

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

18/10/2006

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (4)

Marx lecteur, utilisateur et critique de Feuerbach

(des *Manuscrits de 44* aux *Thèses sur Feuerbach*)

L'impression produite en Allemagne par *L'essence du christianisme* sur les jeunes hégéliens de gauche a été considérable : « L'enthousiasme fut général : nous fûmes tous momentanément des feuerbachiens », écrira plus tard Engels. Ce « momentanément » a duré plusieurs années : Marx est resté sous l'emprise de la pensée de Feuerbach de 1843 à 1845, période durant laquelle il avait semblé considérer qu'elle lui fournissait une clef directement applicable à tous les domaines, philosophique, politique, économique, auxquels il avait décidé de consacrer un examen critique allant dans le sens d'un retour aux choses mêmes en vue, non seulement de les voir telles qu'elles sont, mais de les transformer en pratique. Le moment fort de cette influence a été représenté par les textes recueillis dans l'unique numéro publié au printemps 1844 des *Annales franco-allemandes*, en particulier l'*Introduction à la critique du droit hégélien* et les deux articles sur *La question juive*. Elle a largement inspiré la plupart des travaux effectués durant le séjour de Marx à Paris qui a duré dix-sept mois, d'octobre 1843 à février 1845, au cours duquel il a pour la première fois rencontré la réalité concrète du mouvement ouvrier, alors engagé dans la gestation du concept de socialisme, ceci dans les conditions d'une extrême confusion : elle est présente dans les manuscrits économico-philosophiques connus sous le titre de *Manuscrits de 44*, dans la *Sainte famille*, livre composé partiellement avec la collaboration d'Engels dont Marx venait de faire la connaissance et publié à Francfort en février 1844, et dans *L'idéologie allemande*, rédigée à nouveau avec la participation d'Engels, et qui, n'ayant pas trouvé d'éditeur, a été, comme Marx l'écrira plus tard, « abandonnée à la critique rongeuse des souris », et ne sera connue que dans la première moitié du vingtième siècle, au moment où se fera jour un intérêt pour la pensée du « jeune Marx » appréhendée comme une production intellectuelle originale, caractérisée par sa dimension ouvertement philosophique, alors que les intérêts proprement philosophiques semblent passer au second plan, voire même disparaître complètement, dans la production théorique du Marx de la maturité. C'est dans *L'idéologie allemande* qu'a été opérée, dans une perspective critique, une résurgence du mot et du concept d'idéologie, qui en a relancé l'usage dans un sens qui est encore, en gros, le sien aujourd'hui, ce qui fait de Marx, après Destutt de Tracy et Napoléon, le troisième « inventeur » de l'idéologie, dont il a repris la dénomination en en refaçonnant l'idée. Presque tout de suite après, vers le milieu de l'année 1845, Marx a commencé à comprendre que la référence à Feuerbach, dont il voyait de plus en plus clairement les insuffisances, loin de stimuler le développement de sa réflexion, constituait pour celui-ci un frein, ce dont témoignent les notes incendiaires qu'il a consignées fiévreusement sur un petit carnet sous le titre « ad Feuerbach », qui signifie à la fois « au sujet de Feuerbach » et « contre Feuerbach », et que, après sa mort, en 1888, Engels a exhumées en les faisant paraître sous une forme quelque peu arrangée, sous le titre où elles sont aujourd'hui connues de « Thèses sur Feuerbach », en appendice à son ouvrage sur *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande* (les thèses sur Feuerbach ont été étudiées au cours des séances des 4/12, 11/12, 18/12 2002, 29/1, 5/2, 12/5 et 19/5 2003 de « La philosophie au sens large »). La position de Marx à l'égard de Feuerbach a donc peu à peu bougé jusqu'à

conduire à une déclaration de rupture, à propos de laquelle on peut cependant se demander si ses conséquences ont été aussi radicales qu'elle le prétendait, dans la forme où elle avait été énoncée, donc si, même après 1845, et durant longtemps encore, Marx n'est pas resté hanté au moins pour une part par la référence aux modèles d'analyse hérités de Feuerbach. En vue de comprendre dans quelles conditions le concept d'idéologie a mûri dans l'esprit de Marx et a été par son intermédiaire, sous une forme qui lui est restée attachée durablement, remis en circulation au XIXe siècle, la prise en compte de cette évolution est cruciale, puisque c'est dans le contexte fourni par la mise en œuvre du modèle feuerbachien, mise en œuvre poussée jusqu'au point où elle a fait, finalement, l'épreuve de ses limites, que Marx a esquissé une première réflexion autour des problèmes de l'idéologie. En vue de mesurer l'envergure des déplacements théoriques produits au cours de cette évolution, nous nous proposons de mettre en confrontation directe deux textes composés au début et à la fin de cette période, demeurés longtemps inédits, dont le rapprochement fait ressortir l'importance et la profondeur de cette relation compliquée à Feuerbach, qui a servi de creuset à la notion d'idéologie: les *Manuscripts de 44* et les Thèses sur Feuerbach.

Les *Manuscripts de 44*, rédigés au début du séjour de Marx à Paris, et pour la première fois publiés en 1932, représentent la première tentative de Marx dans un genre qui occupera ensuite une place dominante dans son activité théorique, au point de supplanter presque complètement les intérêts philosophiques qui avaient stimulé ses premiers travaux : la critique de l'économie politique (formule qui donnera encore son sous-titre au *Capital*) ; la particularité de ces cahiers de travail est qu'ils associent étroitement cette critique de l'économie politique à une approche philosophique, alors que dans les travaux ultérieurs de Marx ce lien se distendra progressivement. Parmi les nombreux facteurs qui permettent de comprendre comment ses recherches en étaient venues à se réorienter dans cette direction particulière, ce qui nécessitait une information spécialisée dans un domaine qui, depuis qu'il avait été découvert et avait acquis une certaine autonomie un siècle plus tôt, avait atteint un degré considérable de sophistication, information que Marx a commencé à acquérir en 1844, il y a, à côté des études qu'il avait lui-même menées dès 1843 au sujet des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, qui l'avaient amené à réfléchir sur la nature du rapport entre société civile et Etat, et à côté des réflexions inspirées par la philosophie de l'argent de Moses Hess qui avaient été consignées dans le second article sur *La question juive*, le texte pionnier d'Engels, à l'égard duquel il a à plusieurs reprises déclaré expressément sa dette, qui avait été publié dans le n° des Annales franco-allemandes sous le titre « *Umrisse zur einer Kritik der Nationalökonomie* », généralement connu en français sous le titre « Esquisse d'une critique de l'économie politique » (ce texte a été étudié au cours des séances des 15 et 22/5 2002 de « La philosophie au sens large »).

Dans l'avant-propos aux *Manuscripts de 44*, Marx déclare abruptement :

« ... (La critique positive en général, donc aussi la critique positive allemande de l'économie politique, doit son véritable fondement aux découvertes de Feuerbach...) C'est seulement de Feuerbach que date la critique humaniste et naturaliste positive. Moins il est tapageur, plus l'effet des œuvres de Feuerbach est sûr, profond, ample et durable, et ce sont, depuis la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel, les seuls écrits où soit contenue une révolution théorique réelle. » (*Manuscripts de 1844 – Economie politique et philosophie*, trad. fr. E. Bottigelli, éd. Sociales, 1962, p. 3)

Pourtant Feuerbach ne s'était jamais intéressé aux problèmes de l'économie politique, et il ignorait sans doute tout, ou presque, de cette discipline : sa critique, « humaniste et naturaliste positive » pour reprendre les termes utilisés ici par Marx, avait été entièrement ciblée sur la philosophie spéculative et la religion. Qu'est-ce qui permet alors de la présenter comme donnant son « véritable fondement » à une critique de l'économie politique ? Marx veut dire par là qu'il a trouvé dans la critique de la philosophie spéculative et de la religion

effectuée par Feuerbach un modèle d'analyse susceptible d'être transposé tel quel à l'examen du discours de l'économie politique, la particularité de ce modèle d'analyse étant qu'il permet de redécouvrir en arrière d'un discours, et à la limite de tout discours, la réalité concrète de l'homme vrai, conforme à sa nature d'homme, « l'homme en tant qu'homme », formule qui revient de manière lancinante dans l'ensemble des *Manuscripts de 44*, réalité dont ce discours est en dernière instance l'expression, même si c'est sous une forme indirecte et déformée. Déjà Engels dans son *Esquisse* avait affirmé la nécessité d'appuyer la critique de l'économie politique sur « une base universelle, purement humaine (*eine rein menschliche, allgemeine Basis*) » (K. Marx, *Ecrits de jeunesse*, Appendice, trad. K. Papaioannou, éd. Quai Voltaire, 1994, p. 466), ce qui renvoyait implicitement à la manière dont Feuerbach avait lui-même procédé à une réévaluation du contenu de la religion chrétienne à la lumière d'aspirations identitaires « génériques » enracinées dans la nature même de l'homme, aspirations dont la conscience religieuse constituait à la fois à ses yeux la manifestation et le dévoiement.

Le premier des trois manuscrits prend pour point de départ le discours même de l'économie politique, dont Marx, en vue de le serrer au plus près, collationne d'abondants extraits tirés des lectures qu'il vient de faire, extraits empruntés à Adam Smith, à Jean-Baptiste Say, à Ricardo, et à d'autres auteurs « classiques » représentatifs des grandes orientations de cette discipline nouvelle qui revendique le titre de science. De quoi parle ce discours, se demande-t-il ? Pris au mot de ce qu'il énonce, il élucide les mécanismes qui soumettent la production matérielle et la circulation des richesses à des lois nécessaires qui sont celles de l'économie. Mais, si on y regarde de plus près, on s'aperçoit que c'est autre chose qui y est en réalité en question : à savoir les conditions très particulières imposées au travail humain sous le régime de la propriété privée, que l'économie politique se donne pour point de départ, comme un fait originaire qu'elle se dispense d'expliquer, ce qui en fait l'impensé de tous les raisonnements qu'elle bâtit à partir de lui. Marx inaugure ici une thématique qu'il réutilisera dans toutes ses critiques ultérieures de l'économie politique : si l'économie politique doit être critiquée, c'est en premier lieu parce qu'elle présente abusivement comme un fait de nature premier, immémorial et indiscutable, donc non susceptible d'être remis en question, quelque chose qui est en réalité le produit d'une certaine évolution historique, ce qui revient à travestir un effet en cause, et plus précisément un effet relatif à ses conditions en cause absolue, indéterminée. Une fois rétabli ce point systématiquement ignoré par les économistes classiques, qui ont besoin d'un tel silence pour garantir le caractère « scientifique » de leur discipline, discipline en réalité fort peu scientifique puisqu'elle se ramène à un discours de légitimation en faveur d'un système particulier de production de valeurs auquel elle donne les apparences de l'universel, excluant ainsi dès le départ, sans se donner la peine de justifier cette exclusion, que les choses puissent se passer autrement, il devient manifeste que l'objet traité effectivement par leur discipline, c'est le travail humain tel qu'il est devenu lorsqu'il est entré dans le mode de production régi par le principe de la propriété privée qui, en dépit de ce que persistent à penser et à faire croire les économistes, n'a rien de naturel et ne constitue pas une donnée immuable de l'existence humaine, ne serait-ce que parce que ses formes ont évolué. Si l'on voit les choses ainsi, on s'aperçoit que le concept de lois de l'économie, forgé sur le modèle de celui de lois de la nature, est pour une part abusif, dans la mesure où ces prétendues lois relèvent, non de la nature, mais d'une histoire, qu'elles font passer pour une nature.

Avant d'aller plus loin dans la lecture du texte de Marx, nous pouvons proposer à propos de la démarche qui y est ainsi amorcée la remarque suivante : bien que le mot idéologie n'y soit pas prononcé, il donne un avant-goût de ce que peut être, de ce que va bientôt être de la part de Marx, l'analyse d'un discours idéologique, à savoir la tentative en vue de déceler, en arrière de ce qu'il déclare explicitement, un non-dit, dont la mise au jour et

l'élucidation fournit la clef de ce qu'il « veut » dire, au sens d'une intention de signification qui reste en lui latente, et peut-être inconsciente. C'est ce type de démarche que, plus généralement, Althusser fera rentrer sous la catégorie inspirée de Freud de « lecture symptomale », qui consiste à faire ressortir dans un discours, à côté de ce qu'il énonce, et sous ce qu'il énonce, quelque chose qu'il ne dit pas, et dont ce qu'il dit, pris littéralement, constitue par omission à la fois l'effet et l'indice, de telle manière qu'il tire son sens davantage de ce qu'il ne dit pas que de ce qu'il dit ou semble dire. Or c'était déjà ce traitement que Feuerbach avait appliqué aux formations de la conscience religieuse qui, selon lui, traitent en réalité de tout autre chose que de ce dont elles ont l'air de parler : à savoir, non pas la réalité transcendante d'un ordre divin inaccessible, qui n'est tel que pour une conscience rêveuse entraînée par ses fantasmes hors des limites du monde réel, mais la relation immanente que l'homme entretient à lui-même à l'état de veille, pour autant qu'il revendique le caractère humain de son être et de son action, donc s'affirme, de manière illimitée, comme représentant universel de son genre, l'essence humaine, qui est par définition sienne et dont la propriété ne peut lui être contestée, fût-ce par un Dieu tout puissant. De ce point de vue, l'économiste qui incite les travailleurs exploités à supporter sans se plaindre les inconvénients que présente pour eux le salariat, car ceux-ci renvoient à un « fait originel », la propriété privée, qui, n'étant pas susceptible d'être remise en cause, présente un caractère quasi divin, inconditionné, est dans une position analogue à celle du théologien qui, écrit Marx, « explique l'origine du mal par le péché originel, c'est-à-dire suppose comme un fait, sous la forme historique, ce qu'il doit lui-même expliquer » (*Manuscrits de 44*, éd. cit., p. 57) : l'un comme l'autre tiennent un discours de nécessité, qui cache le fait que les mécanismes qu'ils décrivent n'ont rien d'inéluctable. Nous commençons alors à comprendre comment la lecture de Feuerbach, et l'effort en vue de tirer de cette lecture des schèmes d'analyse opératoires, transposables hors du champ dans lequel Feuerbach avait lui-même mené ses investigations, ont pu préparer la remise en chantier du concept d'idéologie dans une perspective complètement nouvelle, où il va se mettre à signifier le fait, non plus seulement comme chez les premiers Idéologues de former des idées en général, mais de parler de quelque chose sans en parler, de penser dans la forme très particulière d'une non-pensée, ou d'une pensée reléguée dans les ténèbres obscures du refoulement et de l'oubli, la question étant alors soulevée, - c'est sans doute la question de fond attachée au concept d'idéologie -, de savoir si ce refoulement et cet oubli sont ou non concertés, donc s'ils résultent d'une tromperie volontaire, d'une mystification ou d'une conspiration, ou d'un élan plus profond qui entraîne la décision sans dépendre lui-même d'aucune décision individuelle ou collective.

Revenons à présent au texte de Marx : étant établi que le discours de l'économie politique renvoie implicitement à un autre objet que celui dont il prétend traiter, quelle est la véritable nature de cet objet ? C'est, nous l'avons vu, le travail humain altéré par le régime de la propriété privée, c'est-à-dire le « travail aliéné », auquel Marx consacre toute la fin du premier manuscrit, sous la forme d'un développement suivi et argumenté, dans lequel il s'éloigne de la lettre du discours de l'économie politique pour en proposer une interprétation dont l'armature lui est fournie par des concepts empruntés à la philosophie. Cette « aliénation » (que Marx rend en utilisant indifféremment les termes *Entfremdung*, qui signifie le fait de rendre étranger à soi, et *Enttäusserung*, qui signifie le fait de rendre extérieur à soi ; ces termes sont repris au vocabulaire hégélien) consiste en ce que le travailleur est séparé, d'une part, du produit de son travail et aussi, d'autre part, du processus de sa production dont il a perdu la maîtrise, ce qui est imputable au système de la propriété privée, qui fait de lui, par le biais du salariat, un instrument au service de l'économie créatrice de richesses, au lieu que celle-ci soit un instrument à son service, c'est-à-dire une forme de réalisation de sa nature propre allant dans le sens d'un épanouissement de cette nature. Vu de cette manière, le mécanisme décrit par les économistes, qui prétendent avoir sur lui un point

de vue objectif alors qu'ils se placent en réalité au point de vue de ceux dont il sert effectivement les intérêts, à savoir la classe possédante, consiste en une dépossession ou dénaturation, qui, - la propriété privée porte bien son nom, et même elle pourrait encore mieux s'appeler propriété privante -, a pour base une privation, c'est-à-dire une spoliation, comme l'avait déjà montré Proudhon dans son célèbre pamphlet « Qu'est-ce que la propriété ? » (1840) qui avait fortement impressionné Marx (celui-ci a été, durant son séjour à Paris, en relations étroites avec Proudhon, à qui il donnait des « leçons de dialectique », avant de s'apercevoir des graves insuffisances dont souffraient ses théories et de se brouiller avec lui).

Ici, à nouveau, nous retrouvons sous la plume de Marx Feuerbach et son modèle d'analyse du dessaisissement par l'homme de sa propre essence projetée hors d'elle-même dans les fantasmes de la religion, qui n'en sont en réalité que l'émanation :

« Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci ; l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. L'actualisation du travail est son objectivation (*Vergegenständlichung*)...

Plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. » (id., p. 57)

« De même que dans la religion l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même. » (id., p. 60)

Ce que l'homme « donne » à Dieu, il a dû le tirer de soi, et ainsi il l'a perdu pour lui-même ; de même, ce que le travailleur « donne », ne pouvant faire autrement, au système producteur de richesses, sa force de travail, c'est-à-dire sa puissance d'agir et son savoir faire, il n'en dispose plus, et il devient ainsi l'esclave de son produit de la manière dont, selon Feuerbach, l'*homo religiosus* est devenu l'objet de son objet, ou le prédicat de son prédicat. Ce qui distingue l'aliénation de ce dernier de celle du travailleurs salarié, c'est seulement que la première est en idée, et s'exerce comme en rêve, alors que la seconde, dont les conséquences, du fait d'être palpables, sont beaucoup plus dramatiques, est pratiquée en vrai, dans la vie éveillée.

En décrivant de cette façon le mécanisme du travail aliéné, Marx opère, par rapport à ce qui a été dit précédemment, un déplacement crucial de l'application à l'économie politique du modèle d'analyse repris à Feuerbach, déplacement qui confère à celui-ci, au-delà de sa portée gnoséologique, sur le plan du discours, une portée ontologique, sur le plan, cette fois, du contenu auquel ce discours se rapporte : ce n'est plus seulement le discours de l'économiste qui doit être traité comme un symptôme, mais c'est l'objet traité par ce discours qui a valeur de symptôme, c'est-à-dire qui vaut pour autre chose, dont il a pris la place, et à la réalité de laquelle il renvoie de manière cryptée. Derrière le travail aliéné, qui est en réalité du travail modifié, détourné de sa fonction naturelle, celle-ci étant de réaliser l'essence humaine dont participe le travailleur, il y a précisément cette essence qui persiste sous le masque dont elle a été affublée. Ce thème avait déjà été développé par Engels dans son *Esquisse* : l'économie politique, c'est le monde à l'envers, non seulement sur le plan de sa représentation, mais sur celui de ses cycles réels, qui résultent d'une perversion de l'ordre naturel ; et, à ce point de vue, le discours des spécialistes ne fait que reproduire un détournement qui s'accomplit en vrai dans le monde où les marchandises sont produites et échangées. C'est pourquoi il ne suffit pas de critiquer en théorie l'économie politique, en débusquant, derrière ce qu'elle dit, ce qu'elle ne dit pas et qui constitue sa vérité, mais il faut

effectuer en pratique le mouvement de redescende du ciel vers la terre, c'est-à-dire, gratter le mécanisme de l'aliénation du travail, pour retrouver, par-dessous, l'essence humaine, restée idéalement intacte, dont ce mécanisme a opéré la spoliation : sous les pavés, la plage, en quelque sorte. Et ici, à nouveau, il est possible de voir en gestation la thématique de l'idéologie, pour autant que celle-ci n'est pas seulement un discours de couverture, tenu en l'air, dans le ciel des pures idées, mais participe au mouvement réel de la chose dont elle rend compte : si son discours est trafiqué, c'est parce que la réalité auquel celui-ci se rapporte a elle-même été trafiquée, altérée, aliénée, ce qui implique qu'elle pourrait être tout autre qu'elle n'est actuellement, donc qu'elle pourrait être changée, révolutionnée.

En quoi cette révolution peut-elle consister ? En la redécouverte, sous la misère du travail aliéné, de la réalité de la liberté humaine, qui n'est rien d'autre que l'affirmation illimitée par l'homme de son être générique :

« L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore – et ceci n'est qu'une autre façon d'exprimer la même chose – parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre. » (id., p. 61)

L'alternative à l'aliénation, qui est l'essence humaine faussée, c'est la liberté. Il apparaît alors que la critique de l'économie politique, telle qu'elle est menée dans les *Manuscrits de 44*, à l'aide de catégories reprises telles qu'elles à Feuerbach, est en dernière instance une critique morale, qui culmine dans l'affirmation d'un devoir être, dont la réalité telle qu'elle est actuellement constitue l'altération factuelle. Mais qu'est-ce qui garantit que l'idéal humain dont la critique projette ainsi la restauration n'est pas lui-même une « idéologie » avant la lettre ? Ou encore, comme Marx commencera à se le demander un an plus tard, qu'est-ce qui permet de soutenir que l'être générique dont l'homme est crédité dans un enthousiasme fusionnel n'est pas lui-même une idole, c'est-à-dire une formation de la conscience de même type que celle que secrète imaginativement la conscience religieuse ? Et l'interprétation de la religion que propose Feuerbach n'est-elle pas elle-même de type religieux, c'est-à-dire fondée sur une conviction en dernière instance irraisonnée, la croyance en l'homme comme être séparé du reste de la nature, ce qui le constitue en empire dans un empire, à travers la figure paradoxale d'une transcendance rabattue dans l'ordre de l'immanence, mais qui n'en continue pas moins à être, sous les apparences de l'immanence, une transcendance ? Ces questions, Marx ne se les pose pas du tout lorsqu'il rédige les *Manuscrits de 44*, dans lesquels, apparemment, il avalise sans réserves la façon de voir de Feuerbach, c'est-à-dire la conception selon laquelle l'essence humaine constitue une donnée première irréductible, donc un inconditionné, auquel l'économie politique, sur le modèle de la religion, a substitué ses propres valeurs, qui résultent de son exploitation abusive. C'est pourquoi la critique n'a rien d'autre à faire à son point de vue qu'effectuer le mouvement restaurateur et refondateur qui, sous l'ordre promu par l'économie politique qui lui a conféré les apparences de la nécessité, restitue l'ordre humain véritable, qui est celui de la liberté, une liberté qui s'affirme de manière illimitée, même sous la chape des lois de l'économie : son unique but doit être de réconcilier l'homme avec son genre dont il a été abusivement séparé par le jeu des mécanismes de l'exploitation qui l'ont rendu étranger à lui-même. On peut penser ici à Rousseau et à sa conception d'une mauvaise histoire qui a dénaturé l'homme en le séparant de lui-même, et du même coup des autres hommes : or ce que Marx cherche à penser, en se plaçant dans le sillage de Feuerbach, c'est une autre histoire qui, en sens exactement inverse, ramènerait l'homme à lui-même, en réalisant l'essence humaine, qui, de toutes façons, se trouve à la base de l'histoire, qu'elle soit la bonne histoire, celle qui unit, ou la mauvaise, celle qui sépare et qui divise.

L'enjeu de ce débat, qui n'est pas seulement un débat d'idées, mais qui, sans phrases, se déroule à même le mouvement de la vie, c'est la forme assignée au travail, comme effort en vue de transformer la réalité extérieure, celui-ci étant à la fois le mode par excellence de réalisation de l'essence humaine mais aussi le point d'application de son aliénation potentielle :

« C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être générique. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme : car celui-ci ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé. Donc, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé. » (id., p. 64)

« L'homme ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle » : c'est-à-dire que l'obligation dans laquelle il se trouve, pour se voir tel qu'il est, dans son être générique d'homme, en tant qu'homme, de se projeter à travers un double qui, tiré de lui-même, est son essence objectivée, c'est-à-dire posée face à lui et susceptible d'être regardée les yeux dans les yeux, n'est pas propre seulement à la conscience rêveuse génératrice de fantasmes du type des figures de la religion, mais appartient aussi à l'activité éveillée qui a besoin de faire œuvre réellement, donc de s'extérioriser, par exemple en faisant du monde extérieur, qu'il s'est littéralement approprié en l'humanisant, le « corps non-organique de l'homme », un prolongement de son être dont il est parvenu, sans épargner sa peine, à élargir la sphère d'intervention. Or il n'est pas du tout fatal que cette objectivation soit une aliénation, au terme de laquelle le rapport de l'homme à son objet est littéralement renversé, retourné, de telle manière qu'au lieu de se libérer par le moyen de son objet il en soit devenu l'instrument, le serviteur, l'esclave, ce dont le régime du salariat authentifié par l'économie politique qui le dérive du principe de la propriété privée fournit le témoignage : c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'il n'est pas fatal que le processus d'objectivation de l'essence humaine soit soumis à une logique utilitaire qui, en faisant de la relation moyen-fin un absolu, finit par séparer l'homme de lui-même.

Ici s'amorce un déplacement de la réflexion de Marx, qui relâche quelque peu le parallélisme qui vient d'être établi entre les phénomènes de la conscience religieuse et ceux du travail aliéné, en maintenant comme seule différence entre eux que les premiers appartiennent à l'existence nocturne du rêve alors que les seconds appartiennent à la vie diurne éveillée. Dans la conscience religieuse, l'homme est enfermé dans son rapport individuel à soi, qu'il projette dans la figure de l'autre, un autre qui est en réalité lui-même hypostasié : cet enfermement est justement propre au fantasme, c'est-à-dire au rêve, qui coupe celui qui y est en proie de tout rapport à un autre ou à des autres qui existe(nt) réellement en dehors de lui ; c'est pourquoi Feuerbach avait posé le rapport à autrui, dans la forme de la relation sensuelle entre partenaires de l'amour comme alternative salvatrice à l'aliénation potentielle à laquelle se condamne ou est condamné l'*homo religiosus* qui se prend soi-même pour un autre et pratique ainsi une forme d'amour pervers ; la relation à l'universel qu'il vise en conscience est de cette manière ramenée dans le cadre limité de cette conscience, qui est en dernière instance égoïste, et retranscrit l'universel dans le langage de la particularité, ce qui marque son incapacité, tant qu'il reste obnubilé par la considération du divin, à sortir de soi, sinon de façon purement imaginaire. Mais dans le travail aliéné, si on cherche à voir au-delà de la présentation tendancieuse qu'en donne l'économie politique, on découvre tout autre chose qu'un rapport autotélique à soi sous les espèces imaginaires de l'autre, ce qui est le sens

de la notion d'aliénation dont nous sommes partis ; on découvre, non un rapport à l'autre en général, mais un rapport réel à d'autres, à des autres, qui sont d'autres hommes, d'autres personnes, ce qui confère à l'aliénation une nouvelle dimension :

« Si le produit du travail n'appartient pas à l'ouvrier, s'il est une puissance étrangère en face de lui, cela n'est possible que parce qu'il appartient à un autre homme en dehors de l'ouvrier. Si son activité lui est un tourment, elle doit être la jouissance d'un autre et la joie de vivre pour un autre. Ce ne sont pas les dieux, ce n'est pas la nature, qui peuvent être cette puissance étrangère sur l'homme, c'est seulement l'homme lui-même.

Réfléchissons encore à la proposition précédente : le rapport de l'homme à lui-même n'est objectif, réel, pour lui que par son rapport à l'autre. Si donc il se comporte à l'égard du produit de son travail, de son travail objectivé, comme à l'égard d'un objet étranger, hostile, puissant, indépendant de lui, il est à son égard dans un tel rapport qu'un autre homme qui lui est étranger, hostile, puissant, indépendant de lui, est le maître de cet objet. S'il se comporte à l'égard de sa propre activité comme à l'égard d'une activité non-libre, il se comporte vis-à-vis d'elle comme vis-à-vis de l'activité au service d'un autre homme, sous sa domination, sa contrainte et son joug.

Toute aliénation de soi de l'homme à l'égard de soi-même et de la nature apparaît dans le rapport avec d'autres hommes, distincts de lui, dans lequel il se place lui-même et place la nature... » (id., p. 66)

C'est l'économie politique qui, en présentant comme intouchable le patron, maître de régler à sa guise les mécanismes de la production, fait de lui une sorte de dieu, et sacralise indûment ses initiatives qu'elle place hors d'atteinte du travailleur salarié, ce qui revient à leur prêter une valeur transcendante : mais le patron, l'entrepreneur, n'est un dieu que pour les théologiens de l'économie ; ce n'est en fait qu'un autre homme, auquel le système de la propriété privée a permis de s'approprier quelque chose qui en réalité ne lui appartient pas naturellement, le travail humain accompli par d'autres personnes que lui, dont il a acquis la maîtrise au terme d'un processus de spoliation collective dont la vérité se trouve dans l'histoire humaine, c'est-à-dire dans l'histoire des rapports qui, de manière terre à terre, lient les hommes à d'autres hommes et à d'autres catégories ou « classes » d'hommes sur un tout autre plan que celui de l'idéal. C'est seulement dans la sixième thèse sur Feuerbach que Marx formulera la notion cruciale de « rapports sociaux », qui sont autre chose sur le fond que des rapports interpersonnels, rapports d'individu à individu, notion qui permettra de transporter la critique de l'économie politique sur un autre plan que celui de l'aliénation générique, en liquidant les présupposés philosophiques qui commandent la signification de ce dernier concept : mais il n'en reste pas moins que, dans les *Manuscrits de 44*, où Marx se démarque à peine du modèle d'analyse hérité de Feuerbach, pour ne pas dire qu'il ne s'en démarque pas du tout, cette notion, au point précis de son raisonnement auquel nous sommes arrivés, se trouve appelée, voire même peut-être préparée, sinon préfigurée, ce qui a pour conséquence que la rupture qui s'est ensuite opérée dans la pensée de Marx s'est effectuée, non de manière abrupte, mais dans la continuité, par touches successives, dont l'accumulation et la combinaison ont fini par changer du tout au tout la donne théorique.

Dans la perspective ainsi amorcée, le second des *Manuscrits de 44*, dont seul un court fragment conclusif a été conservé, esquisse une analyse du rapport du capital et du travail et du rapport de la propriété foncière au capital industriel, en tant que ceux-ci sont, comme nous venons de le voir, non des formes de rapport de l'homme à soi, mais des relations entre des hommes réels, rapports qui sont le produit d'une certaine histoire que l'économie politique, en ramenant son investigation à une histoire de choses, soumises à des lois analogues aux lois de la nature, tend à faire oublier. Or qu'est-ce qui distingue les rapports entre hommes dont l'économie entreprend de rendre compte des rapports naturels entre les choses, comme ceux qu'étudient les sciences de la nature ? C'est le fait que les premiers dissimulent sous

l'apparence de la complémentarité et de la solidarité des conflits, dont la résolution ne peut être que conjoncturelle, relative à des conditions :

« L'économiste suppose l'unité primitive du capital et du travail comme l'unité du capitaliste et de l'ouvrier ; c'est l'état primitif paradisiaque. » (id., p. 107 ; ce thème avait déjà été longuement développé dans l'*Esquisse* d'Engels, que Marx suit ici de très près)

Lorsqu'il s'efforce de pénétrer la réalité de ces conflits que la thèse de l'aliénation générique lui a permis de faire sortir de terre, conflits dont « l'état primitif paradisiaque » constitue le masque, Marx devrait n'avoir plus besoin du modèle d'analyse transmis par Feuerbach, et il n'a plus même la possibilité d'appliquer ce modèle : car ils ne se déroulent pas dans le ciel où l'homme individuel projette une image fantasmée de lui-même, mais sur la terre, où propriété foncière, capital et travail s'affrontent concrètement d'une manière qui n'a rien d'idyllique, au cours de luttes dont l'issue ne peut être définitivement programmée. Ceci compris, l'économie commence à être digne d'être appelée économie *politique* : c'est-à-dire économie prenant en compte, à côté des rapports entre les hommes et les choses, les rapports pratiques des hommes entre eux, qui sont à la base de leur existence communautaire, et les transformations de ces rapports.

Il semblerait donc que, suivant le fil de la réflexion consignée dans les *Manuscrits de 44*, Marx en soit arrivé au point où le schéma feuerbachien ne peut plus s'appliquer à la lettre, dans la mesure où il a conduit à la révélation d'une réalité, celle des rapports des hommes entre eux, qui déborde les formes dont la conscience religieuse reste prisonnière et ne peut plus être expliquée en se servant uniquement des catégories qui avaient permis d'interpréter ces formes « idéologiques » avant la lettre : autrement dit, la critique de l'économie politique ne peut être seulement une critique idéologique, parce que les intérêts qu'elle met en jeu n'ont plus leur siège dans la conscience. Le troisième manuscrit tente précisément d'élaborer les nouvelles catégories indispensables à la compréhension de cette réalité, qui n'est plus issue de la seule conscience, mais correspond, écrit Marx, au mouvement réel de la vie, en tant que celui-ci, loin de condamner l'homme à être asservi aux lois d'un déterminisme abstrait, dégage les conditions de sa libération, suivant la tendance immanente à son être générique : la principale de ces catégories est celle de « communisme » à laquelle Marx entreprend alors de donner un contenu concret, en tant qu'elle doit permettre de définir une nouvelle modalité de l'existence humaine, c'est-à-dire une nouvelle manière pour l'homme de vivre en relation avec d'autres hommes en échappant au cercle de l'aliénation et du fantasme qui, tous deux, l'exposent à être dépossédé de son essence, donc à sombrer dans l'inhumanité, ce à quoi ils parviennent en pervertissant le mécanisme à travers lequel il objective cette essence. L'analyse développée à ce propos par Marx se situe dans le contexte des débats contemporains autour des notions controversées de « communisme » et de « socialisme » : comme nous allons le voir, Marx intervient dans ces débats en expliquant que c'est le socialisme, instauration du régime de « l'homme social » qui est la vérité du communisme, celui-ci n'en étant que la phase préparatoire.

Ici, à nouveau, Marx en revient cependant à Feuerbach, qui apparaît incontournable dès lors qu'est installée cette problématique de l'essence humaine, qui oblige à penser les rapports des hommes entre eux sur la base de la relation primordiale que l'homme entretient avec lui-même, dans la mesure où il se découvre porteur de la puissance universalisante de l'humain comme tel qui tend à réaliser ce communisme libérateur en chaque individu, non par une réforme strictement mentale, mais par une éducation de la sensibilité, dans une perspective qui est celle d'un naturalisme intégral : il s'agit bien de revenir du ciel sur la terre, mais cette terre, dont il faut, par l'intermédiaire de la sensibilité, effectuer l'appropriation fusionnelle que les théologies de tout crin, celle de la religion comme celle de l'économie politique, font tout pour empêcher, reste le règne de l'immédiateté, de la nature comme

donnée première susceptible d'être redécouverte mais non d'être inventée au titre d'une production humaine qui ne soit pas imposée à l'homme comme un destin, comme son destin. L'analyse de Marx n'échappe pas alors au dilemme dont constitue l'expression le fait de se demander comment l'homme peut parvenir à faire de son origine son œuvre propre, ce qui est la difficulté cruciale sur laquelle bute la position humaniste, qui reste prisonnière de l'alternative de l'inné et de l'acquis. Dans la perspective propre à l'humanisme, l'histoire étant ce qui a éloigné l'homme de sa nature, elle doit être aussi ce qui l'y ramène, par le miracle d'un retournement idéal, d'un renversement, dont les conditions réelles de possibilité restent à élucider. L'histoire, pour autant qu'elle soit histoire réelle et non idéale, ne devrait être que la recension de ces conditions, dont la position humaniste contourne la nécessité en se contentant de substituer un idéal humain à l'idéal divin : c'est-à-dire qu'en ramenant le ciel sur la terre, elle fait de la terre elle-même un ciel. On dirait, dans un langage qui n'est pas encore celui de Marx, que, parti avec Feuerbach, de l'idéologie, sous sa forme religieuse, on n'en sort pas lorsque que l'analyse en est transposée sur le plan strictement profane de l'économie politique, mais on se limite à opérer un déplacement de son point d'application, en passant de l'idéologie ou religion de Dieu à une idéologie ou religion de l'homme, qui fait de l'homme son propre dieu.

Pour essayer de résoudre cette difficulté, le troisième manuscrit développe une argumentation à caractère hautement spéculatif, dont le fil conducteur est donné par la distinction entre deux types ou stades du communisme, thème sur lequel Marx, par la suite, n'est guère revenu de manière aussi suivie : à savoir le communisme primitif, grossier, « expression négative de la propriété privée abolie », et le communisme vrai ou humanisme achevé, « expression positive de la propriété privée abolie », auquel Marx va ensuite donner le nom de « socialisme ». Ceci veut dire que si, pour changer l'existence humaine dans le sens de sa libération, il faut supprimer la propriété privée, cause de son aliénation matérielle, ce qui est la définition de base du communisme, cela pourtant ne suffit pas, car il y a deux manières fort différentes, et à la limite antagoniques, de procéder à cette suppression : c'est en passant du premier type de communisme, qui se condamne à l'abstraction, au second, qui seul, selon Marx, peut prétendre atteindre la réalité concrète, donc sensible, de l'humain, qu'on se donne une chance d'échapper au dilemme qui vient d'être suggéré, c'est-à-dire de réaliser l'essence humaine non seulement idéalement mais effectivement, sur une terre qui soit une vraie terre, en y prenant pied réellement, au lieu d'y marcher sur la tête.

Le communisme négatif, qui est un communisme d'entendement, est celui qui procède par une égalisation abstraite des conditions individuelles, qu'il ramène toutes, par la violence s'il le faut, sur un même plan : ceci correspond formellement à une attitude de nivellement, qui ne supporte pas que quoi que ce soit dépasse, et éventuellement étête, coupe des têtes, pour éliminer les écarts, sous l'argument que ceux-ci sont tendanciellement générateurs d'oppression. Le mot d'ordre dominant est alors, dans une configuration où prévaut l'esprit de système, tendanciellement despotique : tout est à tous, indifféremment, en référence à un universel qui repose sur une négation brutale de la particularité et qui, en faisant triompher une unité abstraite, s'oppose au « propre » sous toutes ses formes, au nom de la lutte contre les abus engendrés par la propriété, rendue responsable en dernière instance de tous les privilèges indus. Comme exemple caractéristique d'une telle démarche, Marx donne, en référence implicite à Platon, qui au milieu du XIXe siècle, était présenté comme modèle d'un certain type de « communisme », - sous Victor Cousin, des professeurs de philosophie pouvaient être sanctionnés pour avoir enseigné, sans suffisamment de précautions les thèses développées dans *La République* : c'était ce qui était arrivé à Joseph Ferrari, auteur d'un célèbre pamphlet sur *Les philosophes salariés* -, la communauté des femmes, qui évacue toute possibilité de relation personnelle entre partenaires sexuels. Un tel communisme qui « nie partout la personnalité de l'homme » (id., p. 85), en s'appuyant à cet effet sur la logique d'un

terrorisme rationnel, est un communisme « pauvre », entendons par là un communisme qui, dans la crainte de l'inégalité engendrée par la possession de richesses, appauvrit par précaution, mais du même coup, sous prétexte de mieux réaliser l'humain, vide celui-ci de son contenu, c'est-à-dire en fin de compte le déréalise. On peut penser ici à l'analyse du phénomène de la terreur tel qu'il est décrit par Hegel à la fin du chapitre 6 de la *Phénoménologie de l'esprit*, dont Marx s'est sans doute inspiré.

A ce communisme pauvre, dont il récuse le caractère « primitif », Marx oppose un communisme riche, qui n'a en commun avec le précédent que le fait de reposer sur l'abolition de la propriété, mais donne à cette abolition un caractère, non plus négatif, donc restrictif, mais positif, c'est-à-dire allant dans le sens d'un épanouissement de l'humain et de ses virtualités : et, dans la suite du texte, pour mieux distinguer ce communisme du précédent, il va lui donner le nom de « socialisme », notion en gestation au moment où Marx rédige ses *Manuscrits de 44* et qui va être dans tous les esprits au moment des événements de 1848. Il s'agit donc, en opposant cette seconde forme de communisme à la précédente, de faire prévaloir l'humanisme social contre la terreur politique. Toute la difficulté est alors de parvenir à donner à cet humanisme un contenu concret, qui lui permette d'échapper à la mauvaise abstraction du communisme négatif. C'est en vue de résoudre ce problème que Marx introduit alors, - et on peut bien sûr se demander si cette solution n'est pas elle-même encore très abstraite -, la double équation : « naturalisme achevé = humanisme » et « humanisme achevé = naturalisme » (id. p. 87). La notion clé est ici celle d'achèvement : le communisme primitif est un humanisme inachevé, inabouti, inadéquat, et ceci parce qu'il se contente de supprimer pour égaliser, sans se poser la question de savoir comment aller jusqu'au bout de l'application du principe d'égalité, et comment pratiquer, au lieu de l'égalité par le vide, sur fond d'interdit, une égalité vraie, ouverte et non fermée, une égalité pleine, pleine de quoi ?, d'humanité, et de quelle sorte d'humanité ?, d'une humanité elle-même achevée, c'est-à-dire qui ait accompli toutes ses potentialités génériques, dans le sens de la réalisation de l'humain comme tel, donc de la nature humaine, qui constitue le fond du naturalisme ici invoqué. C'est pourquoi, à l'égalité, qui est le mot d'ordre du communisme négatif (« L'égalité n'est rien d'autre que le Moi = Moi de l'allemand traduit en français, c'est-à-dire dans le langage de la politique. » id., p. 106), Marx propose de substituer la réciprocité fraternelle, expression du fait que l'autre a cessé d'être perçu comme un étranger, susceptible comme tel d'être utilisé ou exploité comme un moyen : cette réciprocité, qui peut faire penser à la conception kantienne de la communauté humaine, est ce qui donne un contenu réel, concret, au communisme positif ou socialisme. De ce dernier, Marx déclare :

« Il est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution. » (id., p. 87)

Ces lignes introduisent pour finir une intéressante précision sur laquelle nous allons bientôt revenir : « et il se connaît comme cette solution », qui, par un bais inattendu, ramène à la question de l'idéologie qui nous préoccupe ici principalement. Mais, avant de cibler la discussion sur ce point, il faut essayer de comprendre en quoi consiste globalement la « solution » que Marx propose à ce qu'il appelle « l'énigme de l'histoire », à savoir le fait que ce qui aurait dû rapprocher l'homme de lui-même l'en a en réalité éloigné, en l'aliénant ; est donc posée la question de savoir comment parvenir à inverser cette tendance, pour ramener à nouveau l'homme à sa vraie nature, ce en quoi consiste le mouvement de sa libération. Cette solution consiste à faire prévaloir un principe de jouissance, dont la propriété, sous la forme de la propriété privée, n'est que la caricature : par jouissance, il faut entendre alors la détention par l'être humain de l'ensemble de ses dispositions naturelles, à commencer par celles qui le définissent comme être sensible, dont la sensibilité, à la différence de celle des

animaux, peut être cultivée, et par là portée à un point d'accomplissement très élevé, ce qui procure des satisfactions extrêmes. Le vrai communisme est donc celui apporte aux hommes la possibilité de disposer au maximum d'eux-mêmes, de leur nature, thème à nouveau repris directement à Feuerbach, qui a fait de cette apologie de la sensibilité naturelle l'abc de sa philosophie. Pourquoi accorder un tel privilège à la sensibilité ? Parce que c'est elle qui, une fois libérée, épanouie, permet de substituer un culture de l'être à une culture de l'avoir selon laquelle « moins tu es plus tu possèdes » (p. 103), thématique qui avait déjà été développée par Moses Hess et avait été à la base de sa philosophie de l'argent, dont Marx s'était largement inspiré pour rédiger son second article sur *La question juive* : c'est en développant sa sensibilité que l'homme parvient, sans intermédiaires, à être le plus proche de lui-même, de sa nature, une nature que non seulement il a, mais qu'il est, de manière indissociablement objective et subjective. L'homme vraiment sensible, c'est, écrit Marx, « l'homme total » (p. 91), dont tous les besoins sont assouvis, et qui a cessé de se définir par ce qui lui manque : le communisme sous sa forme positive n'est rien d'autre que la réalisation de cet homme total.

Cet homme total est aussi « l'homme social », notion qui va ensuite hanter l'esprit de Marx durablement :

« Ainsi que nous l'avons vu, l'homme ne se perd pas dans son objet à la seule condition que celui-ci devienne pour lui objet humain ou homme objectif. Cela n'est possible que lorsque l'objet devient pour lui un objet social, que s'il devient lui-même pour soi un être social, comme la société devient pour lui être dans cet objet. Donc, ... à mesure que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les objets deviennent pour lui l'objectivation de lui-même, les objets qui confirment et réalisent son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient lui-même objet... » (id., p. 92-93)

Dans un style qui est celui de l'incantation, Marx entreprend de donner à voir la configuration vitale dans laquelle l'homme est effectivement tout ce que sa nature le destine à être, c'est-à-dire où son essence est objectivée, présente au monde réellement, sensiblement, sans qu'il soit par là exposé au danger de la mauvaise objectivation, celle qui le sépare de lui-même, et débouche en conséquence sur la négation ou l'aliénation de son essence. Or cette configuration est celle où « partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles ». « Partout dans la société » veut dire qu'ont alors été abolis les clivages passant entre différents ordres de la société, qui ont pour conséquence que, suivant qu'on appartient à tel ou tel de ces ordres, que Marx va bientôt appeler des classes, on n'est pas homme de la même façon, c'est-à-dire qu'on ne dispose pas des mêmes possibilités de réaliser l'essence humaine. L'homme social, tel que Marx le pense au départ, c'est celui qui, quelle que soit sa place dans la société, dispose des mêmes chances d'objectiver son essence, étant écarté le risque que cette objectivation se retourne contre lui et devienne le facteur de son asservissement. On retrouve donc par un certain biais l'idée d'égalité, mais il s'agit alors, non plus d'une égalité par le bas, qui ôte davantage qu'elle ne donne, mais d'une égalité par le haut, qui, au lieu d'empêcher, permet, rend possible, offre les moyens d'effectuer réellement, sans limitation, quoi ?, l'essence humaine, sous la double forme de l'humanisme achevé et du naturalisme achevé.

L'homme social dont Marx parle ici, c'est donc encore et toujours l'individu, dans lequel toutes les dimensions de la socialité sont réunies, de telle manière qu'il puisse vivre librement dans la société, et ceci « partout dans la société », dans des conditions qui abolissent l'opposition entre existence individuelle et existence sociale, celles-ci devenant alors en parfaite harmonie, au point de paraître se fondre l'une dans l'autre :

« Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la « société » comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'être social. » (id., p. 90)

L'être social, c'est donc l'individu qui a totalement assimilé le besoin de société, et, par là, s'est intégralement socialisé, dans un contexte où sa socialisation n'a pas pour

conséquence sa désindividualisation, c'est-à-dire sa déshumanisation. Il est le moi qui reconnaît dans la communauté, non pas une entrave à ses exigences propres, mais le moyen qui permette de donner à celles-ci un contenu, ce par quoi il devient un « moi » complet, et non un être amputé, devant, pour survivre, faire le sacrifice de la plus grande part de ses virtualités. Il est celui pour lequel l'être social est tellement devenu un prolongement de sa nature personnelle qu'il ne peut plus se passer de la vie sociale, pour autant que celle-ci n'exerce sur lui aucune contrainte allant dans le sens d'une diminution et non d'une augmentation de ses capacités propres : il est l'individu auquel la société procure le moyen d'aller jusqu'au bout de lui-même, sans restriction, sans renoncement. Et par moyen, il ne faut pas alors entendre un instrument mis au service d'un intérêt, ce qui réintroduirait à nouveau une distance entre individu et société, et rendrait impossible que se réalise entre eux le rapport fusionnel qui définit l'être social. Ainsi se noue une chaîne qui relie entre eux les termes « social », « socialisé », « socialiste », ce qui permet de passer graduellement de l'un à l'autre : le communisme, non seulement pensé à travers l'idée abstraite d'égalité, qui a pour contenu une négation ou la négation d'une négation, mais mis en œuvre, donc assimilé à la vie réelle des individus, c'est l'abolition de toute distance entre l'individu et la société, sans cependant que l'individu soit sacrifié à la société, ni non plus la société à l'individu, ce qui constitue la définition vraie du socialisme.

Ceci nous ramène à la formule dont nous avons souligné au passage l'importance : « et il se connaît comme cette solution ». L'homme social, dans lequel esprit individuel et esprit communautaire ont été complètement réconciliés est aussi celui qui a conscience de cette réconciliation, que, en même temps que par tous ses sens, il éprouve dans sa tête, en pensée, âme et corps entraînés ensemble et au même rythme dans un même mouvement :

« En tant que conscience générique l'homme affirme sa vie sociale réelle et ne fait que répéter dans la pensée son existence réelle. » (id., p. 90)

Et ceci serait peut-être la meilleure façon de caractériser le communisme achevé : il représente l'état dans lequel la tête et les pieds avancent du même pas, en parfait accord, terre et ciel confondus, sans risque de cacophonie. Pour l'homme total, vivre, agir et penser sont une seule et même chose, et ne peuvent devenir les éléments d'un partage qui serait inévitablement inégalitaire.

De ceci, Marx tire au passage (éd. cit., p. 95-96) la conséquence suivante : la réalisation de l'homme total est aussi ce qui effectue la complète intégration de la science à la société, en la mettant au service de l'homme, entendons de l'homme social, et non de certains hommes qui l'utilisent en la dévoyant de sa destination et en en faisant, dans le cadre de la production industrielle, un instrument au service de l'exploitation du travail humain par le capital. Du même coup, le parallélisme entre économie politique et religion se trouve réactivé : Marx semble convaincu que, dans le régime propre à la société industrielle, qui a chassé les fétiches et a dissipé leur magie, la science a pris la place autrefois occupée par la religion ; c'est elle qui, tout en préparant en principe, sur un plan théorique, l'émancipation humaine, a permis que, dans les faits, ce programme se retourne en son contraire, c'est-à-dire en moyen d'asservissement. Or le communisme, dans sa forme positive, c'est-à-dire le socialisme, doit permettre de résoudre cette contradiction, en donnant à la pensée le moyen de déployer une nouvelle forme de relation à la réalité objective : c'est-à-dire qu'il doit restituer à toutes les sciences sans exception, y compris celles qui traitent des régions de la nature les plus éloignées de l'homme, comme par exemple les corps inorganisés, le caractère de « sciences humaines », au sens non seulement de disciplines prenant la réalité humaine pour objet, Marx donne à ce propos pour exemple la psychologie, mais de spéculations ayant une valeur ou répondant à une vocation foncièrement humaines, au sens où ces spéculations ont l'homme pour sujet et réalisent ses aspirations en tant que sujet. Il n'y a plus alors de dilemme entre pensée objective et pensée subjective : toute pensée est à la fois objective et subjective, objective parce qu'elle doit considérer son contenu comme s'il se tenait face à elle à distance

en vue de parvenir à le maîtriser, et subjective parce que cette maîtrise reste jusqu'au bout sa maîtrise, dont les bénéfiques doivent en dernière instance lui revenir. Il y aurait un rapprochement intéressant à faire entre les investigations conduites à ce propos, pratiquement à la même époque, par Marx rédacteur des *Manuscrits de 44* et par Auguste Comte, qui, lui aussi, en est venu à développer une philosophie de la connaissance et une épistémologie dont la signification ultime est donnée par une anthropologie, qui en constitue à la fois la base et la destination, et dont le concept central est celui de « science humaine ».

Ceci veut-il dire que le socialisme, tel que Marx essaie alors de le concevoir, à un moment où la notion d'idéologie est en gestation dans son esprit, représente une forme de communauté sans idéologie ? Oui et non : oui, parce que l'idéologie, c'est-à-dire la modalité prise par la conscience dans un certain état de la société et qui en réfléchit les caractères propres, n'a plus rien qui puisse alors la distinguer des formes de vie propres à cette existence communautaire et en conséquence cliver cette existence en y introduisant des oppositions, et parce que, totalement immergée dans la vie communautaire dont elle épouse adéquatement et unanimement les contours, non seulement elle est en accord avec elle, mais elle est cette vie même telle qu'elle s'exprime directement en pensée, sans possibilité de jeu ; non, parce que cette conscience de tous les aspects de la réalité, en se découvrant comme conscience de soi, conscience de l'humanité telle qu'elle est présente en acte et non seulement en pensée dans chaque individu, se révèle en même temps comme étant l'idéologie par excellence, comprenons l'idéologie telle qu'elle devrait être et telle qu'elle pourrait être si elle parvenait à exprimer l'essence générique de l'homme en totalité, sans rien en laisser perdre, et sans l'exposer à se perdre elle-même : à ce point de vue, le socialisme, ce n'est pas la société qui a supprimé l'idéologie, mais c'est la société qui s'est réapproprié l'idéologie sous toutes ses formes, ce qui conduit celle-ci à devenir l'élément moteur de son fonctionnement, en tant que pensée immanente à celui-ci, et en conséquence toujours présente ou co-présente en lui.

Pour rendre sensible la nécessité de cette fusion de l'idéologie et de la vie réelle, Marx retrouve alors les accents enflammés de l'apothéose feuerbachienne de l'amour, avec ce tour stylistique qui la caractérise typiquement, le fait de prendre à parti le lecteur en le tutoyant, de manière à établir avec lui le rapport de communauté maximal qui consiste à être avec lui comme à tu et à toi :

« Si tu supposes l'homme en tant qu'homme et son rapport au monde comme un rapport humain, tu ne peux échanger que l'amour contre l'amour, la confiance contre la confiance, etc.... Chacun de tes rapports à l'homme – et à la nature – doit être une manifestation déterminée, répondant à l'objet de ta volonté, de ta vie individuelle réelle. Si tu aimes sans provoquer d'amour réciproque, c'est-à-dire si ton amour, en tant qu'amour, ne provoque pas l'amour réciproque, si par ta manifestation vitale en tant qu'homme aimant tu ne te transformes pas en homme aimé, ton amour est impuissant et c'est un malheur. » (id., p. 123)

Aimer est encore la meilleure façon d'unir vie et pensée, en exaltant les bienfaits de l'être ensemble sous toutes ses formes : et cet esprit de communauté est un antidote radical au discours de l'économie politique, discours de désunion qui se révèle être, à l'inverse, un discours de désamour, voire même de haine. Ici encore, on peut penser à Auguste Comte qui, dans la période immédiatement suivante, va élaborer une théorie de la socialité fondée sur l'amour réciproque du philosophe et de la femme, unis dans leur commune attention bienveillante à l'égard de leur pupille, le prolétaire. Certes Marx, au moment où il rédige les *Manuscrits de 44*, est loin de considérer l'ouvrier comme un enfant, et avant les valeurs du couple originel il fait passer celles de la fraternité virile : mais il n'en reste pas moins, en feuerbachien convaincu, obsédé par la thématique de l'amour salvateur, qui, mieux qu'aucune autre forme d'activité, permet de réaliser l'homme « en tant qu'homme », dans la double dimension du naturalisme achevé et de l'humanisme achevé.

(à suivre)

