

ARTÍCULOS

L'«Aufhebung de la philosophie en tant que telle» selon Karl Marx

ALEXANDRE SCHILD

Résumé: Ce qui suit tente de reconsidérer –contre la légende colportée par Auguste Cornu, entre autres (avant Louis Althusser par exemple), d'un «jeune Marx» encore «idéaliste»,– la conception de la philosophie sans laquelle Marx n'aurait à l'évidence pas pu être amené à affirmer, comme il le fait expressément dès 1843-44, la nécessité d'une «Aufhebung» de celle-ci entendue comme sa «négation [...] en tant que philosophie». Conception déjà très fermement esquissée dans les *Cahiers* qu'il rédige vers 1840 en vue de la *Doktordissertation* de 1841, et qui l'amène dès cette époque-là à une critique déjà très «radicale» –d'une radicalité que la découverte du «prolétariat» le conduira seulement à accentuer,– d'un idéalisme qu'il voit alors justement révéler au grand jour ce qu'il aurait de «contradictoire» dans la prétention des «jeunes-hégéliens» à «réaliser effectivement» dans le «monde» ce que «le maître», Hegel, serait parvenu à concevoir au titre de «l'Idée», à savoir: rien de moins que le moteur du processus historique tel qu'en sa processualité même. Dont acte pour qui se demanderait quelle pourrait encore être la portée de la philosophie aujourd'hui!

Mots clés: Philosophie / Marx; Histoire de la philosophie / Marx; Philosophie antique /Marx; Hegel / Marx; Hégélianisme / Marx; Idéalisme.

Abstract: Against the legend spread by Auguste Cornu, among others (before Louis Althusser, for example), of a still idealistic «young Marx», what follows is an attempt to reconsider the conception of philosophy without which Marx clearly could not have been brought to affirm, as he expressly does since 1843-44, the necessity of an «Aufhebung» of philosophy, meaning the «negation [of philosophy] as such». This conception was already very firmly outlined by Marx in the *Notebooks* written around 1840 in preparation for the *Doktordissertation* of 1841, and had brought him since then to an already very «radical» criticism of idealism – a radicality that the discovery of the «proletariat» would only lead him to accentuate!– What is «contradictory» in idealism as such is overtly revealed, to Marx's eyes, by the young Hegelians' pretension to «effectively work out» into the «world» what the «master», Hegel, had come to conceive as «the Idea», i.e. nothing less than the motor of the historical process in its own processuality. To be duly noted by whoever may enquire what could still be the scope of philosophy today!

Key Words: Philosophy / Marx; History of the Philosophy / Marx; Ancient Philosophy / Marx; Hegel / Marx; Hegelianism / Marx; Idealism.

L'«éclatement» d'une philosophie dont les «développements souvent autonomes» des «diverses disciplines» feraient apparaître comme «cruciale» la question de savoir si la philosophie détiendrait encore une «spécificité» lui permettant de se distinguer des sciences en même temps

que d'unifier ou réunifier son propre «champ»¹, pourrait (c'est une question!) ne pas être sans rapport avec le singulier événement que Martin Heidegger a vu marquer «la fin de la philosophie» au sens de ce dans quoi il se pourrait (c'est une autre question!) qu'avec «l'ultime possibilité de mode de penser» qui serait «le sien», la philosophie elle-même atteint son «plein aboutissement» (Vollendung). Cet événement étant –à ce que Heidegger en dit lors d'une conférence de 1965 où, dans le prolongement de méditations au demeurant bien antérieures à celle-ci, il s'enquiert de ce qu'à notre époque pourrait encore être «l'affaire de la pensée» (die Sache des Denkens)²,– la «désagrégation» (Auflösung) de la philosophie via la constitution de ses propres disciplines en «sciences autonomes» (selbständige Wissenschaften) –grosso modo: dans les sciences humaines, la logique mathématique et les sciences du langage,– et corrélativement la «relève» (Ablösung) de la philosophie ainsi désagrégée par une certaine instance de ce qui s'imposerait alors comme une «toute nouvelle espèce d'unification» (neuartige Einigung) des sciences en général. Une unification qui aurait en effet ceci de tout à fait nouveau que l'unité par elle promue ne serait plus de l'ordre de ce «fondement» (Grund) qui aurait été la grande affaire de la philosophie depuis Platon –le «bien» en tant qu'«être en tout toujours le même»³, ou alors quelque «Dieu» en tant qu'«étant suprême», le «cogito» en ses différentes figures ou encore la vie elle-même (comme pour Marx et Nietzsche),– mais d'ordre strictement technique. Et dont l'instance se trouverait être «la cybernétique» en tant que cette science unitaire du pilotage des processus que chacune à sa façon, certes, les sciences mobiliseraient cependant tout uniment dans ce qui deviendrait ainsi leur seule affaire: non plus un savoir philosophiquement fondé, mais le rangement systématique de la totalité de l'étant et, en toute indistinction, de l'homme lui-même –de sa conception à son inhumation ou crémation en passant par son éducation, sa formation (continue, comme il se devrait!) et... son information, ainsi que ses productions (y compris scientifiques), sa consommation, sa circulation, ses relations sociales, ses distractions, ses convictions et leurs manifestations (acceptations, protestations ou autres interventions), et puis aussi ses hospitalisations, inculpations, condamnations, incarcérations et libérations, et j'en passe!– dans un réseau appareillé de processus aptes à être précisément pilotés (on dit aussi «gérés») moyennant le traitement autant que possible informatique d'informations qu'il faudrait donc commencer par en extraire. Avec cette conséquence qu'à tous égards –tant à l'égard des sciences qu'à l'égard de l'homme lui-même,– la philosophie deviendrait pour le coup «superflue» (überflüssig). Mais à ceci près, nous avertit (au sens le plus littéral du terme) Heidegger, que «tant que l'homme se comprendra encore lui-même comme un être historique libre [als ein

1 Cette étude a été présentée sous une forme abrégée au Symposium de la Société Suisse de Philosophie qui s'est réuni à Neuchâtel les 19 et 20 mai 2006 autour du thème que l'«appel à contribution» avait formulé en ces termes:

Qu'est-ce que la philosophie? – Aujourd'hui, la philosophie se distingue par son éclatement, au point que les diverses disciplines philosophiques poursuivent des développements souvent autonomes. Aussi paraît-il crucial de se demander si la philosophie détient encore une spécificité. Envisager la question du rapport entre la philosophie et les autres savoirs (neurosciences, psychologie, sciences du vivant, sociologie, etc.) s'impose aujourd'hui comme une tâche nécessaire. Cette question se pose aussi à l'intérieur même du champ philosophique et elle trouve des solutions diverses selon l'engagement théorique que l'on adopte. Mais cette problématique a évidemment aussi connu diverses contributions au long de l'histoire de la philosophie, dans la tradition occidentale comme dans d'autres cultures.

2 Voir *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, herausgegeben von Herrmann Heidegger, St.Gallen: Erker, 1984, repris in GA, Bd.16/ L'Affaire de la pensée. Pour aborder la question de sa détermination, traduction et notes par Alexandre Schild, Trans-Europ-Repress (TER), Mauvezin, 1990.

3 Voir *Banquet*, 208a7-12.

freies geschichtliches Wesen], il se refusera [...] à abandonner la détermination-destination de l'homme [die Bestimmung des Menschen] à la manière de penser [Denkweise] cybernétique».

Cela dit, *que* cette conjoncture de la décomposition de la philosophie en sciences et de la technicisation & “cybernétisation” des sciences en général, dont il paraît à tout le moins possible de faire aujourd'hui le constat –mais qu'il ne faudrait cependant pas négliger de documenter autant que possible, et autant que possible du sein même de chaque science,– ressortisse, comme le pense Heidegger, à un aboutissement de la philosophie au vu duquel l'«histoire» (Geschichte) de celle-ci pourrait alors être vue comme un «destin» (Schicksal), et *un* destin déterminé de la pensée, dont cet aboutissement serait propre à laisser, disons, transparaître la déterminante quoique en elle-même inapparente «destination» (Schickung), ne saurait en revanche être constaté. En toute rigueur, cela ne saurait jamais constituer que l'enjeu d'une question. Et qu'il y ait lieu de poser cette question demande d'ailleurs lui-même à être établi.

À quoi ce qui suit voudrait contribuer un tant soi peu, en tentant d'indiquer comment la pensée de Marx pourrait donner à voir quelque chose de ce destin. Et cela en y pointant tout spécialement la singulière coïncidence d'une conception de l'homme comme être historique libre et de l'affirmation de la nécessité d'une «Aufhebung» de la philosophie entendue comme... «*négation* [...] de la philosophie en tant que philosophie»!

*

C'est dans l'*Introduction* qu'il rédige entre la toute fin de 1843 et le tout début de 1844, puis publie, fin février de la même année, dans ce qui allait rester l'unique livraison, par lui-même éditée, des *Annales franco-allemandes*, en vue de ce qu'à cette époque, il projetait peut-être encore d'une *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit*, que Marx affirme la nécessité d'une telle «Aufhebung». À une époque où –tandis que Friedrich Engels travaille de son côté à ces *Esquisses en vue d'une critique de l'économie politique* qui seront également publiées dans les *Annales*,– il est en passe d'épouser la cause de cette «révolution radicale»⁴ dont il soutient alors que, n'ayant d'autre fin que l'«*émancipation de l'homme*» via l'action révolutionnaire de ce qu'il se met corrélativement à concevoir sous le nom de «prolétariat», elle impliquerait pour le coup une «dissolution [Auflösung] de ce qu'a été l'ordre du monde jusque-là» et donc, avec une «*négation [Negation] de la propriété privée*» qui serait cependant déjà de l'ordre du fait pour ledit prolétariat, l'«Aufhebung de la religion»⁵ et l'«Aufhebung du prolétariat»⁶ lui-même. Tel est en effet le contexte dans lequel Marx est alors amené à affirmer qu'on ne saurait «réaliser effectivement la philosophie sans l'aufheben» (die Philosophie verwirklichen [...], ohne sie aufzuheben)⁷, mais pas non plus «aufheben la philosophie sans la réaliser effectivement»⁸, et c'est dire: de telle manière que la philosophie puisse par suite se retrouver à «la tête» d'une «*émancipation de l'homme*» dont «le cœur» serait le prolétariat⁹.

4 Voir *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* [cité *Einleitung*], in: MEW, Bd.1, 1970, p. 387/ *Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* [Introduction de 1844], in: (EIII), p. 392.

5 Voir *Einleitung*, p. 379/ *Introduction de 1844*, p. 383.

6 Voir *Einleitung*, p. 391/ *Introduction de 1844*, p. 397.

7 *Einleitung*, p. 384/ *Introduction de 1844*, p. 389.

8 *Einleitung*, p. 384/ *Introduction de 1844*, p. 389.

9 Voir *Einleitung*, p. 391/ *Introduction de 1844*, p. 397.

Thèse pour le moins paradoxale sur I)le sens général, II)les présupposés et III)le sens précis ainsi que la portée de laquelle je me propose de vous soumettre ci-après les quelques indications suivantes.

I

S'agissant de son sens, il faut commencer par relever que cette «Aufhebung de la philosophie» doit être entendue conformément au sens strictement hégélien du terme «aufheben»¹⁰, soit comme «la négation de la philosophie en tant que philosophie»¹¹ en même temps que sa conservation-&-élévation dans une unité avec cet opposé que se trouverait être pour elle –aux yeux de Marx, s'entend, et autant que nous pouvons déjà le comprendre,–«l'effectivité» (die Wirklichkeit)¹²; et cela via sa «réalisation effective» (Verwirklichung), justement; mais avec cette conséquence que si, comme ce paraît manifestement être le cas pour Marx, quelque chose de la philosophie devait se conserver lors de cette «négation», ce ne saurait être quoi que ce soit de ce qui pourrait la constituer *en tant que telle* –pas plus que ce qui, via leur suppression à eux, pourrait être conservé de la religion et du prolétariat, ne saurait être quoi que ce soit de ce qui les constituerait en tant que tels!– Ce qui pose alors la question de savoir en quoi Marx peut bien voir consister 1)la philosophie en tant que telle, 2)sa négation en tant que telle, 3)sa réalisation effective en tant que ce moyennant quoi seulement pourrait s'opérer cette négation, et 4)ce qui en serait cependant conservé. Or, il se trouve que Marx ne répond nulle part expressément à ces questions.

Cela étant, il est vrai que la réponse qu'il a bien fallu qu'il leur apporte dans son for intérieur, pourrait être dégagée des développements ultérieurs de sa pensée. Mais il m'est avis

10 Voir *Wissenschaft der Logik*, in Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp [cité WZB], Bd.5, 1969, p. 114/ *Science de la logique*, I (Premier tome. Premier livre. L'être), traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Larczyk, Paris: Aubier Montaigne (Bibliothèque philosophique), 1972, p. 81:

Aufheben a dans la langue [allemande] le sens dédoublé qui lui fait signifier conserver [aufbewahren], *maintenir* [erhalten], et en même temps faire cesser [aufhören lassen], *mettre un terme* [ein Ende machen]. La conservation elle-même inclut déjà en soi [in sich] le négatif qui est qu'à quelque chose est retirée son immédiateté et par là une existence [Dasein] ouverte aux actions exercées en elle de l'extérieur [äußerlichen Einwirkungen], et ce pour le maintenir. – Ainsi quelque chose d'aufgehoben est-il en même temps quelque chose de conservé, qui n'a perdu que son immédiateté, mais n'a pas pour autant [darum] été anéanti [vernichtet]. – Lexicalement, les deux déterminations [Bestimmungen] qui viennent d'être apportées peuvent être présentées comme deux *significations* [Bedeutungen] de ce mot. Mais on devrait là être frappé qu'une langue soit parvenue à faire usage d'un seul et même mot pour deux déterminations opposées. Pour la pensée spéculative, il est réjouissant de trouver dans la langue des mots qui ont en eux-mêmes une signification spéculative. Le double sens du latin *tollere* (qui a été rendu célèbre par la plaisanterie de Cicéron «tollendum esse Octavium») ne va pas si loin, la détermination affirmative ne va que jusqu'à l'élévation [Emporheben]. Quelque chose n'est aufgehoben [élevé] que dans la mesure où il est entré dans l'unité avec son opposé.

11 *Einleitung*, p. 384/ *Introduction de 1844*, p. 389.

12 Nonobstant qu'en allemand, ces termes désignent communément ce qu'en français, on entend non moins communément par «réalité» et «réel», nous traduisons «wirklich» par «effectif» et «Wirklichkeit» par «effectivité». Cela de manière à signaler que le texte allemand ne dit pas, comme il arrive souvent, «Realität» et «real» ou «reell» –conformément à quoi nous traduirions alors «(sich) verwirklichen» par «(se) réaliser effectivement» et «Verwirklichung» par «réalisation effective», en réservant «(se) réaliser» pour «(sich) realisieren» et «réalisation» pour «Realisierung». – Mais surtout à laisser entendre ce que les dérivés de «wirklich» disent, à l'oreille de Marx comme de Hegel lui-même, de l'«action efficace» (Wirkung), et «efficacement agissante» (wirkend), qui, disons, animerait la réalité qu'ils désignent. Réalité dont ceux de «real» (dont «reell») ne disent pour leur part que la consistance «chosale», i.e. de l'ordre de cette chose que nomme le latin «res».

que ces développements eux-mêmes pourraient gagner en intelligibilité d'être envisagés eu égard à d'éventuels présupposés qui, parce qu'ils auraient conduit Marx à juger que la réalisation effective de la philosophie impliquerait nécessairement la négation de celle-ci en tant que telle, et inversement, pourraient éclairer par l'amont ce que, fin 1843, Marx y voit concrètement.

II

S'agissant donc desdits présupposés, il importe de s'aviser que la thèse de Marx ne tombe pas du ciel!

Tout bien considéré, elle devrait se révéler être la réponse de Marx à une question qui ne pouvait manquer de se poser à lui au sujet d'une réalisation effective de la philosophie dont les «Jeunes-Hégéliens», tous plus ou moins tributaires des *Prolégomènes à l'historiosophie* d'August von Cieszkowski¹³, s'étaient mis à débattre vers la fin des années 1830 dans l'idée qu'eu égard à cette histoire de l'esprit dont elle aurait elle-même mis en lumière le principe sous le nom de «dialectique», la philosophie de Hegel pourrait et devrait donc connaître, au-delà du «maître», des développements qu'en raison de ses «accommodements» (Akkommodationen), comme ils disaient, avec le monde de son temps, celui-ci n'aurait pas su promouvoir... à commencer par la critique de la religion chrétienne (Bruno Bauer et Ludwig Feuerbach) et/ou une philosophie activement engagée dans la construction de l'avenir (Cieszkowski, Arnold Ruge et Moses Hess).

Quoiqu'il en soit, il se trouve que la question d'un possible développement de la philosophie hégélienne après Hegel fait l'objet de réflexions que Marx développe dans plusieurs morceaux des *Cahiers d'étude*¹⁴ qu'il rédige vers 1840 en vue de sa thèse de doctorat sur la *Différence de la philosophie démocratéenne et épicurienne de la nature*¹⁵. Et que Marx en traite expressément en termes de «réalisation effective de la philosophie» dans la note² du chapitre IV – chapitre perdu dont le titre pourrait avoir été *Différence générale de principe entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Épicure (Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie)*, – de la première partie de cette thèse (déposée sous forme manuscrite en avril 1841)¹⁶. Autant de textes dont je ne puis proposer ici qu'un bref aperçu sous la forme de quelques thèses articulées autour de ladite *Note*.

• À la différence des Hégéliens de son temps, Marx, dans cette *Note*, n'établit pas en quoi *devrait* à ses yeux consister la réalisation effective de la philosophie après Hegel – et c'est-dire, dans son esprit comme dans le leur: de la philosophie hégélienne elle-même en tant que la philosophie en somme, – mais laisse entendre que ce qu'il en a sous les yeux, soit la façon dont elle serait déjà engagée par lesdits Hégéliens, ne saurait constituer qu'un premier moment seulement de ce processus cependant nécessaire: un moment encore contradictoire qu'il s'agirait de dépasser en en surmontant les contradictions (Widersprüche) d'une manière qui n'exigerait rien de moins que de

13 *Prolegomena zur Historiosophie*, Hamburg: Meiner, 1981 (1^o 1838) / *Prolégomènes à l'historiosophie*, traduction de l'allemand par Michel Jacob, Paris: Champ Libre, 1973.

14 *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie*, in MEW, EB1 [cité *Hefte*] / *Philosophie épicurienne (Cahiers d'étude)*, 1839-1840, in ŒIII [cité *Cahiers*].

15 Voir *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie nebst einem Anhang*, in MEW, EB1 [cité *Doktorarbeit*] / *Différence de la philosophie naturelle chez Démocrite et chez Épicure, avec un appendice, 1841*, in ŒIII [cité *Démocrite et Épicure*].

16 *Doktorarbeit*, pp. 326|327-330|331 / *Démocrite et Épicure*, pp. 83-87. Voir une traduction de le texte en annexe.

«(se) sortir» (hinausgehen, hinauskommen), comme Marx le laisse entendre par deux fois (voir les alinéas 3 et 7), de la philosophie hégélienne «d'un point de vue théorique»!

• Envisageant donc ledit processus dans une *perspective historico-critique*, Marx le conçoit cependant en des termes qu'il reprend de la philosophie hégélienne de l'esprit, et spécialement de cette «psychologie» où Hegel expose le nécessaire développement d'un «esprit théorique» devenu «libre» «en soi», sous la forme d'un «esprit pratique»¹⁷ qui seul pourrait faire accéder l'«esprit subjectif» dont ils relèveraient tous deux, au «vouloir effectif» d'un esprit alors effectivement libre, mais auquel il resterait encore à déployer sa «liberté effective» sous la forme de «l'esprit objectif», et c'est dire: au sein même d'un monde effectif qu'il rencontrerait tout d'abord comme un monde extérieur lui faisant face –soit dans le monde existant objectivement 1) du «droit» (Recht) moyennant lequel l'esprit, en tant que «personne», donnerait à sa liberté déjà effective, mais encore subjective, l'existence objective de la «propriété» (Eigentum)¹⁸, 2) de la «moralité» (Moralität) où l'existence objective de la liberté de la personne dans la propriété serait réfléchie dans l'existence subjective de la liberté d'un sujet sachant et voulant ce qui serait alors proprement son «activité» (Handlung), et 3) de l'«éthicité» (Sittlichkeit) où l'unité de l'existence objective et de l'existence subjective de la liberté trouve[r]ait à se réaliser effectivement dans la famille, la société civile et l'État¹⁹.– La philosophie hégélienne serait en effet elle-même cet «esprit théorique devenu en soi libre» (alinéa5) qui, comme tel –et à l'instar, mutatis mutandis, de l'esprit théorique tel que conçu par Hegel,– serait, conformément à une «loi» que Marx qualifie justement de «psychologique», «spirituellement animé par la tendance [begeistert mit dem Trieb] à se réaliser effectivement» (alinéa6). Quant à la philosophie post-hégélienne (celle des Hégéliens, s'entend), elle en serait le nécessaire devenir-pratique en vue de sa réalisation effective dans «l'effectivité du monde» (alinéa5) –devenir-pratique dont le premier moment se trouverait être ce mode encore théorique de la pratique, et donc ce mode encore «immédiat» de la réalisation effective de la philosophie, que serait la critique.–

• S'agissant maintenant des contradictions qui seraient inhérentes à ce processus, Marx les voit découler de ce qu'il appelle «ein verkehrtes Verhältnis» avec le monde (alinéas7 et 9). Par quoi il donne à entendre que la philosophie post-hégélienne s'y prendrait «à l'envers» –quand ce ne serait pas d'une manière «absurde» qui pourrait d'ailleurs aller jusqu'à la «folie» (alinéa8).– Cherchant à réaliser effectivement la philosophie hégélienne dans l'effectivité d'un monde que, parce qu'elle le mesurerait «à l'aune de l'idée», elle ne saurait voir que comme un «monde apparent» (erscheinende Welt), elle ne pourrait en effet que «se tourner en tant que *volonté* contre» (als *Wille* sich gegen [...] kehren) ce monde afin de le «rendre philosophique» (alinéas5-6). Maintenant, reste à voir en quoi cette «disjonction hostile [feindliche Divergenz] de la philosophie avec le monde» pourrait

17 Voir plus spécialement les derniers paragraphes (§§465-468) de la première partie intitulée (*L'esprit théorique*), de cette psychologie, dans *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes. Mit mündlichen Zusätzen* [cité *EnzyklopädieIII*], in WZB, 10, pp. 283-290/ *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, III.– Philosophie de l'esprit*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Bernard Bourgeois, Paris: Librairie philosophique J.Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1988 [cité *EncyclopédieIII*], pp. 264 sqq. et, pour les «additions» (Zusätze), pp. 561 sqq.

18 À distinguer comme telle, i.e. en tant qu'objectivation de la volonté libre du sujet –autrement dit: de l'esprit pratique,– dans l'effectivité existante, de la simple «possession» (Besitz). Voir à ce propos l'article de Peter Trawny, "Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger", *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1999 (Band53, Heft3).

bien constituer une «contradiction». Or, la *Note* le laisse certes pressentir. Mais ce n'est que dans les *Cahiers d'étude* que nous pouvons en trouver l'explication.

• Deux passages de ces *Cahiers* sont particulièrement éclairants sur ce point: un substantiel morceau du deuxième cahier où Marx esquisse à grands traits l'histoire de la philosophie grecque de Thalès à Platon²⁰, et un passage du septième cahier où il précise la tâche de «l'historiographie de la philosophie» (die philosophischen Geschichtschreibung) –pour le dire d'un trait: sous la «conscience phénoménologique» des philosophes, soit sous le «savoir apparent» que chacun a de son propre «système», dégager leur «conscience essentielle», ou «l'être-essentiel» (Wesen) de cette conscience par le truchement de laquelle seulement ils auraient pu prendre part au processus historique que constituerait la progression de «la taupe du savoir philosophique effectif».–²¹ Ces deux textes laissent en effet transparaître plus clairement que d'autres le présupposé fondamental de Marx dans toute cette affaire –présupposé auquel, conformément à la disposition de fond en comble historico-critique de la pensée qu'il fonde, Marx ne consacrerait toutefois aucun développement particulier.– Qui n'est autre que la thèse de l'unité processuelle –et pour tout dire dialectique,– de «l'esprit» comme quoi se présenterait la pensée en raison même de cette unité, et de l'être en tant que cette «substance libre», au sens où elle ne serait soumise à aucune détermination par quelque instance autre qu'elle hors d'elle, et «idéale», au sens où elle aurait en elle-même «sa propre idéalité», que le monde serait en soi en tant que «monde substantiel de l'effectivité» (substantziale Welt der Wirklichkeit) ou «monde effectivement substantiel» (wirklich substantziale Welt). Laquelle unité serait concrètement assurée par les consciences singulières tout uniment substantielles et spirituelles des individus en tant qu'elles seraient «le réceptacle» (der Behälter) dans quoi la substance en soi idéale dudit monde trouverait à «pénétrer» (eintreten)²², et constitueraient à ce

19 Sur ces derniers développements, voir avant tout le §487 de *Enzyklopädie*III, p. 306/ *Encyclopédie*III, pp. 284-285.

20 Voir *Hefte*, pp. 76177-88199/ *Cahiers*, pp. 816-823.

21 Voir *Hefte*, pp. 2461247-2481249/ *Cahiers*, pp. 859-860.

22 Voir entre autres, *Hefte*, pp. 88189/ *Cahiers*, p. 822:

[...] le monde substantiel de l'effectivité est entré dans la conscience de Platon [tritt (...) in das Bewußtsein Platos ein] en y étant effectivement idéalisé, mais c'est pourquoi ce monde idéal est lui-même tout aussi simplement articulé en soi que l'est le monde effectivement substantiel qui lui fait face.

Thèse tout à fait fondamentale –puisqu'elle paraît annoncer une doctrine de la conscience-reflet qu'il y a certainement lieu de considérer comme la clef de voûte du matérialisme historique de Marx,– de la pénétration de la conscience, et de celle du philosophe, en l'occurrence, par le monde effectivement substantiel dont nous pouvons ici relever la formulation “grand public” que Marx en propose dans un passage d'un article publié en trois parties dans la *Rheinische Zeitung* des 10, 12 et 14 juillet 1842, où il s'en prend aux thèses avancées peu de temps avant par un certain KarlH.Hermes dans un article de la *Kölnische Zeitung* –voir “Der leitende Artikel in Nr.179 der „Kölnischen Zeitung””, in MEW1, pp. 86-104/ “L'article de tête du numéro 179 de la *Kölnische Zeitung*”, pp. 199-220,– à commencer par celles-ci (pp. 87-89/ pp. 201-202):

Répandre des opinions philosophiques et religieuses au travers des journaux ou les combattre dans les journaux nous paraît également inadmissible. [...] Un parti qui se sert de ces moyens montre par là, à notre avis, qu'il ne conçoit pas cela honnêtement et qu'il lui importe moins d'instruire et d'éclairer le peuple que d'atteindre *d'autres buts extérieurs*. [...] Tant qu'il existe encore une censure, il est de son plus urgent devoir d'élaguer ces excroissances d'une puérule turbulence qui ont ces derniers jours blessés nos yeux.

Ce qui amène Marx à formuler, au début de la troisième partie de sa très substantielle réponse (p. 97/ pp. 211-212), et là pour introduire à ce qu'il a à dire «sur “la chose même”», la conception suivante de la philosophie:

La philosophie, et avant tout la philosophie allemande, a un penchant pour la solitude, la réclusion systématique, l'introspection dépassionnée, qui d'emblée l'oppose et la rend étrangère aux journaux qui ne satisfont leur caractère polémique et tapageur que dans la communication. Saisie dans son développement systématique, la philosophie est impopulaire, son secret tissage en elle-même apparaît à l'œil profane comme un affairément aussi démesuré que peu pratique; elle passe pour un professeur des arts de l'illusion, dont les invocations rendent un son solennel parce qu'on ne les comprend pas.

titre le «support» (Träger) –et le «sujet» en ce sens²³,– de toute pensée, y compris philosophique. D'où justement le caractère contradictoire d'un éventuel retournement de celle-ci contre un monde qui la déterminerait donc de fond en comble.

• Cela étant, différents passages des *Cahiers* font apparaître qu'aux yeux de Marx, un tel retournement, loin de n'être qu'une éventualité, serait un moment nécessaire et proprement constitutif du processus historique dont relèverait le développement de la philosophie elle-même, à savoir: le «progrès» de l'esprit en somme moyennant celui du «savoir philosophique effectif». Processus qu'en suivant plus spécialement le morceau susmentionné du deuxième cahier²⁴, nous pouvons retracer à très grands traits comme suit.

–L'esprit se serait initialement déployé comme «esprit substantiel», et c'est dire: comme ce «vivant esprit-du-peuple» (lebendiger Volksgeist) qui aurait alors fait immédiatement un avec une substance en soi idéale et encore tout uniment spirituelle et substantielle.

–Dans la Grèce des VII^e et VI^e siècles, cet esprit substantiel aurait cependant trouvé à s'exprimer sous une certaine «forme idéale de la substance», mais encore «sous la forme de la substance» elle-même, puisque moyennant l'«incarnation» «plastiquement poétique» de ladite substance idéale dans ces «œuvres d'art vivantes» comme quoi le peuple aurait alors vu se présenter à lui, et à chaque fois en tant que «cette personne-ci», ces «premiers sages grecs» dont les «sentences», où ils auraient poétiquement élevé «l'énergie naturelle [i.e. l'être-en-acte de la nature] dans l'idéalité», n'auraient cependant pu être «vérité pour le peuple» que dans la mesure où elles seraient restées «la voix de la théorie propre au peuple».

–Or, dit Marx, «la chose se retourne» (die Sache kehrt sich um) dans la Grèce et précisément l'Athènes du V^e siècle, avec Anaxagore, les Sophistes, Socrate et Platon. Via les consciences singulières desquels l'esprit aurait trouvé à devenir «esprit subjectif». Par quoi il faut entendre

La philosophie, conformément à son caractère, n'a jamais fait le premier pas pour troquer l'ascétique soutane du prêtre contre la tenue légère et conventionnelle des journaux. Seulement les philosophes ne poussent pas comme des champignons, ce sont les fruits de leur temps, de leur peuple, dont les sucres les plus subtils, les plus précieux et les plus invisibles circulent dans les idées philosophiques. Le même esprit qui construit des systèmes philosophiques dans le cerveau des philosophes, construit les chemins de fer avec les mains des ouvriers. La philosophie ne se tient pas hors du monde, pas plus que le cerveau ne se tient hors de l'homme parce qu'il n'est pas dans le ventre; mais il est vrai que c'est d'abord avec le cerveau que la philosophie se tient dans le monde, avant de se mettre debout et les pieds sur le sol, tandis que beaucoup d'autres sphères humaines sont enracinées par les pieds dans la terre et cueillent des mains les fruits du monde pendant longtemps avant de soupçonner que la "tête" aussi est de ce monde ou que ce monde est le monde de la tête.

D'où précisément cette nécessité d'une réalisation effective de la philosophie que Marx commence alors d'exposer en ces termes:

Parce que chaque vraie philosophie est la quintessence spirituelle de son temps, il faut que vienne le temps où la philosophie entre en contact et en interaction non seulement intérieure, par son contenu [Gehalt], mais aussi extérieurement, par sa manifestation, avec le monde effectif de son temps.

23 Ce que j'ajoute au vu du rôle que la notion de «Träger» (porteur, support) viendra jouer dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* à laquelle Marx travaillera à la fin de 1843. Voir avant tout *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie –[Kritik der Hegelschen Staatsrechts (§§261-313)]*, in MEW, Bd.1, p. 224 sqq./ *Critique de la philosophie politique de Hegel (1843)*, in EIII, pp. 893-894, où cette notion s'articule autour de la thèse, d'ailleurs également présente chez Feuerbach, qui consiste à poser, contre Hegel, non pas l'idée («l'idée mystique», comme dit Marx), mais au contraire «l'ens réel (ὑποκείμενον, sujet)», soit l'homme lui-même en tant que «réelles Ens», i.e. «étant» (ens) qui serait lui-même de l'ordre de la «chose» (res), comme le Träger –et donc précisément comme le sujet au sens de ce ὑποκείμενον dont le nom latin s'est trouvé être «subjectum»,– des attributs qui seraient en l'occurrence les siens, à commencer par (dans le domaine du droit, s'entend) la personnalité, la propriété, la souveraineté, etc.

24 Voir *Hefte*, pp. 82183-90191/ *Cahiers*, pp. 816-823.

l'esprit qui, tout en demeurant, comme dans les σοφοί d'avant, «le réceptacle de la substance», serait cependant parvenu, en se l'appropriant par le truchement desdites conscience singulières, par savoir «avoir [...] en lui-même» cette idéalité immanente à la substance qui s'y serait alors retrouvée sous cette «forme immédiate» où elle serait, certes, «devenue pour soi», mais comme une «pure abstraction»²⁵ venant en retour «faire face» à une substance corrélativement «dégradée en une masse d'existences et d'institutions accidentelles, limitées». Cela en tant que «le déterminé» sur le plan de ce seul «concept» où cet esprit subjectif aurait été pour le coup amené à reconnaître, avec «la mesure du singulier» à la singularité même duquel le monde effectivement substantiel se serait ainsi trouvé réduit, «la fin» (das Zweck) à laquelle les «esprits individuels» non moins que ce monde en somme se devraient de tendre; autrement dit ce «bien» qui se serait alors imposé «objectivement» comme un «devoir» (Sollen) et «subjectivement» comme une «aspiration» (Streben).

–Après quoi la philosophie dont ce même esprit subjectif se serait ainsi fait «le principe», aurait connu un développement consistant pour l'essentiel, soit sur le plan du concept et du savoir, dans un mouvement dont la philosophie platonicienne aurait pour ainsi dire fourni le prototype, à savoir: le mouvement de faire passer dans l'idéalité qu'elle aurait ainsi commencé par en abstraire, le monde effectivement substantiel lui-même tel qu'en ses déterminations propres, et donc ce mouvement d'abstraction de son idéalité qui serait alors lui aussi tombé «hors de ce monde» –mouvement qu'à la différence de Socrate qui l'aurait incarné en tant que personne pratiquement confrontée au monde, Platon aurait en effet été le premier à idéaliser en le concevant, sous le nom de «dialectique»²⁶,

25 Voir *Hefte*, pp. 82183/ *Cahiers*, p. 819:

Maintenant, c'est l'idéalité elle-même qui, dans sa forme immédiate, *l'esprit subjectif*, devient le principe de la philosophie. Tandis que dans les sages grecs des débuts, la forme idéale de la substance, son identité, se révélait [sich offenbarte] contre l'habit chamarré, tissé par des peuples aux individualités diverses, de la manifestation de son effectivité [gegen das bunte, aus verschiednen Völkerindividualitäten gewirkte Gewand ihrer erscheinenden Wirklichkeit], tandis que de ce fait, ces sages, d'un côté, ne saisissent [fassen] l'absolu que dans les déterminations ontologiques les plus unilatérales, les plus générales, [et] de l'autre côté, représentent eux-mêmes dans l'effectivité la manifestation de la substance renfermée en soi [anderseits selbst die Erscheinung der in sich abgeschlossenen Substanz in der Wirklichkeit an sich darstellen], et qu'ainsi, de même qu'ils ont des comportements d'exclusion contre les πολλοί, de même qu'ils sont le mystère parlant de leur esprit, de même, de l'autre côté, tels les effigies béatement méditantes des dieux sur les places de marché [andererseits gleich den plastischen Göttern auf den Marktplätzen in ihrer seligen Insichgekehrtheit], ils sont en même temps les propres parements du peuple et retombent en lui avec leur singularité, c'est maintenant l'idéalité elle-même, la pure abstraction devenue pour soi, qui vient faire face à la substance; la subjectivité qui s'impose comme principe de la philosophie.

26 Voir à ce propos *Hefte*, pp. 228|229/ *Cahiers*, p. 851, et plus spécialement les lignes suivantes:

[...] la dialectique [platonicienne] est la simple lumière intérieure, l'œil pénétrant de l'amour, l'âme intérieure qui n'est pas accablée par le corps de la subdivision matérielle, le lieu intérieur de l'esprit. Le mythe de celle-ci est donc l'amour [mais la dialectique est aussi le fleuve qui arrache, qui brise les multitudes et leur limite, qui renverse les figures autonomes, noyant tout dans la mer, une, de l'éternité. Le mythe de celle-ci est donc la mort].

Quant à la situation de la philosophie platonicienne dans ce processus d'abstraction idéalisante comme quoi se serait depuis lors développée la philosophie, voir *Hefte*, pp. 86|87/ *Cahiers*, p. 822-823:

Le mouvement, chez Platon, devient idéal; de même que Socrate est le type [Bild] et l'éducateur du monde, de même les idées de Platon, son abstraction philosophique, sont les prototypes [Urbilder] de ce même monde.

Dans Platon, cette détermination abstraite du bien [i.e. celle à laquelle s'en serait tenu Socrate], de la fin, se dissémine dans une philosophie extensive embrassant le monde. La fin, en tant que la détermination en soi, le vouloir effectif du philosophe, c'est la pensée, les déterminations réelles de ce bien sont les pensées immanentes. Platon envisage cela, [qui est] sa relation à l'effectivité, ainsi: un empire autonome des idées flotte au-dessus de l'effectivité (et cet au-delà est la subjectivité propre du philosophe) et se reflète obscurément en elle. Tandis que Socrate n'a découvert que le nom de l'idéalité qui s'est élevée hors de la substance pour pénétrer dans le sujet, et qu'il était encore en conscience ce mouvement, le monde substantiel de l'effectivité a ainsi pénétré [sous une forme] alors effectivement idéalisé[e] dans la conscience de Platon, mais c'est pourquoi ce monde idéal est lui-même tout aussi simplement

comme une élévation tout intérieure de l'esprit (en direction des idées).— À quoi la philosophie serait parvenue à quelques reprises au cours de son histoire —et déjà avec Aristote,— mais justement de telle manière que ses rapports effectifs avec le monde se seraient à chaque fois retrouvés affectés par une contradiction dont le cinquième cahier²⁷ fournit la formulation suivante:

Quand la philosophie s'est conclue sur un monde parachevé, total [...], c'est alors dans son ensemble que la totalité du monde est disjointe [dirimiert] en elle-même [...]. La disjonction du monde n'est totale que lorsque ses côtés sont des totalités. Le monde est alors un monde déchiré qui vient faire face [gegenübertritt] à une philosophie en soi totale. Et la manifestation [die Erscheinung – sous-entendu: dans le monde apparent] de l'activité de cette philosophie est donc aussi une activité déchirée et contradictoire; son universalité objective se renverse [kehrt sich um] en formes subjectives de la conscience singulière [in subjektive Formen des einzelnen Bewußtsein] dans lesquelles elle est vivante.²⁸

• À ceci près que, comme le laisse entendre notre *Note*, cette disjonction contradictoire, puisque qu'interne au monde lui-même, entre la totalité de celui-ci et un esprit subjectif trouvant à se déployer en son sein sous la forme de telle ou telle «philosophie totale», aurait justement été surmontée par ledit esprit subjectif dans une philosophie de Hegel où il serait alors devenu «esprit théorique». Cela en s'avisant de son unité processuelle avec la substance en soi idéale du monde au titre de l'instance immanente à celle-ci de «la réflexion»²⁹ progressive via laquelle ce monde et lui seraient tout uniment devenus pour soi ce qu'ils auraient commencé par n'être qu'en soi.

articulé en soi que l'est le monde effectivement substantiel qui lui fait face, ce dont Aristote remarque on ne peut plus pertinemment:

(Métaphys.I, chap. IX [990b4-6]) *σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἶδη ἐστὶ τούτων περὶ ὧν ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπέκεινα προήλθον* [*Car les idées sont presque aussi nombreuses, et pas moins nombreuses que les choses à partir desquelles ceux qui en recherchaient les causes se sont avancés jusqu'aux idées.*]

Sa détermination et son articulation en soi [i.e. du monde effectivement substantiel] est par suite un au-delà pour le philosophe lui-même, le mouvement est tombé hors de ce monde.

καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ τὸ κινῆσον [Et pourtant, même si les idées sont, les choses qui y ont part ne naissent pas s'il n'y a pas le moteur] Aristot. I[oc]. c[it]. [991b4-5].

Le philosophe en tant que tel, i.e. en tant que le sage, pas en tant que le mouvement de l'esprit effectif en somme, est donc la vérité transcendante [die jenseitige Wahrheit] du monde substantiel qui lui fait face. De quoi Platon s'avise de la manière la plus déterminée quand il dit qu'il faudrait ou bien que les philosophes deviennent des rois, ou bien les rois des philosophes, pour que l'État rejoigne sa destination. Il a fait lui-même une telle tentative par la position qu'il a lui-même prise auprès d'un tyran. Et son État a aussi pour ordre particulier et suprême, l'ordre des savants.

27 Selon la numérotation de Rubel, mais le sixième selon les MEW.

28 *Hefte*, pp. 214|215-216|217/ *Cahiers*, pp. 843-844.

29 À ce propos, voir, dans *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* [Heidelberg: August Oßwald's Universitätsbuchhandlung, 1817], in *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*, [...] neu herausgegeben von Hermann Glockner, Sechster Band, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag/ Günther Holzboog, p. 231/ *Encyclopédie III*, §.307, p. 103, cette caractérisation de «l'esprit subjectif» au tout début de la première partie de *La Philosophie de l'esprit* de 1817:

L'esprit peut être appelé subjectif pour autant qu'il est dans son *concept*. Or, puisque le concept est en soi la réflexion de son universalité à partir de sa particularisation, le concept subjectif est donc a) l'esprit immédiat, l'*esprit-nature*, –l'ob-jet [Gegenstand] de ce qu'on appelle habituellement l'*anthropologie*, ou l'*âme*; b) l'esprit en tant que réflexion identique en soi-même et dans autre chose [in Anderes], *acte-de-se-rapporter-à* [Verhältniß] ou particularisation, –la *conscience*, l'ob-jet de la *phénoménologie* de l'esprit; c) l'*esprit qui est pour lui-même*, ou l'esprit comme *sujet*, –l'ob-jet de ce qu'on appelle d'ordinaire la *psychologie*.–

Mais de manière encore subjective, à l'intérieur de lui-même seulement, et sur le seul plan de la théorie. Et en posant par suite son contenu – l'unité processuelle de la substance en soi idéale du monde et de sa réflexion en lui, – sous la forme abstraitement idéale d'un certain moment de ce qu'avec et proprement dans Hegel, il aurait ainsi été amené à concevoir comme le processus de l'autoposition de soi de «l'idée»³⁰ dans la totalité des déterminations tant physico-matérielles (objet de la philosophie de la nature) qu'initialement logico-formelles (objet de la science de la logique) et finalement anthropologico-spirituelles (objet de la philosophie de l'esprit) d'un monde à *cet égard-là* conçu comme tout uniment substantiel et spirituel. Avec ceci qu'ayant alors été amené à se concevoir lui-même comme l'aboutissement du processus de l'autoréflexion de cette idée elle-même au et du sein même du monde où elle aurait commencé par se poser comme nature, et ayant ainsi su s'approprier le libre développement de l'unité processuelle de la substance en soi idéale du monde et de sa réflexion en lui, il serait «devenu libre». Mais précisément: «en soi» seulement et, puisque sous la forme abstraitement idéale de la liberté de l'idée, en maintenant donc sa disjonction contradictoire d'avec ce monde sur le plan de l'effectivité. Contradiction qui trouverait précisément à se manifester sur ce plan dès lors qu'avec les Hégéliens, il entrerait «dans un rapport de réflexion» avec lui-même, et c'est dire: avec la philosophie d'un Hegel qui, lui, se serait encore tenu «dans un rapport immédiat, substantiel», avec elle (alinéa2).

• Se sachant réfléchir et avoir ainsi en lui-même, sous la forme abstraitement idéale de la liberté de l'idée, le libre déploiement de l'unité processuelle de la substance en soi idéale du monde et de sa réflexion en lui, l'esprit théorique en soi libre auquel la philosophie hégélienne aurait donné forme, se retrouverait nécessairement –conformément à une nécessité dont nous comprenons maintenant qu'aux yeux de Marx, elle ne serait pas moins historique que psychologique, – animé par la tendance à se réaliser effectivement dans un monde qui, parce qu'il le mesurerait encore à l'aune de l'idée, ne lui paraîtrait en effet pas moins apparent qu'à Platon. Mais avec ceci qu'à l'aune de l'idée “hégélienne”, ce même monde (le monde effectivement substantiel) lui apparaîtrait non plus

30 Telle que Hegel la conçoit, l'idée est l'îdéa platonicienne, c'est-à-dire la chose telle qu'elle se donnerait d'elle-même à «voir» (ἰδέιν) et trouverait ainsi à «apparaître» (εἰδέναι) à la pensée sous cet «aspect» (εἶδος) de ce qu'elle est en et par elle-même, soit de ce «ce qu[e] c'est» (τί ἐστίν), et de son essence en ce sens, qui, selon Platon, constituerait à lui seul tout son être. Mais avec ceci que, conformément à la détermination initialement cartésienne de la pensée consciente de soi comme étant elle-même le lieu du pensé et, à ce titre, le sujet de la science, cette idée ne saurait subsister en dehors d'une pensée qui en serait «l'élément» et, partant, en tant qu'élément de la chose elle-même telle qu'en son être-et-essence même, de la pensée absolue d'un non moins absolu sujet au sens où, contrairement à ce qu'il en serait de l'entendement humain pour Kant comme, mutatis mutandis, pour l'empirisme anglais, et déjà Aristote, mais aussi Descartes (sous la forme des «idées innées»), entre autres, cette pensée n'aurait pas à se faire donner cette chose par quelque instance autre qu'elle-même (la sensibilité et/ou Dieu) dans la dépendance de laquelle elle serait ainsi maintenue. – Comme quoi l'idée serait également «concept» (Begriff), soit la représentation «universelle» (allgemein) –dont l'«universalité» (Allgemeinheit) tiendrait à ce qu'elle serait donc spontanément produite par une pensée qui ne serait en rien affectée par quoi que ce soit d'autre qu'elle hors d'elle, – de la chose elle-même. Lequel concept, en tant que produit de cette pensée absolue, serait cependant tout aussi bien lui-même, et su d'elle comme étant tel, la chose telle qu'en son être-et-essence être même, et c'est dire, eu égard au sujet que serait ladite pensée: l'objet tel qu'en son objectivité même. Encore que subjectivement seulement. L'idée étant quant à elle l'unité du concept et de l'objectivité 1°) du côté objectif, comme le «processus générique» (Gattungsprozeß) d'une vie universelle se particularisant dans le vivant singulier et ses différentes espèces tout en se ressaisissant constamment elle-même dans son universalité moyennant l'accouplement et du même coup la mort des êtres vivants singuliers (idée objective), 2°) du côté subjectif, comme le processus de la «connaissance» (idée subjective), et 3°) en tant que telle, comme la méthode, i.e. la dialectique, en tant qu'«âme» (voir *Encyclopédie*, en particulier les §§15 et 243) –au sens initialement aristotélicien du principe moteur de la vie, – du processus total de l'«autoposition-de-soi» (Sichselbstsetzen) de la pensée absolue comme totalité systématique en et pour soi des déterminations de l'étant en son être (idée absolue).

seulement comme un monde de singularités accidentelles, mais comme ce qu'il n'aurait été jusque-là qu'en soi et deviendrait du coup pour soi, à savoir: *comme* un monde toujours plus «disjoint» (et proprement «déchiré») par la contradiction entre son côté spirituel et son côté substantiel et, par suite 1) sur son côté substantiel, entre son idéalité et sa substantialité, et donc l'universel et le singulier, etc., et 2) sur son côté spirituel, entre un esprit subjectif toujours plus unilatéralement réduit à la théorie et un esprit substantiel, ou esprit-du-peuple, corrélativement réduit à la pratique, et puis aussi 3) entre sa libre processualité et une inertie conservatrice (et comme telle réactionnaire) que se trouverait incarner, entre autres... la Prusse des années 1840³¹! De telle sorte que l'esprit se verrait une nouvelle fois (après Socrate, Platon et quelques autres) *devoir* et ne pouvoir dès lors que *vouloir* se retourner *contre* ce monde, mais en ayant cette fois à y réaliser effectivement ladite idée, et c'est dire: à y réaliser effectivement, jusque dans sa libre processualité, l'unité processuelle de l'esprit et du monde et, partant, de l'idéalité et de la substantialité, de l'universel et du singulier, etc., ainsi que de l'esprit subjectif et du substantiel esprit-du-peuple, de la théorie et de la pratique, etc. (de l'art, de la religion et de la science philosophique, par exemple) –tel étant d'ailleurs, mutandis mutandis, le mouvement en quoi Hegel lui-même a pour sa part vu devoir consister le devenir-objectif d'un esprit subjectif devenu effectivement libre en tant qu'esprit pratique, à savoir: l'acte de «s'érige[r] un monde de sa liberté et, ce faisant, donne[r] à son vrai contenu un être-là subsistant-par-soi [ein selbstständiges Dasein]».–

• Or, il apparaît à Marx que cette démarche elle-même ne saurait échapper à la susdite contradiction³². Et cela du fait, sommes-nous maintenant en mesure de comprendre, de ce qu'il nous faut alors bien appeler son idéalisme. Un idéalisme d'ailleurs expressément revendiqué jusque chez les plus activistes des partisans de la Gauche hégélienne –comme chez ce Ruge, par exemple, qui croyait en une possible «*totalité de la théorie scientifique et du religieux devoir d'une action réformatrice*»³³.–

31 C'est en 1840 que, succédant à son père Friedrich-Wilhelm III, Friedrich-Wilhelm IV monte sur le trône d'une Prusse bureaucratiquement conservatrice qu'au grand dam des libéraux qui avaient placé quelque espoir en lui, il entreprend très vite de transformer en un État chrétien d'orientation plutôt piétiste –celle d'un Ernst Moritz Arndt, en particulier,– et promis à être toujours plus arbitrairement soumis à ses velléités de bien faire.

32 Contradiction dont Marx décrit les principales formes qu'elle aurait alors revêtues aux alinéas 6 à 8 de sa *Note* –à savoir: 1) une forme immédiatement objective (alinéa 6), puis 2) une forme subjective (alinéa 7) et finalement 3) la forme objective de cette forme subjective elle-même (alinéa 8),– avant de les présenter synthétiquement, à l'alinéa 9, comme suit:

Ce qui donc se manifeste [erscheint] en premier lieu comme un rapport inversé et une disjonction hostile de la philosophie d'avec le monde, devient en second lieu une rupture de la conscience de soi philosophique singulière en elle-même, et se manifeste finalement comme une séparation extérieure et un être-dédoublé [Gedoppeltheit] de la philosophie, comme deux directions philosophiques opposées. [...]

33 Voir "Erinnerung aus dem äusseren Leben, von Ernst Moritz Arndt, Leipzig 1840", *Hallische Jahrbücher*, 243(9 octobre 1840), pp. 1931-1932, in *Werke und Briefe*, herausgegeben von Hans-Martin Sass, Aalen: Scientia Verlag, 1988 [ci-après *Werke und Briefe*], Band 4 (Politische Kritiken 1838–1846), p. 84:

[...] s'il se trouve qu'un nouveau combat commence entre l'idéalisme vieil-allemand et l'idéalisme philosophique, alors la puissance de ce dernier a maintenant doublé. Le pathos pratique [qui aurait animé le premier durant «guerres de libérations» (i.e. anti-napoléoniennes)] a non seulement été purifié [gereinigt] à l'école de la spéculation théorique, il a également été réuni [vereinigt] avec elle; et il s'avance ainsi audacieusement comme la *totalité régénérée* [die wiedergeborne Totalität] de la *théorie scientifique et du religieux devoir d'une action réformatrice*.

Quant à la revendication expresse de cet «idéalisme philosophique», voir *ibidem*, pp. 82-83:

La conceptualisation philosophique est le résultat essentiel de l'histoire, l'existence historique la plus prégnante, la plus riche de conséquences, le devoir vraiment justifié de l'évolution; et personne n'aurait pu tenir cela de plus près que Hegel lui-même, dont le concept de dialectique est le seul [concept] qui, partout, et donc aussi dans la pratique [Praxis] de l'histoire, permet que la détermination sur laquelle on se tient soit connue dans sa plus intime vérité. La connaissance de soi d'une étape [Stufe] est toujours la prochaine nouvelle étape; un nouveau soi, un nouvel esprit,

mais qui serait constitutif de la philosophie depuis qu'y étant devenu subjectif, l'esprit qui en serait alors devenu le principe s'y serait abstraitement approprié une idéalité immanente au monde qu'il se serait par suite vu devoir réaliser effectivement dans celui-ci. Ce qui, selon Marx, serait s'y prendre à l'envers et rester ainsi voué à la contradiction.

Mais précisément, si tel est bien le propos de Marx dans sa *Note*, la question ne saurait alors avoir manqué de se poser à lui de savoir comment s'y prendre afin de surmonter de cette contradiction. Or, sur ce point, la *Note* contient certes une indication non négligeable: il s'agirait d'au moins commencer par (se) sortir de la philosophie hégélienne d'un point de vue théorique; et c'est dire, comprenons-nous: de se libérer de cette présupposition de l'idée qui ressortirait à l'idéalisme constitutif de la philosophie depuis son institution platonicienne. Mais elle ne dit pas explicitement comment, ni surtout en vue de quoi, au juste –dès lors que ce ne saurait plus être en vue de l'idée hégélienne.– Sauf qu'à la lumière de ce que nous venons d'en dégager, il peut alors apparaître que ce sont là les deux questions principales auxquelles Marx se trouve répondre dans son *Introduction* de 1844 à une éventuelle *Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit*. Et d'abord par la thèse apparemment contradictoire qui pose que la réalisation effective de la philosophie exigerait sa négation en tant que telle, et réciproquement. Une thèse dont nous pouvons maintenant comprendre comme suit le sens précis et la portée.

III

La philosophie selon le Marx du début des années 1840? –La philosophie hégélienne en tant que le plein aboutissement de la philosophie comme processus tout uniment substantiel et spirituel de l'idéalisante abstraction de l'idéalité immanente à la substance en soi idéale du monde ainsi que du mouvement de sa réflexion en elle. Sa négation en tant que telle? –La négation de son immédiate opposition à ce monde en raison même de cette abstraction. Sa réalisation effective? –Non pas celle de son contenu, mais la poursuite de son développement *comme* ce qu'elle n'aurait été jusque-là qu'en soi –y compris dans ses configurations matérialistes traditionnelles, d'ailleurs,– soit *comme* l'instance d'une réflexion de fond en comble immanente à un monde par principe effectivement substantiel du libre développement de l'unité processuelle des composantes tant spirituelles que substantielles de celui-ci. Et ce qui en serait alors conservé? –Le mouvement même de cette réflexion, mais alors conscient de lui-même comme tel jusque dans son éventuelle, et somme toute nécessaire, opposition à celui-ci!

Cela étant, il m'est avis que si –au vu des contradictions dont la philosophie post-hégélienne de son temps ne pouvait à ses yeux que rester captive,– la nécessité d'une telle négation de la philosophie a pu lui apparaître dès les années 1840-41, Marx ne s'est trouvé en mesure de l'opérer effectivement qu'après avoir découvert ce qui, au et du sein même du monde, aurait pénétré la

est ainsi amené à naître. *Cette dialectique est idéalité, et le comportement théorique et pratique à sa mesure est l'idéalisme.* L'idéalisme est religion dans la mesure où les hommes en font une affaire de cœur.

Où il faut entendre «religion» au sens que Ruge lui donne dans “Über das Verhältnis von Philosophie, Politik und Religion (Kants und Hegels Accommodation).1841”, in *Werke und Briefe*, Band2 (Philosophische Kritiken 1838-1846), p. 288, à savoir:

La religion, en son concept, n'est rien d'autre que le pathos pratique pour l'idéal, pour la vérité. Elle rassemble l'idée dans le cœur [Gemüth], elle fait de la vision pure la substance du caractère et, dans cette concentration du contenu, s'oriente vers la *réalisation* de celui-ci. Son essence est cette pratique qui [...] ne se manifeste alors qu'en supprimant les anciennes existences et en fonde de nouvelles.

conscience de Hegel de manière à lui faire concevoir le libre développement de celui-ci comme le processus historique tout uniment spirituel et substantiel du devenir-pour-soi de l'unité processuelle de la pensée et de l'être, de l'idéalité et de la substantialité, de l'universel et du singulier, de la subjectivité et de l'objectivité, etc.; soit ce moteur du processus que Hegel se serait par là-même, trouvé en mesure de concevoir comme la négativité, mais sous la forme abstraite d'une négativité animant un processus lui-même abstraitement conçu comme celui de l'autoposition de l'idée.

Le fait est que c'est précisément fin 1843-début 1844 qu'une toute mondaine négativité s'est révélée à Marx. Et cela par le truchement lui-même négatif d'un prolétariat qui s'est alors présenté à lui comme la possible instance de la négation de cette négation de soi de l'homme qu'aurait été jusque-là son travail en tant qu'instance de ce processus de la reproduction progressive de la nature sous la forme d'un monde par et pour lui «créé», dont il se serait corrélativement trouvé toujours plus privativement privé. Et que ce n'est manifestement que depuis lors que Marx s'est estimé fondé à ne plus développer sa pensée autrement que comme cette critique strictement analytico-empirique³⁴ de l'état de choses existant qui, se refusant à fournir des «recettes [...] pour les cuisinières de l'avenir» (Rezepte [...] für die Garküche der Zukunft)³⁵, n'aurait en effet plus eu d'autre finalité que de ménager, par sa réflexion, la possibilité que se poursuive le libre développement de ladite négation de la négation en tant que levier d'une *Aufhebung* censée consister dans le processus pour le coup révolutionnaire de la réappropriation commune dudit processus par l'homme lui-même et, corrélativement, de sciences qui, ne pouvant alors prétendre avoir d'autre objet ce même processus, se retrouveraient ainsi unifiées en une seule et même «science humaine».³⁶

*

34 Sur le mode d'une «analyse complètement empirique», écrit Marx dans ses *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, in MEW, Ergänzungsband, 5. Aufl., 1981 (1968), p. 467/ *Économie et philosophie (Manuscrits parisiens) (1844)*, in CEI (Économiel), 1982, p. 5

35 Voir *Das Kapital (Erster Band)*, in MEW, Separatausgabe identisch mit Bd.23, 1982 (1947, 1962), p. 25/ *Le Capital. Livre premier*, in *Œuvres*, Paris: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), I (Économiel), 1965, p. 555. Mais aussi ces lignes de sa lettre à Ruge de septembre 1843 dans *Briefe aus den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“*, in MEW, Bd.1, 1970, p. 344/ *Une correspondance de 1843*, in CEIII p. 343, où, s'en prenant en l'occurrence à «l'abstraction dogmatique» du communisme alors «effectivement existant» des «Cabet, Dézamy, Weitling, etc.», Marx écrit:

[...] nous n'anticipons pas le monde dogmatiquement, [...] ce n'est qu'à partir de la critique de l'ancien monde que nous voulons trouver le nouveau. Jusqu'ici les philosophes avait la solution de toutes les énigmes au fond de leur pupitre, et le monde exotérique, dans sa bêtise, n'avait qu'à ouvrir le bec pour que les alouettes de la science absolue lui tombent toutes rôties dans la bouche. La philosophie s'est faite monde [hat sich verweltlicht], et la preuve la plus frappante en est que la conscience philosophique elle-même a été entraînée dans le tourment du combat non seulement à l'extérieur, mais à l'intérieur. La construction de l'avenir et en finir pour tous les temps n'étant pas notre affaire, ce que nous avons présentement à accomplir n'en est que plus certain, et j'entends: *la critique sans retenue de tout ce qui est établi [die rücksichtslose Kritik alles Bestehenden]*, sans retenue également au sens où la critique ne craint pas ses résultats et tout aussi peu le conflit avec les forces qui se présentent.

36 Ce que ne puis ici qu'évoquer en renvoyant, pour plus d'indications, aux travaux que j'ai consacrés «au» Marx des *Manuscrits de 1844* et de *L'Idéologie allemande*, à savoir: «Pour re(lire) Marx, *Cahiers de philosophie* 65 (1995), Paris: Centre national de documentation pédagogique, «La pensée de Karl Marx vers 1845 comme aboutissement matérialiste de la pensée philosophique», in: Alexandre Schild et Ingeborg Schüßler (dir.), *Histoire et avenir. Conceptions hégélienne et posthégéliennes de l'histoire*, Lausanne: Éditions Payot-Lausanne (Genos – Cahiers de Philosophie, 5), 2000; «Esquisse de la conception marxienne de la vérité», in: Dominic O'Meara et Ingeborg Schüßler (dir.), Jean-François Énishanslin (éd.), *La Vérité. Antiquité – Modernité*. Lausanne: Éditions Payot-Lausanne (Genos – Cahiers de Philosophie, 7), 2004; et «L'Occultation de la pensée philosophique dans la pensée de Marx», in Michael Esfeld et Jean-Marc Tétaz (éds.), *Généalogie de la pensée moderne de Karl Marx. Volume d'hommage à Ingeborg Schüßler / Genealogie des neuzeitlichen Denkens. Festschrift für Ingeborg Schüßler*, Frankfurt (Main): Ontos-Verlag, 2004 –travaux dont la présente étude de la tournure de la pensée de Marx avant 1843 me paraît pouvoir confirmer l'orientation générale–.

Cela dit, permettez-moi de renvoyer à mon préambule pour signaler la question que la pensée de Marx me paraît adresser à ceux qui ne se refuseraient pas par principe à s'en reconnaître contemporains. À la présupposition près d'une négativité immanente au monde, la pensée de Marx peut apparaître comme la pensée aujourd'hui dominante; laquelle peut en effet se présenter comme une espèce de critique analytico-empirique de l'état de choses existant n'ayant elle aussi d'autre fin que d'assurer de leur processualité même les processus en cours dans la totalité d'un monde unifié par l'activité humaine. Face à la puissance d'un tel mode de "penser", Marx pourrait donc secrètement nous transmettre la question de savoir ce qu'il en est pour nous aujourd'hui d'une négativité propre à (ré)inscrire l'homme dans une histoire où un avenir pourrait lui être encore ouvert.

ANNEXE

Karl MARX, *Différence de la philosophie démocratienne et épicurienne de la nature*, première partie, chapitre IV, note 2 (extraits):

[1...] s'agissant de Hegel, c'est par simple ignorance que ses élèves expliquent telle ou telle détermination de son système par l'accommodation ou une chose de ce genre, d'un mot: *moralement*. Ils oublient qu'en un temps qui vient à peine de passer, ils étaient, comme on peut le leur démontrer de manière évidente à partir de leurs propres écrits, suspendus avec enthousiasme à tout ce qu'il a d'unilatéral.

[2] Étaient-ils vraiment à tel point contaminés par la science reçue toute prête qu'ils s'y sont adonnés avec une confiance naïve et non critique: quel manque de conscience que de reprocher au maître de cacher une intention [Absicht] secrète derrière son intelligence des choses [Einsicht], pour qui la science n'était nullement reçue, mais en devenir, et faisait affluer le sang de son esprit le plus intime du cœur jusqu'aux confins de la périphérie. C'est bien plus sur eux-mêmes qu'ils jettent ainsi le soupçon, comme pour dire qu'ils n'ont pas pris cela au sérieux avant, et c'est leur propre état d'avant qu'ils combattent de telle sorte qu'ils l'imputent à Hegel, mais oublient ce faisant qu'il se tenait, lui, dans un rapport immédiat substantiel, eux dans un rapport de réflexion à son système.

[3] Il est concevable qu'un philosophe soit amené à telle ou telle inconséquence apparente à la suite de tel ou tel accommodement; lui-même peut en être conscient. Mais ce qu'il n'a pas dans sa conscience, c'est que la possibilité de ces apparents accommodements ait sa racine la plus profonde [innerste Wurzel] dans une insuffisance ou une conception [Fassung] insuffisante de son principe même [seiner Prinzips selber³⁷]. Donc, un philosophe se serait-il effectivement accommodé: ce que ses élèves ont alors à expliquer, et cela à *partir de sa conscience essentielle intérieure* [aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein], c'est ce qui, *pour lui-même*, avait la forme d'une *conscience exotérique*. C'est de cette manière que ce qui paraît être un progrès de la conscience morale [des Gewissens] est en même temps un progrès du savoir [des Wissens]. Ce n'est plus la conscience morale particulière du philosophe qu'on suspecte, mais c'est la forme essentielle de

37 Où il est grammaticalement possible qu'il s'agisse du principe de la conscience du philosophe –i.e. de l'«être-essentiel» de celle-ci vs la «conscience apparente» ou «conscience phénoménologique» du philosophe,– mais il est plus que probable que ce que Marx vise là soit le «principe même» de la philosophie dudit philosophe, sous-entendu: de la philosophie de Hegel lui-même.

sa conscience qu'on construit, élève à une figure et une signification déterminées, et c'est dans le même temps ainsi qu'on s'en sort en passant par-dessus [und (es wird) damit zugleich darüber hinausgegangen].

[4] Pour le reste, je considère ce revirement non philosophique d'une grande partie de l'école hégélienne comme un phénomène qui accompagnera toujours le passage de la discipline à la liberté.

[5] C'est une loi psychologique que l'esprit théorique devenu en soi libre [der in sich frei gewordene Geist], devienne énergie pratique [zur praktischen Energie wird], que s'extrayant en tant que *volonté* du royaume des ombres de l'Amenti, il se tourne contre l'effectivité du monde qui se trouve là sans lui [sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt]. [...] Seulement, la *praxis* de la philosophie est elle-même *théorique*. C'est la *critique*, qui mesure l'existence singulière à l'aune de l'essence, l'effectivité particulière à l'aune de l'idée. Seulement, cette *réalisation immédiate* de la philosophie est, de par son être-essentiel le plus intérieur, affectée de contradictions, et cet être-essentiel sien prend forme dans l'apparence et lui imprime son sceau.

[6] Quand la philosophie sort d'elle pour se tourner, en tant que volonté, contre le monde apparent [sich gegen die erscheinende Welt heraus kehrt], le système est réduit à une totalité abstraite, c.-à-d. qu'il est devenu un côté du monde auquel un autre côté fait face. Son rapport [Verhältnis] au monde est un rapport de réflexion. Spirituellement animé par la tendance [Begeistert mit dem Trieb] à se réaliser effectivement, il entre en conflit contre autre chose [gegen anderes]. L'autosuffisance et la complétude intérieures sont brisées. Ce qui était lumière au-dedans devient une flamme dévorante qui se tourne vers le dehors. En résulte ainsi la conséquence que le devenir-philosophique du monde [das Philosophisch-Werden der Welt] est en même temps un devenir-mondain [Weltlich-Werden] de la philosophie, que sa réalisation effective [celle de la philosophie] est en même temps sa perte [Verlust], que ce qu'elle combat au dehors est son propre manque intérieur, que c'est précisément dans le combat qu'elle tombe elle-même dans les défauts qu'elle combat chez la partie adverse, et qu'elle ne surmonte [aufhebt] ces défauts qu'en tombant dans ceux-ci. Ce qui vient à son encontre et ce qu'elle combat est toujours cela même qu'elle est, seulement avec des facteurs inversés.

[7] C'est là l'un des côtés, si nous envisageons la chose *de manière purement objective*, comme la réalisation immédiate de la philosophie. Seulement, elle [la chose] a aussi, et ce n'en est qu'une autre forme, une forme *subjective*. C'est le *rapport du système philosophique* en passe d'être effectivement réalisé à *ses supports spirituels*, aux consciences de soi singulières à même lesquelles apparaît son progrès. Il résulte du rapport [de la philosophie à ses supports spirituels, aux consciences de soi singulières] –ce qui, même dans la réalisation de la philosophie, se trouve face au monde,– que ces consciences de soi singulières ont toujours une *exigence* [Forderung] à *deux tranchants*, dont l'un se tourne contre le monde, l'autre contre la philosophie elle-même. Car ce qui se manifeste [erscheint³⁸] à même la chose comme un rapport en lui-même inversé [ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis] se manifeste en elles comme une double exigence et action [Handlung] se contredisant en elle-même. Leur action de libérer [Freimachung] le monde de la non-philosophie est en même temps leur propre libération [Befreiung] de la philosophie qui, en tant qu'un système déterminé, les a jetées aux fers. Parce qu'elles ne sont elles-mêmes comprises que dans l'acte [Akt] et l'énergie immédiate du développement, et que, d'un point de vue théorique [in

38 À entendre en effet, ici comme ci-dessous, au sens d'une manifestation extérieure aux dites consciences de soi, i.e. objective.

theoretischer Hinsicht], elles ne sont donc pas encore sorties [noch nicht hinausgekommen sind] de ce système, elles perçoivent seulement la contradiction avec la sculpturale égalité-à-soi-même [mit der plastischen Sich-selbst-Gleichheit] du système et ne savent pas qu'en se retournant contre celui-ci, elle ne font que réaliser effectivement ses moments singuliers.

[8] Finalement, cet être-dédouble [Gedoppeltheit] de la conscience de soi philosophique se présente [tritt auf³⁹] comme une double orientation poussant son face-à-face à l'extrême [als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung], dont la première, que nous pouvons désigner de manière générale comme le parti *libéral*, retient, comme détermination principale, le concept et le principe de la philosophie, l'autre son *non-concept* [Nichtbegriff], le moment de la réalité. Cette seconde direction est la *philosophie positive*. L'action [Tat] de la première est la critique, soit précisément le tournement de la philosophie vers le dehors [das Sich-nach-außen-wenden der Philosophie], l'action de la seconde est de chercher à philosopher [der Versuch zu philosophieren], soit le tournement en soi de la philosophie [das In-sich-Wenden-der-Philosophie], parce qu'elle sait le manque comme immanent à la philosophie, tandis que la première le conçoit comme manque du monde qu'il s'agit de rendre philosophique. Chacun de ces partis fait exactement ce que l'autre veut faire et ce qu'il ne veut pas faire lui-même. Mais le premier, dans sa contradiction interne, est en général conscient du principe et de son but. Dans le second, l'inversion [Verkehrtheit], pour ainsi dire la folie [Verrücktheit], se manifeste en tant que telle. Sur le fond, seul le parti libéral, parce qu'il est le parti du concept, conduit à des progrès réels, tandis que la philosophie positive n'est en état de conduire qu'à des exigences et des orientations [Tendenzen] dont la forme contredit la signification.

[9] Ce qui donc apparaît [erscheint] en premier lieu comme un rapport inversé et une disjonction hostile de la philosophie d'avec le monde, devient en second lieu une rupture de la conscience de soi philosophique singulière en elle-même, et apparaît finalement comme une séparation extérieure et un être-dédouble [Gedoppeltheit] de la philosophie, comme deux directions philosophiques opposées. [...] ⁴⁰

À propos de quoi il convient de lire, entre autres, ce passage du cinquième des *Cahiers d'étude*:

De même qu'il est, dans l'histoire de la philosophie, des points nodaux qui l'élèvent en eux-mêmes à la concrétion, qui ressaisissent [befassen] les principes abstraits dans une totalité, de même il est des moments où la philosophie tourne les yeux vers le monde extérieur, ne conçoit plus, mais, en tant que personne pratique, trame des intrigues avec le monde, s'extrait du royaume diaphane de l'Amenti et se jette dans le giron de la Sirène du monde. C'est le temps du carnaval de la philosophie, qu'elle revête une peau de chien comme le Cynique, une robe de prêtre comme l'Alexandrin ou un vapoureux habit de printemps comme l'Épicurien. Il lui est alors essentiel de porter des masques caractéristiques [Charaktermasken]. De même qu'à ce qu'on nous raconte, Deucalion, lors de la recréation [Erschaffung] des hommes, a jeté des pierres derrière lui, de même la philosophie jette les yeux derrière elle (les ossements de sa mère sont des yeux qui éclairent)

39 Où «aufreten» a certainement le sens d'«entrer en scène» (sur la scène de l'histoire).

40 S'agissant desdites «directions», Marx annonce, dans le dixième et dernier alinéa, qu'il entreprendra «à un autre endroit» d'«explicitement complètement le rapport qu'elles ont d'une part entre elles, d'autre part avec la philosophie hégélienne, et les moments historiques singuliers dans lesquels ce développement s'expose».

quand son cœur est devenu assez fort pour créer un monde; mais tel Prométhée qui, une fois volé le feu du ciel, commence à bâtir des maisons et à s'établir sur la terre, de même la philosophie qui s'est élargie aux dimensions du monde [die zur Welt sich erweitert hat], se tourne contre le monde apparent [wendet sich gegen die erscheinende Welt]. Ainsi en est-il maintenant de l'hégélienne.

Quand la philosophie s'est conclue sur un monde parachevé, total –la détermination de cette totalité étant conditionnée par son développement d'ensemble, qui est de même la condition de la forme prise par son revirement [Umschlagen] en un rapport pratique à l'effectivité, – c'est alors dans son ensemble que la totalité du monde est disjointe [dirimiert] en elle-même, et cette disjonction [Diremption] est à vrai dire poussée à l'extrême, car l'existence spirituelle est devenue libre, s'est enrichie jusqu'à l'universalité [Allgemeinheit], le battement du cœur est devenu en lui-même l'entre-scission [Unterschied] sur le mode concret qui est l'entier de l'organisme. La disjonction du monde n'est totale que lorsque ses côtés sont des totalités. Le monde est alors un monde déchiré qui vient faire face [gegenübertritt] à une philosophie en soi totale. Et quand elle se manifeste, l'activité de cette philosophie est donc aussi une activité déchirée et contradictoire; son universalité objective se renverse [kehrt sich um] en formes subjectives de la conscience individuelle [in subjektive Formen des einzelnen Bewußtsein] dans lesquelles elle est vivante. Mais il ne faut pas se laisser égarer par cette tempête qui fait suite à une grande philosophie, une philosophie du monde [Weltphilosophie]. Les harpes du commun sonnent sous chaque main; les harpes d'Éole seulement quand c'est la tempête qui les frappe.

Qui ne voit pas cette nécessité historique doit par conséquent nier qu'après une philosophie totale, des hommes puissent somme toute encore vivre. [...] Sans cette nécessité, il n'y a pas moyen de comprendre comment, après Aristote, ont pu venir au jour un Zénon, un Épicure et même un Sextus Empiricus, et, après Hegel, les tentatives, pour la plupart abyssement indigentes, des philosophes récents.⁴¹

41 *Hefte*, pp. 214|215-216|217/ *Cahiers*, pp. 843-844.