ; or cela n'explique rien, puisque les éducateurs ont eux-mêmes besoin d'être éduqués. (Cf. *Thèse* III.)

Feuerbach montre que la religion est une aliénation du monde profane ou laïque. Mais d'où vient que ce monde profane s'est ainsi dédoublé et projeté dans les nuées ? Il faut qu'il soit lui-même divisé, scindé, inconscient de soi. Feuerbach n'explique pas historiquement, en partant de la vie de l'espèce humaine, l'aliénation. Le sentiment religieux n'est pour lui qu'une sorte d'erreur fixe, fatale, de l'individu isolé, séparé de l'espèce. Il ne voit pas dans le sentiment religieux un produit social déterminé. Son humanisme se borne donc à la contemplation des individus isolés, dans la société contemporaine. Or cette société n'est elle-même qu'une forme de l'aliénation qu'il s'agit de dépasser. Il faut transformer le monde, au lieu d'en varier les interprétations.

Feuerbach, il est vrai, se présente comme « homme de communauté » ; mais quel sens pratique peut avoir cette formule ? (*D. I.*, p. 231.) Il cherche à montrer que les hommes ont toujours besoin les uns des autres ; donc il veut seulement produire « une conscience correcte d'un fait existant ». Dans l'humain il ne voit que des relations spontanées et affectives, sans jamais saisir le monde social « comme activité totale, vivante, des individus qui le constituent » (p. 34). Feuerbach idéalise l'amour et l'amitié, comme si sa religiosité leur ajoutait quelque chose ! Il les pose dans l'idéal et le futur, en dehors du réel.

Il ne s'élève pas au-dessus d'une conception abstraite de l'homme, de l'aliénation humaine, du dépassement de l'aliénation.

Et cependant « du fait que Feuerbach montra dans le monde religieux une projection illusoire du monde terrestre, de ce fait il se posa à la pensée allemande la question non résolue par lui : comment les hommes se mettent-ils ces illusions dans la tête ? Cette question fraya — même pour les théoriciens allemands — le chemin vers une conception matérialiste du monde. » (*D. I.*, p. 215.) Au lieu de chercher à comprendre ou à construire sans présuppositions l'être et les êtres, cette conception, observe « les présuppositions matérielles comme telles ». Pour cette raison elle est véritablement critique.

En fait, les individus réels, leurs actions, leurs conditions d'existence — celles qui leur sont données et celles qu'ils créent — sont observables empiriquement. Le mode de production de la vie est un mode de vie des individus. Les individus sont comme ils produisent leur vie. « La conscience ne détermine pas la vie, la vie détermine la conscience. » (*D. I.*, p. 15.) Il faut partir de l'homme actif réel et représenter à partir du processus vital réel (qui se continue et se reproduit chaque jour) les réflexions et résonances idéologiques de ce processus.

Pour que l'homme parvienne à la conscience, il faut au moins quatre conditions ou présuppositions : a) La production de moyens de subsistance ; b) La production de besoins nouveaux, le premier besoin étant satisfait et son instrument déjà acquis, ce qui constitue « le premier fait historique » et sépare l'homme de l'animalité ; c) L'organisation de la

reproduction, c'est-à-dire de la famille ; d) La coopération des individus, l'organisation pratique du travail social. (Cf. *D. I.*, pp. 17 et sq.) La conscience est donc dès le début un produit social ; et elle le reste. Au commencement, la conscience n'est que « conscience de troupeau », animale et biologique. Par la suite, elle devient réelle, efficiente — notamment avec la division du travail. Cependant, dès qu'il y a division du travail matériel et spirituel — dès que la conscience existe pour elle-même — elle peut s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la praxis existante. Elle perd de vue ses propres conditions. La réflexion naissante de l'individu conscient brise la totalité sociale, au moment précis où cette totalité se développe et s'amplifie mais où dans la division du travail toute activité n'est plus qu'une activité parcellaire. Ainsi deviennent possibles les fantaisies idéologiques. D'autre part, la division du travail attribue la production et la consommation à des individus différents. « Division du travail et propriété sont des expressions identiques. » La communauté entre en conflit avec les individus. Finalement « la puissance propre de l'homme devient une puissance étrangère qui s'oppose à lui, le subjugue au lieu d'être dominée par lui ». Chacun est astreint à sa sphère, prisonnier de son activité, soumis à un ensemble qu'il ne comprend plus. « Cette réification de l'activité sociale et de notre produit en une puissance qui échappe à notre contrôle, qui déçoit nos attentes et réduit à néant nos calculs, est un des moments principaux du développement historique. » C'est l'aliénation réelle de l'homme réel. Elle prend notamment la forme de l'esclavage, des conflits

entre classes, de l'État. L'État est une « communauté illusoire » mais sur la base des connexions existantes : il intervient dans les conflits comme arbitre, en se présentant au nom de l'intérêt général, alors qu'il représente les intérêts du groupe social qui détient le pouvoir politique.

Cette aliénation de l'homme peut être dépassée, mais seulement dans des conditions pratiques. Il faut qu'elle soit devenue « insupportable », en opposant « la masse dépourvue de propriétés à un monde existant de richesses et de culture » ; ce qui suppose un haut degré de développement de la puissance humaine. Sans quoi l'abolition de l'aliénation ne pourrait qu'universaliser la privation, au lieu d'universaliser la richesse, l'abondance et la puissance.

La *Deutsche Ideologie* indique donc les thèses fondamentales du matérialisme historique. Motivé par l'examen philosophique du problème de l'aliénation, amené par l'effort pour approfondir et concrétiser l'humanisme, le matérialisme historique s'intègre et dépasse la philosophie de Feuerbach. Il prend son point de départ dans la plus philosophique des théories hégéliennes : dans la théorie de l'aliénation. Il s'intègre cette théorie en la transformant profondément. La création de l'homme par lui-même est un processus ; l'humain traverse et dépasse des moments inhumains, des périodes historiques qui sont « l'autre » de l'humain. Mais c'est l'homme pratique qui se crée ainsi. Hegel avait exprimé, en la transposant, l'essence du processus historique. Feuerbach avait indiqué le sujet réel de ce processus, mais en réduisant singulièrement la portée et l'ampleur de la théorie hégélienne. Le matérialisme historique, clairement

exprimé dans la *Deutsche Ideologie* atteint l'unité de l'idéalisme et du matérialisme pressentie et annoncée par le *Manuscrit* de 1844.

Une fois formé, le matérialisme historique se retourne contre la philosophie dont il est issu : contre l'hégélianisme, contre la philosophie de Feuerbach et contre la philosophie en général. L'attitude philosophique est contemplative. Conséquence lointaine de la division du travail, cette attitude est une activité mutilée, unilatérale. Or la philosophie arrive précisément à cette conclusion que la vérité se trouve dans la totalité. Elle se condamne par là, ne pouvant être l'activité suprême, efficace, totale. Le vrai est le concret. Les abstractions philosophiques n'ont guère d'efficacité. Il n'y a pas d'absolu immobile, pas d'« au-delà » spirituel. Les propositions de la *perennis philosophia* sont des tautologies, ou bien ne reçoivent un sens défini que par un contenu historique et empirique. « S'élever au-dessus du monde par la réflexion pure c'est en réalité rester enfermé dans la réflexion. » (*D. I.*, p. 238.) L'universalité véritable, concrète, est fondée sur la praxis. Le matérialisme cherche à rendre à la pensée sa force active, celle qu'elle avait avant la séparation de la conscience et du travail, lorsqu'elle était directement liée à la pratique. L'acte qui posa la pensée humaine et sépara l'homme de l'animal et de la nature fut un acte pleinement créateur, bien qu'il ait abouti à la scission interne de la réalité humaine. Il s'agit de retrouver, à un niveau supérieur, cette puissance créatrice totale. Le matérialisme historique accomplit la philosophie en la dépassant. Il prend la décision — philosophique au suprême degré —

de ne pas être dupe des illusions de chaque époque et de créer une doctrine réellement universelle. La triple exigence de la philosophie (efficacité, vérité, universalité de la pensée) ne peut être accomplie sur le plan de la philosophie. Il faut dépasser la spéculation. « La philosophie indépendante perd son milieu d'existence (*Existenzmedium*) lorsqu'on se représente le réel. A sa place ne peut venir qu'un résumé des résultats les plus généraux de l'étude du développement historique. » (*D. I.*, p. 16.) « Il faut laisser la philosophie de côté et se mettre comme un homme ordinaire à l'étude du réel, pour laquelle il existe des matériaux immenses qui naturellement restent ignorés des philosophes. » Les philosophies étaient des « idéologies » c'est-à-dire des transpositions du réel, des théories inefficaces et unilatérales, inconscientes de leurs conditions et de leur contenu, présentant toujours des intérêts particuliers comme universels en se servant d'abstractions « réifiées ».

La conception matérialiste de l'histoire « consiste, en partant de la production matérielle de la vie immédiate, à développer le processus réel ; à concevoir la forme des rapports reliés au mode de production et créés par lui (la société civile dans ses différents degrés) comme base de l'histoire ; à l'exprimer dans son action comme État ; à expliquer à partir d'elle les produits et formes de la conscience, la religion, la philosophie, la morale, etc... Le milieu forme les hommes et les hommes forment le milieu. Cette somme de forces productives, de capitaux, de rapports sociaux, que tout individu et toute génération trouvent comme donnée, est le fondement réel de ce que les philosophes se sont imaginés comme

« substance » et « essence humaine » ; ce fondement n'est pas du tout gêné... par le fait que ces philosophes se révoltent contre lui en tant que « conscience de « soi » ou « unique »... » (*D. I.*, p. 27.)

La *Deutsche Ideologie* contient aussi une théorie de l'individu concret, dirigée contre l'individualisme abstrait de Stirner. L'aliénation « pour employer un terme compréhensible aux philosophes » n'est pas pour Marx et Engels une notion métaphysique. L'aliénation de l'homme en général n'est qu'une abstraction. « Les philosophes se sont représentés comme un idéal, sous le nom de l'Homme, l'individu qui n'est plus soumis à la division du travail. » Ils ont exprimé abstraitement la contradiction entre la condition humaine réelle et les besoins des hommes (p. 408). Le processus historique et social qui va de l'animalité primitive à l'ère de l'abondance et de la liberté doit être étudié empiriquement. L'aliénation est un aspect de ce processus. Il y a eu jusqu'ici, il y a encore « réification » des relations sociales par rapport aux individus. Seuls existent les individus, qui ne sont pas des « uniques », les mêmes partout, avec des rapports nécessaires et rigides entre eux, mais des êtres réels, à une étape de leur développement, et réunis les uns aux autres par des relations complexes, concrètes, mouvantes. Ces individus ne peuvent vivre et se développer que dans la vie de l'espèce humaine, dans la vie spécifiquement humaine, c'est-à-dire dans la communauté. Il leur faut aujourd'hui « subjuguier » pratiquement les puissances aliénées et « réifiées », de telle sorte qu'elles soient réintégrées dans la communauté et dans la vie des individus unis librement

à la communauté. Il leur faut notamment dépasser la division entre la vie purement individuelle de l'individu (sa vie « privée ») et la partie de son être qui est subordonnée à la vie sociale, à la spécialisation, au groupe dont il fait partie (classe) à la lutte qu'il mène contre les autres individus (concurrence). Jusqu'ici dans les sociétés divisées en classes les intérêts personnels se sont développés malgré les personnes, « en intérêts de classe qui acquièrent de l'indépendance vis-à-vis des personnes individuelles, et dans cette autonomie prennent la forme d'intérêts généraux et en tant que tels entrent en opposition avec les individus réels » (p. 226). Ces intérêts apparaissent aux individus comme supérieurs à leur individualité. Dans ce cadre les activités personnelles ne peuvent que s'aliéner, se solidifier ou se réifier (*sich versachlichen*) en comportements automatiques, extérieurs aux personnes. On dirait qu'il existe dans les individus une puissance externe et accidentelle par rapport à eux — une série de puissances sociales « qui déterminent les individus, les dominent et leur apparaissent comme sacrées ». Ce sont les mœurs, les comportements que l'individu croit être ce qu'il y a de plus profond en lui et qui lui viennent de sa classe.

Stirner n'a pas compris que l'intérêt général et l'intérêt « privé » — le processus historique et l'aliénation actuelle de l'individu — sont deux aspects du même développement. Leur opposition n'est que momentanée, relative à des conditions sociales déterminées : la division de la société en classes. L'un des aspects est sans cesse produit et combattu et reproduit par l'autre. Il faut dépasser cette phase de

l'histoire, non dans une unité à la manière de Hegel « mais dans la destruction matériellement conditionnée d'un mode d'existence historique des individus » (pp. 227-228).

L'individu isolé, l'Unique de Stirner, est une abstraction, comme l'Homme en général. Mais l'individu complètement développé, en accord avec la vie de l'espèce et le contenu spécifique de la vie humaine — l'individu libre dans la communauté libre — n'est pas une abstraction. Cet individu concret et complet est l'instance suprême de la pensée, le but dernier de l'activité.

L'individualisme abstrait aboutit à un résultat paradoxal. « L'égoïsme en accord avec soi-même transforme chaque homme en un État policier secret. L'espionne Réflexion surveille chaque mouvement de l'esprit et du corps. Toute action, toute pensée, toute manifestation vitale devient affaire de réflexion, c'est-à-dire de police. L'égoïsme en accord avec lui-même consiste en ce déchirement de l'homme divisé en instinct naturel et en réflexion (plèbe intérieure, créature et police interne, créateur)... » (p. 240.) C'est ainsi que l'égoïsme bourgeois ou petit bourgeois intercale entre lui-même et toute chose, tout désir, tout être vivant, les calculs d'intérêts.

Les besoins humains sont plastiques, et ils vont en se multipliant, ce qui est un progrès essentiel. Nous vivons dans un milieu naturel et social qui nous permet une activité et une satisfaction « multilatérales ». Il est d'ailleurs absurde de croire que l'on puisse accomplir la vie individuelle sous la forme d'une passion unique, sans satisfaire l'individu tout entier. Une telle passion prend précisément un

caractère isolé et abstrait, « aliéné » ; — « elle se manifeste vis-à-vis de moi comme une puissance étrangère... La raison en est non dans la conscience, mais dans l'être..., dans le développement empirique et vital de l'individu (p. 242). » L'individu ainsi mutilé se développe absurdement. Par exemple la pensée devient sa passion ; il s'engage dans une monotone réflexion sur lui-même qui l'amène à déclarer que sa pensée est sa pensée ; or cela est faux en tant qu'explication de la pensée, mais cela n'est que trop vrai en ce qui concerne cet individu : sa pensée n'est que sa pensée. « Chez celui dont la vie enveloppe un large cercle d'activités diverses et de rapports pratiques avec le monde, qui mène une vie multilatérale, la pensée a le même caractère d'universalité que les autres manifestations. Cet individu ne se fixe pas comme pensée abstraite et n'a pas besoin des détours compliqués de la réflexion pour passer de la pensée à une autre manifestation vitale. » Par contre, chez un pédagogue ou chez un écrivain « dont l'activité se borne d'une part à un travail pénible, d'autre part à la jouissance de la pensée... et dont les rapports avec le monde sont réduits au minimum par suite d'une condition misérable, il est inévitable que s'il ressent encore le besoin de penser, sa pensée devienne aussi abstraite que lui-même et sa vie ; elle deviendra une puissance fixe, dont la mise en marche lui fournit la possibilité d'un salut et d'une jouissance momentanés ».

L'aliénation — ou plus exactement la « réification » — des activités humaines est donc un fait social, et aussi un fait intérieur, contemporain précisément de la formation de la vie intérieure et

« privée » de l'individu. Une psycho-sociologie de l'aliénation est possible. Nous sommes des individus aliénés. Tous nos désirs ont un caractère brutal, unilatéral, saccadé. Ils n'apparaissent que par hasard, rarement, et seulement lorsqu'ils sont stimulés par le besoin physiologique élémentaire. Et ils s'extériorisent brutalement, refoulant d'autres désirs, dominant la pensée elle-même. L'individu peut même prendre pour sa « vocation » une activité mutilée et unilatérale. Il est ainsi complètement dupé et spolié. L'accidentel domine en lui et autour de lui. Il est « écrasé par le hasard ». Jusqu'ici on a appelé liberté la simple possibilité de profiter du hasard.

Bien que l'action contre cet état de choses puisse apparaître à certains individus comme une vocation et une exigence morale, cette action ne peut être purement morale. Il s'agit d'atteindre une nouvelle étape de la civilisation et de la culture, d'obtenir — en changeant les conditions d'existence — un déploiement des virtualités humaines. Il s'agit d'une nouvelle « création de puissance » (p. 284). La révolte morale (stirnérienne) contre l'existant, le social et le « sacré » sous toutes ses formes, n'est qu'une canonisation du vague mécontentement des petits bourgeois (p. 387). Seul le prolétaire moderne qui éprouve jusqu'au bout la privation, l'aliénation et la réification, peut vouloir pratiquement (c'est-à-dire sur le plan de la pratique sociale — politiquement) le dépassement de l'aliénation.

Le sens de la vie réside dans le plein développement des virtualités humaines. Ce n'est pas la nature, mais le caractère contradictoire, le caractère de classe des rapports sociaux, qui limite ces possibilités et les paralyse.

Le matérialisme dialectique

Dans le *Manuscrit* de 1844, dans la *Deutsche Ideologie* et dans toutes les œuvres de cette époque, la Logique de Hegel est traitée avec le plus grand mépris. Marx et Engels attaquent sans ménagement cette « histoire ésotérique de l'esprit abstrait », — étrangère aux hommes réels — dont le philosophe est l'élu et la philosophie l'organe. En partant de la logique hégélienne, le fils engendre le père, l'esprit la nature, le concept la chose, le résultat le principe. (Cf. *Sainte Famille*, II, 278.)

Misère de la Philosophie (1846-47) contient des textes particulièrement durs pour cette méthode hégélienne qui réduit, « par abstraction et par analyse, toute chose à l'état de catégorie logique ». Une maison devient un corps, puis de l'espace, puis de la quantité pure. « On n'a qu'à faire abstraction de tout caractère distinctif des différents mouvements pour arriver à un mouvement purement abstrait, purement formel, à la formule purement logique du mouvement. » On s'imagine alors trouver dans cette formule logique du mouvement la méthode absolue qui explique à la fois le mouvement et les choses. « Toute chose étant réduite à une catégorie logique, et tout mouvement, tout acte de production à la méthode, il s'ensuit que tout ensemble de produits et de production, d'objets et de mouvement, se réduit à une métaphysique appliquée. » La méthode hégélienne supprime purement et simplement le contenu, en l'absorbant dans la forme abstraite, dans l'Esprit et la Raison pure. « Qu'est-ce donc cette méthode absolue ? l'abstraction du mouvement... la formule purement logique

du mouvement ou le mouvement de la raison pure. En quoi consiste le mouvement de la raison pure ? A se poser, à s'opposer, à se composer, à se formuler comme thèse, antithèse, synthèse — ou bien encore à s'affirmer, à se nier, à nier sa négation. » Le mouvement dialectique (le dédoublement de toute pensée en pensées contradictoires, en positif et négatif, en oui et non, et la fusion de ces pensées) fait naître des groupes, des séries de pensée, puis le système tout entier de Hegel. « Appliquez cette méthode aux catégories de l'économie politique, vous aurez la logique et la métaphysique de l'économie politique ; en d'autres termes vous aurez les catégories économiques connues de tout le monde, traduites dans un langage peu connu », ce qui leur donne l'air d'être fraîchement écloses dans la tête du penseur, et de s'enchaîner et s'engendrer par le seul mouvement dialectique. Ainsi pour Hegel tout ce qui s'est passé, toute la philosophie de l'histoire « n'est plus que l'histoire de la philosophie, et de sa philosophie à lui ». Il croit construire le monde dans le mouvement de sa pensée, tandis qu'il ne fait que systématiser et ranger avec sa méthode abstraite des pensées que tout le monde a dans la tête. (*Misère de la Philosophie*, II, 1^{re} observation.)

La dialectique hégélienne semble donc irrémédiablement condamnée. Les premiers exposés économiques de Marx (et notamment *Misère de la Philosophie*) se donnent pour empiriques. La théorie des contradictions sociales impliquée dans le *Manifeste* de 1848 est inspirée de l'humanisme et de l'« aliénation » au sens matérialiste du mot plus que de la logique hégélienne. La division de la société en

classes — l'inégalité sociale — ne peut être abolie que par ceux dont la « privation » matérielle et spirituelle est si profonde qu'ils n'ont plus rien à perdre.

A cette époque donc le matérialisme dialectique n'existe pas encore. Un de ses éléments essentiels, la dialectique, est expressément rejeté. Seul est formulé le matérialisme historique, dont l'élément économique, appelé comme solution du problème humain, transforme et dépasse la philosophie. Dans leur effort pour saisir le contenu — historique, social, économique, humain et pratique — Marx et Engels ont éliminé la méthode formelle. Le mouvement de ce contenu implique une certaine dialectique : opposition des classes, de la propriété et de la privation — dépassement de cette opposition. Mais cette dialectique n'est pas rattachée à une structure du devenir exprimable conceptuellement. Elle est conçue comme donnée pratiquement et constatée empiriquement.

A la même époque la théorie économique de Marx n'est pas encore complètement élaborée, encore moins systématisée. Seuls en ont paru des exposés fragmentaires et polémiques. Les catégories économiques sont, pour Marx, le résultat d'une constatation empirique. Elles restent séparées les unes des autres, encore mal déterminées. (*Misère de la Philosophie* confond le travail et la force de travail.) La théorie de la plus-value, de la surproduction et des crises (avec ses conséquences politiques) ne sera élaborée qu'après les crises économiques de 1848 et 1857.

Il faut attendre l'année 1858 pour découvrir la première mention non péjorative de la dialectique

hégélienne. « Je fais de jolies trouvailles, écrit Marx à Engels le 14 janvier 1858. J'ai lancé par dessus bord toute la théorie du profit telle qu'elle a existé jusqu'ici. Dans la méthode d'élaboration j'ai été grandement servi parce qu'accidentellement (Freiligrath avait trouvé quelques volumes de Hegel ayant appartenu à Bakounine et me les avait envoyés en cadeau) j'ai refeuilleté la *Logique* de Hegel. Quand le temps reviendra pour de tels travaux, j'aurai grande envie de rendre accessible au sens commun en deux ou trois feuilles imprimées, l'élément rationnel de la méthode découverte et en même temps mystifiée par Hegel. » Le 1^{er} février 1858, Marx signale à Engels les prétentions hégéliennes de Lassalle. « Il apprendra à ses dépens que ce n'est pas la même chose que d'amener une science au point où elle puisse être exposée dialectiquement — et d'appliquer un système abstrait et tout fait de la logique. »

Il résulte de cette correspondance que la méthode dialectique a été retrouvée, et réhabilitée, par Marx lors des travaux préparatoires à la *Critique de l'Économie politique* et au *Capital*. L'élaboration des catégories économiques et de leurs connexions internes a dépassé l'empirisme, atteint le niveau de la rigueur scientifique — et pris alors la forme dialectique.

Un important article d'Engels (paru en 1864 dans le *Peuple* de Bruxelles) sur la *Contribution à la Critique de l'Économie politique*, indique avec précision les deux éléments de la pensée marxiste pleinement développée. La conception matérialiste de l'histoire affirme que les conditions d'existence des hommes déterminent leur conscience et que « à une certaine étape de leur développement les forces productives

matérielles entrent en conflit avec les rapports de production existants... De forme de développement des forces productives qu'ils étaient jusqu'alors, ces rapports de propriété se transforment en obstacles... Une forme sociale ne disparaît jamais avant que soient développées toutes les forces productives qu'elle peut contenir; des rapports supérieurs de production ne se substituent pas à cette forme avant que les conditions d'existence de ces rapports aient été couvées au sein de la vieille société. C'est pourquoi l'humanité ne se pose jamais que des problèmes qu'elle peut résoudre... » (Textes de la Préface à la *Contribution*, rappelés par Engels dans l'article en question.)

L'autre élément de la pensée marxiste a été, poursuit Engels, la dialectique hégélienne. Elle répondait « à une question qui en soi n'avait rien à faire avec l'économie politique », à savoir la question de la méthode en général. La méthode hégélienne était inutilisable sous sa forme spéculative. Elle partait de l'idée — et il s'agissait de partir des faits. Cependant, de tout le matériel logique existant, elle était le seul élément valable. Même dans sa forme idéaliste, le développement des idées était parallèle au développement de l'histoire. « Si les véritables rapports des choses étaient renversés et mis sur la tête, leur contenu n'en passait pas moins dans la philosophie... Hegel fut le premier qui s'efforça de montrer dans l'histoire un développement, une loi interne... Marx seul fut capable de tirer de la *Logique* de Hegel le noyau..., de rétablir la méthode dialectique — débarassée de son enveloppe idéaliste — dans la forme simple où elle devient la forme juste du développe-

ment des idées. Nous considérons l'élaboration de la méthode qui est à la base de la critique de Marx de l'économie politique, comme un résultat qui le cède à peine en importance à la conception matérialiste fondamentale. » La méthode dialectique est donc venue s'adjoindre au matérialisme historique et à l'analyse du contenu économique, lorsque celle-ci fut assez développée pour permettre et pour exiger une expression scientifique rigoureuse. Élaborée une première fois sous la forme idéaliste, en tant qu'activité de l'esprit prenant conscience du contenu et du devenir historique ; élaborée à nouveau en partant des déterminations économiques, la méthode dialectique perd la forme idéaliste et abstraite sans disparaître. Au contraire elle devient plus cohérente en s'unissant au matérialisme approfondi. Idéalisme et matérialisme sont non seulement réunis mais transformés et dépassés dans le matérialisme dialectique.

« Cette méthode part des rapports fondamentaux les plus simples que nous rencontrons, en fait, historiquement, c'est-à-dire des rapports économiques. » (*Art. cil.*) Ce texte répond à l'avance à certains marxistes simplistes comme à la plupart des critiques du marxisme : les rapports économiques ne sont pas les seuls rapports ; ce sont les plus simples, ceux que l'on retrouve comme « moments » des rapports complexes. D'après l'interprétation courante, le matérialisme dialectique considère les idées, les institutions, les cultures — la conscience — comme une construction légère et sans importance sur une substance économique seule solide. Le véritable matérialisme est tout différent. Il détermine les rap-

ports pratiques inhérents à toute existence humaine organisée et les étudie en tant que conditions concrètes d'existence des styles de vie, des cultures. Les rapports, moments et catégories simples sont impliqués — historiquement et méthodologiquement — dans les déterminations plus riches et plus complexes, mais ne les épuisent pas. Le contenu donné est toujours une totalité concrète. Ce contenu complexe de la vie et de la conscience est la véritable réalité qu'il s'agit d'atteindre et d'élucider. Le matérialisme dialectique n'est pas un économisme. Il analyse les rapports puis les réintègre dans le mouvement total. « Le seul fait que ce sont des rapports implique l'existence de deux éléments en présence. Chacun de ces éléments est considéré en lui-même. De cet examen découle le genre de leur rapport mutuel, de leur action et réaction réciproques. Il se produira des antagonismes qui exigent une solution... Nous examinerons le genre de cette solution et nous verrons qu'elle a été obtenue au moyen de la création d'un nouveau rapport, dont nous aurons à développer les deux termes opposés. » (Engels, *art. cit.*)

Bien que Marx n'ait jamais donné suite à son projet d'une exposition de sa méthodologie dialectique — et bien qu'il n'ait pas employé les mots « matérialisme dialectique » pour désigner sa doctrine — les éléments de sa pensée sont incontestablement ceux qu'expriment ces termes. On comprend qu'il ait accentué avec une certaine « coquetterie » comme il le dit lui-même (dans la préface à la 2^e édition du *Capital*) la forme dialectique de son exposé économique, après avoir été si sévère pour toute « métaphysique de l'économie politique ».

Sa méthode « n'est pas seulement différente par ses fondements de la méthode hégélienne, elle en est directement le contraire ». Les idées ne sont que les choses transposées et traduites dans la tête des hommes. La dialectique hégélienne doit être retournée pour que soit découvert sous l'enveloppe mystique son noyau rationnel. (Cf. *Kap. I, XLVII.*) La dialectique est une « méthode d'exposition ». Marx prend ce mot dans un sens très fort. L'« exposition » n'est autre chose que la reconstitution complète du concret dans son mouvement interne ; il ne s'agit pas d'une simple juxtaposition ou d'une organisation externe des résultats de l'analyse. Il faut partir du contenu. Le contenu a la primauté ; il est l'être réel qui détermine la pensée dialectique. « La méthode de recherche a pour objet de s'appropriier en détail la matière, d'analyser ses diverses formes de développement, et d'en découvrir les lois internes. » L'analyse donc détermine les rapports et les moments du contenu complexe. Ensuite seulement le mouvement d'ensemble peut être reconstitué et « exposé ». Quand la vie du contenu se reflète dans les idées « on peut s'imaginer que l'on a affaire à une construction *a priori* ». D'une façon générale « le concret est concret parce qu'il est la synthèse de plusieurs déterminations, l'unité du multiple. Dans la pensée il apparaît comme processus de synthèse, comme résultat et non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ ». (*Introd. à la Critique de l'Écon. polit.*) L'analyse de la réalité donnée, du point de vue de l'économie politique, aboutit à des « relations générales abstraites » : division du travail, valeur, argent, etc. Si l'on s'en tient à l'ana-

lyse, on a « volatilisé » la représentation pleine en déterminations abstraites. On a perdu le concret que présupposent ces catégories économiques qui ne sont que des « relations unilatérales abstraites d'un tout concret et vivant déjà donné ». Il faut retrouver ce tout en allant de l'abstrait au concret. La totalité concrète est ainsi l'élaboration conceptuelle du contenu saisi dans la perception et la représentation ; elle n'est pas, comme le croyait Hegel, le produit du concept s'engendrant lui-même au-dessus de la perception et de la représentation. « Le tout, tel qu'il apparaît dans la tête comme un tout mental, est un produit de cette tête pensante, qui s'approprie le monde de la seule façon possible pour elle » ; c'est-à-dire par l'étude scientifique. Le donné réel peut donc rester toujours présent comme contenu et présupposition. (*Op. cit.*)

Hegel distinguait les catégories — déterminations de la pensée dans son rapport immédiat avec des objets, avec des intuitions, observations et expériences — du concept, dont la science était pour lui la logique. Le concept avait selon Hegel beaucoup plus d'importance et de vérité que les catégories : la vérité des catégories leur venait du concept, en tant que reprises dans son mouvement interne et systématique. La dialectique matérialiste donne nécessairement un rôle essentiel aux catégories. Elles ont une vérité par elles-mêmes, sans avoir besoin d'être rattachées au concept en général et à son développement purement logique. Il y a des catégories spécifiquement économiques, résultant des rapports de l'esprit avec le contenu, avec l'objet économique. Les textes cités plus haut de l'*Introduction*

à la *Critique de l'Économie politique* considèrent cependant les catégories comme des abstractions. L'analyse aboutirait ainsi à des relations essentielles dans l'étude du contenu considéré, et qui pourtant seraient sans existence et sans vérité en dehors du tout. Mais alors quel est le rapport de la catégorie au tout et au concept de ce tout ? Y a-t-il une abstraction économique, résultant de l'application subjective de la réflexion aux faits spécifiquement économiques ? Comment reconstituer un tout concret avec des éléments sans vérité et sans réalité ?

Il semble qu'entre les travaux préparatoires à la *Critique de l'Économie politique* (1857-1859) et le *Capital* (1867) Marx ait à nouveau approfondi sa conception de la dialectique. Les catégories sont abstraites, en tant qu'éléments obtenus par l'analyse du contenu actuel et donné, en tant que relations simples et générales impliquées dans la réalité complexe. Mais il ne peut y avoir d'abstraction pure. L'abstrait est en même temps concret. Le concret est en même temps, et par un certain aspect, abstrait. Il n'existe pour nous que de l'abstrait concret. Les catégories économiques ont une réalité concrète et objective, et cela de deux façons : historiquement (en tant que moments de la réalité sociale) et actuellement (en tant qu'éléments de l'objectivité sociale). Et c'est avec cette double réalité que les catégories s'enchaînent et rentrent dialectiquement dans le mouvement total du monde.

Un objet, un produit de l'activité pratique, répond à un besoin pratique : il a une valeur d'usage. Dans certaines conditions sociales (dès qu'il existe des techniques suffisantes — une production qui dépasse

les besoins immédiats des producteurs — des moyens de communication, etc), l'objet entre dans l'échange. L'acte des producteurs qui échangent un objet peut être décrit de multiples façons : psychologiquement, sociologiquement, économiquement. Pour l'économiste ces producteurs confèrent au produit — sans s'en rendre compte — une deuxième existence très différente de sa matérialité. L'objet entre dans des relations sociales nouvelles et il contribue à les créer. Cette deuxième existence sociale est abstraite et cependant réelle. Seul existe l'objet matériel ; pourtant la valeur de l'objet se dédouble en valeur d'usage et valeur d'échange. Ces deux aspects de la valeur ne se séparent jamais complètement et cependant ils se différencient et s'opposent. Dans et par l'échange, les producteurs cessent d'être isolés. Ils forment un nouvel ensemble social. L'échange des marchandises tend à mettre fin à l'économie patriarcale et naturelle. Ce nouveau tout social fonctionne par rapport aux individus comme un organisme supérieur. Il leur impose notamment une division et une distribution du travail conforme à l'ensemble des forces productives et des besoins sociaux. Les producteurs et groupes de producteurs doivent dès lors travailler — dans chaque branche de la production — pour la demande sociale. Si la production d'un groupe déterminé ne correspond pas à une demande, ou si la productivité de ce groupe tombe exagérément au-dessous de la productivité sociale générale, il est automatiquement éliminé par la concurrence. La société distribue donc avec une certaine fatalité brutale, aveugle, sa puissance de travail total entre les différentes branches de pro-

duction. La loi d'équilibre de cette société marchande sort brutalement de la contradiction générale entre les producteurs, de leur concurrence. Le processus qui a dédoublé la valeur en valeur d'usage et valeur d'échange a également dédoublé le travail humain. Il est d'une part travail des individus vivants — et d'autre part travail social. Les valeurs d'usage, les travaux des individus vivants sont qualitatifs, hétérogènes. La valeur d'échange et le travail social sont quantitatifs. Cette qualité et cette quantité sont liées mais distinctes, et en interaction l'une sur l'autre. La valeur d'échange se mesure quantitativement : sa mesure spécifique est la monnaie. Le travail quantitatif est une moyenne sociale dans laquelle disparaissent tous les caractères qualitatifs des travaux individuels, sauf un, qui est commun à tous ces travaux et qui les rend commensurables et comparables : tout acte de production réclame un certain temps. Les travaux individuels rentrent dans la moyenne sociale par le temps de travail qu'ils représentent, par la durée objective et mesurable qu'ils exigent. Les temps des travaux individuels se totalisent ; l'ensemble du temps de travail consacré par la société à sa production se confronte avec l'ensemble des produits ; une moyenne sociale s'établit ainsi, qui détermine la productivité moyenne de la société en question ; par une sorte de renversement chaque temps de travail individuel et chaque produit s'évaluent alors — en tant que valeur d'échange — comme un fragment du temps de travail social moyen (il ne faut pas confondre le temps de travail social, homogène et abstrait, avec le travail individuel non qualifié ; cette erreur est commise par

beaucoup de critiques). Personne ne calcule cette moyenne sociale. Elle surgit objectivement, spontanément, automatiquement, de la confrontation (péréquation) des travaux individuels des producteurs concurrents. La valeur d'échange d'un produit (et la monnaie est un de ces produits) est mesurée par la quantité de travail social qu'il représente. Le dédoublement de la valeur en valeur d'usage et valeur d'échange se développe donc en une dialectique complexe dans laquelle nous retrouvons les grandes lois découvertes par Hegel : unité des contradictions, transformation de qualité en quantité et de quantité en qualité...

La valeur d'usage est concrète. La valeur d'échange — première catégorie économique, la plus simple de toutes, obtenue par l'analyse du concret économique actuel, et point de départ du mouvement de pensée qui cherche à reconstituer cette totalité concrète — est une abstraction. Et cependant elle est aussi concrète. Avec son apparition, l'histoire est entrée dans une nouvelle phase, et le développement économique dans un degré supérieur. La valeur d'échange fut au point de départ d'un processus éminemment concret : l'économie marchande, qui apparut — conséquence qualitative d'un accroissement quantitatif — lorsque les producteurs de marchandises et les échanges se furent multipliés. Aussitôt constituée, la catégorie a réagi sur ses conditions, remanié le passé humain, préformé l'avenir, joué le rôle du destin. Elle n'est ni la somme mécanique, ni le résultat passif des activités individuelles. Ces activités la produisent et la reproduisent ; mais la catégorie est quelque chose de neuf et de nécessaire

par rapport aux hasards individuels ; elle domine ces hasards et en surgit comme l'effet moyen, global et statistique (1). Les individus semblaient seuls concrets. Et tout à coup, devant cet objet social — le marché, avec ses lois inexorables — auquel ils sont soumis et qui leur impose une « force des choses », les individus ne sont plus que des abstractions...

Et cependant il n'existe que des relations vivantes entre individus vivants — des actes et des événements. Mais ils s'enchevêtrent en un résultat global, en une moyenne sociale. La Marchandise une fois lancée dans l'existence implique et enveloppe les relations sociales entre hommes vivants. Elle se développe cependant avec ses lois propres et impose ses conséquences. Les hommes alors ne sont plus mis en rapports que par l'intermédiaire des produits, des marchandises et du marché, de la monnaie et de l'argent. Les relations humaines semblent n'être que des relations entre choses. Il n'en est rien pourtant. Ou plutôt cela n'est que partiellement vrai. En vérité les relations vivantes des individus dans les groupes et de ces groupes entre eux se manifestent par ces relations entre choses : dans l'échange des produits et les rapports d'argent. Réciproquement ces relations entre choses et quantités abstraites ne sont que l'apparence et l'expression des relations humaines dans un mode de production déterminé, où les individus (concurrents) et les groupes (classes) sont en conflit, en contradiction. Les relations immédiates et directes des individus humains sont enveloppées

(1) Sur le déterminisme et le hasard, cf. Hegel, *G. L.*, III, p. 2 ; Engels, *Dial. und Natur*, p. 267.

et supplantées par des relations médiatees et abstraites qui les masquent. L'objectivité de la marchandise et du marché et de l'argent est à la fois une apparence et une réalité. Elle tend à fonctionner comme une objectivité indépendante des hommes ; les hommes (et plus particulièrement les économistes) tendent à croire en une réalité indépendante des rapports objectifs dans l'abstraction marchandise et argent. « J'appelle cela le Fétichisme, qui s'attache aux produits du travail dès qu'ils sont produits comme marchandises et qui par conséquent est inséparable de la production des marchandises. » (Kap. I, 36.) Le Fétichisme est à la fois un mode d'existence de la réalité sociale, un mode réel de la conscience et de la vie humaine — et une apparence, une illusion de l'activité humaine. Le Fétichisme et la magie primitifs exprimaient la domination de la nature sur les hommes et la puissance illusoire des hommes sur la nature. Le fétichisme économique exprime la domination sur les hommes de leurs produits et la puissance illusoire des hommes sur leur propre organisation et leurs propres œuvres. Au lieu de relever d'une description ethnographique, le nouveau fétichisme et la vie fétichisée relèvent d'une théorie dialectique de l'objectivité et de l'activité créatrice, de l'apparence et de la réalité, du concret et de l'abstrait.

En premier lieu donc, la valeur d'échange a une réalité historique. Elle a été la catégorie dominante et essentielle lors d'époques déterminées : dans l'antiquité, au moyen âge, dans l'économie marchande. Dans l'économie moderne elle est en elle-même « antédiluvienne » ; elle n'est plus qu'une abstraction,

parce que dépassée. Cependant elle reste la base, le « moment » fondamental perpétuellement reproduit. Il ne saurait exister ni marché mondial, ni capital commercial, industriel ou financier, sans l'échange perpétuel des marchandises. Et c'est dans la société moderne que le commerce — l'achat et la vente — a pris toute l'extension possible. Bon gré mal gré les activités individuelles s'exercent dans ces cadres, se heurtent à ces limites, contribuent à la création continue de la catégorie fondamentale.

En second lieu la valeur d'échange fonde précisément l'objectivité du processus économique, historique, social, qui a abouti au capitalisme moderne. Moment essentiel de l'histoire économique, la valeur d'échange a accompagné le développement de la production et des besoins, l'élargissement des rapports humains. Spontanément les hommes n'en ont qu'une conscience indirecte et mystifiée. Ils ne reconnaissent pas — ils ne peuvent pas reconnaître — dans le marché leur propre œuvre qui revient vers eux, brutalement et oppressivement. Ils croient à l'absolue objectivité, à la fatalité aveugle des faits sociaux. Ils les nomment destin ou providence. Pour beaucoup d'hommes modernes, et en particulier pour les économistes, les lois du marché sont des lois « naturelles » absolues. Les objets, les biens ont la propriété naturelle et absolue de devenir du capital. Ces hommes (économistes, législateurs) veulent parfois agir sur ces lois par des procédés qui relèvent de la magie plus que de la science : conférences économiques, discours, appels à une mystérieuse et providentielle confiance... Connaître les phénomènes économiques, c'est au contraire étudier leur processus

objectif, substantiel, mais en même temps détruire, nier, cette substantialité absolue, en la déterminant comme une manifestation de l'activité pratique des hommes, considérée comme un tout (praxis). Parce que le contenu réel, et le mouvement de ce contenu, consistent en rapports vivants des hommes entre eux, les hommes peuvent échapper aux fatalités économiques ; ils peuvent dépasser, après avoir en avoir pris conscience, la forme momentanée de leurs rapports ; ils ont toujours résolu et peuvent encore résoudre « par la voie pratique, par l'énergie pratique » les contradictions de leurs rapports.

L'étude des phénomènes économiques n'est pas empirique ; elle repose sur le mouvement dialectique des catégories. La catégorie économique fondamentale (la valeur d'échange) se développe, engendre par un mouvement interne les déterminations nouvelles : travail abstrait, argent, capital. Chaque détermination complexe sort dialectiquement des précédentes. Chaque catégorie a un rôle logique et méthodologique : elle vient à sa place dans l'ensemble explicatif qui aboutit à la reconstitution de la totalité concrète donnée, le monde moderne. Elle correspond aussi à une époque et l'on peut déduire les caractères historiques généraux de l'époque en question — les cadres des événements et des actions — à partir de la catégorie essentielle pour l'époque considérée. La déduction théorique doit ainsi se raccorder avec la recherche empirique et spécifiquement historique des documents, témoignages et événements. Après l'époque de l'économie marchande, il y eut celle du capitalisme commercial, du capitalisme industriel, du capitalisme financier. Chacune de ces époques est

une totalité concrète ; elles s'enchaînent, se mêlent, et se dépassent. A chaque catégorie correspond un degré nouveau de l'objectivité économique, une objectivité à la fois plus réelle et plus apparente : plus réelle, parce qu'elle domine plus brutalement les hommes vivants — et plus fausse, parce qu'elle masque les rapports vivants des hommes sous le déploiement du Fétichisme. Plus encore que la marchandise, l'argent et le capital pèsent du dehors sur les rapports humains et cependant ils n'en sont que l'expression et la manifestation. « Dans le capital productif d'intérêts, le fétiche automatique est achevé ; nous avons l'argent qui produit de l'argent. Il n'existe plus rien du passé, le rapport social n'est plus que le rapport d'une chose (argent ou marchandise) avec elle-même... » écrira Marx dans la conclusion des *Théories sur la plus-value* (Études destinées à former le dernier tome du *Capital*, rassemblées après sa mort et publiées en 1904).

Le capital se présente alors aux activités humaines « comme une condition objective, étrangère, autonome ». Il devient « quelque chose où le rapport vivant se trouve inclus — de réel et d'irréel à la fois... C'est la forme de sa réalité ». C'est dans cette forme qu'il se développe, existe socialement, produit ses conséquences objectives.

Le processus historique et social a donc deux aspects inséparables. D'une part il est croissance des forces productives, déterminisme économique et historique — objectivité brutale. Mais cette objectivité ne se suffit pas. Elle n'est pas l'objectivité la plus haute : celle de l'activité vivante de l'homme, produisant consciemment l'humain. N'en soyons pas

dupes, comme les fétichistes : elle n'est qu'une détermination unilatérale. Le plus objectif est aussi et en même temps le plus abstrait, l'apparence la plus irréaliste. Sous un autre aspect — également valable, également vrai — le processus social est l'aliénation de l'homme vivant. La théorie économique du Fétichisme reprend, élève à un niveau supérieur, explicite la théorie philosophique de l'aliénation et de la « réification » de l'individu. Son activité — le produit de son activité — se présente à lui comme autre, comme sa négation. L'homme agissant est l'élément positif, fondé sur lui-même, du réel et de l'histoire. En dehors de lui il n'y a que des abstractions. L'activité humaine ne peut s'aliéner qu'en une substance fictive. Les hommes font leur histoire. La réalité historique ne peut être qu'en apparence extérieure aux hommes vivants, comme une substance historique, économique ou sociale, mystérieux sujet du devenir. Le véritable sujet du devenir est l'homme vivant. Mais autour de lui, au-dessus de lui, les abstractions prennent une étrange existence, une mystérieuse efficacité ; les Fétiches règnent sur lui.

Marx a inauguré ses grandes études économiques par une « critique de l'économie politique ». Si l'on veut comprendre sa pensée profonde, ce mot « critique » doit être pris dans tout son sens. L'économie politique doit être critiquée et dépassée, comme la religion. Le *mystère social* est de nature fétichiste et religieuse. L'économie politique est une triple aliénation de l'homme : dans les erreurs des économistes, qui prennent pour des catégories éternelles et des lois naturelles les résultats momentanés des rapports

humains — en tant que science d'un objet substantiel extérieur aux hommes — en tant que réalité et destin économique. Cette aliénation est réelle ; elle entraîne les hommes vivants ; mais elle n'est que leur manifestation, leur apparence externe — leur essence aliénée. Tant que les rapports humains sont contradictoires (c'est-à-dire tant que les hommes sont divisés en classes) la solution de cette contradiction apparaît et se déploie comme une chose externe, échappant à l'activité et à la conscience : mécanismes économiques, États et institutions, idéologies.

« Il faut déchirer le voile de la vie substantielle » avait écrit Hegel ; Marx devait accomplir ce programme. L'aliénation substantielle — la réification — nie les hommes vivants. Mais ils la nient à leur tour. La connaissance et l'action dissipent les lourdes nuées du fétichisme et dépassent les conditions qui lui ont donné naissance. Le marxisme est bien loin d'affirmer que la seule réalité est économique et qu'il y a une fatalité économique absolue. Il affirme au contraire que le destin économique est relatif et provisoire — qu'il est destiné à être dépassé, lorsque les hommes auront pris conscience de leurs possibilités — et que ce dépassement sera l'acte essentiel, infiniment créateur, de notre époque.

Le processus historique, cet abstrait-concret, se développe contradictoirement. La simple séparation de la valeur d'échange et de la valeur d'usage sépare la production et la consommation ; ces deux éléments du processus économique divergeront jusqu'à entrer en contradiction. Le dédoublement de la valeur est la condition la plus immédiate et la plus simple des crises économiques ; il en pose déjà la possibilité.

Le mode de production capitaliste est particulièrement contradictoire, de par « sa tendance au développement absolu des forces productives, tendance toujours en conflit avec les conditions spécifiques de la production dans lesquelles se meut le capital ». (*Kap.* III, 249.) La crise économique manifeste cette contradiction entre la puissance productive (la surproduction relative) et le pouvoir de consommation, entre le mode de production et les conditions sociales de la production. « Le moment de la crise est venu lorsque l'antagonisme et la contradiction s'accroissent entre les rapports de distribution et les forces productives. » La crise économique est dialectique. Elle aboutit « normalement » à une destruction de forces productives, hommes et choses. Elle rétablit ainsi, après une période plus ou moins longue de ruines et de bouleversements, la proportion entre le pouvoir de consommation et le pouvoir productif. Alors seulement peuvent recommencer l'animation économique, la reproduction élargie et l'accumulation du capital. En même temps que la contradiction interne de cette société dominée par la propriété privée des grands moyens de production, la crise économique exprime aussi son unité interne. Elle rétablit automatiquement et brutalement l'équilibre. Elle est donc normale et même normalisatrice dans ce système. Elle représente la « force des choses » qui lui est propre ; périodiquement — toujours plus longue et plus profonde — elle vient comme une catastrophe naturelle en apparence ; elle le purge et le sauve tout en l'ébranlant. Ce n'est pas la crise économique qui détruira le système, mais la volonté des hommes...

Les conditions sociales actuelles sont caractérisées par un retournement dialectique de la propriété. A l'origine ce droit était fondé sur le travail personnel, sur l'appropriation du produit de ce travail. Il apparaît aujourd'hui comme le droit, pour ceux qui détiennent les moyens de production, de s'approprier de la plus-value, c'est-à-dire du temps de travail non payé. La propriété actuelle est la négation de la propriété privée individuelle fondée sur le travail personnel. Mais elle engendre nécessairement sa propre négation — la négation de la négation — qui « ne rétablit pas la propriété privée du travailleur, mais la propriété individuelle fondée sur les conquêtes de l'ère capitaliste : la coopération et la possession collective des moyens de production produits par le travail lui-même. » (*Kap.* I, 691.)

Subjectivement, l'homme agissant, l'individu naturel et objectif, traverse aussi un processus contradictoire. L'aliénation n'est pas une illusion fixe et permanente. L'individu s'aliène, mais dans son développement, l'aliénation est l'objectivation illusoire et réelle à la fois d'une activité elle-même objective et existante. Elle est un moment dans le développement de cette activité, dans la puissance et la conscience croissante des hommes. L'individu vivant est livré à des puissances externes mais qui sont ses puissances, son contenu objectif. En surmontant leur extériorité, en les intégrant, il atteindra son plein épanouissement. Richesse et privation — conscience religieuse et mauvaise conscience terrestre — culture abstraite et inculture — État politique et oppression pratique — ont été et sont encore des contradictions essentielles qui déchirent la réalité

humaine. Et cependant la richesse est bonne en elle-même ; l'abondance des biens et des désirs donne la plénitude à l'existence ; l'État est une puissance organisatrice ; la culture est la plus haute forme de conscience et de vie. Les fétiches ont un contenu. Le Fétichisme porte sur la forme ; le dépasser, cela signifie discriminer la forme du contenu, dépasser leur contradiction et réintégrer le contenu dans la vie concrète des hommes. Il faut réintégrer dans la libre association des individus libres — et conscients de leur contenu social — la jouissance des richesses, la puissance organisatrice, la culture, le sens de la communauté.

Unité de la doctrine

La publication récente du *Manuscrit* de 1844 et de la *Deutsche Ideologie* a jeté un jour nouveau sur la pensée marxiste, sur sa formation et ses buts.

Les textes en question n'ont pas révélé l'humanisme de Marx, déjà connu par la *Sainte Famille*, par la *Question juive* et la *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*. Ils montrent comment le développement de sa pensée — la théorie économique — n'a pas détruit mais explicité et enrichi l'humanisme concret.

Le matérialisme dialectique s'est formé et s'est développé dialectiquement. Partie de la logique hégélienne, la pensée marxiste a d'abord nié cette logique au nom du matérialisme, c'est-à-dire d'un empirisme conséquent. La découverte de l'homme charnel et naturel (matériel) fut le premier moment de ce développement. Elle semblait incompatible avec

l'idée hégélienne, avec la méthode absolue, constructive de son objet abstrait. Et cependant cet humanisme dépassait le matérialisme du XVIII^e siècle, fondé sur les premiers résultats des sciences de la nature ; il impliquait la théorie hégélienne de l'aliénation ; il donnait à l'aliénation une portée décisive, lui attribuant à la fois un bon et un mauvais côté, la déterminant comme un processus créateur. La théorie de l'aliénation, dans le *Manuscrit* de 1844, reste plus proche du rationalisme hégélien que du naturalisme de Feuerbach. Elle exige pourtant le dépassement de la philosophie spéculative, au nom de l'action et de la pratique ; la pratique est conçue comme commencement et fin, comme origine de toute pensée et source de toute solution, comme rapport fondamental de l'homme vivant avec la nature et avec sa propre nature. L'étude critique de l'économie (dont l'importance fut aperçue d'abord par Engels) vient alors s'intégrer naturellement à l'humanisme, en tant qu'analyse de la pratique sociale c'est-à-dire des rapports concrets des hommes entre eux et avec la nature. Les problèmes humains les plus urgents se déterminent comme des problèmes économiques, appelant des solutions pratiques, c'est-à-dire politiques : la politique étant l'instance suprême de la pratique sociale, le seul moyen de l'action consciente sur les rapports sociaux.

L'approfondissement de l'humanisme dégage ensuite les éléments de dialectique qu'il contenait : dialectique des contradictions historiques et des catégories économiques — dialectique de la « réification » ou aliénation. Le matérialisme historique, en tant que science de l'économie, s'intègre la méthode dialectique.

tique. Élevé par là à un niveau supérieur il apparaît comme application à un domaine spécifique de la méthode générale : la dialectique scientifique. La dialectique, après avoir été niée par Marx, rejoint le matérialisme approfondi. Elle-même a été dégagée de sa forme momentanée et figée, l'hégélianisme. Elle a cessé d'être la méthode absolue, indépendante de l'objet, pour devenir la méthode scientifique d'exploration et d'exposition de l'objet. Elle trouve sa vérité en s'unissant au contenu réel.

En d'autres termes :

1° La dialectique matérialiste confère expressément le primat au contenu. La primauté du contenu sur la forme n'est d'ailleurs qu'une définition du matérialisme ; le matérialisme affirme essentiellement que l'être (découvert et éprouvé comme contenu, sans que l'on prétende le définir *a priori* et l'épuiser) détermine la pensée ;

2° La dialectique matérialiste est une analyse du mouvement de ce contenu — et une reconstruction du mouvement total. Elle est ainsi une méthode d'analyse pour chaque degré et pour chaque totalité concrète — pour chaque situation historique originale. En même temps elle est une méthode synthétique se donnant pour tâche la compréhension du mouvement total. Elle n'aboutit pas à des axiomes, à des constances ou permanences, ou à de simples analogies, mais à des lois de développement ;

3° La méthode dialectique ainsi comprise construit donc l'objet historique et sociologique, tout en situant et déterminant son objectivité spécifique. Une objectivité brute de l'histoire serait inaccessible, transcendante à la pensée individuelle, au

concept et au discours ; elle aurait un caractère fatal et écrasant ; elle se laisserait décrire indéfiniment sans que l'on puisse entrevoir une analyse explicative et une efficacité. Réciproquement, il n'y a pas de science sans objet et sans objectivité ; toute théorie historique et sociologique qui veut être une science doit établir la réalité de son objet et définir la méthode qui permet d'aborder cet objet. Le matérialisme dialectique répond à cette double exigence de la pensée scientifique. Il établit l'objectivité économique sans l'hypostasier ; il situe la réalité objective de l'histoire mais déjà la dépasse, en tant que réalité indépendante des hommes. Il fait ainsi entrer les hommes vivants — les actions, les intérêts et les buts et les désintéressements, les événements et les hasards — dans la trame et la structure intelligible du devenir. Il analyse une totalité cohérente et cependant multilatérale et dramatique.

N'est-il pas ainsi à la fois une science et une philosophie — une analyse causale et une vision générale — un savoir et une attitude vitale — une prise de conscience du monde donné et une volonté de transformation de ce monde, sans que l'un de ces caractères soit exclusif de l'autre ?

Le mouvement et le contenu interne de la dialectique hégélienne — c'est-à-dire du rationalisme et de l'idéalisme — sont repris dans le matérialisme dialectique. Il est en un sens plus hégélien que l'hégélianisme. Dans la dialectique spéculative subsistait une pluralité de significations, peut-être même une incompatibilité entre ces différentes significations de la dialectique. La dialectique en tant que méthode d'analyse du contenu excluait la dialectique en tant

que construction *a priori* ; et ces acceptions s'accordaient mal avec la théorie de l'aliénation. En posant un objet total et *a priori* (le savoir absolu, le système) Hegel allait contre le contenu, contre le devenir, la subjectivité et la négativité vivantes. Le matérialisme dialectique rétablit l'unité interne de la pensée dialectique. Il dissout les déterminations statiques attribuées par Hegel à l'Idée, au savoir, à la religion, à l'État. Il rejette toute construction spéculative, toute synthèse métaphysique. Les différentes acceptions de la dialectique deviennent alors non seulement compatibles mais complémentaires. La méthode dialectique est le résumé de l'étude du développement historique : la plus haute conscience que l'homme réel puisse prendre de sa formation, de son développement et de son contenu vivant. Catégories et concepts sont des élaborations du contenu réel, des abréviations de la masse infinie des particularités de l'existence concrète. La méthode est ainsi l'expression du devenir en général et des lois universelles de tout développement ; ces lois sont abstraites en elles-mêmes mais se retrouvent sous des formes spécifiques dans tous les contenus concrets. La méthode part de l'enchaînement logique des catégories fondamentales, enchaînement par lequel se retrouve le devenir dont elles sont l'expression abrégée. Cette méthode permet l'analyse des particularités et situations spécifiques, des domaines et des contenus concrets originaux. Elle devient méthode directrice pour la transformation d'un monde dans lequel la forme (économique, sociale, politique, idéologique) n'est pas adéquate au contenu (à la puissance réelle et possible de l'homme sur la

nature et sur ses propres œuvres) mais entre en contradiction avec lui.

Le Troisième Terme est alors la solution pratique aux problèmes posés par la vie, aux conflits et contradictions nés de la pratique et éprouvés pratiquement. Le dépassement se situe dans le mouvement de l'action, non dans le temps pur de l'esprit philosophique. Là où il y a conflit il peut — mais ce n'est pas fatal — apparaître une solution qui transforme les termes en présence et mette fin au conflit en les dépassant. A l'analyse de déterminer cette solution, à l'expérience de la dégager, à l'action de la réaliser. Parfois il n'y a pas de solution : aucun groupe social n'était capable de mettre fin aux contradictions économique-politiques du monde romain décadent...

Le rapport des contradictoires cesse donc d'être un rapport statique, défini logiquement et retrouvé ensuite dans les choses — ou nié au nom d'un absolu transcendant. Il devient un rapport vivant, éprouvé dans l'existence. Plusieurs parmi les illustrations hégéliennes de la détermination réciproque des contradictoires (*summum jus, summa injuria* — la route vers l'Est est aussi la route vers l'Ouest, etc.) deviennent insuffisantes. Les termes en présence sont des énergies, des actes. L'unité des contradictoires n'est pas seulement interpénétration conceptuelle, scission interne ; elle est lutte, rapport dramatique d'énergies qui ne sont que les unes par les autres et ne peuvent exister que les unes contre les autres. Ainsi le maître et l'esclave ; ou encore si l'on veut les espèces animales. La lutte est une relation tragique, dans laquelle les contradictoires se produisent

et s'entretiennent mutuellement, jusqu'au triomphe de l'un d'eux et au dépassement — ou jusqu'à leur ruine réciproque. La contradiction, prise dans toute son objectivité, est mouvante ; la relation logique n'en est que l'expression abstraite. Le dépassement est action et vie, victoire de l'une des forces qui surmonte l'autre en la transformant, en se transformant elle-même, en élevant le contenu à un niveau plus élevé.

Le problème humain — et plus précisément le problème de la société moderne, du « mystère social » et de son dépassement — est central pour le matérialisme dialectique, qui est apparu à son heure, dans cette société, comme expression scientifique de sa réalité, de ses contradictions multiformes, des possibilités qu'elle contient.

Cependant, pour éclairer la société industrielle moderne, l'analyse a dû remonter à des sociétés plus anciennes ; elle les détermine dans leur rapport avec la totalité concrète actuellement donnée, en tant que totalités originales dépassées, c'est-à-dire dans la seule réalité historique concevable et déterminable. Sous des formes spécifiques elle retrouve dans le passé certaines relations (comme par exemple le rapport du Maître et de l'Esclave, nommé par Marx « exploitation de l'homme par l'homme ») ou encore certains types de pensée et d'existence sociale, comme le Fétichisme. Le domaine du matérialisme dialectique ne peut donc être limité à l'actuel. Il s'étend à toute la sociologie. Mais la Nature elle-même n'existe pour nous que comme contenu, dans l'expérience et la pratique humaine. L'analyse dialectique est valable pour tout contenu ; elle exprime la

connexion des éléments et moments de tout devenir. Elle peut donc, s'intégrant les connaissances expérimentales (physiques, biologiques, etc) et se vérifiant par elles, découvrir jusque dans la nature de la qualité et de la quantité, des transformations de quantité en qualité, des actions réciproques, des polarités et des discontinuités, du devenir complexe mais analysable.

Les sciences de la Nature sont spécifiques. Elles reconnaissent et étudient comme telles les polarités et oppositions naturelles, physiques, biologiques, etc. Elles utilisent la « ruse du concept » pour étudier et modifier les qualités par la médiation des quantités, sans jamais pouvoir surmonter ces oppositions. La science sociale examine au contraire les oppositions pour les surmonter. Les sciences de la Nature et les sciences sociales sont créatrices spécifiquement, chacune d'elles avec sa méthode et ses buts. Cependant les lois de la réalité humaine ne peuvent pas être absolument différentes des lois de la Nature. L'enchaînement dialectique des catégories fondamentales peut donc avoir une vérité universelle. Marx ne s'est engagé dans cette voie (comme dans l'application économique de la méthode dialectique) qu'avec beaucoup de prudence. Cependant le *Kapital* (cf. I, 257) indique cette extension, dans la pensée marxiste, de la dialectique concrète à la Nature, extension poursuivie par Engels dans *Dialectik und Natur*. La Correspondance de cette époque (1873-1874) montre que la tentative d'Engels était suivie de près et approuvée par Marx.

Le matérialisme dialectique s'universalise ainsi et prend toute son ampleur philosophique : il devient

une conception générale du monde, une « Weltanschauung », donc une philosophie renouvelée.

L'interdépendance universelle (Zusammenhang) n'est pas, pour le dialecticien matérialiste, un enchevêtrement sans forme, un chaos sans structure. Seule la déchéance de la pensée spéculative après Hegel a dissocié les déterminations et déprécié les éléments structurels du devenir : la quantité, la discontinuité, le néant relatif. Le matérialisme dialectique évite à la pensée humaine ces rechutes vers la confusion et l'unilatéralité. La totalité du monde, l'infini-fini de la Nature, a une structure déterminable et son mouvement nous devient intelligible sans qu'il soit besoin de l'attribuer à un esprit ordonnateur. L'ordre et la structure sortent de l'action réciproque, de l'ensemble des conflits et des solutions, des destructions et des créations, des dépassements et des éliminations, des hasards et des nécessités, des bouleversements et des involutions. L'ordre sort du devenir ; la structure du mouvement n'est pas distincte du mouvement ; les désordres relatifs préparent un ordre nouveau et le manifestent...

Toute réalité est une totalité, une et multiple, dispersée ou cohérente, ouverte sur son avenir, c'est-à-dire sur sa fin. Entre les « moments », il ne peut exister ni une finalité purement externe, ni une finalité purement interne — ni une harmonie, ni des chocs mécaniques. Éléments d'une totalité, dépassés et maintenus en elle, limités les uns par les autres et cependant déterminés réciproquement, ils sont les « fins » les uns des autres. Il existe des fins sans finalité. Chaque moment enveloppe d'autres moments, aspects ou éléments venus de son passé.

La réalité déborde ainsi la pensée ; elle nous oblige à toujours approfondir — et notamment à toujours réviser et approfondir nos principes de finalité, de causalité, d'identité. L'être détermine notre conscience de l'être ; et l'être de notre pensée détermine notre réflexion sur notre pensée. La réalité est Nature, contenu donné, cependant saisissable dans son infinie richesse par la pensée qui progresse, appuyée sur la praxis, et devient de plus en plus pénétrante et souple, et tend comme vers une limite mathématique (dont on se rapproche toujours sans jamais l'avoir atteinte) vers la connaissance absolue, l'Idée.

La dialectique, loin d'être un mouvement intérieur de l'esprit, est réelle avant l'esprit — dans l'être. Elle s'impose à l'esprit. Nous analysons d'abord le mouvement le plus simple et le plus abstrait, celui de la pensée la plus dépouillée ; nous découvrons ainsi les catégories les plus générales et leur enchaînement. Il nous faut ensuite rattacher ce mouvement au mouvement concret, au contenu donné ; nous prenons alors conscience du fait que le mouvement du contenu et de l'être s'éclaire pour nous dans les lois dialectiques. Les contradictions dans la pensée ne viennent pas seulement de la pensée, de son impuissance ou de son incohérence définitives ; elles viennent aussi du contenu. Leur enchaînement tend vers l'expression du mouvement total du contenu et l'élève au niveau de la conscience et de la réflexion.

Le savoir ne peut être considéré comme clos par la logique dialectique. Au contraire : la recherche doit en recevoir un élan nouveau. La dialectique, mouvement de pensée, n'est vraie que dans une pensée en mouvement. Sous forme de théorie géné-

rale du devenir et de ses lois — ou de théorie de la connaissance — ou de logique concrète, le matérialisme dialectique ne peut être qu'un instrument de recherche et d'action, jamais un dogme. Il ne définit pas, il situe les deux éléments de l'existence humaine : l'être, la conscience. Il les hiérarchise ; l'être (la nature) a la priorité, mais la conscience a pour l'homme la primauté ; ce qui est apparu dans le temps peut être érigé, par l'homme et pour l'homme, en valeur supérieure. En tant que doctrine, le matérialisme dialectique ne peut pas davantage être enfermé dans une définition exhaustive. Il se définit négativement, en s'opposant aux doctrines qui limitent, du dehors ou du dedans, l'existence humaine, soit en la subordonnant à une existence externe, soit en la ramenant à un élément unilatéral ou à une expérience partielle conçue comme privilégiée et définitive. Le matérialisme dialectique affirme que l'adéquation de la pensée et de l'être ne peut pas se réduire à une pensée, mais doit être atteinte concrètement, c'est-à-dire dans la vie et comme puissance concrète de la pensée sur l'être.

La pensée dialectique n'a jamais cessé de se développer et d'apparaître sous de nouveaux aspects : au cours de la vie et dans l'œuvre de Marx et d'Engels, et après eux (1). Toute vérité est relative à une étape de l'analyse et de la pensée, à un contenu social. Elle ne garde sa vérité qu'en étant dépassée. Il faut sans cesse à la fois approfondir la conscience du contenu et élargir le contenu. Dans le passé comme dans le présent, la limitation de toute connais-

(1) Cf. les *Cahiers sur la Dialectique* de Lénine.

sance est venue de la limitation du contenu et de la forme sociale. Toute doctrine, y compris le matérialisme dialectique, relève de cette limitation qui n'est pas celle de la pensée humaine en général, mais du moment actuel de l'homme. La pensée, au moment où elle devient consciente de sa nature dialectique, doit précisément discriminer avec la plus grande attention ce qui dans le mouvement dialectique des idées vient du contenu réel, et ce qui vient de la forme actuelle de la pensée. L'exposition du matérialisme dialectique ne prétend pas mettre fin au progrès de la connaissance et présenter une totalité fermée dont tous les systèmes antérieurs n'auraient été que les expressions inadéquates. Cependant, avec la prise de conscience moderne de la puissance humaine et du problème de l'homme, la limitation de la pensée change de caractère. Aucune expression du matérialisme dialectique ne peut être définitive ; mais au lieu d'être incompatibles et de se combattre ces expressions pourront peut-être s'intégrer dans une totalité ouverte, en voie de perpétuel dépassement — et cela dans la mesure même où elles exprimeront les solutions des problèmes qui se posent à l'homme concret.

Le rapport d'une réalité déterminée avec le mouvement total prend humainement la forme d'un Problème. Il y a problème lorsque le devenir entraîne la pensée et l'activité, les oriente en les obligeant à tenir compte de nouveaux éléments : au moment où la Solution tend pour ainsi dire à entrer dans la réalité et réclame la conscience et l'action réalisatrices. C'est en ce sens que l'humanité ne se pose que des problèmes qu'elle peut résoudre. La résolution

des contradictions dans le dépassement prend ainsi tout son sens pratique.

La solution — le Troisième Terme — n'est pas une vue de l'esprit, Rien ne remplace le contact pratique avec les choses, ni la coopération effective avec les mouvements et les exigences du contenu :

L'énergie créatrice se prolonge et se manifeste humainement dans et par la Praxis, c'est-à-dire l'activité totale des hommes, action et pensée, travail matériel et connaissance. La Praxis est doublement créatrice : de contact avec des réalités, donc de connaissance — et d'invention, de découverte. Le matérialisme dialectique cherche à dépasser les doctrines qui réduisent l'activité de l'esprit à la connaissance de l'accompli — ou qui lui proposent de s'élaner dans le vide de la découverte mystique. Expérience et raison, intelligence et intuition, connaissance et création ne peuvent s'opposer que d'un point de vue unilatéral.

La Praxis est le point de départ et le point d'arrivée du matérialisme dialectique. Ce mot désigne philosophiquement ce que le sens commun appelle : « la vie réelle », cette vie qui est à la fois plus prosaïque et plus dramatique que celle de l'esprit spéculatif. Le but du matérialisme dialectique n'est autre que l'expression lucide de la Praxis, du contenu réel de la vie — et corrélativement la transformation de la Praxis actuelle en une pratique sociale consciente, cohérente et libre. Le but théorique et le but pratique — la connaissance et l'action créatrice — sont inséparables.

Chez Hegel, les moments inférieurs coexistaient avec les moments supérieurs, dans l'éternité de

l'idée et du système. Le temps, l'histoire, la liberté redevenaient ainsi irréels, se laissant disposer en un tableau dans lequel entraient toutes les formes établies du droit, des mœurs, de la conscience. Dans le matérialisme dialectique le caractère positif et dynamique de la négativité est plus profond. Triomphe après un conflit, le Troisième Terme transforme en le ressaisissant le contenu de la contradiction ; il n'a pas la solennité conservatrice de la synthèse hégélienne. Ainsi seulement il peut y avoir mouvement réel, histoire dramatique et action, création et développement, libération et liberté. Le schéma rectiligne du devenir est trop simple ; le schéma triangulaire hégélien trop mécanique. Dans le matérialisme dialectique la représentation statique du temps est remplacée par une notion vivante et directement éprouvée de la succession, de l'action qui élimine et crée. L'homme peut ainsi s'assigner en toute lucidité un but qui soit dépassement et épanouissement.

Chez Hegel enfin l'idée et l'esprit ne paraissent se produire que parce qu'ils sont déjà. L'histoire prend l'allure d'une assez mauvaise plaisanterie. Au bout du devenir on ne retrouve que le principe spirituel du devenir. Le devenir n'est alors que répétition, apparence absurde. L'épreuve et le malheur de la conscience ont une action rituelle et magique qui fait descendre parmi nous l'Esprit absolu. Mais cet esprit hégélien reste toujours singulièrement narcissique, solitaire. Il recouvre de son auto-contemplation les êtres concrets et le mouvement dramatique du monde.

D'après le matérialisme dialectique les hommes

peuvent et doivent se proposer une solution totale. L'Homme n'existe pas à l'avance, métaphysiquement. La partie n'est pas gagnée : les hommes peuvent tout perdre. Le dépassement n'est jamais fatal... Mais c'est précisément ainsi que la question de l'Homme et de l'Esprit prend une signification tragique infinie ; et que ceux qui pressentent cette signification quittent la solitude pour entrer dans une authentique communauté spirituelle.

CHAPITRE II

LA PRODUCTION DE L'HOMME

« En tant qu'être naturel, l'homme est donné », dit le *Manuscrit* de 1844. Au point de départ de sa « production » se trouve donc la nature biologique et matérielle, avec tout ce qu'elle recèle d'inconnu et de tragique. Transformée, mais présente, cette nature apparaîtra sans cesse dans le contenu de la vie humaine. La nature, c'est-à-dire l'être, peut s'explorer et s'exprimer poétiquement, plastiquement ou scientifiquement. Une définition de la nature rendrait inutile l'art comme la science et supprimerait à la fois leur autonomie et leur mouvement ; elle ne serait qu'une abstraction métaphysique. La conscience moderne commence à peine à pressentir la profondeur du « vouloir-vivre » naturel, ses contrastes et ses ambivalences : son mélange intime d'agressivité et de sympathie, ses forces tumultueuses et ses apaisements, ses fureurs destructrices et sa joie. Que recèlent, que signifient ces énergies biologiques que la Raison doit organiser et pacifier sans les perdre ? Elles enveloppent peut-être, comme l'ont cru Hegel et les embryologistes, tout le passé de la vie organique ; sans doute aussi transforment-elles profondément leurs éléments inorganiques et organiques ; les instincts humains ne sont plus exactement

les instincts correspondants des animaux. Nos énergies biologiques ne peuvent être déterminées par le seul passé de l'espèce, mais aussi par l'avenir qu'elles enveloppent. L'Homme a été d'abord une possibilité biologique, bien que cette possibilité n'ait pu devenir actualité que par une longue lutte, dans laquelle l'Homme assume la responsabilité croissante de son être. Son activité devient puissance, volonté. Il gagne — douloureusement — la conscience. Il devient, en tant que connaissance et en tant qu'existence charnelle, l'Idée vivante de la nature ; mais il ne cesse pas d'appartenir à cette nature ; ses énergies plongent dans celles de la nature, s'y renouvellent et s'y perdent. Peut-être aussi ces énergies sont-elles un affinement et en même temps, par certains côtés, un épuisement des énergies fondamentales. Le devenir est multiforme : évolution, révolution, involution — déclin par un côté, ascension par un autre...

Le rôle de la pensée philosophique est d'éliminer les explications prématurées, les positions limitatives qui empêcheraient la pénétration et l'appropriation de ce redoutable contenu de notre être. Nous pouvons seulement dire que la Nature n'est pas inerte — et qu'elle n'est pas une « âme » ou un esprit déjà réels ; qu'il ne faut pas se la représenter comme extériorité brute ou objet (ou ensemble d'objets), ou comme intériorité pure ou sujet (ou ensemble de sujets) parce que l'objet et le sujet naissent et apparaissent en présupposant la nature. La meilleure représentation que nous puissions nous faire de la nature « en soi », en dehors de nous, est sans doute négative : la Nature est « indifférente », ce qui ne veut pas dire

hostile et brutalement étrangère, mais plutôt indifférenciée par rapport à l'objet et au sujet de notre expérience.

En tant qu'être naturel, l'homme contient une multiplicité d'instincts, de tendances, de forces vitales. Comme tel, il est passif et limité. Le besoin objectif d'un être charnel et naturel requiert un objet également naturel. En tant que tels, les objets des instincts naturels de l'homme (la faim, l'instinct sexuel) sont hors de lui et indépendants de lui. Il dépend d'eux. Son besoin, sa force vitale, se transforment ainsi en impuissance et en privation.

Le rapport de l'être avec l'être autre est ainsi donné dans la nature et éprouvé « existentiellement » par l'homme naturel, comme extériorité et dépendance. Ayant d'autres êtres pour objet, cet homme est objet pour d'autres êtres. Il est à la fois sujet et objet opposés mais inséparables : sujet sensible, donné objectivement dans l'organisme et dans la conscience biologique élémentaire, enveloppant ainsi un rapport avec d'autres êtres qui sont pour lui les objets de son désir, mais qui en eux-mêmes sont des sujets — objet sensible pour ces autres êtres. Le fait d'être ainsi objet expose l'homme naturel aux entreprises et aux agressions des autres êtres vivants. Cependant un être qui ne serait pas objectif est une absurdité (un « Unding », dit le *Manuscrit* de 1844). Il serait seul d'une insupportable solitude métaphysique. On cesse d'être seul non pas quand on est avec un autre mais quand on est soi-même un autre : une autre réalité que soi pour soi-même — une autre réalité que l'objet pour lui. Une réunion de sujets purs (de monades) ne les tirerait pas de leur solitude. Un

être qui n'est pas l'objet d'un désir pour un autre être n'a pas d'existence déterminable. « Dès que j'ai un objet, cet être m'a pour objet. » (*Id.*)

L'être naturel a donc sa nature en dehors de lui ; c'est ainsi qu'il participe à la nature. Dans cette expérience fondamentale, la nature se détermine pour nous comme extériorité des éléments ; mais, ainsi que le disait Hegel, le plus extérieur est en même temps le plus intérieur. Les êtres naturels sont étroitement unis et dépendants les uns des autres dans leur extériorité même, dans leur lutte les uns contre les autres. En tant que tel, l'homme naturel est passif. En tant que sentant sa passivité, c'est-à-dire l'élan de son désir et l'impuissance de son désir, il devient passionné. « La passion, dit Marx, est une force essentielle de l'homme tendant vers son objet. » La passion est ainsi située ; elle ne peut être condamnée par la raison, parce que le passionné tire sa force des énergies les plus profondes de la nature ; et cependant la passion comme telle ne doit être que la base et le point de départ de la Puissance ; la puissance ne dépend plus de l'objet ; elle domine et contient son objet : l'objectivité de la nature n'est plus que sa limite et sa fin.

Car l'homme n'est pas seulement être de la nature. Il est aussi humain. Dans et par l'homme la nature se sépare, s'oppose à elle-même, entre avec elle-même dans une lutte plus profonde que tous ses précédents contrastes, que toutes les luttes des individus et des espèces biologiques. L'homme, être de la nature, se tourne contre elle, lutte contre elle. Pour lui, elle est la source originelle et la mère ; et cependant elle n'est plus que la matière donnée de son action ;

elle est même en tant que nature externe sa mort et son tombeau. Cette autre expérience « existentielle », pour employer un terme contemporain, est également fondamentale. Les objets humains ne sont plus les objets immédiats naturels. Les sentiments spécifiquement humains, tels qu'ils se manifestent objectivement, ne sont plus l'objectivité humaine naturelle, le besoin brut, la sensibilité immédiate. La nature cesse d'être présente immédiatement et adéquatement à l'homme. Comme tout être naturel l'homme doit naître. Son histoire est l'acte de sa naissance, son enfantement dans la nature — et cependant hors d'elle et contre elle. Au cours de cette histoire, l'homme s'érige au-dessus de la nature et peu à peu la domine. « L'histoire est l'histoire naturelle de l'homme », dit Marx ; mais cette naissance est un dépassement, et un dépassement de plus en plus conscient. L'homme actif modifie la nature — autour de lui et en lui-même. Il crée sa propre nature en agissant sur la nature. Il se dépasse en la nature et la dépasse en lui. En la façonnant à ses besoins il se modifie dans son activité et se crée de nouveaux besoins. Il se forme et se saisit comme puissance en créant des objets, des « produits ». Il progresse en résolvant activement les problèmes posés par sa propre action.

« La négativité de l'objet et son dépassement ont ainsi une signification positive. » Objet et sujet sont également positifs et objectifs. C'est pour atteindre l'objet qui est hors d'elle que l'activité du sujet pose de nouveaux objets et dépasse sa dépendance naturelle vis-à-vis des objets. L'activité se pose ainsi comme objet : elle s'atteint, prend conscience d'elle-

même, agit sur elle-même à travers l'objet. Elle dépasse l'opposition du sujet et de l'objet en se retrouvant dans cette objectivité supérieure à l'objectivité naturelle.

L'unilatéralité des attitudes philosophiques a été déterminée par la limitation de leur démarche initiale. L'idéalisme, qui commençait par l'activité pure et hors de son contenu, aboutissait nécessairement à une « formalisation » de cette activité. Le positivisme, l'empirisme, ou encore le matérialisme ordinaire, posaient d'abord l'objet ou la donnée ou le fait, en dehors de l'activité ; ils laissaient donc de côté cette activité et limitaient l'être réel. Une démarche philosophique qui veut complètement exprimer l'activité humaine doit partir d'une notion plus riche que celle de l'objet brut ou de l'activité pure. La notion du produit représente une unité supérieure et « résume l'activité. » (*Manuscrit de 1844*, p. 85.)

Analyse du Produit

Dans un produit quelconque, même trivial (cette table, ce marteau, cet arbre dans le jardin) l'aspect subjectif et l'aspect objectif, l'activité et la chose, sont intimement liés. Ces objets sont des objets isolés, séparés de la nature. Ils ont des contours définis et sont mesurables sous différents aspects. Ils ont des noms qui entrent dans le discours humain. Le mot et le concept achèvent de fixer l'objet, de l'immobiliser en le séparant de la nature.

Et cependant ces produits restent encore des objets de la nature. La nature ne fournit pas une

matière hostile à la forme ; la matière indique déjà la forme que peut recevoir l'objet.

Tout produit — tout objet — est ainsi en un sens tourné vers la nature, en un autre sens tourné vers l'homme. Il est concret et abstrait. Il est concret en ayant une matière donnée. Il est encore concret en entrant dans notre activité, en lui résistant et en lui obéissant cependant. Il est abstrait par ses contours définis et mesurables ; et aussi parce qu'il peut entrer dans une existence sociale, être un objet parmi d'autres objets semblables et devenir le support de toute une série de nouvelles relations qui s'ajouteront à sa matérialité (dans le langage, ou encore dans l'évaluation sociale quantitative, en tant que marchandise).

Examinons dans un cas très simple l'action s'appliquant à un fragment de la matière. Toute action productive travaille à détacher un objet défini de l'énorme masse de l'univers matériel. Un objet est déterminé dans la mesure exacte où il est isolé. Tout ce qui rétablit ses relations avec son contexte matériel, et le réintègre dans la nature, le détruit en tant que produit et en tant qu'objet humain : par exemple la rouille sur ce marteau. Pour être objet et utilisable comme tel, ce marteau doit se détacher avec la plus grande netteté de contours et de réalité pratique sur le fond indéfini de l'univers. Il est « abstrait », mais d'une abstraction qui est une force pratique concrète.

Des hommes soulèvent un fardeau. Dans cette action simple la réalité de l'objet commande directement l'activité. La forme du fardeau, sa masse, la direction à lui faire prendre, sont les conditions

objectives auxquelles obéit l'action. D'autre part le nombre des hommes qui peuvent coopérer, leur force physique, entrent comme élément déterminant dans la série des gestes synchronisés qui aboutiront au déplacement du fardeau. Le travail de ce groupe humain prendra, par une adaptation réciproque des hommes et de la chose, une forme, une structure, un rythme. Ces observations peuvent s'étendre de ce cas très simple à des cas très complexes : fabrication d'un objet, expérience de laboratoire, etc. Dans tout effort humain s'appliquant à un « produit » il se forme une unité concrète du sujet et de l'objet, considérés pratiquement. Le sujet et l'objet ne sont pas confondus ; ils ne sont pas abstraitement distincts ; ils s'opposent dans une certaine relation. Ils forment un tout dialectique bien déterminé.

Le « produit » ne doit pas être considéré exclusivement dans l'espace et dans l'instant. Une série de phénomènes peut être également envisagée comme produit. Je mets de l'eau sur le feu. Le récipient protège le liquide de toutes les perturbations extérieures qui pourraient nuire au résultat cherché. L'ensemble : feu, récipient, liquide, doit être considéré comme un produit de l'action ; et aussi la série successive des phénomènes : élévation de température du liquide, ébullition. Cette série est isolée dans le temps, comme l'ensemble d'objets est isolé dans l'espace. Un tel groupement de phénomènes, « consolidé » dans le temps, se nomme en termes scientifiques un déterminisme. Cette série est d'un côté réelle, matérielle et concrète ; d'un autre côté elle est « abstraite » au sens le plus précis du terme, puisque abstraire veut dire séparer, détacher. Le point de départ de

l'abstraction n'est pas dans la pensée, mais dans l'activité pratique ; les caractères essentiels de la perception sensible ne peuvent pas être correctement déduits d'une analyse de la pensée, mais d'une analyse de l'activité productrice et du produit. L'abstraction est une puissance pratique.

Toute production suppose l'organisme, la main, le cerveau, l'œil. Elle suppose aussi le besoin. L'organisme et le besoin sont plastiques. Les tendances humaines ne sont pas données originellement dans toute leur netteté, leur puissance et leur lucidité. Le produit qui correspond à une tendance contribue à la fixer, à la rendre consciente et à la différencier. Il réagit sur elle et sur l'organisme. La main de l'homme, son cerveau, son œil se façonnent et se perfectionnent — dans l'individu et dans l'espèce — par l'usage qu'il en fait.

Toute production suppose encore d'autres déterminations de l'activité pratique ; et notamment un instrument, une technique. L'instrument permet d'agir sur la réalité objective. Il est lui-même une réalité objective, un objet de la nature. Il n'agit pas sur elle du dehors mais comme un fragment qui réagit sur d'autres fragments.

On pourrait tenter de ce point de vue une classification des instruments et distinguer :

a) Les instruments qui permettent de détacher de la nature certains fragments. Ils ont un caractère destructeur, abstracteur par rapport à l'interdépendance des phénomènes naturels. Tels sont la pioche, le marteau, la flèche — la quantité et la qualité pures, l'espace géométrique, etc ;

b) Les instruments qui servent à conserver les

fragments ainsi obtenus, à protéger leur isolement, à orienter les déterminismes soustraits à la nature. Exemples : la peinture qui empêche le fer de se rouiller — les récipients de toute espèce — les substitifs. Le langage en effet, du mot bref qui commande au langage scientifique, est en un sens un instrument ;

c) Les instruments qui permettent ensuite de façonner les fragments maintenus dans leur isolement ;

d) Tous les résultats de l'activité enfin, dans la mesure où ils servent à la satisfaction d'un besoin.

Une telle classification généralise la notion d'instrument. Une maison est un instrument, avec une certaine efficacité dans l'espace et dans le temps ; et aussi la communauté de travail dans un but déterminé ; et enfin l'espace géométrique et social, le temps de l'horloge, etc.

La technique est l'ensemble des gestes et des opérations visant à un résultat — ensemble qui se constitue ensuite en série déterminée, isolée elle-même (déterminante en étant déterminée), exactement comme un instrument ou un objet.

Il faut remarquer que la technique ainsi définie est un moment de l'activité, non l'activité tout entière. Elle se détermine, se constitue, se « consolide » au fur et à mesure de l'expérience. La technique n'est donc pas en tant que telle à l'origine du produit et des déterminations du produit telles que l'abstraction, la signification, la valeur ou rapport de l'objet avec le besoin, avec l'organisme et avec l'activité. La technique se forme. Elle est un résultat. Elle n'est pas consciente au début, et par suite ne se décrit et ne se transmet par la parole que tardivement. Ni

les techniques matérielles ni les techniques de pensée ne sont initialement et directement comprises. D'où les découvertes des ethnographes, qui constatent la juxtaposition dans la conscience primitive de techniques justes et d'interprétations étranges — et qui s'en étonnent assez étrangement. Comme si la même juxtaposition ne se retrouvait pas en nous, à notre époque, par rapport à des techniques matérielles ou même intellectuelles (l'« inspiration », le mystère de la « création », etc.)...

A un stade très avancé, lorsque beaucoup de techniques sont conscientes et transmises expressément, lorsqu'elles connaissent à la fois leur spécialisation et leurs traits généraux — lorsque des techniques particulières comme la logique se sont consolidées et ont donné une ossature à la conscience — alors seulement la conscience de l'activité et de la technique se précise. Initialement, la conscience est pour ainsi dire située dans la chose, dans le résultat de l'action et dans la forme objective donnée au produit. On découvre ce qu'on est dans ce qu'on fait. L'activité engagée dans la production procède d'abord par tâtonnements, par essais et erreurs rectifiées. Peu à peu l'opération elle-même se consolide, devient technique ; après quoi l'homme agissant examine sa technique pour l'améliorer et pour en tirer des conclusions concernant les propriétés de l'objet. Il va du produit à lui-même, et ensuite de lui-même au produit. La conscience se forme pratiquement, par la cristallisation de l'activité en conduites et comportements déterminés, bien plus que par un repli ou un retrait subjectif. C'est ainsi qu'un peintre s'éprouve d'abord et se découvre dans

ses premiers essais ; après quoi il perfectionne sa technique et modifie sa manière. Il serait absurde de supposer que ce peintre puisse développer son talent et en prendre conscience sans peindre effectivement : la peinture n'est pas pour lui un simple prétexte, une manifestation occasionnelle d'un talent préexistant et intérieur. L'idéalisme cependant formule une telle hypothèse au sujet de l'Esprit.

Les activités d'intégration

L'analyse du produit isolé peut être rapprochée de l'analyse philosophique de l'entendement ou « Verstand ». La production des objets isolés qui sépare ces objets, détermine des aspects et des propriétés, contient les caractères principaux du « Verstand » en tant qu'activité intellectuelle qui isole et qui définit, qui travaille à exprimer la signification particulière des objets, et s'efforce de devenir une technique de pensée (grammaire, technique d'analyse, logique formelle). L'entendement est la fonction du distinct, de l'individu, de l'instant, de la pratique à l'échelle de l'individu et de l'objet isolé — du but pratique.

La considération de l'objet isolé n'est qu'une première démarche de la pensée. L'opération fondamentale de la philosophie a toujours été la reconstitution du tout. L'homme pensant a toujours senti que l'objet isolé était inconcevable par lui-même, que l'activité abstrayante devait être elle-même comprise, c'est-à-dire reliée à l'ensemble des conditions qui la déterminent et des buts qu'elle poursuit. Il a donc toujours senti qu'il fallait retrouver la donnée initiale, c'est-

à-dire le tout, en le « comprenant », en le dominant lucidement. La mentalité primitive et l'intuition gardent une vive conscience de ce tout ; lorsqu'elles se représentent des objets ou des séries causales, elles ont besoin de réintégrer immédiatement ces produits dans la totalité.

La philosophie a voulu toujours opérer l'« intégration » consciente de l'élément dans la totalité. Mais plusieurs sophismes sont possibles dans cette tentative. On peut chercher le principe de l'intégration dans l'activité humaine considérée en tant que somme mécanique d'opérations abstraites, ou bien encore en tant qu'elle aboutit à une technique déterminée comme la logique formelle. Une philosophie qui cherche à reconstituer le tout de cette manière se condamne à considérer abstraitement des opérations spéciales de l'activité au moment précis où elle veut dépasser l'abstraction et atteindre à la fois le concret et la totalité. C'est le cas de l'idéalisme classique.

On peut aussi vouloir atteindre la totalité « en deçà » de l'activité abstrayante, en omettant l'activité — en revenant par l'imagination vers un stade antérieur à l'activité, c'est-à-dire dans le domaine des intuitions confuses, au niveau de la mentalité primitive. Cette forme de pensée « intuitive » oublie les données du problème. Partant d'un problème posé par l'existence d'une activité productrice abstrayante et par l'exigence d'une unité supérieure, elle nie purement et simplement l'activité abstrayante. Ces doctrines (l'intuitionnisme, le primitivisme, le totalisme grossier) présentent un curieux mélange de raffinement intellectuel et d'anti-intellectualisme sommaire.

L'intégration doit être accomplie consciemment et correctement, sans négliger un aspect du problème. Le produit isolé doit être restitué dans l'ensemble de ses rapports. L'isolement d'un objet de la nature (son identité logique avec lui-même) ne peut être qu'une limite, un but dernier que notre activité n'atteint jamais complètement malgré ses efforts. Un objet n'est isolé et consolidé que par un de ses aspects, et par la médiation d'un autre objet qui n'est pas davantage complètement isolable (la maison qui m'abrite ; un arbre dans ce jardin ; un champ où pousse du blé). Par une série d'autres aspects, les objets restent toujours plongés dans l'immense mouvement du monde. La pensée qui prend pour un fait accompli l'isolement et la consolidation des objets tombe dans l'erreur du mécanisme : elle fait une sommation au lieu d'une intégration — et une sommation de produits comme s'ils étaient des êtres de nature, comme si l'on retrouvait la nature par cette sommation.

Il faut passer du produit isolé à l'ensemble des produits, et simultanément de la considération de l'activité parcellaire à celle de l'activité créatrice comme ensemble. Cette intégration est une opération fondamentale en philosophie générale, et aussi dans diverses sciences spécifiques, dans lesquelles il faut opérer un changement d'échelle pour aller de l'élément au tout. L'économie politique exige ainsi un passage de la marchandise particulière au marché — du point de vue du producteur isolé à l'examen de la production et de la productivité globales. Ce changement de point de vue est corrélatif d'un changement profond dans la nature du phénomène. La confusion

entre les échelles mène aux erreurs courantes des économistes, qui fétichisent le tout — sans le comprendre — en se le représentant en dehors et au-dessus des phénomènes élémentaires, acceptés isolément. En sociologie et en histoire, il faut aussi passer du point de vue psychologique et individuel au point de vue de l'ensemble social. Dans les sciences de la nature on retrouverait des opérations analogues, par lesquelles on va — par un changement d'échelle — du phénomène élémentaire au résultat moyen, global, statistique.

En ce qui concerne l'analyse de l'activité humaine, l'opération n'est possible que parce que le tout existe concrètement et préexiste à ses éléments ; les éléments sont en un sens réels « en soi », comme moments du tout ; mais en un autre sens ils ne sont que des abstractions par rapport au tout. Le tout social est donné comme organisation pratique ou Praxis.

Ce changement d'échelle correspond au passage philosophique du *Verstand* (entendement) à la *Vernunft* (Raison) ; il commande ce passage. L'intégration n'est pas une fantaisie spéculative. L'unité du monde, brisée en un sens par l'activité parcellaire, par la production d'objets isolés et par la consolidation (matérielle ou intellectuelle) de séries causales particulières, se continue — bien que spécifiquement — sur le plan humain. Toute activité est une coopération. Les besoins ne sont absolument séparés les uns des autres ni dans le temps ni dans l'espace, ni dans l'individu ni dans le groupe. Les techniques s'engendrent l'une l'autre et se perfectionnent, etc. La Raison est la fonction du mouvement, de l'ensemble, de la vie totale et du dépassement.

Le monde humain objectif est un monde de produits qui font un tout : ce que nous nommons traditionnellement le monde de la perception sensible. Ce monde social est chargé de significations affectives ou représentatives qui dépassent l'instant, l'objet séparé, l'individu isolé. Le moindre objet est en ce sens le support de suggestions et de relations innombrables ; il renvoie à toutes sortes d'activités qui ne sont pas présentes en lui immédiatement. Pour l'enfant comme pour l'adulte les objets ne sont pas seulement une présence sensible momentanée, ou l'occasion d'une activité subjective ; ils lui apportent un contenu objectif et social. Les traditions (techniques, sociales, spirituelles), les qualités les plus complexes sont présentes dans les plus humbles objets et leur confèrent une valeur symbolique ou un « style ». Chaque objet est un contenu de conscience, un moment...

Quand l'ensemble des objets est envisagé comme un tout, les produits prennent une signification supérieure, qu'ils n'ont pas lorsqu'on les considère isolément. L'activité, examinée à l'échelle de la praxis, reçoit des déterminations nouvelles, c'est-à-dire un contenu et une forme supérieurs. Un pays est un produit de l'activité humaine : puisque des générations l'ont façonné. Le visage même de la terre, le paysage et la nature tout entière telle qu'elle existe maintenant pour nous, sont un produit avec le double aspect objectif et subjectif que ce terme signifie.

La conscience humaine apparaît alors dans son rapport avec l'ensemble des produits. Ce rapport est déjà profond quand il s'agit d'un artiste qui se crée

et se saisit dans son travail et dans la succession de ses œuvres. Il devient encore plus profond lorsqu'il s'agit d'une communauté historique. L'activité productrice et le travail social ne doivent pas être compris d'après le travail non spécialisé du manoeuvre (bien que ce travail ait une fonction dans l'ensemble). Il faut les comprendre à l'échelle humaine. La production n'est pas triviale. Il ne faut pas réduire le travail à sa forme la plus élémentaire mais au contraire le concevoir d'après ses formes supérieures : le travail total prend alors sa signification créatrice et « poétique ». La création qui se poursuit dans la Praxis, à travers l'ensemble des actes et des existences individuelles, et dans tout le développement de l'histoire est celle de l'homme par lui-même. « La prétendue histoire mondiale n'est pas autre chose que la production de l'homme par le travail humain. » (*Man. éco-phil.*, p. 125.)

Dans la nature — objet de la nature mais tourné vers les hommes — s'intercale entre les hommes et la nature ce vaste ensemble : le monde des produits, l'Instrument total. Les hommes ne sont rien sans cet ensemble d'outillages et de techniques. Et cependant l'humain ne peut être l'utilitaire et l'instrumental. Lorsque des hommes deviennent des instruments, lorsque des activités humaines n'ont que des fins utilitaires (même masquées par des idéologies justificatrices) il y a là une condition inhumaine. Les êtres humains en arrivent à se croire eux-mêmes les instruments des puissances transcendantes : les destins, les divinités. Pour résoudre cette contradiction entre l'existence instrumentale de l'*homo faber* et les exigences humaines de liberté, certains philo-

sophes font appel à une transcendance : l'homme se réalisera plus tard, dans une autre vie, ou sur un autre plan que le plan terrestre, celui du « salut » mystique. En attendant sa libération dernière l'homme obéit au destin ordonné par la puissance transcendante. Ces doctrines rétablissent — plus cruelle — la conscience instrumentale qu'elles ont voulu dépasser. Une seule réponse a une signification positive : l'activité qui transforme l'homme en instrument représente une contradiction dans l'humain, qui peut et qui doit être surmontée...

Les instruments ne sont pas une forme imposée du dehors à la nature, comme pourraient l'être des catégories abstraites. Ils ne sont pas une prison pour l'homme, une muraille entre lui et la nature. Une forêt tropicale ou une tempête en pleine mer sont du cosmique pur ; l'homme en proie à ces forces est l'homme impuissant et isolé, en dehors de la nature parce qu'il est en proie à la nature. Mais un paysage humanisé — une maison dans ce paysage, avec un style approprié — montrent l'homme dans la nature, réconcilié avec elle précisément en se l'appropriant.

La conscience la plus haute est une conscience de l'homme dans la nature, en tant que différente de lui, mais conditionnant son existence. La conscience supérieure de l'homme n'est donc ni une conscience des instruments ou des techniques, ni une pure conscience de soi en tant que subjectivité extérieure à la nature. Elle exprime une vie naturelle humanisée et organisée, intensifiée par là puisque la vie naturelle est limitée organiquement chez les animaux, réduite à des tendances élémentaires, incompatibles, et que leur assouvissement fait immédiatement dis-

paraître. « L'industrie est le rapport historique réel de la nature, donc aussi des sciences naturelles, avec l'homme ; c'est pourquoi, si on la considère comme un dévoilement exotérique des forces essentielles de l'homme, on peut aussi comprendre l'essence humaine de la nature, ou l'essence naturelle des hommes ; les sciences naturelles renoncent alors à leur direction abstraite et matérielle, ou plutôt idéaliste ; elles deviennent le fondement d'une science humaine, de même que dans le temps présent elles sont déjà devenues (bien que sous une forme aliénée) le fondement d'une vie réellement humaine. Un fondement pour la vie — et un autre pour la science, cette idée est un mensonge. La nature telle qu'elle devient dans l'histoire humaine... est la nature de l'homme. » (Marx, *ibid.*, 222.) (1)

Dans son histoire, l'être humain s'isole en un sens de la nature mais il contracte ainsi avec elle un rapport plus profond, une unité plus haute. L'homme est un être limité de la nature qui se comporte comme un tout, qui devient sujet actif, Vie spontanée qui travaille à se consolider et à s'élever — être fini qui s'ouvre des possibilités infinies — l'homme est capable de s'élever à un degré supérieur d'existence et de surmonter son point de départ. L'Homme est un mouvement qui revient sans cesse vers son point de départ pour le ressaisir en l'élevant à un niveau toujours supérieur — un être qui enveloppe en

(1) Les sciences depuis un siècle vont comme l'avait vu Marx vers l'unité ; les sciences de la nature ont été fécondées par la conscience de la réalité humaine (théorie de la concurrence vitale — conscience historique — science statistique, etc.).

lui-même et domine peu à peu son devenir tout entier. Sa limitation et son abstraction se transforment en puissance ; ce qui est le plus limité dans l'homme — son entendement abstrait, la capacité de fixer des objets et des instants, des instruments et des concepts, dans leur séparation — devient précisément le principe de cette puissance croissante. La conscience de l'homme exprime son pouvoir sur les choses, mais aussi sa limitation, puisqu'elle ne s'atteint que par l'intermédiaire de l'abstraction, de la logique, et dans la conscience de l'homme théorique étranger à la nature. La conscience exprime donc à la fois la finitude de l'homme et son infinitude. C'est là sa contradiction interne, qui l'oblige à toujours s'approfondir et se dépasser. Et c'est là son drame, son malheur — et sa grandeur. De la limitation l'homme fait surgir un infini déterminé, humain, qui enveloppe et délivre et surmonte l'indéfini donné dans l'existence naturelle, et qui peut se nommer : puissance humaine, connaissance, action, amour, Esprit — ou tout simplement l'humain.

Secteur dominé et secteur non dominé

Une loi simple comme la loi de la chute des corps n'est vraie que dans des conditions souvent nommées à tort « idéales ». Elle n'est vraie pour aucun corps réel puisqu'elle n'est vraie que pour un corps tombant dans le vide. Par l'opération abstrayante, on a éliminé les actions perturbatrices et réduit le phénomène naturel à se passer dans des conditions rigoureusement consolidées — en fonction uniquement du temps, de l'espace et de la force nommée

« pesanteur ». Et c'est pourquoi on trouve une loi simple, une relation mathématique entre le temps et l'espace. Une telle loi comporte la production d'un objet défini. Comme tout produit cet objet a un côté naturel et un côté humain, un contenu objectif et un sens subjectif, un aspect concret et un aspect abstrait. Il en est de même pour l'espace géométrique, pour le temps de l'horloge, dont les définitions permettent de déterminer l'objet « corps tombant dans le vide » et sont réciproquement déterminées par lui. Toute activité, en isolant dans la nature un objet, constitue une analyse de la nature. Comme l'observe Engels dans la *Dialectique de la Nature*, casser une noix c'est déjà faire une analyse. L'activité sépare, isole, consolide — donc elle tue et brise. Et c'est cependant le réel mouvant et vivant qu'elle veut atteindre, qu'elle ne peut atteindre qu'en continuant indéfiniment son effort. Sa contradiction interne l'oblige à se dépasser. L'analyse ne peut jamais s'achever. D'ailleurs l'immobilisation du produit n'est jamais complète, tant du côté de la nature (qui reprend toujours les objets que l'homme a voulu lui soustraire) que du côté de l'activité, qui va toujours vers de nouvelles déterminations.

Il n'existe pas d'activité théorique pure, se proposant exclusivement un découpage abstrait du monde, une identification abstraite du divers ou une immobilisation complète du donné mouvant. La dialectique de l'activité se développe en rapports multiples. Elle poursuit au sein du monde, sans jamais se séparer de la Praxis totale, une vaste analyse qui ne peut être exclusivement une analyse, mais est aussi nécessairement une synthèse. L'activité

manifeste les relations des objets précisément en les isolant. L'objet séparé est abstrait, et la relation est alors le concret ; mais une fois isolée la relation devient elle-même abstraite par rapport à l'objet et elle renvoie à l'objet, à l'essence de l'objet. L'activité va ainsi perpétuellement de l'abstrait au concret et du concret à l'abstrait. Elle unit après avoir séparé, et réciproquement. Elle décèle des relations après avoir isolé des éléments, et réciproquement.

Tout produit, toute loi, toute propriété découverte dans les choses ont donc un caractère relatif, provisoire, approximatif — et en même temps un caractère objectif et concret.

L'opération de consolidation permet dans chaque cas de distinguer deux séries de « causes » : d'une part les causes que l'on peut facilement isoler et grouper en séries bien déterminées relativement à l'objet et au but de l'activité — et d'autre part les causes « fines », provisoirement négligeables et considérées comme perturbatrices... (L'action de l'air dans la chute des corps, etc. ; elles sont toujours en nombre illimité, puisqu'elles représentent l'action de la nature entière sur l'objet considéré.) Ces causes « fines » peuvent devenir par la suite les plus intéressantes ; mais la connaissance commence toujours par leur élimination. — Elle écarte ainsi, quitte à le reconnaître par la suite, le hasard.

L'opération de consolidation a toujours pour but essentiel la production d'un *déterminisme*. Ce qui est vrai de tout produit est également vrai de tout déterminisme : il est une création — ce qui ne signifie pas une construction arbitraire. Tout déterminisme est soustrait par une opération pratique,

donc objective en un sens, à l'indéfinie réalité de la nature, aux causes perturbatrices, à tous les hasards en tant que hasards. Tout déterminisme est une série consolidée. Il a une signification objective, une réalité objective, et en même temps quelque chose de relatif et de subjectif. Provisoirement isolé il prend sa signification dans les relations que la recherche ne manifeste qu'en l'isolant.

Dans le secteur dominé, donc à l'échelle humaine, l'ensemble de l'activité productrice — la praxis — tend à créer un univers consolidé, un monde fait d'un nombre immense de séries causales déterminées. Sous cet angle, le mécanisme est un vaste instrument dont la fonction principale est d'établir des relations soumises au contrôle humain — un instrument privilégié parce qu'il correspond à la plus grande réussite de l'opération visant à consolider un déterminisme.

Le mécanisme et le déterminisme ont ainsi quelque chose d'objectif ; mais il faut se garder de ne voir en eux que de l'objectif, et de les transformer en fatalité. Le déterminisme prend place dans l'ensemble des déterminations et des buts de l'activité. L'ensemble des déterminismes constitue un tout dominé par l'activité humaine. Cet ensemble, organisé par la praxis, et dans lequel se retrouve l'unité du réel que n'arrive jamais à briser complètement aucun déterminisme partiel, est le concret véritable.

L'activité humaine, la praxis, introduit des oppositions dans le monde — ce qu'elle ne peut faire qu'en accentuant celles qui s'y trouvent déjà esquissées. Elle accentue ainsi le caractère des moments, aspects ou propriétés du réel qui ont quelque chose de distinct. Elle introduit dans la réalité les opposi-

tions du concret et de l'abstrait — de la nécessité et du hasard — du déterminisme causal et de la finalité. Mais en même temps elle introduit, elle produit dialectiquement leur unité.

La consolidation peut assigner des conditions à un devenir, et par suite l'orienter, sans pour cela le supprimer. Par exemple dans un arbre que l'on plante et que l'on soigne, le mouvement objectif est simplement protégé et dirigé. L'activité productrice se défie des contradictions, des conflits objectifs de forces, parce qu'ils peuvent amener la rupture de la consolidation cherchée. Par un côté donc l'activité profite des oppositions, les accentue, en introduit de nouvelles — mais par un autre côté elle cherche perpétuellement à réduire et à dépasser la contradiction externe. La contradiction n'est admise en général, dans les produits de l'activité, que sous la forme de l'équilibre entre forces opposées. L'équilibre aboutit au repos provisoire ; une force nouvelle, soigneusement mesurée et dosée, vient rompre cet équilibre au moment voulu, et dans un sens déterminé. On peut observer de tels équilibres dans les constructions théoriques de la mécanique et de la physique, et aussi dans les constructions matérielles que sont les objets, les machines, etc. L'activité s'efforce ainsi de consolider la contradiction elle-même, d'en faire un instrument et un déterminisme. Une telle opération est possible ; elle réussit ; mais elle n'est elle-même que relative, et n'est vraie que pour un objet isolé. Elle ne supprime pas la dialectique de la nature et celle de l'activité. L'erreur d'un grand nombre de philosophes mécanistes ou idéalistes a été de la porter à l'absolu.

Le passage de la considération du produit isolé à celle de l'ensemble — de la considération de l'activité partielle au mouvement de l'activité totale — évite ce sophisme. L'activité ne supprime pas la contradiction : elle en vit. Au moment même où elle travaille à la réduire, elle la porte en elle ; elle ne la domine, elle ne crée une unité plus haute qu'en la faisant renaître plus profondément.

Le secteur non dominé du monde reste immense. En ce qui concerne la nature, ce secteur non dominé est pour l'homme fatalité et hasard brut. Dans l'homme lui-même, ce secteur se nomme : spontanéité pure, inconscience, et encore destin psychologique ou social. Il comprend tout ce que l'activité n'a pu jusqu'ici orienter et consolider, tout ce qui n'est pas encore « produit » par l'homme et pour l'homme. Il s'agit d'une part immense de la réalité qui n'est pas humanisée autour de l'homme et dans l'homme lui-même — qui n'est pas encore objet pour la praxis. L'activité productrice contient cette contradiction, la plus profonde de toutes : l'opposition douloureuse entre la puissance de l'homme et son impuissance — entre l'existence d'un secteur de la réalité qui est dominé, consolidé humainement, et celle d'un secteur brut — entre ce qui fait la vie de l'homme et ce qui cause sa mort. L'homme se trouve à chaque instant séparé de ce qui le fait être et qu'il n'arrive pas encore à maîtriser. Son essence se trouve ainsi vitalement menacée, dissociée, arrachée à l'existence. Il meurt, spirituellement ou matériellement.

Ce secteur dominé comprend encore malheureusement presque toute la vie naturelle et biologique, presque toute la vie psychologique et sociale de

l'homme. La puissance de l'homme, qui semblait si forte, paraît tout à coup infiniment fragile et menacée. Ce secteur se détermine d'abord comme existence ou réalité extérieure, et l'on s'aperçoit aussitôt que cette existence est précisément la plus intérieure, la plus intime.

L'attitude envers ce secteur non dominé peut être une exploration par des moyens non scientifiques, une interprétation, ou une projection plus ou moins arbitraire sur lui de la conscience particulière au secteur dominé. Dès qu'a existé un secteur dominé ces phénomènes d'exploration, d'interprétation, de confusion ou de projection, sont apparus. L'exploration a été poursuivie par des méthodes d'expression littéraire et poétique. L'interprétation et la projection ont donné lieu aux mythes et aux religions, éléments essentiels des idéologies (1).

La conscience primitive contenait cependant des éléments rationnels en tant qu'elle manifestait l'activité productrice naissante et son rapport au monde. Le primitif a eu le sentiment de l'unité du monde (cf. le *Mana* des sociologues) à un degré plus haut que l'homme fragmenté de la société moderne. Il

(1) « ... Il faut considérer comme le plus difficile progrès de l'esprit humain celui dans lequel la *fantaisie a subjugué le réel* et où se forme la *continuité des sciences expérimentales* grâce auxquelles la race humaine achèvera la domination de la pensée sur la planète qu'elle habite... », « le progrès du monde va des rêves, des sorciers et des augures, des oracles et des prophètes, par la porte d'or de la fantaisie artistique vers le monde de la science universellement valable qui soumet le réel à la connaissance humaine... » (Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, 2^e édition, Leipzig, 1921, p. 343.)

percevait confusément mais vitalement l'unité des contradictions. La mentalité dite « prélogique » (pour laquelle des êtres contradictoires peuvent constituer une unité) contenait une part de vérité méconnue par les ethnographes, qui l'ont jugée au nom des critères rigides de la logique formelle.

Cette pensée primitive comporte aussi une attitude, inspirée du secteur dominé et de la conscience propre à ce secteur, en face de l'énorme secteur non dominé. Plus précisément elle étend arbitrairement au secteur dominé la conscience empruntée au secteur dominé. Elle se figure dominer ce qu'elle ne domine pas. La pensée primitive croit obtenir des résultats avec des techniques arbitraires : les magies. Les magies furent à la fois des interprétations de la pratique (le primitif répondait à la question : pourquoi obtient-on tel résultat dans telle action ?) — des extensions illusoire mais rassurantes de la puissance technique aux réalités menaçantes et inconnues — des projections de la conscience humaine sur le monde et enfin des explorations de l'inconnu, poétiquement et parfois pratiquement dans le cas de la médecine, de l'alchimie, etc. Il n'y a pas eu, semble-t-il, à l'origine des magies et des religions, une « mentalité prélogique » (Lévy-Bruhl) ni une magie originelle dont seraient issues à la fois les religions et les sciences (Frazer) ni enfin une religion d'origine sociologique ayant inspiré tous les comportements des primitifs (Durkheim). Les formes séparées ou opposées actuellement — la religion, la science, l'art — ont résulté de la différenciation socialement déterminée de l'activité productrice. La conscience, appuyée sur cette activité, mais engagée

dans le douloureux conflit entre cette activité et le monde non dominé (y compris les impulsions physiologiques, sexuelles, etc.) a cherché une solution dans la religion, dans l'expression esthétique. Toutes ces formes de l'activité impliquent une sorte de tentative indirecte pour comprendre et gouverner le monde non dominé ; seule la connaissance scientifique peut pleinement réaliser cette domination.

Si dans la conscience primitive ont existé des éléments rationnels (éléments d'intuition destinés à compléter la logique formelle) inversement la conscience moderne contient d'innombrables survivances de pensée primitive. La présence du secteur non dominé est plus fascinante, plus effrayante pour nous que pour le primitif. Notre puissance est chancelante et notre lucidité menacée. Il semble qu'il faille à tout prix et par tous les moyens s'appropriier le secteur non dominé. L'activité mythique persiste donc. On ne se contente pas de l'exploration de ce secteur par des méthodes avant-coureuses de sa domination, telles que certaines méthodes psychologiques. On ne se contente pas davantage de son expression esthétique. On veut encore se le représenter, se consoler en lui ou encore le désarmer, le rendre inoffensif. D'où la persistance de la religion ; d'où encore l'invention de nouveaux mythes et de nouvelles magies. Et l'on voit combien il est difficile de défendre la Raison sur le terrain du pur rationalisme. Ou bien la Raison est une puissance vivante, une activité qui lutte pour vaincre dans le monde et dans l'homme, un pouvoir créateur d'ordre et d'unité. Ou bien elle est une forme impuissante, destinée à laisser la place aux interprétations mythiques qui fétichisent

les éléments de la nature, ou les produits sociaux, ou les deux à la fois (sol, race, État...) Si la Raison demeure intériorité pure, elle ne peut manquer de tomber sous l'autorité externe.

Le déterminisme physique

Un tel déterminisme ne peut pas être absolu. Il est relatif, donc approximatif. Il est relatif à l'échelle humaine, à une activité humaine et au but de cette activité. Il faut constamment l'étendre, l'approfondir, rattacher des séries causales nouvelles et des fragments nouveaux du monde à des théories et à des buts plus larges. Il faut donc constamment critiquer le déterminisme atteint ; sa vérité ne se trouve que dans les déterminations ultérieures et plus vastes en qui se réunissent la critique de ce déterminisme et l'analyse de l'activité qui l'a produit. Le déterminisme atteint par une science ne peut donc jamais être conçu que comme un moment. En d'autres termes, tout déterminisme mathématique, physique, chimique, biologique, etc., reste toujours ouvert d'un côté sur la nature entière et d'un autre côté sur l'activité humaine.

L'idée de la formation et de la consolidation d'un monde — notre monde, celui dans lequel nous sommes — se retrouve ici. Consolidation toute relative et approximative. Notre monde s'organise et se stabilise relativement, mais seulement en s'ouvrant et en s'étendant vers les réalités de la nature qui sont à une autre échelle que l'homme. Ces changements d'échelle posent de nouveaux problèmes. Les causes « fines » passent au premier plan dans la recherche.

Les rapports ainsi obtenus ne sont pas uniquement des rapports de la partie au tout. Le savant introduit la notion du déterminisme statistique et formule des lois qui ne se déduisent pas logiquement des lois valables à une autre échelle. Cette extension de notre monde a été ainsi marquée par la découverte de degrés qualitativement distincts du réel, dont les lois sont statistiques par rapport aux éléments quantitatifs qui les composent, mais à leur tour « atomiques » par rapport aux degrés et ensembles supérieurs (1).

Le monde humain apparaît ainsi comme constitué d'émergences, de formes (au sens plastique du mot), de rythmes qui naissent dans la nature et s'y consolident relativement tout en supposant le devenir dans la nature. Il y a un espace humain, un temps humain qui sont d'un côté dans la nature et de l'autre en dehors d'elle. Il est évident par exemple que les rythmes humains (temps biologique, psychologique, social — temps de notre organisme et temps de l'horloge) déterminent notre façon de percevoir le monde, de le concevoir, et jusqu'aux lois que nous y découvrons. Mais ce temps n'est abstrait que par un côté (variable t des physiciens) ; par un autre côté il est un fait de la nature. Les lois, tout en reflétant notre durée, ont en même temps un sens objectif. La tranquillité des phénomènes, pour employer une formule hégélienne, se mesure à notre rythme ;

(1) Dans un livre récent, inspiré du matérialisme dialectique (*A Philosophy for a modern man*, Londres, 1938) le savant anglais H. Lévy donne un exposé lumineux de ces rapports, sans employer d'appareil mathématique. Cf. spécialement p. 148 sq.

mais notre rythme plonge dans les rythmes de la nature ; et c'est pourquoi la prévision et l'induction sont possibles.

Il ne faut pas se représenter la nature physique comme une juxtaposition ou une somme de déterminismes extérieurs les uns aux autres. Chaque déterminisme est un produit : non pas une construction abstraite de l'intelligence pure, mais un produit de la praxis. L'ensemble des déterminismes est ainsi un vaste produit de l'activité, un immense objet : le Monde. Cet objet doit être compris d'une part en fonction de la nature et d'autre part en fonction de l'activité productrice, qui est elle-même un tout non absolument séparé de la nature. Il est d'ailleurs absurde de vouloir se représenter la nature « en soi » ; en elle-même la nature ne peut être ni indéterminée, ni déterminée au sens du déterminisme. Cette existence suprêmement concrète, la « pure » nature est en même temps pour nous l'abstraction la plus dépouillée. Elle est en deça de toutes les déterminations : indifférence, devenir spontané (*Selbstbewegung*) encore indéterminé pour nous, sinon dans les lois les plus générales et les plus abstraites de la dialectique. S'acharner à déterminer la nature en dehors de l'activité qui — fondée sur elle — la pénètre et la « comprend » en liant organiquement ses éléments épars, c'est poser un problème insoluble, un problème métaphysique auquel on ne peut répondre que par un mythe. C'est vouloir penser un Monde en dehors des conditions d'existence d'un monde, en dehors de l'Idée du monde.

La multiplicité des déterminismes pose le problème de leur unité. L'activité productrice brise l'objet

naturel en ces déterminismes ; leur multiplicité est relative aux différentes sciences, techniques et spécialisations de la connaissance. L'homme réel et actif est donc le lien des déterminismes. Il a été obligé de fragmenter son activité et les objets de son activité pour arriver à former son monde et à maîtriser la nature. Il a été obligé de se considérer lui-même sous différents angles : en tant qu'être matériel, tangible et visible ; en tant qu'être biologique ; en tant que relevant de calculs mathématiques, etc ; et de même les autres êtres de son univers. La multiplicité des déterminismes révèle des articulations objectives de l'univers, et notamment l'existence de degrés qui ont une réalité spécifique ; cependant elle ne doit pas être prise absolument. Cette multiplicité n'est que momentanée : car l'homme est un, et le monde autour de lui est un tout. La rupture de l'univers en déterminismes partiels est constamment surmontée dans la vie et la pratique et l'unité dialectique continûment reproduite ; elle tendra vers l'unité supérieure dans la mesure où l'homme arrivera à se réaliser, à faire de soi une unité spécifique enveloppant la nature. Alors « les sciences naturelles seront subordonnées à la science de l'homme ; la science de l'homme sera subordonnée à la science naturelle ; les deux seront une seule science ». (Marx, *ibid.*, p. 123.)

Les séries causales et les déterminismes partent de l'homme et y aboutissent. Cette analyse peut se résumer en une formule : le déterminisme physique, c'est l'homme dans la nature. Définition qui doit être prise dans un sens dialectique : en soulignant ce qu'il y a d'objectif dans le déterminisme elle

indique que chaque déterminisme se situe dans l'activité réelle d'un être de la nature agissant sur la nature, l'homme vivant.

Pour être comprises dans leur multiplicité — pour que leur objectivité devienne concevable et qu'en même temps leur unité se détermine — les sciences exigent une théorie dialectique de la connaissance et de l'activité productrice.

Le déterminisme social

Marx a résumé en une formule frappante le caractère dialectique, complexe et accidenté, du devenir historique : les choses humaines ont en général progressé par leur mauvais côté. L'esclavage a conditionné la plupart des grandes civilisations. Il a fallu les révolutions et les guerres pour que soient détruites et surmontées les civilisations limitées. Il a fallu la décadence de l'antiquité pour que disparaissent les limitations du monde antique du point de vue de la structure sociale et de la pensée. Ce « mauvais côté » ronge et détruit l'existant, cause sa décadence et sa crise, amène l'apparition des éléments d'une nouvelle réalité sociale. Le négatif est d'abord une manifestation accidentelle ; il devient ensuite une essence nouvelle. Celle-ci apparaît d'abord sous une forme humble, extérieure, sporadique. Elle s'affirme, comme degré nouveau de réalité, lorsque se multiplient ses éléments d'abord isolés et impuissants. Ainsi les premiers marchands du moyen âge donnèrent naissance à la bourgeoisie ; les premiers prolétaires furent des artisans ruinés, d'abord rares au xvi^e siècle, puis de plus en plus nombreux jusqu'à ce qu'appa-

raïsse la nouvelle réalité sociale, la classe nouvelle.

La réalité d'un objet social est comparable à celle des objets sensibles : un objet social est un produit de l'activité, abstrait d'un côté, réel et concret par un autre côté, et sur lequel on peut agir par le fait même qu'il est objectif et résistant sans être une réalité brutalement donnée.

Un objet social typique — le marché — détient encore actuellement une puissance sur les êtres humains exactement comme les réalités du secteur non dominé de la nature. Il recèle du connu et de l'inconnu, de l'apparence et de la réalité. Il peut donner lieu à l'application d'une force, d'une méthode spécifique d'action, qui le façonne.

Plus généralement, les objets matériels interviennent dans la société humaine : ils sont des « biens ». Ils stimulent l'activité sociale, les besoins et les rapports humains ; mais d'autre part ils imposent à cette activité certaines déterminations. En particulier la rareté des objets consommables a déclenché depuis les origines jusqu'à nos jours (nous entrons au contraire dans l'époque de l'abondance...) des luttes et des concurrences qui prolongent dans le social la lutte naturelle pour la vie. Les objets et les produits de l'activité humaine ne perdent pas ce caractère initial lorsqu'ils deviennent les supports de relations sociales, lorsqu'ils donnent naissance aux objets spécifiquement sociaux tels que le marché. Ils continuent à déterminer dans l'activité humaine des contradictions et des luttes. De la concurrence générale émergent les luttes de certains groupes puissants : les classes sociales.

Les objets en tant qu'objets matériels, et ensuite

en tant qu'objets sociaux proprement dits — comme l'ensemble des marchandises et le marché — déterminent donc l'activité sociale et le devenir économique-social. L'action politique correspond sur le plan humain, et en ce qui concerne les rapports sociaux, à l'action pratique sur la nature. Elle agit au moyen des rapports sociaux et sur eux ; elle intervient dans les conflits et elle utilise les forces en conflit. Au cours de l'histoire, il n'y eut jamais de frontières absolues entre les époques, les civilisations, les classes. Le mouvement économique-social a toujours été complexe. L'action politique s'est constamment efforcée de contenir ce mouvement dans des formes déterminées et pour cela d'éliminer les éléments perturbateurs. Elle a toujours voulu intervenir pour tailler dans le devenir spontané des structures « consolidées » : les formes d'État, produits de l'action s'appliquant aux rapports sociaux en se servant des forces en présence, donc toujours au bénéfice de la plus puissante de ces forces. Mais ici encore cet effort a fait surgir, jusqu'à nos jours, des contradictions de plus en plus profondes et préparé la voie pour l'émergence de forces et de formes nouvelles.

Cette analyse peut encore se résumer en une formule : *le déterminisme social, c'est la nature dans l'homme*. Le déterminisme social permet en effet l'activité spécifiquement humaine, il la conditionne — et cependant il la limite. Le déterminisme social permet la liberté de l'homme, et cependant il s'oppose à elle. Il a pour origine l'objectivité naturelle, se prolongeant dans l'objectivité des Fétiches et dans l'objectivité spécifique des rapports sociaux. Il a pour origine également les déterminations natu-

relies : la rareté des biens, la lutte naturelle pour la vie. Les réalités sociales et objets sociaux apparaissent à la suite de processus spontanés comparables à ceux que découvrent les sciences de la nature : résultats statistiques de phénomènes élémentaires.

Le déterminisme social est ainsi l'inhumain dans l'humain, la continuation dans l'humain des luttes naturelles et des réalités biologiques. C'est l'homme encore non réalisé : la nature dans l'homme.

L'homme total

L'homme est à l'origine un humble fragment de la nature, un être biologique faible et nu entre tous. C'est être si faible engage audacieusement la lutte ; il devient une « essence » séparée de l'existence naturelle, à la fois vulnérable et puissante. La Séparation est fondamentale : l'homme n'est plus et ne peut plus être la nature ; et cependant il n'est qu'en elle et par elle. Cette contradiction est reproduite et approfondie au cours même du processus qui doit aboutir à la dominer. L'homme est activité créatrice. Il se produit par son activité. Il se produit — mais il n'est pas ce qu'il produit. Son activité domine peu à peu la nature ; mais alors cette puissance se retourne contre lui, prend les caractères d'une nature externe et l'entraîne dans le déterminisme social qui lui inflige de terribles épreuves. L'homme n'est pas ce déterminisme — et cependant il n'est rien sans lui. L'humain n'existe d'abord que dans et par l'inhumain. Non seulement il dépend de la nature, mais dans la société elle-même il est ce qu'il y a de plus faible. Soumis à la brutalité biologique, l'homme s'oppose

non moins brutalement à cette brutalité : dans le Droit, la Morale et la Religion.

L'homme est ainsi profondément déchiré et ne se forme que dans le déchirement. Il n'est d'abord qu'une contradiction entre lui-même et la nature. Dans cette contradiction les deux termes sont en action réciproque ; les caractères de l'un passent en l'autre ; après toute résolution la contradiction réapparaît sous une forme d'autant plus profonde et dramatique que l'unité atteinte a été plus élevée et plus consciente. Les activités qui réellement surmontent les formes naturelles de l'antagonisme (la praxis, la pensée, l'Esprit qui comporte une certaine unité immanente, dominant l'extériorité) n'ont fonctionné jusqu'ici que pour aggraver et ressentir plus profondément les déchirements et les luttes.

Il semble toujours que l'humain n'existe pas, ne soit qu'une apparence, une consolation. Et cependant l'homme est déjà dans l'existence ; il se manifeste à nous dès que nous considérons l'activité comme un tout et que nous cessons de voir chaque objet, chaque événement et chaque individu, selon leurs particularités périssables. L'essence humaine est d'abord virtualité abstraite : scission interne, séparation. Il semble encore qu'elle n'ait qu'une existence métaphysique idéale. Et cependant chaque problème posé par une contradiction appelle sa solution, va vers sa solution, détermine une activité qui le dépasse et pose ainsi un degré nouveau d'actualité de l'essence humaine. Chaque fois qu'une contradiction est résolue, l'homme vivant se rapproche de cette essence ; tout se passe comme si elle était le moteur immanent de l'histoire et du mouvement

dramatique des choses humaines. Découverte et création convergent : l'humain est à la fois créé (produit) et découvert.

L'idéalisme isole cette part de l'homme qui émerge peu à peu. Il la considère « en soi », en dehors des conditions d'existence, comme si elle était « réussie » à l'avance — éternellement — affadissant ainsi le drame de la naissance de l'homme.

L'homme naît et se réalise dans ce qui est « autre » par rapport à lui, dans ce qui le nie et qu'il nie, et qui cependant lui est intimement uni : la nature. Mêlé à elle, cependant peu à peu puissant sur elle, il se crée une nature humaine.

L'usage banal de ces mots en a masqué, sous une familiarité décevante, le sens authentique. La nature devient humaine ; autour de l'homme, dans l'homme, elle devient un monde, une expérience organisée. Et l'homme devient nature, existence concrète, puissance. Le labeur humain humanise la nature autour des hommes. Et la nature s'intériorise humainement en devenant vitalité lucide, énergie instinctive délivrée des limitations de l'instinct naturel et passif. La nature humaine est une unité, un échange d'être, un dépassement de la séparation.

Le travail — la production économique — n'est pas une fin en soi. « Le résultat essentiel de la production... est l'existence de l'homme. » (*Man. Eco. Phil.*, p. 135.) « La nature est le corps inorganique de l'homme... L'homme vit de la nature, cela veut dire : la nature est son corps, avec lequel il doit rester lié par un processus constant pour ne pas mourir. Que la vie physique et spirituelle de l'homme soit en liaison avec la nature, cela signifie seulement

que la nature est en liaison avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature... Mais c'est dans l'élaboration du monde des objets que l'homme s'affirme comme être spécifique. Cette production est sa vie spécifique active. Grâce à elle la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation et la vie spécifique de l'homme — dans la mesure où il se dédouble, non comme dans la conscience, intellectuellement, mais activement, réellement, et se contemple lui-même dans un monde créé par lui... » (*Id.*, p. 88.) L'histoire sociale est l'histoire de l'appropriation par l'homme de la nature et de sa propre nature. Le travail social et l'activité économique sont des moyens de cette appropriation, des moments essentiels de l'essence humaine — lorsqu'ils sont intégrés et dominés par cette essence. En eux-mêmes ils ne sont pas cette essence. L'homme économique doit être dépassé, pour que se manifeste la liberté de l'homme total : « l'homme s'approprie son essence multiple (Allseitiges)... en tant qu'homme total ». (*Ibid.*, p. 118.)

Le mouvement total est brisé par l'action et par la pensée. Cette séparation ne peut être absolue ; elle a cependant une réalité relative fondée sur la lutte humaine contre la nature. Le déterminisme physique se rattache à l'homme agissant dans la nature et sur la nature. Le déterminisme social prolonge la nature dans l'homme. La Nature Humaine résout ces conflits, déploie une unité plus élevée, dépasse en les organisant les déterminismes. Comme la nature envisagée dans sa totalité, la nature humaine est spontanéité (Selbstbewegung) mais organisée et

lucide. L'homme total est « toute nature » ; il enveloppe en lui toutes les énergies de la matière et de la vie, tout le passé et l'avenir du monde ; mais il transforme la nature en volonté et en liberté.

Les produits et les forces de production sont « l'autre » de cet homme total, en qui il peut se perdre. L'indépendance des forces économiques — destin de l'homme moderne — doit être comprise et dominée. Dès que l'objectivité du processus social est définie comme telle, elle est déjà en voie de dépassement ; elle s'unit à l'activité du sujet humain agissant et déjà objectif ; elle lui apporte un nouveau contenu objectif, se « subjectivise » en lui mais pour que surgisse une activité humaine plus objective : qui se prenne plus efficacement comme objet d'une action, qui se « produise » plus lucidement et soit sa propre création consciente.

Les destins ont toujours été cet « autre » de l'homme. L'histoire fut irréparablement sanglante ; son tragique vient de ce qu'aucun destin n'est justifiable vis-à-vis de ceux qui le subissent, mais seulement par l'avenir humain que tous les destins à la fois préparent et paralysent. L'histoire n'a cependant pas été un absurde chaos d'anecdotes et de violences. Cette conception de l'histoire nie l'histoire, qui n'existe comme telle que par son sujet vivant, l'homme total qui se forme à travers elle.

L'homme est encore dans la douleur de la naissance ; il n'est pas encore né ; à peine pressenti comme unité et solution, il n'est encore que dans et par son contraire : l'inhumain en lui. Il n'est encore que dispersé dans les multiples activités et productions spécialisées en qui se brisent la réalité et la

conscience naissante de la nature humaine. Il n'est encore conscient de lui-même qu'en autre que soi : dans les idéologies.

Lorsque l'activité créatrice se diversifie, l'homme social continue à se découvrir dans les résultats de son action ; mais les produits chargés de conscience cessent d'être immédiats, comme ils le sont pour le primitif et l'enfant. Ils deviennent sociaux et abstraits. Une espèce nouvelle de produits apparaît : les produits spirituels. Il y a dès lors trois degrés de production externe et cependant essentielle : les produits matériels — les objets sociaux proprement dits — les produits spirituels. Ceux-ci sont par un certain côté des objets : ils sont extérieurs aux consciences humaines individuelles. En un autre sens ils dépendent étroitement de l'activité dans un cadre social donné, à un moment historique déterminé. Ces idéologies expriment à la fois l'activité globale des groupes sociaux, le niveau atteint par leur puissance pratique — et la rupture du monde et de la conscience en activités parcellaires. Ils travestissent les rapports réels. L'activité qui cherche en eux à prendre conscience d'elle-même est arrachée à soi et pour ainsi dire transportée hors de soi. Les représentations idéologiques transposent l'humain sur le plan des choses, des substances externes : les dieux, les destins, la vérité métaphysique absolue. Ces choses spirituelles se superposent aux choses matérielles — sans relation consciente avec ces dernières — jusqu'à faire perdre aux hommes la conscience de leur activité créatrice. L'objectivité des produits spirituels contient une part d'illusion. Mais cette apparence se transforme en réalité : les hommes

croient que leurs représentations sociales ont une origine transcendante, ils s'organisent d'après cette croyance, captée et utilisée par les politiques. L'aliénation théorique devient ainsi pratique en réagissant sur la praxis. Mythes et fétiches semblent doués d'une puissance réelle : la puissance que les hommes leur ont conférée et qui n'est que leur propre puissance retournée contre eux-mêmes.

En un autre sens, ces produits contiennent une vérité. Ils expriment en la transposant la vie humaine concrète. Ils deviennent les éléments des styles de vie et des cultures qui ont toujours eu quelque chose de valable et dont certains (notamment le style et la culture helléniques) peuvent peut-être s'intégrer au monde moderne organisé et renouvelé. Ces styles résultaient en général de la répétition et de l'accumulation des actes les plus humbles de la vie pratique. L'histoire montre cependant, dans la plupart des grandes civilisations, une pénible contradiction entre la somptuosité des justifications idéologiques, des costumes et des paroles, et la monotonie des gestes quotidiens. Seul l'avenir pourra résoudre cette forme de contradiction entre la conscience et la réalité.

L'efficacité des idéologies vient essentiellement de la croyance ; mais peu à peu la conscience se retire de ces produits, se reconquiert par la réflexion et par le développement de la puissance réelle sur le monde. Toutes les idéologies ont été historiquement dépassées, après des périodes plus ou moins longues de « conscience malheureuse ». La pensée et la réalité humaine se forment à travers les idéologies, mais en les dépassant, en s'en libérant, pour se poser enfin comme activités réelles.

Aujourd'hui même, au moment où sa puissance sur la nature est déjà grande, l'homme vivant est plus que jamais victime des Fétiches qu'il a lui-même suscités. Étranges existences, abstraites et réelles, brutalement matérielles et enrobées d'idéologies séduisantes et même parfois fascinantes... Une nouvelle conscience — lucide, tenace, méfiante — est nécessaire pour démasquer ces fétiches et pour que le vertige mental n'entraîne pas la raison. Le matérialisme dialectique voudrait être l'expression et l'organe de cette conscience.

Les hommes vivants comprennent encore mal leur essence et leur véritable grandeur. L'analyse de la production de l'homme par lui-même montre que toutes les définitions philosophiques de l'essence humaine correspondent à des moments de cette production. Le terme de « production » est essentiel, parce qu'il enveloppe les autres et les explique : parce qu'il enveloppe et suppose en l'homme la nature, l'action, la connaissance. Ce mot, parfois si trivialement compris — parce qu'on le prend à l'échelle la plus minime — signifie toute la grandeur humaine. Sa vérité n'est pas encore une évidence parce qu'aujourd'hui encore la vie humaine ne se produit pas consciemment et ne comprend pas sa production. Elle se meut dans le fétichisme, mode d'existence et de conscience. « L'objet produit par le travail... s'oppose à l'homme comme un être étranger, comme une puissance indépendante. De même que dans la religion l'activité spontanée de la fantaisie, du cerveau et du cœur humain, agit sur l'individu d'une façon indépendante de lui, comme une activité étrangère, divine ou diabo-

lique — de même l'activité du producteur, n'est pas son activité spontanée... L'activité vitale, la vie productive de l'homme, ne lui apparaît que comme un moyen, pour satisfaire un besoin ; le besoin physique de conservation... La vie elle-même n'apparaît que comme moyen... » (*Ibid.*, *passim.*)

« Toute production est appropriation de la nature par l'individu, à l'intérieur et au moyen d'une forme sociale. » (*Zur Kritik der Pol. Oekon.*, 10^e éd., p. XVIII.) Dire que l'essence humaine est actuellement encore « aliénée », cela signifie avant tout que les formes sociales ne permettent pas cette appropriation de la nature par l'individu. Ce qui devrait être « fin en soi » (en termes éthiques) n'est encore que moyen : l'activité créatrice, l'essence humaine, l'individualité.

La situation actuelle est intolérable parce que la réalité humaine est plus profondément dissociée que jamais. Il semble que toutes les modalités possibles de scission, de dispersion et de contradiction se rencontrent aujourd'hui et convergent dans un malheur immense de l'homme. La réalité de l'humain est en péril : elle s'estompe dans l'esprit, elle est menacée dans l'existence concrète.

Un temps est venu « où tout ce que les hommes avaient regardé comme inaliénable devient objet d'échange, de trafic, et peut s'aliéner ». La vertu et la conscience, l'amour et la science qui jusqu'ici se communiquaient, qui étaient l'occasion d'une générosité et d'un don, sont passés dans le commerce. « C'est le temps de la corruption générale, de la vénalité universelle. » (*Misère de la Philosophie.*) Le besoin d'argent est le seul véritable besoin « engendré par l'économie politique » ; de telle sorte que

« la quantité d'argent devient de plus en plus la seule qualité essentielle de l'homme ». Cette aliénation engendre à la fois des convoitises raffinées et artificielles — et la simplification bestiale des besoins ; et cela parfois chez les mêmes êtres. L'homme passe au-dessous de l'animal. Il entre dans la solitude. Il perd parfois jusqu'au désir d'avoir un commerce réel avec ses semblables. La vie tout entière est pour lui une puissance étrangère qu'il sent « glisser hors de ses mains ». L'essence sociale est inhumaine : elle n'est autre que l'argent. Elle est précisément ainsi une essence économique : « Mes moyens de subsistance sont ceux d'un autre. Ce qui est objet de mon désir est possession inaccessible d'un autre. Chaque chose est autre qu'elle-même ; mon activité elle-même est autre. Enfin — et cela est vrai aussi pour le capitaliste — une puissance inhumaine règne sur le tout. » (*Ibid.*, 136.) Cette prédominance de l'économique est justement l'inhumain, l'essence de l'homme livrée à une chose, à l'argent : au fétiche. (Il est assez symptomatique du renversement actuel des valeurs que l'on ait attribué à Marx un « économisme absolu », alors que sa pensée se propose essentiellement de dépasser l'homme économique.)

Le capitaliste est, en tant qu'individu, un homme « privé » de tout sauf d'argent. Mais le non-capitaliste éprouve plus brutalement la privation, l'extériorité par rapport à l'individu de son contenu social et de sa substance vitale. L'argent lui manque, qui est la seule signification d'une vie sociale fondée sur le profit. L'homme humain est inconcevable en dehors d'une communauté. Toutes les structures sociales ont défini une certaine unité. Lorsqu'une

communauté est déchirée par des luttes internes — latentes ou avérées — elle cesse pourtant d'être une véritable communauté. L'homme redevient animal pour l'homme. L'humain est alors aliéné en même temps que la communauté humaine.

L'aliénation multiforme de l'homme et de la communauté a son fondement actuel dans la situation inhumaine de certains groupes sociaux, dont le plus important est le prolétariat moderne. Ce groupe social est exclu de la communauté ; ou bien il n'y est admis qu'en apparence, verbalement et pour être utilisé politiquement. Il n'y participe ni dans sa condition matérielle ni dans sa condition spirituelle. Lorsqu'il engage une action pour participer à cette communauté, ses adversaires disent qu'il la détruit !

Dans une structure sociale fondée sur la propriété individuelle des grands moyens de production, ce prolétariat n'est qu'un instrument parmi les instruments, un « appendice de la machine ». (*Manifeste de 1848.*) L'ouvrier moderne doit vendre sa force de travail ; il devient une marchandise, une chose parmi les choses. Puissance externe « le travail s'exerce sur l'individu comme sur une chose ». (*Kap.*, III, 60.) « Plus l'ouvrier produit par le travail, écrivait déjà Marx en 1844, plus le monde étranger des objets qu'il crée en face de lui devient puissant et plus son monde intérieur devient pauvre... Le travail est externe à l'ouvrier ; il ne s'affirme pas dans son travail mais se nie et se sent malheureux... Il se sent lui-même seulement en dehors du travail ; son travail n'est donc pas la satisfaction d'un besoin mais n'est qu'un moyen pour satisfaire des besoins en dehors de lui... L'activité de l'ouvrier n'est donc

pas son auto-activité. Elle appartient à un autre, elle est la perte de lui-même. Comme résultat, l'homme qui travaille, ne se sent plus libre que dans ses fonctions animales : manger, boire, engendrer. Dans ses fonctions humaines il ne se sent plus que comme animal. Certes, manger, boire, engendrer, sont aussi des fonctions humaines authentiques. Mais dans l'abstraction qui les sépare des autres domaines de l'activité et les transforme en but, ils deviennent animaux... Ce rapport est celui du travailleur et de sa propre activité en tant qu'étrangère. » (*Man. Eco-Phil.*, p. 85 et sq.)

Les producteurs sont donc ainsi (individuellement et dans leur ensemble) séparés et privés des biens qu'ils ont créés. L'ensemble des producteurs ne reçoit pas pour les consommer l'ensemble des produits matériels. D'où économiquement la surproduction relative qui transforme en privation — en crise, en luttes économiques et politiques — l'abondance aujourd'hui possible.

La vie de la communauté humaine est brisée. L'activité créatrice devient moyen pour l'individu, qui se sépare ainsi de la communauté. En particulier la communauté n'est qu'un moyen pour les individus qui détiennent les moyens de production.

L'aliénation s'étend ainsi à toute la vie. L'individu ne peut s'en délivrer. Lorsqu'il tente de s'en dégager il s'isole en lui-même, ce qui est précisément une forme aigue de l'aliénation. L'essence humaine résulte de la totalité du processus social. L'individu ne peut l'atteindre que dans un rapport cohérent et lucide avec la communauté ; il ne doit ni s'en séparer ni se perdre en elle. Cependant dans notre société

où les rapports apparaissent comme inversés, l'individu peut croire qu'il se réalise en s'isolant. Il est alors encore plus profondément « privé », séparé de sa base, de sa racine sociale. Il ne se saisit que comme abstraction théorique (l'âme, la vie intérieure, l'idéal) ou comme être biologique (le corps, la libido sexuelle). Il entretient et reproduit en lui, aggravée, la dissociation de la communauté. La contradiction est multiforme en lui : entre l'inconscience et la conscience, entre la nature et l'humain, entre le social et l'individu, entre l'instinct et la lucidité, entre le contenu et la forme — entre la pratique et la théorie.

Le prolétariat est l'élément concret de cette société, son aspect pratique. Il est en contact perpétuel par le travail avec la matérialité et la résistance des choses, avec les contradictions de l'existence donnée. Le matérialisme dialectique s'est formé comme expression du prolétariat, bien que dépassant les limitations de la condition prolétarienne précisément en en prenant conscience au nom de la culture philosophique, de la science économique et de tous les espoirs des réformateurs. Le prolétariat détient donc certains éléments essentiels de l'humain. D'autre part la bourgeoisie détient certains autres éléments également essentiels : la lucidité, la culture. Ces derniers éléments, par le seul fait d'être séparés des premiers, sont devenus abstraits et formels. La communauté humaine a été remplacée par l'exercice de la violence plus ou moins dissimulée sur une part essentielle de l'homme — par la dispersion infinie dans l'individualisme et la rivalité des individus concurrents. Dans l'individualité elle-même, cette dispersion s'est mani-

festée. L'élément concret, pratique ou naturel, est séparé de la lucidité et de la culture. La lucidité domine violemment le contenu concret. Les puissances spirituelles, privées de contenu, fonctionnent abstraitement. L'individu cultivé est devenu « l'homme théorique » décrit par Nietzsche.

La dissociation matérielle et spirituelle de cette société ne peut que s'accentuer. Elle est entrée nécessairement dans la décadence (ce que confirme l'analyse spécifiquement économique). Pour mettre fin à cette situation il faut dépasser la structure sociale qui subordonne une classe à une autre et soumet un élément profond de la réalité humaine à un autre élément, parce que ces éléments humains sont détenus par des groupes opposés. Il faut surmonter une organisation économique dans laquelle le prolétariat n'est qu'un instrument de production — dans laquelle, corrélativement, la réalité de la production est sous-estimée. En particulier, pour résoudre l'opposition entre l'individuel et le social, pour découvrir la connexion et l'unité entre les éléments du contenu, il faut atteindre une pleine conscience de la praxis. Comme les limitations de la conscience sont elles-mêmes fondées sur une certaine praxis (celle de notre structure économique et sociale) il faut la surmonter pour créer une praxis nouvelle, cohérente et « planifiée ».

Dans cette extrême dispersion et contradiction, dans ce malheur matériel et spirituel, l'essence humaine est peut-être proche. Aliénée en cette multiplicité, l'essence atteindra une unité plus riche. La profondeur des contradictions exige impérieusement l'unité.

Ainsi se précisent dans l'humanisme matérialiste les notions idéalistes de l'en soi et du pour soi ; du germe et de l'accomplissement ; de l'aliénation et du dépassement ; de l'objet et du sujet ; de l'essence et de l'existence. En partant d'une analyse de la praxis, il est possible de montrer la genèse des moments de l'activité, des catégories de la pensée et de l'action, des domaines de la connaissance. La notion dialectique de l'aliénation domine et résume cette description de l'homme en devenir. Elle rend compte du drame actuel et du drame historique de l'humain. Elle donne la signification dernière de la praxis. Réciproquement l'analyse de la praxis confère un caractère positif à cette notion.

L'homme total est le sujet et l'objet du devenir. Il est le sujet vivant qui s'oppose à l'objet et surmonte cette opposition. Il est le sujet qui s'est brisé en activités partielles et en déterminations dispersées et qui surmonte la dispersion. Il est le sujet de l'action — et en même temps l'objet dernier de l'action, son produit même quand elle semble produire des objets extérieurs. L'homme total est le sujet-objet vivant d'abord déchiré, et dissocié et enchaîné à la nécessité et à l'abstraction. A travers ce déchirement il va vers la liberté ; il devient nature, mais libre. Il devient totalité, comme la nature, mais en la dominant. L'homme total est l'homme « désaliéné ».

Une philosophie matérialiste et pratique ne peut que s'interdire de présenter un idéal transcendant ; son idéal doit être une fonction de la réalité. Il doit avoir des racines dans cette réalité et y exister virtuellement. L'idée de l'homme total répond à cette exigence. D'ailleurs la réalité du possible

humain peut se déterminer scientifiquement, par l'étude spécifiquement économique et sociologique.

La fin de l'aliénation humaine sera « le retour de l'homme à lui-même », c'est-à-dire l'unité de tous les éléments de l'humain. Ce « naturalisme achevé » coïncide avec l'humanisme. Il créera l'homme humain en gardant toute la richesse du développement. « Il est la véritable fin de la querelle entre l'existence et l'essence, entre l'objectivation et l'affirmation de soi, entre la liberté et la nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il résout le mystère de l'histoire et sait qu'il le résout. » (*Marx-Engels Archiv.*, III.)

Cette organisation de la communauté humaine ne terminera pas l'histoire mais bien plutôt la « préhistoire » de l'homme, son « histoire naturelle » mal dégagée de l'animalité. Elle inaugurerà la période véritablement humaine, dans laquelle l'homme dominant le destin tentera enfin de résoudre les problèmes spécifiquement humains : les problèmes du bonheur, de la connaissance, de l'amour et de la mort. L'homme sera libéré des conditions qui rendent insolubles ces problèmes. Par exemple l'inégalité biologique des individus est un fait incontestable. Il est abominable d'utiliser ce fait, de l'aggraver pour en profiter. Dans une société humaine ces problèmes seront posés et examinés en vue d'une solution pratique. L'égalité sociale concrète ne supprimera pas les inégalités naturelles mais au contraire les manifestera, en donnant aux talents individuels l'occasion de se déployer. Il faudra ensuite engager la lutte contre l'élément biologique pour le diriger, pour découvrir et vaincre les nécessités venues de l'hérédité, des fatalités géographiques, raciales, etc.

L'humanisme ainsi défini a un aspect quantitatif : il est fondé sur le développement des forces productives. Il a aussi un aspect qualitatif. Toute communauté humaine a une qualité, un style. Il existe déjà des communautés humaines et des styles : les nations, les cultures, les traditions. L'humanisme total ne se propose pas de détruire ces communautés mais au contraire de les délivrer de leurs limites, de les enrichir de telle sorte qu'elles tendent vers une universalité concrète sans rien perdre de leur réalité. Il s'agit de continuer le mouvement total, en développant et en enveloppant le contenu du présent.

Pour cet humanisme, l'instance suprême n'est pas la société, mais l'homme total. L'homme total est individu libre dans la communauté libre. Il est individualité épanouie dans la variété illimitée des individualités possibles.

Cette issue de la préhistoire humaine n'est pas fatale. Elle ne peut sortir ni d'un destin économique, ni d'une finalité mystérieuse de l'histoire, ni d'un décret de la « société ». Les individus vivants qui agissent pour elle peuvent être vaincus. L'humanité peut s'engager dans la confusion et le chaos. La solution est indiquée dans le mouvement total ; elle oriente les pressentiments, les activités et les consciences. Elle ne les supprime pas. Comment cette fin de l'automatisme économique et social s'accomplirait-elle automatiquement ?...

L'art a toujours enveloppé une tension, un effort vers un acte total. Dans la musique un élément partiel de la conscience sensible (le son) tend à devenir co-extensif au contenu de la conscience,

rythme, mouvement, passion, érotisme ou spiritualité. De même en peinture l'élément visuel. L'art des époques disparues — dont la structure sociale n'a plus de signification pratique pour nous — garde une valeur irremplaçable. On peut aussi trouver dans les poèmes les plus mystiques certains pressentiments de cet acte total qui fut appelé le Divin, ou le Surhumain, et que l'on a toujours projeté hors de l'homme au nom de sentiments cosmiques ardents et obscurs. L'effort vers l'Unique s'est presque toujours manifesté jusqu'ici dans l'aliénation. L'homme espérait trouver en une croyance externe l'unité et la réconciliation avec lui-même, l'apaisement et le salut. L'unité de l'homme avec la communauté était cherchée dans les rites religieux ou les impératifs moraux. L'unité de l'homme avec l'univers semblait atteinte dans certains moments de communion extatique où la conscience sortait de soi et dont l'intensité n'était possible qu'au prix d'une longue ascèse. Ces élans n'apportaient pas une véritable solution. Après le moment de la conversion, ou de la communion, ou de l'extase, l'être humain retrouvait son malheur, avec un déchirement plus profond, plus désespéré : l'être en dehors de l'humain. De toutes ces tentatives, l'art reste celle qui garde la plus grande valeur pour nous.

L'idée de l'homme total prolonge ces tentatives, mais sur un plan positif et efficace. Elle enveloppe les valeurs les plus hautes du passé — et notamment l'art en tant que travail producteur libéré des caractères de l'aliénation, en tant qu'unité du produit et du producteur, de l'individuel et du social, de l'être naturel et de l'être humain.

Cet idéal suprême donne la signification du devenir parce qu'il est impliqué dans le devenir lui-même. L'homme total est l'Idée, cette idée que l'idéalisme réduisait unilatéralement à l'activité théorique, et qu'il concevait hors de la vie, toute faite dans l'absolu.

A la limite, l'acte total serait suprêmement individualisé et en même temps co-extensif aux énergies vitales — suprêmement lucide et en même temps suprêmement spontané. Plongeant dans les rythmes de la nature, il serait cependant une présence unique.

Mais la conscience la plus haute, la plus profondément humaine et totale ne peut encore qu'aggraver la première et la plus profonde contradiction : celle du néant et de l'être, de la vie et de la mort. Jamais sans doute l'homme ne pourra vaincre définitivement la mort et posséder invulnérablement l'être. Mais l'homme lutte contre la mort. L'homme humain est celui qui a accepté le défi. Il ne trouve pas seulement devant lui l'insaisissable puissance du néant. La mort a des complices parmi les hommes. L'homme humain refuse toute complicité avec la mort mais il s'engage par là même dans la lutte contre les complices de la mort.

L'individu périssable a dans son Moi plus que lui-même : l'homme, l'esprit, l'être. L'homme humain veut transmettre et perpétuer cet être, l'élargir, l'approfondir, « participer » au plus possible d'être. C'est ainsi qu'il lutte en lui-même contre la mort.

L'« homme théorique » doit s'engager ainsi dans l'élucidation, la récupération et le Dépassement d'une immense réalité humaine. Il doit ouvrir son Moi abstrait, théorique et formel, sur le Monde. La

philosophie nouvelle dépend d'un acte réel et d'une exigence, non d'un postulat, d'une alternative abstraite, d'une valeur arbitrairement choisie ou d'une fiction. Sa tâche est d'« effectuer » les liaisons implicites entre tous les éléments et aspects du contenu de la conscience et de l'être humains. Dans cette recherche, le seul critère est un critère pratique : éliminer ce qui arrête le mouvement, ce qui sépare et dissocie, ce qui empêche le Dépassement.

Vers le contenu total

La pensée philosophique et l'action qui ne se contentent pas d'une position purement formelle et d'une conscience toute théorique peuvent chercher à éviter la coupure entre la forme et le contenu en saisissant immédiatement un certain contenu concret. Mais si la démarche qui saisit un contenu partiel se limite à cet élément du réel, elle l'érige nécessairement en un absolu. Elle en fait une forme fétichisée. Par exemple on peut saisir comme contenu : la réalité psychologique individuelle ; la communauté nationale ; la réalité spirituelle de l'homme ; l'exigence humaine d'unité et de réalité. Chacun de ces « moments » du réel, isolé et hypostasié, devient négateur des autres moments et ensuite négateur de lui-même. Le contenu borné et transposé en forme devient oppressif et destructeur de sa propre réalité. Ainsi le nationalisme devient l'ennemi des réalités nationales, le libéralisme laisse périr la liberté ; le spiritualisme devient l'adversaire de l'esprit vivant et l'individualisme, celui de l'individu concret ; le « totalitarisme » s'oppose à la réalisation totale de l'homme...

Philosophiquement ce procédé transforme en erreur une vérité partielle précisément en la posant dans l'absolu. Il crée une méta-quelque chose. Le racisme est une méta-biologie ; la théorie nationaliste est une méta-histoire ou une méta-sociologie. Cette opération comporte tous les risques de la métaphysique. Refusant une part du contenu elle sanctionne et aggrave la dispersion des éléments du réel. Elle néglige l'apport des autres domaines, et apparaît ainsi comme un procédé de spécialiste ou de partisan. Elle exprime une réaction de défense de l'individu, ou de son groupe, plus qu'une conscience tendue vers la solution.

Une seule voie reste ouverte à l'esprit désireux de résoudre véritablement les problèmes : l'effort vers la saisie du contenu total.

Cet effort définira la vie philosophique.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
1100 EAST 58TH STREET
CHICAGO, ILL. 60637
TEL: 773-936-3200
WWW.CHICAGO.EDU

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
CHAPITRE PREMIER. — La contradiction dialectique	1
<i>Critique de la dialectique hégélienne. — Le matérialisme historique. — Le matérialisme dialectique. — Unité de la doctrine.</i>	
CHAPITRE II. — La production de l'homme...	98
<i>Analyse du produit. — Les activités d'intégration. — Secteur dominé et secteur non dominé. — Le déterminisme physique. — Le déterminisme social. — L'homme total. — Vers le contenu total.</i>	

Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme-Paris (France)

NOUVELLE ENCYCLOPÉDIE PHILOSOPHIQUE

Collection fondée par HENRI DELACROIX

Dirigée par ÉMILE BRÉHIER, professeur à la Sorbonne

- | | |
|---|---|
| 1. LÉON BRUNSCHVIG
Les Ages de l'intelligence | 11. P. QUERCY
Les Hallucinations |
| 2. GASTON BACHELARD
Le Nouvel Esprit scientifique | 12. L. BOURJADE
L'Intelligence et la Pensée
de l'enfant |
| 3. HENRI DELACROIX
Les Grandes Formes
de la vie mentale | 13. R. RUYER
La Conscience et le Corps |
| 4. C. BOUGLÉ
Bilan de la Sociologie française
contemporaine | 14. GEORGES GURVITCH
Morale théorique
et Science des mœurs |
| 5. JEAN BARUZI
Problèmes
d'Histoire des Religions | 15. MICHEL SOURIAU
Le Temps |
| 6. D. PARODI
En Quête d'une philosophie | 16. PIERRE-MAXIME SCHUHL
Machinisme et Philosophie |
| 7. RAYMOND ARON
La Sociologie allemande
contemporaine | 17. LÉON ROBIN
La Morale antique |
| 8. V. JANKÉLÉVITCH
L'Ironie | 18. RENÉ POIRIER
Le Nombre |
| 9. V. FELDMAN
L'Esthétique française
contemporaine | 19. A. MILLOT
Les Grandes Tendances
de la Pédagogie contemporaine |
| 10. P. SARTRE
L'Imagination | 20. D. PARODI
La Conduite humaine
et les valeurs idéales |
| | 21. H. LEFEBVRE
Le Matérialisme dialectique |
| | 22. C. SERRUS
Essai sur la signification
de la logique |

Chaque volume : 15 fr.