

Hegel, Marx and the Contemporary World

Hegel, Marx and the Contemporary World

Edited by

Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput
and Arnaud Theurillat-Cloutier

Cambridge
Scholars
Publishing



Hegel, Marx and the Contemporary World

Edited by Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput
and Arnaud Theurillat-Cloutier

This book first published 2016

Cambridge Scholars Publishing

Lady Stephenson Library, Newcastle upon Tyne, NE6 2PA, UK

British Library Cataloguing in Publication Data
A catalogue record for this book is available from the British Library

Copyright © 2016 by Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput,
Arnaud Theurillat-Cloutier and contributors

All rights for this book reserved. No part of this book may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without
the prior permission of the copyright owner.

ISBN (10): 1-4438-9083-9
ISBN (13): 978-1-4438-9083-0

CONTENTS

Acknowledgments vii

Introduction 1
Kaveh Boveiri, Emmanuel Chaput and Arnaud Theurillat-Cloutier

Part I: As a Matter of Contextualization

Réaliser, dépasser ou abandonner la philosophie: le rapport du jeune Marx à Hegel 12
Paulin Clochec

Le socialisme et Marx:aliénation, *praxis* et humanité sociale 20
Gilles Labelle

Hegel, Marx and the Political 34
Anders Burman

L'Objectivation de Hegel à Marx: vers une relecture de l'aliénation 51
Arnaud Theurillat-Cloutier

Part II: The Logic (and Praxis) of Dialectic

La Dialectique comme synecdoque: du rôle secondaire de la dialectique dans son rapport à la méthode 74
Jeanne Allard

Tous les chemins mènent-ils au “post-marxisme”? Dialectique et contradiction dans l’axiomatique marxienne 91
Emmanuel Chaput

The Marxian Limited Dialectic as Key to the Re-reading of *Capital* 117
Stefano Breda

On the Absence of Ideal Definitions of Terms in Marx's Works On Political Economy.....	146
<i>Kaveh Boveiri</i>	
Part III: The New Conditions of Emancipation and the State of Late Capitalist Society	
From Marx to Hegel: Recovering (to Transcend) our Still Modern Condition.....	170
<i>Marta Nunes da Costa</i>	
Labour Law in the Marxist Perspective.....	186
<i>Nathalie Gondek</i>	
Logiques de la liberté: notes sur Hegel, Marx et Foucault	198
<i>Martin Robert</i>	
Debt, Power and the Normativity of Interdependence: Current Debates and the Young Marx	219
<i>Federica Gregoratto</i>	
Contributors.....	244
Index.....	246

ACKNOWLEDGMENTS

First we would like to thank all the contributors to this volume and everyone who took part in the three-day conference of which the present volume constitutes the proceedings. This book would not have been possible without your contributions and help. We must also acknowledge the technical and financial support of Brigitte Boulay and the Canadian Centre for German and European Studies (CCGES), Professor Iain Macdonald of the Université de Montréal, the Action humanitaire et communautaire (AHC), and the Association des étudiant(e)s de philosophie de l'Université de Montréal (ADÉPUM) for their help both with the conference and the subsequent proceedings.

The initial idea of organizing a conference on Marx and Hegel originated from the vast economic crisis of 2007, but also from more inspiring events such as, among others, the Arab Spring and the *Printemps érable* (Maple Spring) in Québec, and the struggle against austerity which remains active around the world to this day. We would like to dedicate this book to all those who everywhere are still struggling and aiming to maintain the possibility of hope for a better world of justice and emancipation.

Finally, we deeply thank everyone at Cambridge Scholars Publishing for their help and support with this project.

INTRODUCTION

KAVEH BOVEIRI, EMMANUEL CHAPUT
AND ARNAUD THEURILLAT-CLOUTIER

This book is the result of a three-day conference which took place in April 2014 at the University of Montreal, Canada. Behind the organization of the event was an observation: “a spectre is haunting [not only] Europe”¹ but also the world as a whole. This spectre, however, is not the spectre of communism as proclaimed by Marx in his *Communist Manifesto*, but the all-too-real spectre of an ongoing crisis. Ecological, economic, political and even anthropological, this crisis poses a challenge to the human being’s very existence. Accordingly, the conference and this book are to be considered as the starting points for taking up such a challenge, i.e. as attempts to understand and criticize the specific nature of the crisis we suffer both in our everyday lives and in the realm of theory.

However, if indeed the necessity of a proper critique (*Kritikos*) is intimately linked to a state of crisis (*Krisis*),² the conceptual frame necessary to produce such a critique may itself be in crisis. Among the vast number of critical oppositions to contemporary capitalism, from eco-socialism and degrowth to critical theory and post-marxism, what are the keys available to understand the present forms of human conditions, alienation and exploitation? Controversies and divisions among the different tendencies *within* the critical tradition tend to highlight the point that there is also a *theoretical crisis*, which prevents a proper diagnosis of the actual crisis and in turn prevents a proper plan of action from being established. Going back to Marx and Hegel was a way for us to return, if not to the sources, at least to two unavoidable influences among the multiplicity of critical approaches to capitalism. Be it with or against Hegel and/or Marx, the criticisms of modernity, postmodernity and capitalism cannot neglect the shadows of these thinkers.

Indeed, in the chaos following the 2007 financial crisis, re-reading Marx and Hegel sheds new light on our understanding of the modern capitalist world. In fact, far from being a burial, the fall of “real socialism”

in the East has made possible a renewal of reflections on Marx's work and thought. After the death of the prophet the thinker rose from the ashes.

If, in the past, the critique of capitalism has often overshadowed the philosopher, the fall of "orthodox" Marxism has given way to a re-discovery of a Marx entangled in the philosophical debates of his (and our) time. This incapacity to see the philosophical ground of Marx's thought ended up in establishing a non-critical and often empty social doctrine. On the contrary, several suggest that it is through a re-reading of the philosophical Marx that we may be able to find anew his importance for social thought.

However, Marx's philosophical heritage is beyond understanding if one refuses to reflect on his relation to Hegel. As a thinker of actuality (*Wirklichkeit*), Hegel attempted to embrace the world as a totality, revealing the inner dialectical structure of its reality. Nowadays, Hegel is gaining a renewed importance in the philosophical debates on our contemporary society (be it on the role of institutions, culture and states or on the politics of recognition etc.).

Both Marx's and Hegel's philosophical, sociological and political enterprises must be linked historically to the will to diagnose and solve what they saw as the most important crises of their own time, be it, in Hegel's case, the spiritual crisis which followed the advent of modernity and its many turmoils (on an artistic, moral, political, religious and philosophical level, and the list could go on) or the economic, social and political crisis followed by capitalism and the advent of a new industrial society (in Marx's case). Both intellectual ventures are at every turn haunted by the notion of *crisis*. Hence our decision to return to Hegel and Marx in order to understand better the world we are living in, in a time of crisis.

Our call could have been a cry in the wilderness. It wasn't so. We had an unexpectedly large feedback from all around the world. It showed us the relevance and contemporaneity of our own questioning and the need for fruitful debates on the importance of thinking about today's world while having Hegel and Marx in mind: what can we still learn from them, what are their limits to embrace today's world and making a proper diagnosis of the present? The "Hegel, Marx, and the Contemporary World" conference was an occasion where such questions could be discussed by scholars and non-scholars coming from a wide range of different perspectives. This book serves both as a testimony to these discussions and as a way to further widen the reflection.

Divided into three parts, the book includes a more general section (Part I) where the relation between Marx and Hegel and more broadly of

Marxism and Hegelianism are treated in their multiple aspects (political, historical and philosophical).

Paulin Clochec, for example, proposes reevaluating Marx's famous eleventh thesis that "The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point is to change it",³ which puts forward a new way of articulating the relation between theory and *praxis* by situating it in its historical context, the *Vormärz*⁴ period. As Clochec shows, the attempt to articulate critical theory with political action despite the regime's censorship is a commonplace, a *topos*, of the Young Hegelian movement. Marx's novelty can thus be understood only by looking back at the diverse influences which influenced the genesis of Marx's own reformulation of such a *topos*. Clochec proposes a reading in three moments. He shows how Marx's articulation of the relation between theory and praxis is first marked by his friendship with Bruno Bauer before turning to the emerging socialist movements in Germany (e.g. Moses Hess, himself influenced by Feuerbach) and the political journalism of Arnold Ruge as new ways to make philosophy a political *praxis*. By reaffirming the importance of the historical context in which Marx evolves, Clochec suggests a new way to understand Marx's relation to Hegel, a way devoid of the philosophical presuppositions which too often transformed the question into an open conflict between diverging tendencies within Marxism.

In a sense, the following article by Gilles Labelle also addresses the problem of theory, *praxis* and alienation, but somewhat differently. While these Marxian topics are usually considered in their German context (as by Clochec) and discussed in their relation to Hegel and the Young Hegelians, Labelle suggests that one must also consider Marx's relation to the French socialist tradition: Saint-Simon, Fourier, Proudhon and expressly, for Labelle, Pierre Leroux. Too often, especially since Engels' *Socialism: Utopian and Scientific* (1880), we have tended to distinguish Marx from his utopian predecessors. However, as Labelle argues, their aims are analogous, *viz.* to find a third way, a dialectical one, between the counter-revolutionary vision, which asserts the supremacy of the whole, of a closed feudal society over its parts, and the liberal-contractual (nominalist) vision, which sees the parts of society, its members, as superior to the objectivity of the whole ("there is no such a thing as society"). Socialism, not only for the French utopians but also for Marx, is the difficult search for equilibrium between these two kinds of social objectivism and subjectivism, the affirmation of the whole (society) and the affirmation of its parts (the individuals).⁵ But the dialectic that gives the substantive finality of socialism, *viz.* the reconciliation of subject and object, of the whole and its parts or, in other words, the harmony between

the acknowledgment of the objective world (nature, society) and the acknowledgment of the subjective will (freedom), cannot provide a substantive rule for action, argues Labelle, following Merleau-Ponty's lessons in *Adventures of the Dialectic* (1955). Put differently, since dialectic lacks a substantive rule, socialism, be it "utopian" or "scientific", is bound to walk on a thin line, ever at risk of falling on one side or the other into utter subjectivism or reified objectivism. Thus, as Labelle argues, one must believe that *political mediations* can unify the necessary efficiency in the transformation of both the world and us (what Labelle defines as *praxis*) with the *reflexivity* that is also necessary, in order to avoid falling into the *pathos* of subjectivism or objectivism.

While Gilles Labelle discusses political mediations from the standpoint of Marx, the Utopians (especially Leroux) and dialectic, Anders Burman proposes a reflection on the political by focusing on Marx's posterity. More specifically, Burman highlights a strange paradox among the Hegelian Marxists from Georg Lukács, Ernst Bloch and Karl Korsch to Slavoj Žižek: they often overlooked Hegel's explicitly political writings like the *Outlines of the Philosophy of Right* (1821), and focused on his less explicitly political writings to set up a specifically Hegelian-Marxian political philosophy. This paradox, Burman argues, becomes understandable when one distinguishes between politics and the political. By doing so, Burman restates the importance of the Hegelian-Marxian's ideas in the contemporary debates on the political. As Burman reasons, such a conception could be understood as a third way, and perhaps a more complete one, between the paradigmatic conceptions of the political as antagonistic and *dissensus* (Carl Schmitt) and as dialogical and consensual (Hannah Arendt, but also Jürgen Habermas), because while Hegel and Marx acknowledge with Arendt (and Aristotle, who inspires Arendt here) the human being as a *zoon politikon*, they also acknowledge, this time with Schmitt, the dissensual dimensions of society.

The last contribution to the first section puts aside the political question to scrutinize the genesis of a concept which is central to both the previous texts and many of the subsequent ones. This concept is alienation, which plays a central role in Marx's philosophy. In his contribution, Arnaud Theurillat-Cloutier suggests a new interpretation of alienation (*Entfremdung*) by focusing on the notion of objectification (*Vergegenständlichung*) and how it operates differently from Hegel to Feuerbach all the way to Marx. Objectification, Theurillat-Cloutier argues, gives us an interpretative key to the understanding of alienation in its multiple dimensions, as an ontological, descriptive and normative concept. His text also provides theoretical elements essential to the understanding

of the specific character of dialectic between Hegel and Marx, a topic central to the book's second section.

The next section of the book focuses on the notion of dialectic, intimately linked to the names of Hegel and Marx. But how does dialectic works in Hegel's or Marx's philosophy? Is it as central to their philosophies as many readers may have thought? What differentiates Hegel's and Marx's concepts of dialectic? If, as Marx wrote: "My dialectic method is not only different from the Hegelian, but is its direct opposite",⁶ how does it differentiate itself from Hegelian dialectic, and is dialectic really a method for Hegel? The interest of such questions, if admitted from a strictly philological perspective, can be questioned when one's mind rather focuses on the practical emergency of understanding the present state of crisis and the necessity for an adequate response. However, these apparently merely theoretical questions are in fact of great importance even from a practical point of view, since they constitute the necessary tools to diagnose the state of the present. Marx was the one to show how we cannot, except by remaining thoroughly abstract, distinguish between the *praxis* of theory and the theory of (proper) *praxis*. Thus, if the section apparently focuses on a more disengaged problem regarding the world we live in, the texts propose an interesting reflection on the actual practice of critical theory, on how we should formulate our criticisms and how we should formulate them more effectively to understand and change the way the world goes.

Jeanne Allard's text, for example, suggests that Marx's claim to reverse Hegel's system by reversing his dialectic must be reevaluated. Indeed, Marx's identification of Hegel's dialectic as the methodological structure of Hegel's philosophical system may be the result of a misconception of the limited role reserved by Hegel for dialectic in his system. In other words, Marx mistook the part for the whole and neglected – as many other Young Hegelians such as Feuerbach for example often did – the specifically *speculative moment* of Hegelian philosophy. By doing so, however, Marx's criticism of Hegel stays at the level of understanding (*Verstand*), which is related in Hegel's mind to the dialectical moment, but ignores reason (*Vernunft*), which is by opposition linked to the speculative moment of Hegel's philosophy. Limiting his "correction" of Hegel to his dialectic, which Marx takes as the foundation of Hegelian philosophy, the latter thus "discover[s] the rational kernel within the mystical shell"⁷ of an already "purged" Hegelianism. As Marx tries to distance himself from Hegel's Idealism, his version of Hegel is already a distant or partial understanding of Hegel's system. Nonetheless, Marx's interpretation of Hegel had such influence on later thinkers that many contemporary

readings of Hegel continue to accentuate the importance of the dialectic in Hegel's system, thus neglecting its *speculative* dimension. By focusing on the limited function of dialectic within Hegel's system, Allard thus contributes to the better understanding of Hegel's philosophy, beyond the commonplaces on his dialectic, all the while highlighting that the distance between Hegel's and Marx's concepts of dialectic may have been even greater than Marx would have thought. In other words, one should not take Marx's dialectic as a simple recovery of Hegel's salvaged from its mysticism. What is for Marx *the method of philosophy* is only a *moment* of Hegel's philosophical methodology.

It is with this distance in mind that one should read Emmanuel Chaput's contribution. At the heart of his text is the attempt to found a specifically Marxian concept of dialectic. Too often, he argues, Marxists have looked to Hegel to clarify what is dialectic, without considering the possible dangers of such a return to Hegel's Idealism beyond Marx's social thought. In order to develop a proper notion of dialectical materialism or of a material dialectic (a distinction equally central to Stefano Breda's argument), one must first expurgate the traditional Marxian notion of dialectic of its possible idealist flaws. Inspired by the works of Della Volpe and Colletti, Chaput thus questions the status of contradiction within Hegelian and Marxian dialectics. But contrary to the latter (Colletti), Chaput refuses to liquidate the idea of a specific Marxian dialectic. On the contrary, he shows the inadequacy of any attempt to solve Marxism by proceeding to the liquidation of its inherent dialectical character. If indeed the dialectic may be the core of the theoretical difficulties of the allegedly scientific Marxism, it is, Chaput argues, now more urgent than ever to develop an adequate and efficient methodology for understanding the reality and the possibilities opened by our present situation.

The same preoccupations drive Stefano Breda's text. While Chaput argued for the necessity of a reconstruction of a specifically Marxian concept of dialectic, Breda lays the first stone of this foundation. Inspired by the New German Reading of *Capital* (*Neue Marx-Lektüre*), Breda uses the seminal figures of commodity and circulation in Marx's *Capital* to exemplify the specific character of Marx's dialectical methodology as used in his critique of political economy. With his razor-sharp analysis, Breda gives a theoretical clarification and an exposition of what Della Volpe called the "Concrete-Abstract-Concrete" methodological pattern.

Another essential aspect, necessary to develop a rigorous and scientific conception of the Marxian dialectical and materialist method, is the problem of definitions, which Kaveh Boveiri explores in his text.

Traditionally, scientific work presupposes clear and universally recognized definitions. How is it possible to reconcile such a demand with the dialectical character of Marx's methodology? This is the question examined by Boveiri. Using the classical distinction between "ideal" and "working (relative)" definitions, Boveiri shows the difficulty for a traditional conception of definitions to understand Marx's – or Hegel's, for that matter – "definitions" in all their dynamic and dialectical dimensions.

Yet, leaving the question of methodology behind, the third and last section of the book tackles the topicality of Hegel's and Marx's approaches: what is their relevance to the world today, or their limits?

In her text, Marta Nunes da Costa asks, for example, who should be considered as the main agents of social and historical changes. Marx made no mystery of his position: "Of all the classes that stand face to face with the bourgeoisie today, the proletariat alone is a really revolutionary class. The other classes decay and finally disappear in the face of Modern Industry; the proletariat is its special and essential product."⁸ This position had many descendants from Lenin to Lukács: the agent of historical change is the proletariat, the working-class conscious of itself. But as the working class morphed under Fordism into a middle class or fled more recently to the tropics with the massive relocations of the industrial production, who is to stand in for the proletariat as an agent of social change in Western post-industrial societies? In his *Farewell to the Working Class* (1980), André Gorz argued that social movements (ecologists, feminists, the unemployed, anti-globalization movements etc.) may replace a vanishing working class. Nunes da Costa, for her part, analyses the more recent phenomenon of the *precariat* as the contemporary counterpart to the proletariat. Nevertheless, a great difference remains, for the precariat lacks any consciousness of itself as a political class in order to become, as the proletariat was for Marx, an agent of social political change. Reflecting on the absence of self-consciousness of the precariat, the role of technology in the compartmentalization of social relations breeding the illusion a greater individual freedom while depriving individuals of any substantive form of freedom, Nunes da Costa suggests to look back at Hegel's concept of state for an instrument capable of re-establishing a (individual and collective) freedom eluding the contemporary domination of economy over the political sphere. Without claiming an explicit return to Hegel's political philosophy, Nunes da Costa underlines the renewed interest in Hegel's concept of the state as ultimate freedom for a critical theory of neoliberalism and advanced capitalism.

In the same vein, Nathalie Gondek also questions the place of the working class and labour in the contemporary world. More specifically,

Gondek focuses on labour legislation. Looking back at Marx's criticism of labour laws, mainly in the first book of *Capital*, Gondek argues that such legislation may undoubtedly be beneficial for the everyday lives of the labourers, but have little impact on the real abuses of capitalist exploitation, which consists, for Marx, in the production of surplus value on the back of the worker. Pursuing this Marxian assumption, Gondek shows that the International Labour Organization (ILO)'s approach to labour legislation may in fact fall under the same kind of criticism Marx used against the legislation of his own time. Since the ILO is moved by what some could loosely call a Kantian theoretical frame where what really matters is the respect of the individual, who should always be considered as an end in herself and never as a means, it refuses to see, as Marx would, labour under capitalism as a mere commodity. In other words, what matters to the ILO is to ensure the freedom of the worker, whereas for Marx freedom of the worker is precisely the *prerequisite* for her exploitation under capitalist economy.⁹ Accordingly, because of its limited conceptual frame, the ILO remains unable to address what Marx would see as the *real* problem of labour. And without substantive change to such a frame, to see labour legislation as a means leading to emancipation remains to Gondek doubtful and downright problematic.

Such a problem arises, as we see, from an inadequate understanding of the function of freedom in the capitalist economy. Freedom, Marx argued, remains an ambiguous concept, since it serves both as a motive for the critique of capitalism and as a precondition for capitalist exploitation itself. According to Marx, contrary to the slave of Antiquity or the peasant of the Middle Ages, under capitalism the worker must be *free* to sell her labour force to the capitalist. Nevertheless, such a concept of freedom (as we saw with Labelle's or Nunes da Costa's contribution) remains but an abstract concept of freedom. In his contribution, Martin Robert suggests a comparative study of Hegel's, Marx's and Foucault's conceptions of freedom to show the complexity of this concept in the contemporary world. Hegel, Marx or Foucault, far from agreeing with each other, nevertheless all seek to formulate a certain concept of freedom which surpasses the abstract notion which commonly prevails today. As Hegel shows it, freedom must always be related to a specific socio-historical context. It is *in the world*, but also the process of human *praxis*, as Marx would argue. Such human *praxis*, such a *being-in the world*, must however consider the specificity of the situation, the perspective of the agents, as Foucault would observe, emphasizing the peculiar role of the *différence* which makes every case unique and structured by its own dynamics. Confronting Hegel and Marx with the post-structuralist movement, and

more specifically with Michel Foucault, Robert highlights at the same time a tension within the critical approach to capitalism often stretched between opposing pathos (modernism/postmodernism, historical optimism/historical scepticism, primacy of institutions/primacy of movements and initiatives etc.).

Such a tension between “modernist” and “postmodern” approaches to critical theory is also palpable in the background of the last contribution of the book. Looking at the relation of debtor and creditor as a real ethos of financial capitalism, Federica Gregoratto argues that such an *ethos* must in fact be related to the notion of power which, in a sense, brings us back to Foucault, one of the most important theorists on power in the last years. For Gregoratto, in order to understand the present economic crisis, one must first understand how this debtor/creditor relation shapes our own subjectivity. On the basis of debt as relation of domination and power, Gregoratto develops her reflection on an ontological and a normative-critical level. By going back to the young Marx and particularly to his text on James Mill, she proposes an alternative to Lazzarato’s somewhat limited account of the debtor/creditor relation in term of power.

Thus the aim of the book is not only to introduce the reader to the historical relation between Hegel’s and Marx’s understandings of the world we live in and how we relate to it (Part I), but also to explore the methodological problems and theoretical instruments to be used for a proper critical apprehension of contemporary reality (Part II), in order finally to give a diagnosis and suggest new ways to think of emancipation in today’s society (Part III).

Notes

- 1 Karl Marx, “The Communist Manifesto” in *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1985), 221.
- 2 Etymologically, both words come from *krinos*, *viz.* “to judge”.
- 3 Karl Marx, “Theses on Feuerbach” in *Selected Writings*, ed. David McLellan (Oxford: Oxford University Press, 1985), 158.
- 4 Literally “pre-March”, that is, the March 1848 Revolution, which took place in Germany but quickly failed to ensure the durability of its reforms and democratic vision. The *Vormärz* period stretches from 1815, which ensured the return of Monarchism over Europe, to 1848. It is characterized, especially in Germany, by a centralization of power and censorship.
- 5 Accordingly, since it also swings between the glorification of individual freedom and the objectivity of the economic system (“there is no alternative”), capitalism, strictly speaking, must be seen as another attempt between subjectivism and objectivism but as the exact opposite of socialism’s attempt, i.e. that capitalism by constituting a reified organization which is structured on

an abstract concept of freedom must be understood as disequilibrium *per se*, whereas socialism would be the search for equilibrium between the two.

6 Karl Marx, *Selected Writings* (Oxford: Oxford University Press, 1985), 420.

7 *Ibid.*

8 Marx. “The Communist Manifesto,” 229.

9 Karl Marx, *Grundrisse* (New York: Vintage Books, 1973), 245.

References

Marx, Karl. *Grundrisse*. New York, Vintage Books, 1973.

—. *Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

PART I:

AS A MATTER OF CONTEXTUALIZATION

RÉALISER, DÉPASSER OU ABANDONNER LA PHILOSOPHIE : LE RAPPORT DU JEUNE MARX À HEGEL

PAULIN CLOCHEC

La formule de la onzième des *Thèses sur Feuerbach* est devenue emblématique de la représentation courante de la philosophie de Marx : « Les philosophes ont seulement diversement *interprété* le monde, il importerait de le *transformer* ».¹ Cette phrase opposerait deux modèles de la philosophie, le premier purement théorique, qu'on trouverait chez Feuerbach mais dont la figure paradigmatique serait Hegel, le second militant et pratique. Il faudrait de ce fait distinguer dans le rapport de Marx à la philosophie et à Hegel un jeune Marx, encore hégélien, d'un vrai Marx, rompant avec la philosophie. Althusser parlait en ce sens de « *rupture* » et de « *retour* » de Marx des abstractions hégéliennes vers le monde social, et de la théorie à la pratique. L'interprétation générale du développement de Marx chez Althusser ne diffère à ce titre pas fondamentalement de l'image du jeune Marx dans un marxisme classique dont il diagnostiquait pourtant la crise.² Le problème de cette formule fameuse est que, prise en elle-même, elle ne dit concrètement rien du comment de cette transformation du monde, ni de la place de la philosophie dans cette transformation. Isolée de son contexte, telle qu'elle apparaît pompeusement à l'entrée de l'université Humboldt, elle reste ainsi vide de sens. À l'inverse de l'approche rétrospective marxiste, lire contextuellement cette formule aboutit à voir en elle la simple version marxiene d'un *topos* jeune hégélien. Car, plus concrètement que ces reconstructions d'ensemble du développement de Marx dans son rapport à Hegel, la réalité historique est celle d'une période hégélienne, ou plus exactement jeune hégélienne de Marx. C'est ce cadre jeune hégélien du premier rapport de Marx à Hegel et à la philosophie – philosophie qui est alors pour lui synonyme d'hégelianisme, l'hégelianisme étant compris par les hégéliens du *Vormärz* comme résultat et récapitulation de l'histoire de la philosophie – dont je vais tenter d'esquisser la réalité et les enjeux, tout d'abord en retraçant l'évolution de Marx pendant sa période jeune hégélienne, avant de revenir sur la signification du rapport entre théorie et

pratique dans ce contexte, puis d'identifier les intérêts contemporains que peut revêtir cette philosophie jeune hégélienne de Marx.

Les trois stades du jeune Marx

Le mouvement jeune hégélien constitue une scission, intervenue en 1841, dans l'école hégélienne, plus précisément – pour l'essentiel – dans la gauche de celle-ci. La polémique qui provoque cette scission ne relève pas seulement d'un problème d'interprétation de Hegel, mais d'utilisation. S'en prenant à l'aspect orthodoxe et conservateur des philosophies hégéliennes de la religion et du droit, les jeunes hégéliens défendent une reconfiguration athée et politiquement libérale de Hegel. Le programme qui guide cet usage critique de Hegel est celui d'une *réalisation* de la philosophie. Ce mot d'ordre vise une politisation qui fait de la philosophie une force politique et intellectuelle dans les luttes de l'époque opposant le mouvement constitutionnel à la restauration de l'Ancien régime.

L'évolution du jeune Marx dans ce milieu qu'il rencontre alors qu'il est étudiant à Berlin se fait selon trois stades, relatifs à trois collaborations principales et trois conceptions de la philosophie.

Le premier stade est celui de la collaboration de Marx avec son ami et mentor Bruno Bauer entre 1839 et l'été 1842. Les textes marxiens de cette période, sa thèse sur Épicure et une partie de ses articles dans la *Gazette rhénane*, sont remplis de thèses et de concepts baueriens. Comme Bauer, Marx entreprend alors une *rectification* de Hegel. Celle-ci a pour principe une reformulation de l'hégélianisme en termes de philosophie de la conscience de soi. L'esprit hégélien perd dans ce concept sa possible apparence théologique. La conscience de soi désigne en effet la réappropriation par l'esprit humain de sa propre essence, la liberté, après l'aliénation de cette essence dans la représentation d'un Dieu. La conscience de la vérité étant ainsi sécularisée, le travail de la philosophie est identifié à une *critique* de la transcendance. C'est en ce sens que Marx lit le développement de la philosophie hellénistique comme une lutte de la conscience de soi contre les illusions religieuses.³ Cette philosophie a pour conséquence politique un libéralisme qui fait identifier à Marx la critique, ou le jeune hégélianisme, au « parti *libéral* » en philosophie.⁴ Contre la légitimation religieuse du pouvoir, Marx et Bauer critiquent l'« État chrétien⁵ » qu'ils opposent à un « État rationnel » légitimé par la seule humanité. C'est ainsi comme critique, comme prise de parti et comme athéisme que la philosophie est d'abord comprise par Marx. Son rapport à Hegel est bien à comprendre dans le sens d'une réalisation ; or celle-ci ne désigne pas une concrétisation, mais une rectification qui sécularise la

philosophie en supprimant la prétendue tendance théologique de l'hégéelianisme.

Cette revendication d'une sécularisation est aussi centrale dans la seconde phase d'évolution du jeune Marx, liée à son rapprochement avec Ruge, entre l'automne 1842 et mars 1844. Marx s'engage alors dans un journalisme philosophique. Cette sécularisation est alors désignée par le mot d'ordre de la « pratique ». Celle-ci appelle à un changement du régime discursif de la philosophie par rapport à ce que Ruge identifie comme un théoricisme hégelien⁶. Ce changement est triple : il concerne l'objet, le format et le style de la philosophie, en favorisant le traitement de l'actualité dans des formes courtes et accessibles à un grand public. La philosophie politique de Marx opère dans cette période un mouvement de régression du politique au social, qui le fait s'éloigner, notamment dans le *Manuscrit de Kreuznach*, du cadre politique des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel : l'État ne trouve pas son effectivité et son universalité en lui-même mais doit être réapproprié par la société civile. C'est cette régression logique qui conduit Marx à son premier socialisme (revendiqué dans sa troisième lettre clôturant la « Correspondance de 43 »⁷). Contre la philosophie abstraitemment politique d'un Hegel, la critique doit devenir sociale. C'est à cette condition et à celle de son alliance avec le prolétariat que la philosophie sera à la fois réalisée – sociopolitiquement – et niée en tant que philosophie abstraite.

Enfin, le troisième stade est relatif au développement du communisme de Marx, qui se fait jusqu'en 1846 dans le cadre de son jeune hégelianisme. Se rapprochant de Hess, de Feuerbach et d'Engels, Marx élabore une philosophie du travail et de la société. Cette philosophie, qui intègre un contenu qui est d'abord celui d'autres sciences – notamment l'histoire et l'économie –, est transformée par cette intégration. C'est à ce titre que, visant l'hégéelianisme et surtout le jeune hégelianisme, Marx affirme dans *L'idéologie allemande* la nécessité d'une sortie⁸ de la philosophie. Il apparaît que cette sortie vise toutefois moins un abandon pur et simple qu'une transformation de la philosophie qui l'articule avec d'autres sciences humaines et sociales. Ce décentrement vis-à-vis de la philosophie et de Hegel est aussi celui d'un Marx dont le milieu théorique s'éloigne alors du jeune hégelianisme.

Le rapport de la théorie à la pratique

C'est à partir de cet itinéraire du jeune Marx que doit être compris le rapport théorie/pratique qui a été rétrospectivement mis au centre de sa conception de la philosophie.

Le point essentiel est que l'introduction et le développement du mot d'ordre de la pratique dans la gauche hégélienne revient surtout à Ruge, qui tient un rôle central dans la politisation de la critique. Cependant, lorsqu'en 1841 s'opère la radicalisation jeune hégélienne autour de Bruno Bauer et de Feuerbach, Ruge est pris de court. La nouvelle critique proposée est, sur le plan religieux, beaucoup plus radicale, puisqu'elle promeut l'athéisme là où Ruge défendait seulement une conception éclairée de la religion et réaffirmait l'héritage rationnel du luthéranisme. Dans sa correspondance de 1841, Ruge apparaît comme le retardataire qui court pour prendre en marche le train jeune hégélien.⁹ La critique pratique à la Ruge apparaît ainsi alors comme une position de compromis (prônant la tolérance en pratique). C'est en ce sens qu'en 1841, Bauer et Marx déclarent tous deux que la théorie est la véritable pratique.¹⁰ Cette phrase ne signifie pas un refuge dans l'abstraction, mais le refus d'une pratique comme compromis, et l'exigence d'une pratique dont la radicalité est à la hauteur de celle de la théorie – théorie qui est d'abord une critique de la religion : la critique politique doit être aussi radicale que la critique irréligieuse, connexion que Marx réaffirme dans la « Critique de la philosophie hégélienne du droit ».¹¹

Ce décalage de radicalité selon l'objet de la critique a une conséquence sur le discours jeune hégélien. Le modèle de critique radicale étant élaboré vis-à-vis de la religion, il faut, pour critiquer radicalement (ou *rücksichtslos*, voir Marx dans « Correspondance 43 ») un objet, identifier une teneur religieuse ou théologique de celui-ci. C'est en ce sens que l'Ancien régime est critiqué par Marx comme État chrétien, puis l'État politique comme un ciel séparé de la réalité sociale. Pour que la critique du monde sociopolitique, ou la critique pratique, permette de déconstruire celui-ci, il faut qu'elle intègre en elle cette teneur théorique qui vise chez les jeunes hégéliens l'aliénation religieuse. Cette nécessité pour la pratique d'être théorique ou pour la critique sociale et politique d'identifier un élément religieux dans son objet est particulièrement visible chez Marx quand il explore un domaine qui lui est encore inconnu. Ainsi, tentant à partir de fin 1843 de conceptualiser le monde social et économique, Marx introduit dans cette conceptualisation des modèles de critique de la religion. C'est ce qui explique l'identification de l'argent au judaïsme dans « Sur la question juive »¹² et l'utilisation de la conceptualité bauerienne de l'aliénation (revue par Hess, la combinant lui-même avec l'anthropologie feuerbachienne) pour penser le travail dans les *Manuscrits de 44*.

Ce rapport n'est pas simplement analogique ni applicatif, mais fait l'objet, chez Marx comme chez Hess, d'une *historicisation*. Celle-ci est particulièrement sensible dans la seconde partie de « Sur la question

juive », texte qui reprend « De l'essence de l'argent » de Hess. Le monde marchand moderne est décrit par Marx comme judéo-chrétien, au sens où le christianisme,aliénation seulement spirituelle au Moyen-Âge, aurait réintégré dans la modernité un élément d'égoïsme pratique – dont Marx fait avec Feuerbach la caractéristique du judaïsme. Ce qu'il faut comprendre sous l'apparence judéophobe de ce propos, c'est que l'Europe chrétienne moderne se réapproprie et généralise les fonctions commerciales et financières qui étaient assignées à titre stigmatisant aux populations juives au Moyen-Âge. Le monde marchand ou judéo-chrétien est ainsi décrit comme l'aliénation devenue pratique, alors qu'elle était seulement théorique dans le stade antérieur de l'histoire. Le monde marchand réalise et dépasse la religion. Corollairement, la critique théorique, ou de la religion, est à la fois accomplie et dépassée par la critique pratique ou sociale et économique. Ce qui relevait de l'héritage hégélien rectifié – la critique de l'aliénation religieuse à partir d'une sécularisation de la philosophie hégélienne – doit ainsi être à la fois intégré et transformé dans le cadre d'une philosophie sociale. Hegel joue de ce fait toujours un rôle dans le communisme marxien, principalement en tant que penseur de l'histoire. C'est ainsi, dans les *Manuscrits de 44*, contre la fixité de l'homme et de la nature chez Feuerbach, que Marx fait jouer l'historicisme hégélien.

Quelle actualité pour le jeune Marx ?

La question est pour nous : ces théories, dans leur pluralité, leur caractère exploratoire et, surtout, leur irréductibilité au Marx dit de la maturité, peuvent-elles faire l'objet d'une utilisation contemporaine ? On peut en dégager au moins quatre utilisations possibles.

Premièrement, quant à l'exigence d'une inscription sociale et politique de la philosophie. Par la théorie de la philosophie, non plus comme école (hégélienne), mais comme parti,¹³ qu'il partage avec les jeunes hégéliens, Marx fournit un régime d'engagement qui – à la fois comme cadre et comme tâche – est alternatif au cadre du parti au sens contemporain d'organisation centralisée qui s'est développé dans le marxisme. Marx conçoit la partialité de la philosophie comme un engagement dans les luttes de l'époque qui est *constitutif* et non rattachement *a posteriori* à une lutte préexistante, ce qui implique une mutation de la pratique traditionnelle de la philosophie.¹⁴

Deuxièmement, quant à la critique de la philosophie politique. En tant qu'elle se veut constitutive de la lutte, la philosophie doit se faire la théorie d'une tendance réelle intrinsèquement critique. Cette tendance

n'existe pas dans l'État, lequel n'est autonome et premier par rapport à la société que du fait d'une scission dont le philosophe politique se fait le théoricien – tel le Hegel des *Principes de la philosophie du droit* selon Marx en 1843. Une philosophie prétendant à une effectivité doit donc se faire critique de l'abstraction politique qui prévaut dans l'État moderne.

Troisièmement, cette tâche négative ne vaut que relativement à une tâche positive : celle d'une philosophie sociale¹⁵ et d'une philosophie du travail qui ne se fonde pas sur la seule analyse de structures objectives de production mais aussi sur l'expérience vécue du travail – ou intègre un aspect de phénoménologie du travail. C'est en ce sens que le concept d'aliénation dans les *Manuscrits de 44* peut faire l'objet d'un usage microdescriptif – et n'est pas condamné aux présuppositions métaphysiques que lui impute Althusser.¹⁶

Enfin – et c'est un usage plus général sur lequel on peut revenir sur le rapport de Marx à Hegel –, j'espère avoir fait entrevoir que ce rapport n'est pas à saisir comme une concrétisation passant de la théorie à la pratique, et encore moins de la pure pensée au monde concret – formule qui donnerait l'image d'un Marx quasiment empiriste. Le matérialisme de *L'Idéologie allemande* est un terme polémique, qui ne doit pas faire perdre de vue ce que Tom Rockmore appelle le constructivisme marxien :¹⁷ dès sa période bauerienne, Marx refuse ce qu'il appelle le positivisme, ou qu'on pourrait appeler d'une manière plus actuelle « le mythe du donné ».¹⁸ La connaissance d'un objet, soumis à une histoire qui est celle de l'aliénation, doit passer par la reconstruction rationnelle de celui-ci. C'est à la manifestation de la logique effective de cette construction de l'apparence du donné comme tel que se livre Marx – et l'on peut dire en ce sens que sa critique sociale de la connaissance est dans une continuité critique avec l'idéalisme hégélien ou, si nous voulons sacrifier nous aussi à un point de vue rétrospectif et prendre au sérieux l'usage possible de Hegel qu'on rencontre chez le jeune Marx, l'idéalisme hégélien n'est pas l'inverse du prétendu matérialisme qui lui sera opposé.

Il apparaît toutefois, pour finir, que chercher, à propos de la relation de Marx à Hegel, d'une part à ne pas objectiver abusivement cette relation en présupposant une « connexion Hegel/Marx »,¹⁹ mais à montrer quelle interprétation et quel usage Marx a fait de Hegel, et d'autre part à ne pas comprendre ce rapport en termes de renversement ou de rupture, mais de rectification dont il s'agit d'établir le contenu, permet de ne pas réinventer rétrospectivement le rapport de ces auteurs.

Notes

- 1 Karl Marx, *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, (Berlin : Dietz Verlag, 1969), 7.
- 2 Louis Althusser, « Enfin la crise du marxisme ! » in *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires* (Paris : Seuil, 1978).
- 3 Karl Marx, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*, MEGA I/1, (Berlin : Dietz Verlag, 1975), 57.
- 4 Marx, *Differenz*, 69.
- 5 Bruno Bauer, « Der christliche Staat und unsere Zeit », *Hallische Jahrbücher*, juin 1841, 135–140 ; Karl Marx, « Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung », MEGA I/1, 188.
- 6 Arnold Ruge, « Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit », in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, 455 (Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985).
- 7 Michael Bakounine, Ludwig Feuerbach, Karl Marx et Arnold Ruge, « Ein Briefwechsel von 1843 », MEGA I/2, (Berlin : Dietz Verlag, 1982), 487.
- 8 Karl Marx, *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, (Berlin : Dietz Verlag, 1978), 218.
- 9 Arnold Ruge, Lettre à Adolph Stahr du 8 septembre 1841, in *Die Hegelsche Linke*, 821–822.
- 10 Bruno Bauer, Lettre à Karl Marx du 31 mars 1841, MEGA III/1, (Berlin : Dietz Verlag, 1975), 355 ; Marx, *Differenz*, 68.
- 11 Karl Marx, « Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung », MEGA I/2, 170.
- 12 Karl Marx, « Zur Judenfrage », MEGA I/2, 164.
- 13 Sur le sujet, voir Wolfgang Essbach, *Die Junghegelianer*, (Munich : Fink Verlag, 1988).
- 14 Pour un exposé de la transformation de la philosophie chez Marx, voir notamment Emmanuel Renault, « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, 46 (octobre 2009).
- 15 Pour une défense de la philosophie sociale par rapport à une philosophie unilatéralement politique, voir Franck Fischbach, *Manifeste pour une philosophie sociale*, (Paris : La Découverte, 2009).
- 16 Louis Althusser, *Pour Marx*, (Paris : La Découverte, 2005). On trouve une réhabilitation du concept marxiem d'aliénation chez Stéphane Haber, *L'aliénation*, (Paris : Presses universitaires de France, 2007).
- 17 Tom Rockmore, *Marx after Marxism*, (Oxford : Blackwell Publishers, 2002).
- 18 Sur le sujet, voir paradigmaitiquement Wilfrid Sellars, *Empirisme et philosophie de l'esprit*, (Combès : Éditions de l'Éclat, 1992).
- 19 Tony Burns et Ian Fraser (dir.), *The Hegel-Marx Connection*, (New York : Macmillan, 2000). Cette réserve quant à la pertinence du titre de cet ouvrage collectif ne signifie évidemment pas un jugement quant à l'intérêt des contributions qu'il contient.

References

- Althusser, Louis. *Pour Marx*. Paris : La Découverte, 2005.
- . *Pouvoir et opposition dans les sociétés postrévolutionnaires*. Paris : Seuil, 1978.
- Bakounine, Michael, Ludwig Feuerbach, Karl Marx et Arnold Ruge. « Ein Briefwechsel von 1843 ». *MEGA I/2*, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
- Bauer, Bruno. Lettre à Karl Marx du 31 mars 1841. *MEGA III/1*, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
- . « Der christliche Staat und unsere Zeit ». *Hallische Jahrbücher*, juin 1841, 135-140.
- Burns, Tony et Ian Fraser (dir.). *The Hegel-Marx Connection*. New York : Macmillan, 2000.
- Essbach, Wolfgang. *Die Junghegelianer*. Munich : Fink Verlag, 1988.
- Fischbach, Franck. *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris : La Découverte, 2009.
- Haber, Stéphane. *L'aliénation*. Paris : Presses universitaires de France, 2007.
- Marx, Karl. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie*. *MEGA I/1*, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
- . « Der leitende Artikel in Nr. 179 der Kölnischen Zeitung ». *MEGA I/1*, Berlin : Dietz Verlag, 1975.
- . « Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie. Einleitung ». *MEGA I/2*, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
- . « Zur Judenfrage », *MEGA I/2*, Berlin : Dietz Verlag, 1982.
- . *Thesen über Feuerbach*, MEW 3, Berlin : Dietz Verlag, 1969.
- . *Die Deutsche Ideologie*, MEW 3, Berlin : Dietz Verlag, 1978.
- Renault, Emmanuel. « Marx et sa conception déflationniste de la philosophie », *Actuel Marx*, no. 46 (2009) : 137–149.
- Rockmore, Tom. *Marx after Marxism*. Oxford : Blackwell Publishers, 2002.
- Ruge, Arnold. Lettre à Adolph Stahr du 8 septembre 1841, in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985.
- . « Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit », in *Die Hegelsche Linke*, sous la dir. de Heinz Pepperle et Ingrid Pepperle, Leipzig : Verlag Philipp Reclam, 1985.
- Sellars, Wilfrid. *Empirisme et philosophie de l'esprit*. Combas : Éditions de l'Éclat, 1992.

LE SOCIALISME ET MARX : ALIÉNATION, *PRAXIS* ET HUMANITÉ SOCIALE

GILLES LABELLE

Le rapport que l'intelligentsia québécoise a entretenu avec l'œuvre de Marx depuis la Révolution tranquille est quelque peu paradoxalement. D'un côté, depuis au moins *Parti pris*, les références au marxisme sont fréquentes dans les écrits des intellectuels engagés dans la critique de la société et qui visent sa transformation. Mais, de l'autre, force est de constater que le marxisme des intellectuels québécois a été le plus souvent un « marxisme sans Marx » : on a beaucoup écrit sur ou à partir de Lénine, de Mao, de Gramsci, d'Althusser, de Poulantzas, etc., mais les écrits qui font directement référence à l'œuvre de Marx lui-même sont plutôt rares.¹ Quoi qu'il en soit des raisons qui ont suscité ce phénomène – quasi-absence de traditions intellectuelles socialistes, stérilité d'une grande partie de l'enseignement philosophique et en sciences sociales avant la Révolution tranquille, conviction qu'il fallait « parer au plus pressé » et ainsi qu'il valait mieux lire Lénine sur l'organisation révolutionnaire plutôt que les *Manuscrits de 1844* ou le *Capital* –, il reste qu'une nouvelle génération de jeunes intellectuels, à qui on n'a laissé aucun testament, pour paraphraser Hannah Arendt, entreprend désormais, dans la foulée des « événements » de 2012, de lire Marx en quelque sorte par elle-même et de se l'approprier.

Lire Marx ... mais quel Marx? Michel Henry disait à peu près que le marxisme était l'ensemble des contresens qu'on avait fait à propos de l'œuvre de Marx. C'est une banalité de constater que rarement un auteur aura été l'objet d'appropriations aussi opposées les unes aux autres – écartelé entre le socialisme d'État (si ce n'est du goulag) dont il aurait été le véritable fondateur selon les uns et la spontanéité révolutionnaire quasi anarchisante selon d'autres. Il serait certes bien ridicule de prétendre énoncer ici, après toutes les interprétations qu'on a données de son œuvre, « ce que Marx a vraiment dit ». Mon intention est bien plus modeste : je voudrais simplement expliquer, après avoir tenté de retracer l'intention du socialisme naissant au XIX^e siècle – dont il me semble qu'on en sépare

souvent l'œuvre de Marx alors qu'elle doit plutôt être restituée en son sein –, en quoi ses réflexions à propos de deux concepts en particulier, soit ceux d'aliénation et de *praxis*, peuvent être comprises au mieux si on les envisage en fonction de cette intention. Enfin, je voudrais montrer que ces concepts ouvrent à une pensée du politique, dont on a souvent dit qu'elle ne trouvait pas sa place dans l'œuvre de Marx.

Tenter de comprendre Marx en le situant à l'intérieur du socialisme émergent au XIX^e siècle va à l'encontre de la *doxa*, qui doit beaucoup à Engels et à son opuscule *Socialisme scientifique et socialisme utopique*, selon laquelle il y aurait eu en quelque sorte deux phases absolument dissociées du socialisme naissant : une première, « utopique », au sens d'irréaliste, correspondrait au moment où des penseurs tels que Claude-Henri de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen et Pierre Leroux auraient posé les fondements d'une critique radicale de la société capitaliste tout en ayant recours, par défaut de prise en compte du « mouvement réel qui abolit l'état actuel »,² à des moyens plus ou moins extravagants pour penser l'avènement du socialisme (essentiellement, le recours à une « Idée » révélée au monde par un Prophète, un Grand Prêtre, un Fondateur, un Législateur, etc., lequel, en bonne logique, devrait avoir recours, pour la répandre, entre autres à la religion);³ cependant que la deuxième phase, « scientifique », correspondrait au moment où « on ne plaisante plus », où on passe aux « choses sérieuses ». On connaît l'image d'Épinal associée à cette deuxième phase : Marx, tel un Zeus tonitruant installé au sommet de l'Olympe du Concept, foudroierait les utopistes une fois pour toutes en montrant la vérité enfouie dans leurs naïvetés et en les expédiant à leur juste place, c'est-à-dire dans les « poubelles de l'histoire », une fois que le socialisme serait devenu « scientifique ».⁴ Cette conception, qui a la solidité du roc dans le marxisme, outre qu'elle néglige la complexité de la critique dans laquelle Marx s'engage à l'égard des premiers socialistes, a aussi le défaut, à mon sens, d'empêcher de saisir l'une des sources des concepts fondamentaux d'aliénation et de *praxis*, dont l'origine ne tient pas seulement au rapport critique que Marx entretient avec la philosophie allemande, avec Hegel et avec les jeunes hégéliens, mais est aussi proprement politique.

La proposition d'inscrire Marx au sein du socialisme du XIX^e siècle plutôt que de l'en dissocier suppose qu'on fasse un détour par le socialisme des Saint-Simon, Fourier, Owen, Leroux, etc. (par commodité, faisons abstraction de tout ce qui différencie ces auteurs), afin de tenter de saisir l'intention fondamentale qui lui donne son sens. Pour saisir cette intention, il faut restituer le cadre des possibles et des pensables politiques qui sont ceux de la France et, plus globalement, de l'Europe après la

Révolution française. Pour les premiers socialistes, ce qu'on peut désigner comme le champ des possibles et des pensables post-1789 se présente, en gros, de la façon suivante : d'un côté, existe le possible contre-révolutionnaire, consistant, après le désordre provoqué par la Révolution, en quelque sorte à « retourner en arrière » – plus précisément, à retourner à un ordre objectif, dont la structure est présumément garantie tout à la fois par la Loi divine, la Loi naturelle et la Tradition, déterminant une immuable totalité à la fois organique et hiérarchique. Dans cet ordre, pour dire les choses plus philosophiquement, le « tout » détermine les « parties » (des parties qui, diront Marx et Engels dans *L'idéologie allemande*, ont ainsi un sens immédiatement politique : chaque statut, chaque ordre, chaque état, trouve d'emblée sa place dans une Loi ou dans une normativité tout englobante et en principe indiscutable).⁵ En somme, il existe le possible de la répétition historique, de l'imitation de la Tradition. Face à ce possible contre-révolutionnaire, se dresse ce qui se donne comme son opposé mais qui est en fait son complément selon les premiers socialistes : au primat du tout, tend en effet à s'opposer le primat des parties; à l'ordre objectif, tendent à s'opposer les droits de la subjectivité absolument déliée de l'objectivité; et à la répétition ou à l'imitation, tend à s'opposer, comme le disait Hegel à propos de la Révolution française, la « liberté absolue ».⁶ Suivant cette perspective, qu'on peut désigner à terme comme individualiste libérale, il n'y a d'ordre ou de réalité commune légitime que par la volonté des individus, qui s'associent librement, par contrat. C'est dans le cadre d'une critique du jacobinisme que cette deuxième perspective s'est élaborée en France, des Thermidoriens à Guizot en passant par Benjamin Constant – car le jacobinisme, selon ce dernier en particulier, est simplement le nouveau drapé dans les habits de l'ancien, c'est l'asservissement des individus et de leurs droits à un ordre qui les transcende et qui exige autoritairement de chacun la pratique des vertus et des devoirs.

L'originalité des premiers socialistes consiste à récuser cette option, selon laquelle on devrait choisir entre le primat du tout ou le primat des parties, selon laquelle on devrait poser, comme la totalité organique d'Ancien régime, que la réalité objective est tout et que la liberté subjective n'est rien en tant qu'elle lui est soumise, ou encore, comme dans le contractualisme libéral, que la liberté subjective est tout et que la réalité objective n'est qu'un nom donné au résultat de son exercice (on peut ainsi appeler cette conception « nominaliste »)⁷. Chez Saint-Simon, Fourier, Owen et Leroux (mais, il est vrai, de manière plus ou moins systématique selon les auteurs et les périodes), on trouve opposé à ces deux possibles un troisième, désigné comme « association » (et parfois