

Le jeune Marx et la philosophie de l'histoire

Emmanuel Renault



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/280>

DOI : 10.4000/cps.280

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 9 mai 2017

Pagination : 31-47

ISBN : 978-2-86820-967-2

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Emmanuel Renault, « Le jeune Marx et la philosophie de l'histoire », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 41 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 10 décembre 2020.

URL : <http://journals.openedition.org/cps/280> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.280>



Les contenus de la revue *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

Le jeune Marx et la philosophie de l'histoire

Emmanuel Renault

La question de la philosophie de l'histoire compte parmi celles qui conditionnent l'interprétation de la position philosophique du jeune Marx, du sens de son rapport à Hegel et au jeune hégélianisme. Considérée du point de vue de *L'Idéologie allemande*, l'idée même de philosophie de l'histoire est révélatrice des insuffisances du discours philosophique hégélien; elle définit l'un des points sur lesquels la rupture avec le mouvement jeune-hégélien doit être complète. La conception matérialiste de l'histoire se présente comme une théorie de l'histoire alternative qui définit un changement de terrain pour la théorie sociale et politique. Cet élément de discontinuité est incontestable puisque la conception matérialiste de l'histoire est tout autre chose qu'une philosophie de l'histoire, si du moins l'on donne son sens historique à l'idée de philosophie de l'histoire, n'en entendant pas là un projet philosophique qui naît au milieu du XVIII^e chez des auteurs comme Herder, Ferguson et Turgot, et qui consiste à concevoir l'histoire comme un processus unitaire marqué par une dynamique de progrès¹. Chez le Marx de la maturité, ce n'est plus au même sens que l'histoire se définit comme *un* processus, ne serait-ce que parce que l'idée de sens de l'histoire perd sa fonction structurante, et ce processus n'est plus polarisé par *le* progrès, ce qui n'empêche pas que l'enjeu principal soit de comprendre comment un progrès structurel (le progrès des forces productives) puisse devenir compatible avec un progrès social et politique déterminé (le passage au communisme). Cet élément de

1 B. BINOCHÉ, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*; et du même auteur: *La Raison sans l'Histoire*.

discontinuité conduit cependant trop souvent à oublier un double élément de continuité.

Premièrement, aussi bien dans sa période jeune-hégélienne que dans celle de la maturité, Marx érige la théorie de l'histoire en point de vue pertinent pour la théorie sociale et la théorie politique. Les critiques adressées à l'idée même de philosophie de l'histoire dans *L'Idéologie allemande*, ainsi que le discrédit ultérieur de cette même idée auquel Marx a ainsi contribué, ont conduit à identifier les philosophies de l'histoire de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e à des spéculations abstraites sur le sens de l'histoire dénuées de toute portée pratique. Cependant, chez des fondateurs, comme Vico, Herder et Ferguson, de même que chez leurs successeurs, Condorcet, Kant, Fichte ou encore Hegel et les jeunes-hégéliens, la fonction des philosophies de l'histoire n'est pas moins pratique que théorique. Elles cherchent en effet à formuler des diagnostics d'époque permettant d'orienter l'agir collectif. Alors que les théories du droit naturel et du contrat social posaient le problème des principes normatifs qui doivent gouverner les sociétés en général, les philosophies de l'histoire cherchaient à situer les sociétés présentes sur l'échelle du progrès pour en déduire les tâches pratiques qui sont à l'ordre du jour. Nul doute que la conception matérialiste de l'histoire hérite de cette conception des tâches politiques du discours théorique tout en tournant résolument le dos à la conception de la théorie politique normative qui s'inscrit dans la tradition toujours vivace du droit naturel moderne.

Deuxièmement, il faut reconnaître que le projet théorique des philosophies de l'histoire était compatible avec différentes représentations des rapports entre passé, présent et avenir. Le processus historique pouvait être conçu comme organisé par un passé en développement (comme chez Herder), comme animé par un devoir-être à réaliser (comme chez Kant ou Fichte), ou comme dynamisé par les contradictions qui structurent le monde présent. On peut distinguer en ce sens des philosophies de l'histoire passéistes, futuristes et présentistes. Or, l'un des traits les plus caractéristiques du type de philosophie de l'histoire que Marx défendait dans sa période jeune-hégélienne tient précisément à son orientation présentiste, une orientation qui témoigne d'une fidélité à Hegel plus grande que celle de jeunes-hégéliens comme Ruge ou Bauer qui s'efforçaient quant à eux de reformuler la philosophie hégélienne de l'histoire en empruntant à Kant et à Fichte une conception de l'histoire

comme processus de réalisation du devoir-être². Sur ce point également, il y a donc continuité entre les positions du Marx jeune-hégélien et celles du Marx de la maturité dont le présentisme est affirmé de manière résolue, aussi bien par l'exigence de penser les dynamiques historiques à partir de l'histoire présente, que par celle de penser les objectifs et stratégies politiques à partir des conjonctures, ou encore celle de toujours réactualiser les analyses théoriques et pratiques à la lumière des évolutions intervenues depuis leur première formulation. La continuité ne tient plus ici au fait que l'idée de philosophie de l'histoire conduit à théoriser la société et la politique à partir de l'histoire et que Marx a continué à théoriser ainsi après avoir rejeté l'idée de philosophie de l'histoire. Elle réside en ceci que le type particulier de philosophie de l'histoire qu'il défendait dans sa phase jeune-hégélienne était présentiste, et qu'il est resté présentiste dans sa période de maturité.

Prendre au sérieux le fait que le jeune Marx a cherché à élaborer une théorie sociale et politique du point de vue d'une philosophie de l'histoire permet donc de rendre compte d'éléments de discontinuité (la rupture avec le projet des philosophies de l'histoire) et de continuité (la théorisation du point de vue de l'histoire et le présentisme) entre la période de jeunesse et la période de maturité. Tenir compte de la spécificité et de la diversité des formes de réalisation du projet des philosophies de l'histoire peut également permettre de mieux comprendre en quel sens Marx et les jeunes-hégéliens étaient hégéliens, et quel type de jeune-hégélien fut Marx entre 1841 et 1844. Tel est l'objectif des remarques qui suivent.

La philosophie de l'histoire comme diagnostic historique

Partir d'un diagnostic historique pour opposer ce qui doit être relégué dans le passé à ce qui relève encore d'objectifs à atteindre, cette démarche est tout à fait caractéristique de la manière dont les Lumières ont abordé l'histoire. Ces dernières se sont conçues comme un mouvement

2 Ce qui permet d'affirmer que ces jeunes-hégéliens sont tout autant des jeunes fichtéens, comme l'ont souligné de différentes manières H. STUCKE, *Philosophie der Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*; D. McLELLAN, *Les Jeunes-hégéliens et Karl Marx: Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*; F. FISCHBACH, *L'être et l'acte*.

de propagation de la raison par la lutte contre l'inertie de la tradition, l'ignorance et les superstitions, mouvement à leurs yeux indissociable d'un progrès dans l'ordre de la conscience de soi. Critiques, les Lumières l'étaient à l'égard des institutions et des croyances héritées du passé, mais également à leur propre égard et à l'égard des progrès de la civilisation auxquelles elles voulaient contribuer³. Les diagnostics historiques qu'elles formulaient remplissaient cette fonction autocritique en même temps qu'une fonction pratique : il ne s'agissait pas seulement de déterminer ce qu'il en est de l'époque présente pour mieux se comprendre soi-même, mais aussi pour orienter l'agir. Vico conçoit ainsi ce qu'il nomme « l'art diagnostique », dont la fonction est de « connaître les signes indubitables de l'état des nations », comme la partie pratique de sa *Science nouvelle*. Dans le cadre d'une conception cyclique de l'histoire, cet art est destiné à « venir en aide à la prudence », ou bien en « accélérant » la sortie de la barbarie, ou bien en « retardant la ruine totale des nations en train de tomber »⁴. Dans les philosophies de l'histoire de la deuxième partie du XVIII^e, la reconstruction du passé restera indissociable de diagnostics sur le présent. Comme l'écrira Ferguson : « Rien n'est plus digne de notre étude que le caractère de l'homme, tel qu'il est aujourd'hui »⁵. Ces diagnostics identifient des croyances ou des institutions toujours en vigueur bien que périmées, des impasses risquant de bloquer les dynamiques du progrès, voire de susciter des régressions, et ils permettent également d'identifier des tâches à accomplir. En montrant comment le présent est traversé de tendances contradictoires au progrès et au blocage, voire à la régression, ils élaborent le modèle d'un présent complexe marqué par différentes formes de non-contemporanéité. Éclairer l'agir par des diagnostics historiques, telle est également la démarche de Hegel, et cela dès les textes consacrés à *La constitution de l'Allemagne*, lorsqu'il pointe tout ce qui dans l'Allemagne de son temps est abandonné par l'esprit du temps⁶.

3 H. SCHNÄDELBACH, « Über historistische Aufklärung », in : H. SCHNÄDELBACH, *Vernunft und Geschichte*, p. 23-46.

4 Pour une analyse de la notion « d'art diagnostique » et de la dimension pratique de la Science nouvelle (qui relève en fait d'une articulation de « l'art diagnostique » et de « l'art critique »), voir P. GIRARD, *Giambattista Vico. Rationalité et politique. Une lecture de la Scienza Nuova*, p. 327 sq.

5 A. FERGUSON, *Essai sur l'histoire de la société-civile*, p. 108.

6 G.W.F. HEGEL, *Écrits politiques*, p. 35 : « le cours du temps et les progrès de la culture qui se développent en lui ont séparé le destin de cette époque et la

Telle est également la démarche des *Principes de la philosophie du droit* qui fondent la théorie du droit rationnel sur le diagnostic d'un processus de réconciliation du rationnel et de l'effectif. Le diagnostic historique permet à Hegel d'élaborer un type de critique sociale original, fondé sur une théorie de la péremption historique, et un type de prise de parti dans les conflits de revendication optant pour celles des revendications qui sont portées par les dynamiques en cours: critique des institutions désertées par l'esprit du temps d'une part, défense des formes concrètes sous lesquelles le rationnel devient effectif (comme celle de la monarchie constitutionnelle) d'autre part.

La philosophie hégélienne a vu le jour à une époque où le modèle jusnaturaliste n'était pas encore doté d'une disponibilité et d'une évidence supérieure au modèle du diagnostic historique. On connaît les arguments de principe développés par Hegel contre le normativisme abstrait; ils le conduisaient à rejeter le modèle jusnaturaliste au profit d'une conception de la philosophie comme au service de l'histoire et s'employant à éclairer son cours au moyen de diagnostics historiques. Ajoutons qu'à ses yeux, la Révolution française fournissait une nouvelle raison d'abandonner la conception jusnaturaliste de la fonction pratique de la philosophie (l'application d'un savoir normatif anhistorique) et de la penser à partir d'une théorie de l'histoire. Comment le modèle jusnaturaliste aurait-il pu relever les défis de la situation post-révolutionnaire alors que ces derniers ne pouvaient plus être ceux de l'application du droit naturel ou rationnel, étant ceux du processus de sa positivisation ou de son effectuation? Le présent étant caractérisé par le processus au cours duquel «les deux mondes» de la «vérité» et de «l'effectivité» se sont «réconciliés», au cours duquel «le ciel est descendu sur terre pour s'y trouver transplanté»⁷, il convenait, dorénavant, de le juger à partir des principes rationnels qu'il a incorporés selon une procédure relevant de la critique immanente⁸. Le rapport de la théorie et de la pratique s'en trouvait bouleversé. De même que la théorie normative devait se fonder

vie du temps présent». Nous avons développé ces questions dans le premier chapitre de notre *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*.

7 G. W. F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 496.

8 Nous suivons ici M. RIEDEL, «Hegel und Marx. Die Neubestimmung des Verhältniss von Theorie und Praxis», in: M. RIEDEL, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, p. 11-15.

sur la « saisie du présent et de l'effectif »⁹, comme l'annonçait la préface des *Principes*, de même, sa portée pratique devait relever de la réflexion sur les problèmes rencontrés par l'esprit dans ses efforts présents pour rendre la liberté effective.

Paradoxalement, la Révolution française aura cependant puissamment contribué à faire passer le jusnaturalisme moderne pour le modèle classique de la philosophie politique. La critique conservatrice ayant soutenu que ce qui est vrai en théorie ne l'est pas en pratique, tout en minimisant le rôle de l'action dans l'histoire, certains des soutiens de cette révolution ont voulu défendre tout à la fois les principes normatifs et l'action (comme Kant dans l'opuscule « Sur le lieu commun : cela est bon en théorie, mais ne vaut rien en pratique » ; comme Fichte dans ses *Considérations sur la Révolution Française*). Délaissant « l'art diagnostique », ils se sont situés sur le plan de la théorie normative et ont eu recours au modèle traditionnel de l'action guidée par la représentation du devoir-être pour décrire comment les hommes pouvaient transformer un modèle rationnel (le droit naturel, les droits universels de l'homme et du citoyen) en réalité. On constate chez Kant et Fichte, qui appartiennent encore à l'espace théorique des philosophies de l'histoire, que cette défense de la Révolution pouvait être articulée à des diagnostics d'époque élaborés sur le terrain de la philosophie de l'histoire (dans la « Réponse à la question : qu'est-ce que les lumières » ou dans le *Caractère de l'époque actuelle* par exemple). Le reflux des philosophies de l'histoire a conduit ultérieurement à ne plus rien voir de significatif dans une telle articulation mais pour les jeunes-hégéliens, elle faisait encore sens. Les principaux protagonistes du mouvement jeune-hégélien se sont d'ailleurs divisés selon les deux options ainsi disponibles. D'un côté, comme chez Ruge, on a cherché à produire une articulation de la philosophie de l'histoire et de la philosophie normative, en combinant diagnostic historique et théorie du devoir-être autonome, ce qui revenait à opposer à Hegel que la théorie du devoir-être, loin d'être réductible à la théorie de l'histoire, se doit de la compléter¹⁰. D'autres jeunes-hégéliens, dont Marx, ont retenu de Hegel la supériorité méthodologique et politique de la critique sociale fondée sur le diagnostic historique sur celle qui

9 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 128.

10 Voir notamment A. RUGE, « Préface à l'année 1841 des Annales Allemandes », texte traduit dans *F. Engels, Écrits de jeunesse*, t. I, p. 394-396.

est fondée sur une théorie du devoir-être autonome. Nul doute que de ces deux manières, le projet des philosophies de l'histoire fait une grande part de la spécificité du mouvement jeune-hégélien. Qu'elle soit complétée ou non par une théorie normative relativement indépendante, la philosophie de l'histoire tenait lieu de théorie sociale et politique: de théorie sociale puisque l'analyse du monde social consistait pour l'essentiel à présenter les institutions du monde présent comme un produit transitoire de la dynamique du progrès; de théorie politique puisque l'identification de la position du présent dans le processus historique permettait de déduire les tâches à réaliser et de prendre parti dans les débats qui traversaient l'époque¹¹.

En ce sens également, le jeune Marx est un jeune-hégélien¹². Comme chez Hegel, il s'agit pour lui de mettre la philosophie «au service de l'histoire»¹³, et comme chez Hegel, le diagnostic historique sert à définir un type de critique sociale (fondé sur une théorie de la péremption historique) et un type de prise de parti dans les conflits de revendication (fondé sur une théorie des tâches de l'époque présente). L'argument de la péremption historique remplit une fonction structurante dans le projet de la critique de la philosophie hégélienne du droit, du moins sous la forme qu'il prend dans le *Manuscrit de Kreuznach*. Qu'il s'agisse du majorat, de la représentation par «états» ou du fondement héréditaire du pouvoir princier, Marx reproche à Hegel de chercher dans les institutions du passé la solution aux problèmes présents, en échouant ainsi à satisfaire sa propre exigence d'une philosophie parvenant à exprimer l'esprit du temps. Dans «Sur la question juive», les institutions fondées sur la «révolution politique» sont soumises à une critique de même nature: leur solidarité cachée, mise au jour par Hegel dans sa

- 11 La manière dont le mouvement jeune-hégélien critiquait le retard des institutions allemandes, et dont il prenait parti dans les débats politiques relatifs au rapport de la religion et de l'État, ainsi qu'au libéralisme, ou dans les débats philosophiques avec Schelling et les tenants de la philosophie positive relevait toujours de cette démarche consistant à argumenter du point de vue de l'esprit du temps conçu comme exigence d'effectuation du rationnel; sur ces différents points, voir J.-C. ANGAUT, J.-M. BUEE, P. CLOCHEC, E. RENAULT, «De la Jeune Allemagne au Jeune hégélianisme», in: F. ENGELS, *Écrits de jeunesse*, t. 1, p. 7-99.
- 12 Sur les différentes dimensions du jeune-hégélianisme de Marx, on peut se reporter à E. RENAULT, *Marx et la philosophie*, chap. 4.
- 13 K. MARX, *Philosophie*, p. 55.

défense de la monarchie constitutionnelle, avec les principes périmés de la monarchie, indique que leur dépassement est à l'ordre du jour. Et dans l'« Introduction » de la critique de la philosophie hégélienne du droit, telle qu'elle fut publiée dans les *Annales Franco-Allemandes*, Marx affirme que les institutions allemandes, parce qu'elles sont historiquement périmées, ne sont pas même dignes de la critique: « l'état de choses allemand » « se trouve *au-dessous du niveau de l'histoire*, il est *au-dessous de toute critique* »¹⁴. Qu'il s'agisse de critiquer la philosophie hégélienne du droit, comme dans le *Manuscrit de Kreuznach*, ou de critiquer les institutions sociales et politiques de son temps, comme dans « Sur la Question juive » et l'« Introduction », c'est toujours l'identification de l'esprit du temps qui sert de fil conducteur; en d'autres termes, marxien et non plus hégélien, il s'agit de déterminer quel est le type de position philosophique et de critique sociale qui est « *al pari* avec le présent moderne *officiel* »¹⁵.

C'est suivant le même fil conducteur que Marx intervient dans les débats politiques qui traversent le mouvement libéral et les cercles jeunes-hégéliens. « Sur la question juive » en fournit l'illustration. De même que B. Bauer soutenait que ce qui était à l'ordre du jour n'était pas l'accession des juifs à un statut de citoyenneté pleine et entière, mais leur émancipation de la religion, l'esprit du temps luttant pour libérer l'État politique de la religion, de même Marx soutient-il que l'émancipation politique de juifs restant religieux appartient au même esprit du temps que la révolution seulement politique, et que leur solidarité cachée prouve que c'est la révolution humaine et non la révolution politique qui est à l'ordre du jour. Malgré le désaccord complet avec B. Bauer, il y a au fond accord complet sur le fait que la question de l'émancipation des juifs doit être abordée sur le terrain de la philosophie de l'histoire et du diagnostic historique. La polémique développée dans « Sur la question juive » ne relève pas de l'exception. On pourrait montrer que la critique des jugements de Ruge concernant le soulèvement de Silésie adopte une démarche en tout point comparable¹⁶. Qu'il s'agisse des débats portant sur l'émancipation des juifs ou de ceux qui opposent positions

14 *Idem*, p. 57.

15 *Idem*, p. 97.

16 K. MARX, « Gloses marginales sur l'article "Le Roi de Prusse et la réforme sociale" », *idem*, p. 110-133.

démocratistes et socialistes, c'est toujours en déterminant à partir d'une théorie de l'histoire quelles sont les tâches pratiques à l'ordre du jour que Marx prend parti.

En dépit de la critique de Hegel, c'est donc d'un point de vue hégélien que Marx aborde l'analyse du monde social et qu'il intervient dans les débats politiques de son temps: du point de vue d'une philosophie de l'histoire entendue à la manière de Hegel. Il la retourne certes contre Hegel, mais selon un geste tout à fait caractéristique du mouvement jeune-hégélien puisque ses différents représentants ont affirmé que l'exigence hégélienne d'une philosophie à la hauteur des tâches du présent impliquait une critique de cette philosophie¹⁷. Aussi n'est-il pas insignifiant qu'encore dans le troisième cahier des *Manuscrits de 1844*, lorsqu'il s'agit de développer une critique des présupposés hégéliens que le mouvement jeune-hégélien reprend à son compte de façon « non critique », la discussion soit de nouveau située sur le terrain de l'histoire. Il est particulièrement significatif que Marx ne se contente pas alors de chercher chez Feuerbach de quoi critiquer les principes hégéliens que ni Ruge ni B. Bauer ne parviennent vraiment à soumettre à un examen critique, mais qu'il s'emploie également à reformuler la philosophie hégélienne de l'histoire sur une base compatible avec le naturalisme feuerbachien. Que Marx soit ainsi conduit à développer le thème hégélien de l'histoire comme « travail », et qu'à cette fin il se tourne spécifiquement vers la *Phénoménologie de l'esprit*, celle-là même vers laquelle le mouvement jeune-hégélien se tournait généralement pour y trouver la véritable conception hégélienne de l'histoire, tout cela signale qu'il continue à partager celles des présuppositions communes du mouvement jeune-hégélien qui puisent dans la philosophie hégélienne de l'histoire¹⁸.

17 Sur ce rapport à Hegel, voir J.-C. ANGAUT, J.-M. BUÉE, P. CLOCHEC, E. RENAULT, « De la Jeune Allemagne au Jeune hégélianisme », in: F. ENGELS, *Écrits de jeunesse*, tome I, p. 20-24.

18 Sur les enjeux de cette relecture de la *Phénoménologie de l'esprit*, voir D. WITTMANN, « Les sources du concept d'aliénation », in: E. RENAULT (dir.), *Lire les manuscrits de 1844*.

Le présentisme hégélien

Dans sa période jeune-hégélienne, Marx reprend également à son compte l'une des orientations qui distinguaient Hegel dans l'espace théorique des philosophies de l'histoire, et qui était rejetée par d'autres jeunes-hégéliens. Nous avons déjà souligné que par leurs diagnostics historiques, les philosophies de l'histoire se proposaient de situer de différentes manières le présent dans une dynamique de progrès, d'identifier des tâches présentes et d'explicitier leur sens. La réflexion sur les tâches présentes à partir d'une théorie des progrès futurs constitue l'une des options, retenue par Fichte lorsqu'il s'efforce de déterminer, dans la deuxième leçon du *Caractère de l'époque actuelle*, à laquelle des cinq époques du cours rationnel de l'histoire correspond la situation actuelle. En l'identifiant à la troisième période, il explicite le sens des tâches spécifiques du présent en même temps qu'il les relativise au regard des tâches plus rationnelles qui sont propres aux périodes ultérieures. Mais la réflexion sur la nature et le sens des tâches présentes pouvait également être fondée sur une théorie des développements passés de l'histoire du monde (comme chez Herder), ou dans une théorie de ce qui dans la substance historique produite par l'histoire passée est contredit par les aspirations rationnelles de l'esprit du temps, comme chez Hegel. Alors que la conception passéiste du progrès cherche le dynamisme de l'histoire dans une origine et que sa conception futuriste le pense en référence à une « fin dernière », la conception du progrès qui est propre à Hegel le conduit à situer le cœur de ce dynamisme dans les contradictions qui traversent le présent. Alors que les conceptions passéistes et futuristes du progrès font respectivement dépendre l'agir historique d'une destination (Herder) et d'un encouragement à agir (Kant) ou d'une prévision à réaliser (Condorcet), la conception présentiste du progrès, défendue par Hegel, fait coïncider agir historique et dynamique de résolution des problèmes actuels. Elle fait fond sur l'image d'un présent porteur de dynamiques rationnelles pouvant contribuer à résoudre ces problèmes¹⁹. Telle est d'ailleurs l'une des significations du diagnostic historique en termes de réconciliation du rationnel et de l'effectif : le projet hégélien n'est pas tant de réconcilier les

19 Nous avons développé ces différents points dans les chapitres 7 et 9 de *Connaître ce qui est*.

contemporains avec les institutions existantes que leurs efforts rationnels en vue du progrès avec les dynamiques historiques présentes²⁰.

Dès la fondation des *Annales de Halle*, en 1838, la gauche de l'école hégélienne s'est présentée comme un parti soucieux de continuer à concevoir la philosophie hégélienne comme une connaissance du présent là où la droite de l'école semblait se contenter de perfectionner et de défendre un système doté d'une validité définitive. En interprétant la philosophie hégélienne comme une théologie spéculative, la droite hégélienne lui conférait en outre une prétention à l'éternité qui contribuait d'autant plus à minorer le principe présentiste. Avant même la scission de la gauche hégélienne qui fut occasionnée par l'émergence du mouvement jeune-hégélien²¹, la question fut cependant posée de savoir si le présentisme hégélien relevait des principes à partir desquels l'actualisation du système devait être pensée, ou s'il définissait plutôt un principe de péremption du système. E. Gans affirmait déjà en 1833, dans sa préface à la réédition des *Principes de la philosophie du droit*, que le lien essentiel de la philosophie hégélienne avec son temps contribuera à la périmer²². Représentatif de la fraction des jeunes-hégéliens qui considéraient que ce temps était venu, Ruge souligna en 1842, dans l'article «La philosophie hégélienne du droit et la politique de notre temps»²³, que la philosophie hégélienne appartenait à une époque révolue. Il est significatif que Marx soutienne au contraire dans

20 Ce point a été souligné par J. D'HONDT, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*.

21 Nous avons développé ces questions dans E. RENAULT, «Droite/gauche, jeunes/vieux, les scissions de l'école hégélienne entre 1837 et 1843», à paraître dans les actes du colloque *La réalisation de la philosophie à l'époque du Vormärz (1815-1848)*, Paris I/ Paris X, 18/02/2012.

22 J. D'HONDT en a traduit des extraits dans son *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, p. 176: «Peut-être, dans de nombreuses années, ce livre passera-t-il dans la représentation et dans la conscience commune, comme le système tout entier: sa terminologie se perdra, et ses profondeurs deviendront un bien commun. Alors, à ce moment, son époque se trouve philosophiquement révolue, et il appartient à l'histoire. Un nouveau développement progressif de la philosophie, naissant des mêmes principes fondamentaux, se manifeste, une autre conception de la réalité, changée elle aussi. Ce futur, nous le saluerons avec respect».

23 A. RUGE, «Die Hegelsche Rechtsphilosophie und die Politik unsrer Zeit» (1842), in: H. et I. PEPPERLE (éd.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, p. 443-471.

l'« Introduction » que la philosophie hégélienne du droit est le seul phénomène allemand qui se tienne à la hauteur de l'histoire présente²⁴.

Le présentisme hégélien ne fut pas seulement apprécié différemment du point de vue des débats concernant la pertinence que la philosophie hégélienne conservait pour l'époque actuelle. La question fut également posée de savoir si ce présentisme appartenait aux principes du système qui devaient être abandonnés, ou au contraire à ce qu'il fallait conserver de Hegel. A. von Ciezkowski a reproché à Hegel de n'avoir pas proposé de philosophie du futur. L. Feuerbach a élaboré une philosophie du futur pour dépasser et non pas seulement compléter (comme le proposait Ciezkowski) Hegel. Marx a au contraire développé une critique de l'idée de philosophie du futur sur des bases présentistes. Dans la lettre à Ruge de septembre 1843, il a en effet récusé toute critique du présent du point de vue de l'avenir et affirmé qu'une philosophie critique ne peut se donner d'autres objectifs que ceux d'une critique immanente de l'époque: « ce qui est en jeu n'est pas l'interruption du passé dans la pensée de l'avenir », « nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde »²⁵. Au cours de sa période hégélienne, cette critique immanente a pris différentes formes: celle de la contradiction entre la raison et ses formes irrationnelles d'existence comme dans cette même Lettre à Ruge (« la raison a toujours existé, mais pas toujours sous une forme raisonnable »²⁶), celle de la contradiction entre les principes de l'État rationnel et les formes de la société civile qui lui correspondent comme dans l'« Introduction » (« Il faut dépeindre chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de cette société »²⁷), celle de la contradiction entre l'être générique et ses formes de réalisation sociale aliénées comme dans les *Manuscrits de 1844*. Toujours elle reste déterminante.

Au sein du mouvement jeune-hégélien, le présentisme hégélien ne fut pas contesté seulement du point de vue d'une théorie des principes du monde futur, mais aussi du point de vue de la radicalité et de l'efficacité de la critique, en l'occurrence, en référence à l'exigence de

24 K. MARX, *Philosophie*, p. 97: « La philosophie allemande du droit et de l'État est la seule histoire allemande se tenant al pari avec le présent moderne officiel ».

25 *Idem*, p. 45-46.

26 *Idem*, p. 44.

27 *Idem*, p. 93.

fonder la critique sociale sur un devoir être en rupture avec le présent et susceptible de donner toute son énergie pratique à l'agir historique. En même temps qu'il identifiait les progrès substantiels aux dynamiques qui actuellement sont susceptibles de résoudre les problèmes présents, Hegel critiquait les positions qui localisent le devoir-être dans un idéal séparé de la réalité en acte, et il les critiquait aussi bien pour les ontologies dualistes qu'elles présupposent que pour l'abstraction de la conception du devoir-être à laquelle elles se condamnent. D'un côté, il affirmait en effet que la réalité au sens le plus fort du terme est celle de l'effectivité qui, comme effectivité, est réalité en acte ou effectivité présente: la philosophie est «l'appréhension du présent et de l'effectif, et non dans l'établissement d'un au-delà qui devrait être Dieu sait où»²⁸. D'autre part, il soulignait l'arbitraire de toute position opposant le devoir-être à ce qui est réalisable dans le monde présent:

«Lorsque la réflexion, le sentiment ou quelque autre figure qu'aurait la conscience subjective regarde le présent comme quelque chose de vain, le toise de haut, en sait plus long que lui, la conscience se trouve elle-même dans le domaine du vain et, parce qu'elle n'a d'effectivité que dans le présent, elle n'est ainsi elle-même que vanité»²⁹.

Dans la critique hégélienne du normativisme abstrait, bien plutôt qu'un anti-normativisme, il faut voir une conception pragmatiste de la normativité³⁰. Il s'agit en effet pour Hegel de dénoncer une double incapacité à penser l'union de la théorie (qui porte nécessairement sur ce qui est ou a été) et de la pratique (qui vise ce qui doit être), et à affronter le problème de l'effectuation du rationnel. Une philosophie affrontant le problème de la réalisation d'un avenir plus rationnel en référence à un devoir-être détaché du présent ne peut conduire qu'à détacher la volonté de l'intelligence du présent et du passé. Voulant éviter le conservatisme

28 G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, p. 128.

29 *Idem*, p. 130. Nous avons analysé ces dimensions du présentisme hégélien dans le deuxième chapitre de *Connaître ce qui est*.

30 Le concept de «présentisme» est d'ailleurs associé au pragmatisme de Dewey et de Mead. De même que le présentisme est l'une des composantes du «résidu hégélien permanent» dans la pensée de Dewey, de même l'orientation présentiste est-elle l'une des dimensions pragmatistes avant la lettre de la philosophie hégélienne; sur ces questions, voir E. RENAULT, «Dewey's Relation to Hegel», *Contemporary Pragmatism*, vol. 13, 2016, p. 219-241, et *Connaître ce qui est*, conclusion.

ou le quiétisme, elle est condamnée à sombrer ou bien dans un activisme politiquement stérile ou bien dans des espérances impuissantes. Comme nous l'avons déjà remarqué, au sein du mouvement jeune-hégélien, un auteur comme Ruge soutenait néanmoins que la critique hégélienne du devoir-être abstrait était solidaire d'un conservatisme, ou d'un manque de radicalité, et il comptait sur la réévaluation du *Sollen* kantien et fichtéen pour donner à la pratique l'énergie requise par l'ampleur des tâches présentes. Sur ce point également, on peut penser que Marx a cherché à défendre le présentisme hégélien.

Il est significatif que ce soit précisément dans une lettre à Ruge, de nouveau celle de septembre 1843, que Marx récuse toute forme de normativisme abstrait en identifiant les principes normatifs de la critique du présent à ceux qui sont déjà à l'œuvre dans les luttes pratiques de l'époque :

« Nous ne combattons pas le monde doctrinairement, avec un nouveau principe : voilà la vérité, agenouille-toi devant ! [...] Nous ne lui disons pas : abandonnes tes luttes, ce sont des idioties, nous voulons te crier la vraie parole de la lutte. Nous lui montrons seulement pourquoi il lutte véritablement, et la conscience est quelque chose qu'il *fait* qu'il s'approprie, même s'il ne le veut pas »³¹.

Les principes normatifs ne doivent pas selon Marx être cherchés en dehors des dynamiques pratiques qui traversent le monde présent, mais dans celles de ces dynamiques qui sont susceptibles de rendre le monde plus rationnel. On retrouvera cette conception de la normativité dans *L'Idéologie allemande*, alors même que la philosophie de l'histoire qui la fondait chez Hegel aura été abandonnée :

« Pour nous, le communisme n'est pas un état de choses qu'il convient d'établir, un idéal auquel la réalité devra se conformer. Nous appelons communisme le mouvement *effectif* (*Wirklich*) qui supprime (*Aufhebt*) l'état de choses actuel »³².

C'est également en toute fidélité au présentisme hégélien que l'« Introduction » souligne la nécessaire médiation réciproque de la théorie philosophique et de la pratique révolutionnaire, conçue comme *Aufhebung* et *Verwirklichung* de la philosophie. Le concept

31 K. MARX, *Philosophie*, p. 45-46.

32 K. MARX, F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, p. 33.

de «philosophie» désigne en effet, dans ce contexte, la philosophie hégélienne du droit conçue comme théorie de la compatibilité des principes post-révolutionnaires de l'État rationnel avec les institutions de la monarchie, ainsi que la critique de cette théorie qui met au jour la contradiction structurante de l'époque présente. Marx reconnaît certes que la philosophie ne peut devenir pratique par elle-même, et qu'elle doit s'articuler à une énergie pratique qui lui est irréductible; en ce sens, une *Aufhebung* de la philosophie est requise. Mais il maintient que cette énergie doit être guidée par la théorie des contradictions du monde présent, de sorte que cette *Aufhebung* de la philosophie, sa transformation de théorie en pratique, doit rester sa *Verwirklichung*, son effectuation³³. Le Marx de la maturité continuera à penser le rapport de la théorie et de la pratique selon cette argumentation présentiste, après avoir cessé d'identifier la théorie avec la philosophie, la théorie sociale et la théorie politique avec la philosophie de l'histoire, et la médiation réciproque de la théorie et de la pratique avec l'effectuation de la théorie.

En définitive, le projet des philosophies de l'histoire de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e, et tout particulièrement la manière dont il a été reformulé par Hegel, semble avoir laissé des traces profondes dans l'œuvre de Marx. Cette conclusion est des plus banales, mais elle reçoit généralement un sens doublement péjoratif, alors que nous avons cherché à identifier à partir du projet des philosophies de l'histoire ce qui fait une part de l'originalité et de l'intérêt de celles des positions défendues par Marx dans sa période jeune-hégélienne dont sa période de maturité a hérité. C'est d'ordinaire en un sens péjoratif qu'on affirme que le mouvement jeune-hégélien baigne dans la philosophie de l'histoire alors que le mérite de Marx est de rompre avec cette dernière dans *L'Idéologie allemande*. C'est encore en un sens péjoratif qu'on prétend parfois, au contraire, que Marx n'est jamais sorti de la philosophie de l'histoire parce qu'il a continué à croire au sens de l'histoire en faisant du communisme le «but final» de l'ensemble du processus historique. Ces caractérisations péjoratives ne retiennent de l'idée de philosophie de l'histoire que ce qui en elle semble dénué de toute pertinence: une approche purement philosophique de l'histoire comme processus global

33 Nous avons analysé ce thème célèbre et la philosophie de l'histoire qui sous-tend l'«Introduction» dans le cinquième chapitre de *Marx et la philosophie*.

qui fut périmée par le développement de l'histoire comme science empirique ; une approche de l'histoire orientée par le thème du progrès qui n'est restée possible qu'aussi longtemps que les contradictions de la modernité capitaliste n'avaient pas encore éclaté en pleine lumière. Mais les philosophies de l'histoire furent également autre chose que ce qu'on retient d'elles pour les disqualifier ainsi. D'une part, elles furent le moyen par lequel les sociétés modernes tentèrent de prendre conscience de leur propre historicité, et d'orienter leur propre devenir à la lumière de cette prise de conscience. Dans la mesure où cette prise de conscience et cet effort peuvent être considérés comme des caractéristiques importantes de la modernité, les philosophies de l'histoire ont joué un rôle déterminant dans la constitution de la modernité. Plus spécifiquement, elles ont défini une orientation philosophique, propre à la modernité, que les jeunes-hégéliens puis le marxisme et la théorie critique, notamment, ont ensuite développée de différentes manières³⁴. D'autre part, les philosophies de l'histoire ont élaboré une alternative à la philosophie politique normative qui reste aujourd'hui d'actualité. Elle consiste à aborder les tâches pratiques de l'époque et à prendre parti dans les conflits politiques du présent à partir de diagnostics historiques plutôt qu'à la lumière d'une réflexion normative décontextualisée. En ce sens également, la philosophie de l'histoire est l'ancêtre de la « théorie critique », tout comme elle constitue l'une des origines de ce qu'on désigne aujourd'hui sous le concept de « philosophie sociale » par opposition à la philosophie politique normative, et en cela également, Marx appartient à l'histoire de la théorie critique et de la philosophie sociale.

Bibliographie

- BINOCHE Bertrand, *La raison sans l'histoire*, Paris : PUF, 2007.
 BINOCHE Bertrand, *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, Paris : Hermann, 2^e éd. 2013.
 D'HONDT Jacques, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris : PUF, 1966.
 ENGELS Friedrich, *Écrits de jeunesse*, t. I, trad. J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clohec, M. L'Homme, J.-B. Morin, E. Renault, D. Wittmann, Paris : Éditions Sociales, 2015.

34 Voir sur ces questions J. HABERMAS, *Le discours philosophique de la modernité*.

- FERGUSON Adam, *Essai sur l'histoire de la société civile*, trad. M. Bergier revue par C. Gautier, Paris: PUF, 1992.
- FISCHBACH Franck, *L'être et l'acte*, Paris: Vrin, 2002.
- GIRARD Pierre, *Giambattista Vico. Rationalité et politique: une lecture de la Scienza Nuova*, Paris: PUPS, 2008.
- HABERMAS Jürgen, *Le discours philosophique de la modernité*, trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris: Gallimard, 1988.
- HEGEL G. W. F., *Écrits politiques*, trad. M. Jacob et P. Quillet, Paris: Champ Libre, 1977.
- HEGEL G. W. F., *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 2006.
- HEGEL G. W. F., *Principes de la philosophie du droit* (avec les additions d'Edouard Gans), trad. J.-F. Kervégan, Paris: PUF, 3^e éd. entièrement revisitée et augmentée, 2013.
- MARX Karl, *Philosophie*, trad. M. Rubel, Paris: Gallimard, « Folio », 1994.
- MARX Karl et ENGELS Friedrich, *L'idéologie allemande*, trad. G. Badia, Paris: Éditions Sociales, 1976.
- MCLELLAN David, *Les jeunes-hégéliens et Karl Marx: Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*, trad. A. McLellan, Paris: Payot, 1972.
- PEPPERLE Heinz und Ingrid (éd.), *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschem Vormärz*, Leipzig: Reclam, 1985.
- RENAULT Emmanuel (éd.), *Lire les Manuscrits de 1844*, Paris: PUF, 2008.
- RENAULT Emmanuel, *Marx et la philosophie*, Paris: PUF, 2014.
- RENAULT Emmanuel, *Connaître ce qui est. Enquête sur le présentisme hégélien*, Paris: Vrin, 2015.
- RENAULT Emmanuel, «Dewey's Relation to Hegel», *Contemporary Pragmatism*, vol. 13, 2016.
- RIEDEL Manfred, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- SCHNÄDELBACH Herbert, «Über historische Aufklärung», in: *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- STUCKE Horst, *Philosophie des Tat. Studien zur Verwirklichung der Philosophie bei den Junghegelianern und den wahren Sozialisten*, Stuttgart: Ernst Klett, 1963.