NIKOS FOUFAS

LA CRITIQUE DE L'ALIÉNATION CHEZ LE JEUNE MARX

L'Harmattan

OUVERTURE PHILOSOPHIQUE

La critique de l'aliénation chez le jeune Marx

Ouverture philosophique

*Collection dirigée par Aline Caillet, Dominique Chateau,
Jean-Marc Lachaud et Bruno Péquignot*

Une collection d'ouvrages qui se propose d'accueillir des travaux originaux sans exclusive d'écoles ou de thématiques.

Il s'agit de favoriser la confrontation de recherches et des réflexions, qu'elles soient le fait de philosophes « professionnels » ou non. On n'y confondra donc pas la philosophie avec une discipline académique ; elle est réputée être le fait de tous ceux qu'habite la passion de penser, qu'ils soient professeurs de philosophie, spécialistes des sciences humaines, sociales ou naturelles, ou... polisseurs de verres de lunettes astronomiques.

Dernières parutions

Patrick MBAWA DEKUZU YA BEHAN, *Le paradoxe du pardon chez Paul Ricoeur. De la gratuité à la gratitude*, 2016.

Hélène MICHON, Tamás PAVLOVITS, *La sagesse de l'amour chez Pascal*, 2016.

Philippe FLEURY, *Figures du gnosticisme*, 2016.

Auguste NSONSISSA, *La grammaire de la signification. Querelle des fondements de la philosophie contemporaine du langage*, 2016.

Pascal GAUDET, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *Recherche kantienne*, 2016.

Godefroy NOAH ONANA, *Tradition et modernité. Rupture ou continuité ?*, 2016.

Benoît BASSE, *De la peine de mort en philosophie, Quel fondement pour l'abolition ?*, 2016.

Bruno TRAVERSI, *Le corps inconscient. Et l'Ame du monde selon C.G. Jung et W. Pauli*, 2016.

Pierre-André STUCKI, *Démocratie et populisme religieux. L'homme est-il un loup pour l'homme ?*, 2016.

Ange Bergson LENDJA NGNEMZUE, *Identité et primauté d'autrui. La philosophie merleau-pontyenne de l'hospitalité*, 2016.

Mahamadé SAVADOGO, *Théorie de la création, Philosophie et créativité*, 2016.

Nikos FOUFAS

La critique de l'aliénation
chez le jeune Marx

L'Harmattan

© L'HARMATTAN, 2016
5-7, rue de l'École-Polytechnique, 75005 Paris
www.harmattan.fr
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr
ISBN : 978-2-343-09023-8
EAN : 9782343090238

Remerciements

Je tiens à remercier mon cher ami Stefanos Kotsanis, qui a revu et corrigé plusieurs phrases de ce livre. Bien plus, sans son encouragement ce travail n'aurait pas pu être réalisé.

Les réflexions suivantes ont été motivées et influencées par les travaux de Stéphane Haber sur l'aliénation et les *Manuscrits de 1844* de Marx. J'aimerais exprimer ma profonde dette intellectuelle envers lui.

Introduction

Un siècle et demi après la tentative innovante d'Althusser, articulée dans son *Pour Marx*, de mettre en cause et d'invalider philosophiquement le concept d'aliénation, tel qu'on le trouve dans les écrits du jeune Marx et plus spécifiquement dans les *Manuscrits de 1844*, il nous semble important de revenir sur les prémisses et les résultats de son entreprise théorique, concernant cette notion si controversée pendant les années 1960 et 1970 dans le paysage intellectuel occidental. Et cela, pas autant pour faire de l'histoire de la philosophie ou pour examiner l'évolution d'une notion particulière au sein du marxisme français de la seconde moitié du 20^{ème} siècle, mais surtout parce que les analyses d'Althusser offrent d'après nous, un certain point d'entrée dans les enjeux conceptuels de ce qu'on appelle par convention les *Manuscrits de 1844*. En d'autres mots, les arguments du texte de 1965 nous ont servi de base, tant pour s'interroger sur le statut du travail aliéné et dans un niveau plus général, sur le sens de l'aliénation chez le jeune Marx que pour réfléchir sur les rapports complexes que ce dernier entretient avec le système philosophique de Hegel et principalement la *Phénoménologie de l'esprit*. Ainsi, en se référant aux *Manuscrits économico-philosophiques de 1844* de Marx, Althusser notait ceci :

Il faudra un jour entrer dans le détail, et donner de ce texte une explication mot par mot : s'interroger sur le statut théorique et sur le rôle théorique assignés au concept-clé de travail aliéné ; examiner le champ conceptuel de cette notion ; reconnaître qu'elle joue bien le rôle que Marx lui assigne alors : un rôle de fondement originaire ; mais qu'elle ne peut jouer ce rôle qu'à la condition de le recevoir en mandat et mission de toute une conception de l'Homme qui va tirer de l'essence de l'homme la nécessité et le contenu des concepts économiques qui nous sont familiers (c'est Althusser qui souligne)¹.

Dans un autre endroit du même livre, le penseur français disait très caractéristiquement et sans ambages que la tâche la plus urgente pour le marxisme est de faire retourner le fantôme de Hegel à la nuit, afin de pouvoir mieux comprendre Marx ou de mieux concevoir Hegel,

¹ Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 158-159, Éditions Maspero, Paris, 1965.

pourvu qu'on se tourne vers Marx : « *Plus que jamais il importe de voir aujourd'hui qu'un des premiers fantômes est l'ombre de Hegel. Il faut un peu plus de lumière sur Marx, pour que ce fantôme retourne à la nuit, ou, ce qui est tout un, un peu plus de lumière marxiste sur Hegel lui-même (c'est Althusser qui souligne)* »². On doit alors selon Althusser, se distancier de la thématique du travail aliéné esquissée par les *Manuscrits de 1844*, car elle est ni plus ni moins que le soubassement d'une philosophie des origines et des fins et l'expression de la nécessité pour l'être humain de retrouver une essence perdue ou une nature disparue, une idée abstraite et probablement irréaliste, ainsi que le produit d'un langage philosophique foncièrement spéculatif. Bien plus selon cette lecture, il faut s'éloigner des élaborations juvéniles de Marx précisément parce qu'elles sont encore très attachées à l'idéalisme hégélien et à l'humanisme feuerbachien. Néanmoins, ce point d'accès proposé par Althusser est à nos yeux extrêmement suggestif, mais également hautement discutable.

Ainsi, en suivant le conseil d'Althusser, les pages qui suivent vont essayer d'entreprendre dans la mesure du possible, un examen mot à mot du fameux texte de 1844 et de vérifier la pertinence de la position de *Pour Marx*, en se concentrant sur les deux choses qui nous paraissent être les plus significatives : la critique du travail aliéné dans la société industrielle naissante, de la réalité de plus en plus contraignante et en fin de compte désastreuse à laquelle les ouvriers se confrontent et l'analyse radicale que Marx mène des notions hégéliennes d'aliénation (*Entfremdung*) et d'extériorisation (*Entäusserung*).

En empruntant les termes de la polémique contre l'aliénation, formulons à présent très schématiquement les deux grands blocs d'interrogations qui nous occuperont tout au long de notre texte, aussi bien que les réponses que nous apporterons. Plus spécialement, lorsqu'on se réfère à l'aliénation dans sa version jeune-marxienne, a-t-on en vérité affaire à un concept métaphysique, au fondement d'une représentation abstraite de l'être humain, dominé par une *οὐσία*, hanté par la présence d'une substance anhistorique et invariable ou pire

² *Ibid.*, p. 116.

encore, tiraillé irrésistiblement par une vision messianique de l'histoire, à savoir à une philosophie de la réémergence impérative et de la récupération finale d'une nature humaine, malencontreusement perdue à un certain moment ? Est-ce que l'aliénation et son inverse, la désaliénation ne seraient rien de plus que l'autre nom du vieux rêve de la libération de l'homme, d'une transparence totale entre son propre être et les produits de son activité historique, c'est-à-dire d'une appropriation intégrale de son faire historique et d'une maîtrise salutaire de l'objectivité ? Est-ce que les *Manuscrits de 1844* sont en train de décrire l'aliénation comme la dépossession d'un état et d'une essence ou peut-on envisager les choses autrement ? Pour reformuler le problème, est-ce que l'aliénation chez Marx signifierait *uniquement* la privation d'une essence humaine, réappropriée ultérieurement par le sujet historique ?

Outre cela, l'aliénation est-elle inapte à décrire la réalité sociale-historique à cause de ce supposé subjectivisme inhérent ? S'agit-il d'un concept inadéquat pour élucider la réalité et qui prêterait à confusion, ou d'une notion *critique* et en dernier lieu tout à fait pertinente pour une analyse du présent historique ? On tentera donc de comprendre si l'aliénation en 1844, aboutissement de l'activité du travailleur, reste définitivement enfermée dans un subjectivisme philosophique et dans un essentialisme abstrait, impuissante à éclaircir tantôt l'activité laborieuse, tantôt le fonctionnement de la société capitaliste. Est-ce que le travail aliéné chez le jeune Marx parvient à dépeindre les pathologies sociales telles qu'elles sont formées dans la société bourgeoise ? Quel est ce vécu aliénant et abrutissant qui distord si profondément la réalité des ouvriers ? Quelle est la place du travail dans tout cela ? Comment une activité produite par l'homme lui-même, finit par le transformer et même le mutiler physiquement et mentalement ? Les *Manuscrits de 1844* ne seraient-ils strictement que le fondement d'une ontologie du travail ou l'aliénation se rapporte-t-elle à d'autres domaines de la vie humaine ? Est-ce que le geste de Marx qui consiste à mettre l'aliénation au centre de sa théorie critique de la société capitaliste, peut avoir une importance pour nous aujourd'hui, ou serait plutôt un moment brillant mais en réalité faible conceptuellement et qu'il faudrait rejeter ?

S'écarter de la disqualification indifférenciée de l'interprétation althussérienne, ce livre se donne comme tâche de mettre en valeur la réflexion originale et singulière que le jeune Marx élabore au sujet de l'aliénation, tout en essayant de mettre en lumière ce qu'il se distingue comme contestable. Car en parlant d'aliénation, il s'agit d'interroger la perte mutilante d'un rapport à soi, à autrui et au monde socialement induite, ainsi que la difficulté grandissante que les individus éprouvent à exprimer leur vitalité et à satisfaire leurs besoins vitaux. Et il s'agit aussi de concevoir des conditions historiques jugées dégradantes que l'on doit pouvoir dépasser. En d'autres termes, ce travail se propose de montrer non seulement que l'aliénation ne se réduit pas à une notion abstraite et naïvement humaniste, mais qu'elle forme un repère incontournable, dès lors qu'elle prend au sérieux la tâche de penser l'impossibilité, pour certains groupes ou certaines classes sociales, de se réaliser et de s'épanouir, sur fond d'une privation durable de ce que peuvent apporter des rapports à soi, aux autres et au monde suffisamment riches et variés. De là, comme on le verra l'aliénation chez les *Manuscrits de 1844* englobe et exprime une multitude de situations sociales-historiques, et à l'encontre de ce qu'on a souvent soutenu, ne se cantonne pas à la seule critique du travail dépossessif.

On tentera également de montrer que l'autre point crucial et épineux de l'artefact éditorial que constituent les *Manuscrits de 1844*, n'est pas tellement la polémique entamée contre les Jeunes-hégéliens ou le dialogue amorcé avec Feuerbach, mais leur tentative de critiquer dans le troisième cahier l'idéalisme hégélien, en prenant comme son fondement philosophique le concept d'aliénation. Dans ce sens, en s'appuyant sur la critique que le jeune Marx effectue de la notion hégélienne d'aliénation qui est en même temps sa restructuration essentielle, on veut déchiffrer si et dans quel degré l'auteur des brouillons de 1844 est-il enchaîné à l'édifice philosophique de Hegel. Est-ce que Marx est un hégélien malgré lui ou arrive-t-il à prendre une véritable distance du système hégélien ? Est-ce que le fantôme de Hegel le hante encore ? Est-ce qu'on peut repérer déjà dès 1844, une rupture introduite par Marx tant à l'égard du penser philosophique hégélien qu'à l'égard du concept d'aliénation ? Ou le jeune penseur reste-t-il purement et simplement un hégélien sans qu'il le sache ? Plus concrètement, est-ce que la vision marxienne quant à l'aliénation, l'extériorisation et l'objectivité serait complètement différente et

même opposée à celle de Hegel ou y aurait-il tout de même certaines continuités ? Et en quoi consisteraient-elles, les fixations, les continuités et les différences ? Qu'est-ce que le jeune Marx apporte de radicalement nouveau quant à l'aliénation par rapport à Hegel, et à quels points ses analyses sont elles redevables à la *Phénoménologie de l'esprit* ? Est-ce que la critique adressée par Marx à Hegel est finalement légitime ? Et comment se rapporte-t-elle au projet marxien de critiquer l'économie politique et l'objectivité sociale formée par la classe bourgeoise ?

Sans que nos réponses apportées à ces questionnements aient la prétention d'être définitives, on s'emploiera à établir que le jeune Marx au même moment qu'il critique et dépasse la conception hégélienne de l'objectivité, du travail et de l'aliénation, il sait reconnaître et s'approprier ses points novateurs et éminemment positifs. Autrement dit, il est en mesure *de comprendre* l'objet de sa critique, en exposant la richesse et les faiblesses de ces trois thématiques, telles que Hegel les traite dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans cet ordre d'idées, on constatera que Marx est irrévocablement influencé par la centralité que Hegel accorde aux notions de travail, d'objectivation et surtout d'aliénation aussi bien que de leur place dans le processus d'histoire, néanmoins il met en doute l'orientation et les conclusions du texte de 1807.

Ceci dit, d'après Marx les limites et l'échec de la dialectique hégélienne proviennent de la dissociation erronée de l'élément pratique de l'élément théorique, du fait que l'aliénation réelle et concrète des êtres humains vivants est continuellement subjuguée par l'aliénation spirituelle et l'extériorisation de la conscience de soi, par la prédominance du « *penser philosophique pur* » et abstrait, de l'esprit logique et spéculatif sur l'être humain objectif et de chair, et la mise à l'écart des déterminations naturelles de l'homme. Selon les *Manuscrits de 1844*, ce que Hegel omet de valoriser est précisément l'aspect pulsionnel/passionnel de l'être humain, ses forces vitales, génériques et naturelles. En outre, Marx dans le troisième cahier de ses brouillons parisiens soulignera que la faille de la conception hégélienne réside dans la dévaluation du caractère objectif des objets et de l'extériorité. Bref, en se fondant sur l'aliénation, Marx essaie d'orchestrer une critique – certes inachevée, mais très prometteuse

théoriquement – de la primauté de l'intelligible sur le sensible, de l'hégémonie du logocentrisme qui parvient à son expression la plus aboutie dans le système philosophique de Hegel, de remettre en scène l'importance de la corporéité humaine, des besoins vitaux et génériques de l'homme et de ses forces naturelles comme moyens d'affirmation de son existence dans son ensemble et au-delà d'une dichotomie rigide entre l'intellectuel et le physique, le collectif et l'individuel, et qui ne se réalise que dans le rapport avec les autres êtres humains. Comme on pourra vérifier, le jeune Marx ne cesse d'insister sur l'urgence pour les hommes de renouer leurs liens avec leur propre sensibilité et avec leur propre être dans sa multidimensionnalité, en vue de produire la possibilité de s'exprimer et de s'affirmer dans une histoire qui sera façonnée par leur propre agir désaliéné.

A)1. La critique des *Manuscripts de 1844* de l'aliénation et du travail chez Hegel

On entamera notre interrogation sur la multitude des significations et des fonctions de l'aliénation chez le jeune Marx, par une analyse non de deux premiers cahiers des *Manuscripts de 1844*³, mais par une lecture du troisième cahier, partie que la majorité d'éditions place à la fin des brouillons parisiens et qui a été appelée par les éditeurs comme *Critique de la dialectique hégélienne et de la philosophie hégélienne*

³ Les *Manuscripts de 1844* sont le fruit de l'étude que Marx entreprend du champ scientifique et théorique, tout nouveau pour lui, de l'économie politique après son arrivée à Paris en octobre 1843. Plus spécifiquement, ils sont rédigés entre les mois d'avril et d'août 1844 à Paris et c'est pour cela, qu'ils sont souvent cités comme les *Manuscripts parisiens*. Dans notre recherche, on adopte surtout le titre *Manuscripts de 1844*. Cet ensemble peu unifié des manuscrits est formé de trois cahiers numérotés, non publiés du vivant de Marx. Ils ne nous sont pas parvenus dans leur intégralité. Ils ont été publiés pour la première fois d'une façon partielle, dans une traduction en langue russe en 1927 à Moscou, dans le troisième volume des *Archives de Karl Marx et Friedrich Engels*. Une autre édition, également en russe a suivie en 1929, pour le troisième volume des *Œuvres complètes de Marx et Engels*. Les deux premières éditions du texte allemand sont parues en 1932. Ainsi, l'une des deux éditions, celle des Landshut et Mayer présente le texte d'une façon très incomplète, dans le premier des deux tomes du livre *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, paru à Leipzig chez Kröner. Néanmoins, l'Institut Marx-Engels à Moscou fait paraître sous la direction de David Riazanov (1870–1938) dans la même année, la première édition critique et complète des *Manuscripts de 1844* en allemand. La totalité des trois manuscrits est publiée pour la première fois en allemand, ayant le titre *Manuscripts économique-philosophiques de 1844 (Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844)*. Cette édition, à savoir le troisième tome de la *Marx-Engels Gesamtausgabe* (la dite MEGA) sera l'édition de référence des *Manuscripts de 1844*, et la base de l'édition à laquelle on se référera au long de notre recherche : *Marx-Engels Werke*, Band 40, publiée par l'*Institut für Geschichte der Arbeiterbewegung* chez Dietz Verlag. Dans l'édition des *MEW*, les *Manuscripts de 1844* paraissent pour la première fois en 1968 avec le titre *Ergänzungsband. Schriften, Briefe bis 1844, erster Teil*. Une deuxième édition sortira en 1990 et une troisième en 2012. Pour une présentation détaillée de l'histoire du texte et de son édition, voir l'introduction de Franck Fischbach à sa traduction des *Manuscripts économique-philosophiques de 1844* de Marx, p. 7-13, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2007. Pour une étude encore plus poussée au sujet de la difficulté d'établir les *Manuscripts de 1844* en tant qu'ensemble continu et qui met en doute l'homogénéité accordée au texte par les premiers éditeurs, voir J. Rojahn, *Marxismus-Marx-Geschichtswissenschaft. Der Fall der sog. Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844*, *International Review of Social History*, 28, p. 3-49, 1983.

en général⁴. De la sorte, on pourra constituer le lien entre Hegel et la critique marxienne, comprendre les arguments et le point de vue de cette dernière et par la suite, se pencher sur les développements de Marx sur le travail aliéné.

Plus particulièrement, Marx se propose dans ce texte comme tâche l'investigation et l'éclaircissement de la dialectique hégélienne, son utilisation dans la *Logique* et la *Phénoménologie de l'esprit* et la compréhension du rapport de la philosophie hégélienne avec le mouvement critique des Jeunes hégéliens⁵. Tout de même, le jeune penseur concentre son intérêt en réalité sur la section du savoir absolu de la *Phénoménologie de l'esprit*⁶, et non sur la *Science de la logique*⁷. Il est significatif de mentionner, qu'à l'exception de la critique radicale par Marx des notions de travail et d'aliénation chez Hegel,

⁴ Karl Marx, *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, p. 156-177 et édition originale, *MEW*, Band 40, p. 568-588, Dietz Verlag, Berlin, 2012.

⁵ *Ibid.*, p. 156 et *MEW*, p. 568.

⁶ Les *Manuscrits de 1844* tels qu'ils nous sont parvenus, n'abordent pas malheureusement une discussion directe, ni avec la *Science de la logique*, - bien qu'ils se réfèrent à ce texte - ni avec les *Principes de la philosophie du droit* où dans cette dernière, Hegel analyse le travail dans sa concrétude sociale. Pourtant, quoique Marx ne cite pas les *Principes de la philosophie du droit* dans les *Manuscrits de 1844*, il y pense lorsqu'il mentionne le « *positivisme non-critique et l'idéalisme tout aussi peu critique des œuvres hégéliennes plus tardives* », qui a progressivement dominé la philosophie hégélienne. Voir *ibid.*, p. 161 et *MEW*, p. 573.

⁷ Il est intéressant de noter que Marx s'était plongé dans la critique de la pensée hégélienne, non à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, de la question de l'aliénation et de la négation de la négation, mais à partir d'une œuvre de la maturité de Hegel. En fait, le jeune penseur écrit son premier texte sur Hegel en 1843, désigné comme les *Manuscrits de Kreuznach*, en se confrontant d'une façon exhaustive avec la théorie hégélienne de l'État, telle qu'elle est formulée dans les *Principes de la philosophie du droit*. Autrement dit, il entame un rapport sérieux avec la pensée hégélienne par une critique de l'État. Après les *Manuscrits de 1844*, où comme on vient de marquer un dialogue se construit principalement avec la *Phénoménologie de l'esprit* et aussi dans *La Sainte famille*, où le texte de 1807 est la référence principale, Marx se dirigera dans sa période de maturité et plus exactement à partir des années 1850, vers l'étude de la *Science de la logique*. On sait par ailleurs que Marx souhaitait vers 1857 rédiger, une explication et une synthèse de la *Science de la logique* en forme abrégée. Ce recadrage de son centre d'intérêt, vers la *Science de la logique* est lié au fait que l'auteur des *Manuscrits de 1844* se pose dans la même époque, les questions du rapport entre l'abstrait et le concret, de l'explication scientifique et des stades que la science doit traverser. Pour le Marx de la maturité, la *Science de la logique* constituait l'archétype de l'exposition scientifique.

l'importance de ces deux termes était négligée par les hégéliens presque pendant un siècle. Il a fallu atteindre des théoriciens marxistes, non des moindres, afin que la centralité du travail et surtout de l'aliénation chez Hegel sera redécouverte dans toute sa complexité et dans toute sa richesse⁸. Herbert Marcuse publiera dès 1932, la première étude approfondie sur les *Manuscrits de 1844*⁹ et György Lukács suivra en 1948 avec les deux volumes sur *Le jeune Hegel*, où il examine minutieusement la genèse et l'évolution du concept d'aliénation dans la pensée hégélienne et il consacre le chapitre final de son ouvrage, sur la centralité de cette notion dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Dans le paysage philosophique français, Alexandre Kojève évoquera les *Manuscrits de 1844* dans ses cours sur la *Phénoménologie de l'esprit*, dans les années trente¹⁰.

Néanmoins, à notre connaissance la critique audacieuse et novatrice de la philosophie hégélienne menée par le jeune Marx, a été la première - après celle de Feuerbach¹¹ - à mettre au centre de son

⁸ En disant cela, on doit quand même tenir compte du fait que les textes de la période d'Iéna qui analysent le travail, l'aliénation et la reconnaissance ont été publiés dans les premières décennies du 20^{ème} siècle. En d'autres mots, notre jugement à propos de l'omission de la part de la recherche hégélienne des idées du travail et de l'aliénation doit prendre en considération également, à quels écrits de Hegel pouvait-elle accéder.

⁹ Voir H. Marcuse, *Philosophie et Révolution, Les Manuscrits économique-philosophiques de Marx, Nouvelles sources pour l'interprétation des fondements du matérialisme historique*, p. 41-120, traduit par Cornélius Heim, Denoël Gonthier, Paris, 1971.

¹⁰ Bien que *Der junge Hegel* ait été publié en 1948, le livre a été écrit en 1938 pendant l'exil de Lukács à Moscou. Ainsi, le philosophe hongrois, Marcuse et Kojève seront la première génération des penseurs qui auront sous la main, l'intégralité des textes de jeunesse de Hegel, notamment les *Manuscrits de 1844*.

¹¹ On dit « la première », non au sens que Feuerbach articule une critique de la philosophie hégélienne, à partir uniquement des notions d'aliénation et de travail, mais suivant ce que Marx remarque lui-même sur ce sujet dans les *Manuscrits de 1844* : « Feuerbach est le seul qui entretienne un rapport sérieux et critique avec la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine : il est, comme tel, celui qui a véritablement surmonté l'ancienne philosophie », in K. Marx, *op.cit.*, p. 158 et MEW, p. 569. L'influence de la philosophie feuerbachienne dans l'évolution et la formation de la pensée du jeune Marx ne peut pas être discutée ici dans toute son ampleur, parce qu'elle est un problème qui demanderait un vaste développement. On peut dire, en courant le danger de simplifier extrêmement, que jusqu'en 1843-1844 l'influence feuerbachienne est encore considérable sur la pensée

interrogation les concepts de travail, d'*Entfremdung* et d'*Entäusserung*. D'une façon surprenante, on constate en lisant l'ensemble des *Manuscrits de 1844* que le jeune Marx critique le système hégélien, à partir des notions de travail et surtout d'aliénation et parallèlement il est en train d'esquisser les fondements d'une théorie critique de la société bourgeoise et du capital, basée sur ces mêmes notions. Le travail et l'aliénation sont employés, d'une part pour critiquer¹² les éléments spéculatifs et abstraits de la philosophie hégélienne et d'autre part, pour nier radicalement les prémisses de la

du jeune Marx. Même dans les *Manuscrits de 1844* elle est très présente, pour autant, Marx en 1844 ne reprend pas seulement le concept d'aliénation religieuse de l'auteur de *L'essence du christianisme*, mais il lui donne une dimension tout à fait nouvelle. La rupture avec la philosophie feuerbachienne commence dès les *Manuscrits de 1844*, afin de se cristalliser dans l'*Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach*. Il est intéressant de noter que la formulation la plus claire et dans de Marx et expliquant à vrai dire le mieux les limites de la philosophie de Feuerbach, vis-à-vis de celle de Hegel et les raisons pour lesquelles avait exercée un impact sur sa propre pensée et celle d'Engels, se trouve exprimée beaucoup plus tard, dans la lettre du 1 février de 1865 de Marx à J. B. Schweitzer au sujet de Proudhon. Selon Marx, « *Feuerbach en comparaison avec Hegel est sûrement pauvre. Néanmoins, il a fait époque après Hegel, parce qu'il a donné le ton sur certains points, désagréables pour la conscience chrétienne, mais importants pour le progrès de la critique, que Hegel avait laissé dans un mystique clair-obscur* », notre traduction et texte original : « *Verglichen mit Hegel ist Feuerbach durchaus arm. Dennoch war er epochemachend nach Hegel, weil er den Ton legte auf gewisse, dem christlichen Bewußtsein unangenehme und für den Fortschritt der Kritik wichtige Punkte, die Hegel in einem mystischen Clair-obscur gelassen hatte* », in *MEW*, Band 16, p. 25, Dietz Verlag, Berlin, 1962. Pour une lecture plus approfondie sur le rapport entre Marx et Feuerbach, voir Louis Althusser, *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, Christopher John Arthur, *Dialectics of Labour* p. 95-109 et sous la direction d'Emmanuel Renault, *Lire les Manuscrits de 1844*, les contributions de Jean-Christophe Angaut, p. 51-70, de David Wittmann, p. 91-110 et de Gautier Autin, p. 111-127, Actuel Marx, PUF, Paris, 2008.

¹² On doit remarquer ici que Marx était dès ses premiers textes et jusqu'à la fin de sa vie, un penseur *critique* et un penseur de la *critique*, au sens de la volonté continue de sa part de saisir les contradictions foisonnant le réel et la façon avec laquelle les êtres humains reproduisent leur propre vie. L'ambition théorique de renverser un ordre social-économique inhumain par la critique et le transformer par la praxis révolutionnaire, peut être prouvée par l'insistance avec laquelle Marx utilisait le terme de la *critique* (*Kritik*), pour intituler une grande partie de ses écrits : *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, *Introduction, Introduction générale à la critique de l'économie politique*, *Critique de l'économie politique*, *Le Capital*, *Critique de l'économie politique*, *Livre I*, *Critique du programme de Gotha*.

science de l'économie politique, pour indiquer le caractère déshumanisant d'une réalité fondée sur le capital et la propriété privée et pour mettre en lumière ces forces qui sont devenues étrangères, pesant sur la vie de l'ouvrier et qui causent la perte aliénante de son être. En d'autres termes, il se sert de l'*Entfremdung* pour disséquer la philosophie hégélienne, et en même temps pour concevoir l'impact que le capital et le travail aliéné ont sur l'existence de l'ouvrier. Car, pour le jeune Marx aussi bien la philosophie hégélienne que la science de l'économie politique, nous empêchent de percevoir les vrais problèmes de la réalité historique.

A)2. Pourquoi une critique de la dialectique hégélienne ? La faille des Jeunes hégéliens et de Feuerbach

Cependant, pour quelles raisons Marx considère-t-il la dialectique hégélienne comme quelque chose de tellement important ? Qu'est-ce que la critique de la dialectique hégélienne peut bien avoir avec un exposé sur l'économie politique et le travail aliéné ? Il est nécessaire de comprendre pourquoi le jeune penseur s'intéresse-t-il à cette problématique, parce que cela établira comment l'*Entfremdung* hégélienne avait-elle contribué, en relation étroite avec la prise de connaissance de sa part de l'économie politique et de son premier contact avec le mouvement ouvrier français, à la formation de la théorie de l'aliénation chez les *Manuscrits de 1844*. En fait, Marx recourt à l'aliénation - idée fondamentale de la philosophie hégélienne - en vue de concevoir conjointement, la réalité du monde bourgeois et la situation du monde intellectuel allemand.

Pour répondre à notre question, on examinera deux extraits des *Manuscrits de 1844*. Premièrement, une partie de la préface des *Manuscrits de 1844* et secondement les trois premières pages du chapitre sur la critique de la philosophie hégélienne. Il est indispensable de noter, que Marx ne se réfère pas à Hegel tout au long de deux premiers cahiers qu'on possède et que les premières mentions au philosophe allemand apparaissent dans le troisième cahier. Cela nous permet de considérer que la préface a été rédigée, une fois que Marx avait terminé le reste de ses manuscrits ou au moins ce qui nous est parvenu dans un état inachevé. Marx dit ceci :

En outre, la critique de l'économie nationale et la critique positive en général sont redevables de leur véritable fondation aux découvertes de Feuerbach. C'est seulement de Feuerbach que date la critique positive humaniste et naturaliste. Moins il est bruyant, et plus sûr, plus profond, plus ample et plus durable est l'effet des écrits de Feuerbach, les seuls écrits qui – depuis la Phénoménologie et la Logique de Hegel – contiennent une véritable révolution théorique¹³.

Marx énonce dans ce paragraphe une chose très provocante : la philosophie de Feuerbach et celle de Hegel est nécessaire, pour concevoir la critique de l'économie politique. Cette dernière est influencée par la première. Le jeune philosophe s'exprime ici, comme si la philosophie allemande classique serait liée à l'économie politique et la compréhension de l'une serait dépendante de la compréhension de l'autre.

Marx reconnaît pratiquement dès le début, sa dette théorique envers les exploits philosophiques de Feuerbach, surtout envers l'idée de l'humanisme naturaliste. Toutefois, il poussera cette notion vers une interrogation centrée sur le rapport de la nature avec un être humain actif qui produit et modifie sa propre histoire, non dans le sens abstrait et vague du terme, mais comme histoire industrielle et objectivée à travers l'activité multiforme de l'homme sur la nature, nature qui finit par être transformée par lui et par le transformer. Donc, la référence philosophique à Feuerbach incite Marx à parler de Hegel et des raisons pour lesquelles il pense qu'une critique plus méthodique de la philosophie hégélienne est indispensable. Les arguments de base sont principalement les suivants¹⁴. Premièrement, l'incapacité de la part des Jeunes-hégéliens de critiquer scrupuleusement la pensée hégélienne. Deuxièmement, ce qui oppose Marx aux Jeunes-hégéliens est le fait, qu'ils restent bornés à un discours théologique. Ils ont beau être critiques, mais ils sont qu'une autre expression et variante de la théologie selon Marx. Les Jeunes-hégéliens constituent en réalité, un moment avancé dans le processus de « dissolution négative de la philosophie ». Leur critique, bien que nécessaire dans le mouvement général de la pensée, reste dans le même registre conceptuel que ce

¹³ *Ibid.*, p. 76 et MEW, p. 468.

¹⁴ On retrouvera cette argumentation un peu plus développée, au début du chapitre sur la critique de Hegel.

dont elle essaie de se débarrasser, à savoir des aspects conservateurs et religieux du système hégélien :

Considérée exactement, la critique théologique - même si elle a été, au début du mouvement, un authentique moment du progrès - n'est en dernière instance rien d'autre que la pointe, aiguisée jusqu'à la caricature théologique, et la conséquence de l'ancienne transcendance philosophique, c'est-à-dire, nommément, de la transcendance hégélienne. A une autre occasion, j'exposerai de façon détaillée cette intéressante justice de l'histoire, cette Némésis historique qui destine la théologie - depuis toujours le morceau avarié de la philosophie - à exposer maintenant aussi en soi la dissolution négative de la philosophie, c'est-à-dire son procès de corruption¹⁵.

Passons à présent à l'autre extrait qui pourrait éclairer notre interrogation. Cette fois-ci, Marx développe plus longuement sa critique des Jeunes-hégéliens. En fait, son intérêt pour la philosophie de Hegel trouve partiellement son origine dans l'inconscience (*Bewußtlosigkeit*) au sujet de la question du rapport du mouvement critique actuel avec la dialectique hégélienne. Cela dit, Marx ne se met pas à critiquer la *Phénoménologie de l'esprit*, pour faire de l'histoire de la philosophie ou pour corriger simplement une erreur de Hegel dans le cadre d'un commentaire philosophique, mais tout au contraire parce qu'il pense que la dialectique hégélienne entretient un rapport profond avec le présent historique de l'Allemagne des années 1840, même si les principaux acteurs de ce présent semblent l'oublier. Marx formule ainsi la question suivante : « *comment nous rapportons-nous maintenant à la dialectique hégélienne* » (*Hegelschen Dialektik*) ?¹⁶ On entend par là, que sa préoccupation pour la dialectique hégélienne ne relève pas d'un souci purement spéculatif et d'exégèse, mais d'un questionnement pratique, au sens où la pensée hégélienne est un des éléments philosophiques les plus centraux, déterminant fortement la vie intellectuelle allemande de cette époque et la vision à travers laquelle, les contemporains de Marx perçoivent leur propre monde social-historique.

Le problème pour le jeune penseur consiste dans le fait que la plupart des représentants de ce mouvement critique, comme par exemple Bruno Bauer et David Friedrich Strauss restent enfermés dans les limites de la logique hégélienne (*Hegelschen Logik*) sans

¹⁵ *Ibid.*, p. 76 et MEW, p. 469-470.

¹⁶ *Ibid.*, p. 156 et MEW, p. 568.

qu'ils le sachent. Ce qui marquait ce mouvement, comme il écrit juste après, était que «...la conscience du rapport à la dialectique hégélienne était peu présente pendant l'acte de la critique...»¹⁷. Ainsi, Marx tentera d'une certaine façon, de régler ses propres comptes avec la dialectique hégélienne, chose omise par le reste du mouvement critique allemand. Il souhaite entamer une critique de la réalité historique de son temps, mais dans ce cas, posant la question correctement et étant conscient du noyau qui formule et conditionne cette réalité¹⁸.

Néanmoins, dans ce paysage critique et philosophique, Marx s'arrête longuement sur Feuerbach. Feuerbach constitue pour les *Manuscrits de 1844* une contradiction, puisqu'il contient à son intérieur « de véritables découvertes dans ce domaine », à savoir la dialectique hégélienne, un vrai dépassement de la philosophie spéculative, une compréhension de cette dernière comme manifestation de l'aliénation de l'être humain et comme déguisement du discours théologique. De la sorte, il pose les fondements du matérialisme et d'une critique de la philosophie traditionnelle. Or d'après Marx, Feuerbach « conçoit donc la négation de la négation seulement comme contradiction de la philosophie avec elle-même, comme la philosophie qui affirme la théologie »¹⁹. Ce que cette phrase renferme en tant que reproche latent, de la part de Marx envers Feuerbach est l'impossibilité de ce dernier d'élargir sa critique pertinente et radicale du penser philosophique et de l'aliénation de l'être humain, dans l'être social et historique. Pour le dire

¹⁷ *Ibid.*, p. 157 et MEW, p. 568.

¹⁸ Marx veut démystifier les voies philosophiques, à travers lesquelles le mouvement critique allemand exprime la conscience qu'il prend de lui-même. On se demande très précautionneusement, si Marx ne serait pas en train ici de faire usage d'un schéma d'interprétation de la réalité, annonçant au fond certains éléments repris dans la notion d'*idéologie*, mise en place un an après la rédaction des *Manuscrits de 1844*, dans l'*Idéologie allemande* écrite avec Engels. Selon ce concept, les êtres humains ignorent souvent les motifs de leur action et se font des illusions concernant l'être, l'origine de leurs idées et de leurs représentations du monde. Ils entretiennent un rapport mystifié avec la réalité et avec leur propre vision du réel. La philosophie allemande était le lieu d'expression selon Marx et Engels, de cette tendance de considérer comme réalité l'idée qu'elle s'en faisait. En d'autres mots, pour les auteurs de l'*Idéologie allemande*, Hegel, Feuerbach et les Jeunes-Hégéliens pensaient que l'idée qu'ils se faisaient du monde, était le monde.

¹⁹ *Ibid.*, p. 158 et MEW, p. 570.

différemment, la philosophie feuerbachienne et notamment hégélienne sera déterminée selon Marx, par la primauté du principe spéculatif et théorique, demeurant ainsi confinée dans la même aliénation que Feuerbach savait si bien dénoncer. Marx formule indirectement dans ce cas, la nécessité d'un dépassement de la philosophie, en tant que processus strictement de position des abstractions et de production des concepts, finissant par laisser intact et par perpétuer la même aliénation qu'elle critique et en optant pour une alliance entre la politique et la philosophie. Ainsi, la contradiction pour Marx ne réside pas que dans le penser philosophique, mais dans une sorte de méconnaissance de la sphère historique et sociale.

On a déjà souligné l'aspect éminemment critique de la pensée marxienne. Pourtant, la critique chez Marx dès ses écrits de jeunesse ne consiste pas en une simple opposition et objection ou en un pur renversement de l'objet critiqué²⁰. Beaucoup plus, il ne s'agit pas chez lui de dépasser ce qu'il critique, sans l'avoir pleinement appréhendé et sans s'efforcer de le saisir dans toute sa complexité. Pourtant, cette compréhension n'est pas non plus une assimilation et une identification de l'objet critiqué. Marx ne devient pas simplement hégélien afin de comprendre Hegel, comme il ne devient pas qu'un théoricien de l'économie politique, pour pouvoir critiquer l'économie politique et les catégories centrales du capital.

Ce qui le différencie de la sociologie naissante du 19^{ème} siècle est sa volonté de faire écrouler l'ordre social-historique qu'il critique, sans prendre la forme de l'élément antagoniste. Autrement dit, une des raisons pour lesquelles on lit encore les *Manuscripts de 1844* et dans le cas présent, le chapitre sur la dialectique hégélienne²¹ est que Marx a pu se mesurer au noyau de la pensée hégélienne, la *Phénoménologie*

²⁰ Sur ce point, voir le commentaire éclairant de l'introduction de F. Fischbach dans sa traduction des *Manuscripts de 1844*, *ibid.*, p. 49-51.

²¹ Il se peut que les *Manuscripts de 1844* soient malgré leur état inachevé, le texte le plus controversé de Marx, et ayant exercé une influence stable sur la pensée marxiste. Il suffit simplement de penser - pour parler que du contexte français - à la discussion entamée par Althusser dans les années soixante, au sujet de la fameuse *coupure épistémologique*, les analyses de Lucien Sève et au réinvestissement récent de ce texte vers les années 2000 par des auteurs tels que Stéphane Haber, Franck Fischbach et Emmanuel Renault.

de l'esprit et a essayé de mener une critique minutieuse de certains aspects de ce texte, critique non réalisée par les Jeunes-hégéliens²². Leur échec résidait dans une grande partie, dans la distance considérable de ce qu'ils critiquaient. La lecture sérieuse de la pensée de Hegel, à laquelle les Jeunes-hégéliens ne s'étaient pas soumis, était déjà amorcée dans le commentaire rigoureux des *Principes de la philosophie du droit* par Marx en 1843, au moment où il n'avait pas encore pris connaissance de l'économie politique, du monde industriel et manufacturier.

Or, Marx retient l'attention du lecteur aussi au fait que la critique des Jeunes-hégéliens est fortement spiritualiste (*spiritualistischen*) et elle a une attitude arrogante envers l'objet de sa critique, le monde : le monde n'est pas digne d'être l'objet de sa critique. Marx dénonce ici entre plusieurs failles de ses anciens camarades, une sorte d'élitisme intellectuel. Pour lui, Bauer et ses camarades ne font que perpétuer une dichotomie et une division entre leur discours pseudo-critique et théologique et la réalité, sans pouvoir comprendre véritablement ce dont ils parlent. Dans leur discours, le monde perd son autonomie et le mouvement historique existe tant qu'il se rapporte à leur propre théorie. Pour le dire différemment, le réel est réduit à la conscience des Jeunes-hégéliens : le devenir historique du monde se réduit et s'identifie à leur pensée et l'extériorité existe tant que leur esprit critique le veut. Donc, un des défauts de la critique théologique des Jeunes-hégéliens consiste en «...sa supériorité par rapport aux sensations humaines comme par rapport au monde...»²³. Il s'agit au fond, d'une autre expression de la conception transcendantale et idéaliste du monde²⁴.

²² Franck Fischbach note sur cette question : « Faut de s'être soumis à la discipline exigeante de cette confrontation avec Hegel, le jeune hégélianisme est demeuré incapable de sortir de Hegel, de faire du neuf, de fonder quoique ce soit par lui-même, si bien qu'il n'est finalement rien d'autre pour Marx que « l'idéalisme expirant sous la forme de la critique », in *ibid.*, p. 50.

²³ *Ibid.*, p. 157 et MEW, p. 569.

²⁴ Ces idées, la rupture de Marx avec Bauer et le mouvement des Jeunes-hégéliens ne sont pas élaborées pour la première fois dans les *Manuscrits de 1844*. Marx avait déjà consacré un texte sur Bauer, écrit en 1843 (*Sur la question juive*) et il écrira deux autres avec Engels, d'abord en 1845 où ils critiquent Bruno Bauer et son frère Edgar Bauer, *La Sainte famille* et aussi la deuxième partie de *l'Idéologie*

Pour autant, ce qui change maintenant est que Marx tente de concevoir la totalité de la pensée hégélienne, qui se trouve d'après lui condensée et exprimée dans la *Phénoménologie de l'esprit*. On n'a plus affaire à une confrontation qu'avec un angle du système hégélien, mais avec le lieu de genèse de la philosophie hégélienne. En outre, dans ce moment de transition et d'émergence des nouvelles notions dans sa pensée, Marx met au centre de sa critique la *Phénoménologie* pour deux raisons supplémentaires : d'abord parce que parmi tous les écrits de Hegel auxquels il avait accès, l'aliénation détient ici une place essentielle et ensuite, parce que c'était la seule œuvre parmi lesquelles il pouvait lire, où Hegel développait une réflexion très poussée sur un éventail assez large et une multitude de manifestations historiques, comme l'État, la culture (*Bildung*) et la religion. Car, Marx appréciait dans la *Phénoménologie de l'esprit* l'extériorisation et l'auto-aliénation de la conscience de soi dans le monde, qui contribuent à se réaliser dans l'histoire et dans l'objectivité, produite par elle comme devenir historique de l'esprit.

A)3. L'importance et les limites de la lecture feuerbachienne de la dialectique hégélienne

Après avoir exposé son opposition avec le mouvement critique de son époque et les points authentiques et faibles de l'analyse feuerbachienne de la philosophie de Hegel, Marx va directement à l'essentiel de la critique de la dialectique hégélienne, en abordant la *Phénoménologie de l'esprit*, texte qui sera pratiquement la référence principale et la plus récurrente dans ce chapitre, de tout le corpus hégélien²⁵. Selon Marx, elle constitue « *le véritable lieu de naissance*

allemande, nommée *Saint Bruno*. En revanche, la critique que Marx adresse aux Jeunes-hégéliens dans les *Manuscrits de 1844* a beaucoup de points en commun, avec l'analyse ultérieure de l'*Idéologie allemande* et elle annonce d'une manière l'élaboration du matérialisme historique, la thématique du rapport entre être et conscience et la critique d'un des principes fondamentaux de l'idéalisme objectif, qui consiste à dire selon la lecture de Marx et d'Engels que le réel et la vie sont engendrés par la conscience humaine. Contrairement, les auteurs de l'*Idéologie allemande* soutiennent la thèse que c'est la vie qui engendre la conscience et non l'inverse.

²⁵ Bien entendu, lorsqu'on dit la référence principale et la plus récurrente, on ne doit pas oublier de noter que Marx se réfère certaines fois à l'*Encyclopédie* et à la

et le secret de la philosophie hégélienne (der wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie) »²⁶.

Néanmoins, avant que Marx arrive à cette formulation, il fait certaines remarques concernant d'une part, les conséquences de *la négation de la négation* pour l'élaboration de la conception de l'histoire chez Hegel et d'autre part, la contribution théorique majeure, mais incomplète de Feuerbach à l'explication de la dialectique hégélienne et au rapport entre philosophie et religion dans le processus dialectique. Marx insiste sur le fait que Feuerbach considère la philosophie comme une théologie masquée, une codification de la religion exprimée en pensée, extériorisation de l'être aliéné de l'homme sous couverture théologique et : « *donc qu'elle doit être condamnée de la même manière ; et qu'elle est une autre forme et un mode d'existence de l'aliénation humaine (« der Entfremdung des menschlichen Wesens »)*²⁷. La dialectique hégélienne, à travers sa notion centrale de négation de la négation commence selon Feuerbach, par la position de la religion et de la théologie, exprimées sous les concepts « *de l'infini et de l'universel abstrait* », continue par leur suppression et l'affirmation de la philosophie et finit par réinstaurer la théologie et la religion. Cela dit, on aboutit au même point d'où on avait commencé et le processus dialectique hégélien n'introduit pas véritablement une différence, mais il pose et affirme l'identique. Pour Feuerbach, ce qui est rétabli par la négation de la négation est la théologie et l'élément déterminant et surgissant encore une fois de la philosophie est la religion.

Pourtant, comme on a mentionné selon Marx, Feuerbach se trompe de la même façon que Hegel, parce qu'il ne peut pas ouvrir sa critique en dehors du champ philosophique et spéculatif. Il comprend la contradiction que comme faisant partie de la philosophie et non comme condition réelle du processus historique, demandant sa suppression précisément dans ce réel. La contradiction chez

Logique de Hegel et se sert en même temps des concepts, qui apparaissent à ces ouvrages et sont utilisés également ici.

²⁶ *Ibid.*, p. 159 et MEW, p. 571.

²⁷ *Ibid.*, p. 158 et MEW, p. 569.

Feuerbach reste limitée dans la sphère de la pensée²⁸. Pour Marx, Feuerbach ne franchit pas finalement les bornes de la négation de la négation hégélienne. Par conséquent, l'aliénation reste à son tour aux confins du discours philosophique, une contradiction conceptuelle, incapable de s'étendre sur la réalité ou de comprendre l'aliénation des vrais êtres humains, des êtres humains au-delà de leur être philosophique. Parallèlement, le jeune penseur met en jugement, si on entend bien ce qui dit ici, la fameuse image que Hegel utilise dans la *Phénoménologie de l'esprit*, du vrai et du devenir comme « *le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalisation complète et par sa fin* »²⁹. Feuerbach et Hegel restent pris dans ce mouvement circulaire, sans pouvoir le rompre et revenant au commencement du cercle. De ce fait, la philosophie affirme la religion en se contredisant avec elle-même. Il faut se rappeler que Marx fait appel en réalité dans ces lignes, à ce long et douloureux itinéraire où la conscience va s'opposer à elle-même, mettre en doute ses propres certitudes, partant de la certitude sensible pour arriver au savoir absolu.

Toutefois, un autre point capital est que Marx esquisse une critique de la philosophie traditionnelle, comme assimilation et identification de la pensée à l'être. Chez Feuerbach, l'être doit découler en fin de compte de la pensée et peut être compris que comme pensée. Comme si la pensée était le fondement de chaque sphère de l'être, qu'on pourrait la retrouver à toute strate de la réalité. Plus précisément, Marx écrit : « *Feuerbach conçoit aussi la négation de la négation, le*

²⁸ Lukács remarque sur ce sujet, quelque chose de très éclaircissant : « *Marx accepte cet aspect matérialiste de la critique feuerbachienne, mais il critique aussitôt son unilatéralité. Celle-ci consiste d'une part en le fait que Feuerbach traite l'« aliénation » comme un problème purement philosophique, et reste pris lui aussi, pour cette raison, dans l'abstraction {...}, d'autre part en ceci que la position matérialiste de Feuerbach vis-à-vis de la réalité n'est pas dialectique, qu'il méconnaît pour cette raison tout ce qu'il y a eu de dialectiquement correct chez Hegel, même sous une forme défigurée, et rejette la dialectique hégélienne en bloc – tant ce qu'elle contient de correct que ce qu'elle contient de faux* », in *Le jeune Hegel, Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tome II, p. 374, traduit de l'allemand et présenté par Guy Haarscher et Robert Legros, Éditions Gallimard, Paris, 1981.

²⁹ G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, p. 69, traduction et présentation par Jean-Pierre Lefebvre, GF Flammarion, Paris, 2012.