ETUDES/SAVOIR ET ETRE

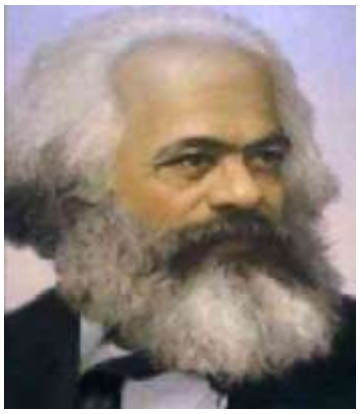
Louis MPALA Mbabula

HEGEL ET MARX FACE AU SENS DE L'HISTOIRE

Regard critique sur la Philosophie de l'Histoire

Préface du Pr Tom ROCKMORE

Postface du Pr E. BANYWESIZE



En mémoire

De S.E. Mgr André Kaseba, des Abbés Augustin Kalenga, Kayumba, Monta, Ibund Polydor, Sungura, Songe , Kyandwa, Lwembe, Mukolwa, Kalimwina, Cretus Bwanga, Kasemuna ,Bed Kasonso, Kabengululwa et Mwamba(Diacre) pour avoir cru en l'Histoire du salut.

Je remercie les Professeurs Tom Rockmore de Duquesne University et Emmanuel Banywesize de l'Université de Lubumbashi pour avoir accepté de préfacer et de postfacer ce livre.

©-EDITIONS MPALA, 2011 Lubumbashi

Dépôt légal N°001/20/2011/002

00243 /(0)997021002 00243/(0)811481178 abbelouismpala@yahoo.fr
www.louis-mpala.com

PREFACE

Dans son dernier livre, le philosophe congolais Mpala Mbabula Louis vient aux prises avec Hegel et Marx, deux des plus grands maîtres-penseurs des Temps modernes, et, par ce biais, avec la pensée du sens de l'histoire. Ce livre, qui est richement documenté et écrit dans un style très clair, donc d'un abord facile, se veut à la fois un manuel accessible aux étudiants ainsi qu'un essai qui expose et mesure ce qu'on peut aujourd'hui apprendre chez Hegel et Marx concernant l'histoire. Mpala, qui connaît parfaitement la réception de ces maîtres-penseurs en France, passe en revue les interprétations de toute une panoplie de commentateurs français. Il utilise aussi ses compétences linguistiques pour tirer avantageusement sur d'autres sources connues et moins connues.

Les exposés des positions de Hegel et de Marx face à l'histoire sont précis, détaillés, attentifs aux interprétations diverses, très utiles pour un lecteur non expérimenté, tel un étudiant voulant s'orienter dans un débat parfois trop ample. Hegel est, bien entendu, une figure controversée, pour certains le plus grand philosophe de son temps, pour d'autres un imposteur. Lent à se mettre en marche, il ne prit que tardivement son essor, mais lorsqu'il arriva enfin à Berlin où dominait le monde philosophique de son temps, Hegel, qui est difficile à interpréter, présente des versants contrastés. Le philosophe de Berlin est en même temps celui dans lequel Rudolf Haym, son commentateur, ne voyait qu'un suppôt réactionnaire du régime en place mais aussi celui qui sut brillament décrire la dialectique du maître et de l'esclave, un rapport somme toute révolutionnaire où Kojève puise l'essentiel de son interprétation marxiste justement célèbre.

Mpala, qui n'est ni hégélien, ni marxiste, lit Hegel et Marx en essayant d'être attentif au contenu de leurs écrits. En interprétant le concept d'histoire de Hegel, il présente une lecture double de ce penseur à facettes multiples. Il s'agit d'un Hegel qui, en pensant l'ordre rationnel, serait pour certains un penseur de l'ordre, bien qu'il soit toujours critique de ce qui est de la perspective de ce qui pourrait être, de ce fait un philosophe réactionnaire. Il s'agit aussi d'un Hegel qui, en étudiant la philosophie dans l'histoire, et la philosophie de l'histoire, pense l'histoire comme épopée de la liberté humaine. C'est bien à ce chef qu'il fut d'une importance cruciale pour Marx, le plus grand des hégéliens, qui fut toujours très critique mais aussi très admiratif à l'égard du mâitre.

Mpala propose une lecture de Marx qui s'inscrit dans un chemin balisé par le Marxisme, y compris par Althusser et ses adeptes. En effet, Engels proclame l'identité complète entre son approche et celle de Marx, ce qu'on appelle souvent le matérialisme histoirque même si Marx n'emploie jamais ce terme pour décrire sa propre perspective. Mpala, qui emprunte ce chemin, pourtant le fait avec beaucoup de précautions. Il refuse p. e. l'affirmation d'Althusser concernant une rupture

épistémologique entre le jeune Marx philosophe et le Marx tardif devenu penseur scientifique. Mpala pense pourtant que la conception matérialiste de l'histoire fut exposé pour la première fois par Marx et Engels dans « l'Idéologie allemande » et pour la deuxième fois dans le « Manifeste du parti communiste ».

Quel est le sens de l'histoire ? Selon Mpala, il n'y a que l'histoire des hommes et non, comme il dit, celle des mineraux. Il croit que Hegel tourne la tête vers le passé et le présent, tandis que Marx et Engels regardent le présent et le futur. Il reconnaît à Hegel un double mérite : il donne à la philosophie de l'histoire la tâche de répondre à la question du sens de l'histoire, et il comprend l'histoire comme réalité, vivante, dynamique et en mouvement dialectique. Mpala émet pourtant des réserves concernant la ruse de la raison, ce qui ferait de la raison le vrai sujet de l'histoire. Comme nous sommes aujourd'hui confrontées par des difficultés nouvelles, telle l'écologie, et le déclin de la lutte ouvrière, et on ne peut plus simplement appliquer Marx, qu'il faudrait réinterpêter et adapter.

Il reste le problème primordial : l'histoire a-t-elle un sens, une finalité ? Selon Mpala on ne peut plus faire appel au concept de contradiction, qui, suite aux changements introduits par la mondialisation, n'est plus le moteur de l'histoire. Il se défait donc d'une approche hégélienne et marxienne pour en saisir une autre, plus hégélienne cette fois : le désir de la reconnaissance où Mpala croit déceler le moteur de l'histoire. La vie a changé, mais ce besoin, qui n'a pas changé, se fait toujours jour à un niveau fondamental dans un nouveau monde où les nouvelles technologies de l'information et de la communication dominent. Autrement dit, après Hegel, après Marx, après le Marxisme, Hegel reste quand même le maître penseur, celui qui aurait le mieux su comprendre l'axe central de la vie moderne.

Le livre de Mpala constitue une contribution salutaire au débat de toujours entre les partisans de Hegel et de Marx. A ceux qui défendent l'un ou l'autre, Mpala répond en effet qu'à l'heure qu'il est il faut dire ni l'un, ni l'autre. Comme la roue de l'histoire a tourné, nous devrions impérativement faire une mise à jour de ce concept. C'est bien là un des enjeux de ce livre. Mais s'il fallait choisir, il faudrait bien choisir Hegel, celui qui, en dépit des lacunes de sa pensée, reste quand même plus près, peut-être même le plus près de tous, d'une compréhension adéquate du sens de l'histoire.

Tom ROCKMORE
Professeur de Philosophie à Duquesne University / U.S.A

INTRODUCTION

Ce livre est à la fois un essai et un manuel. Comme essai, ce livre est le fruit de nos recherches sur deux philosophes que J. Habermas appelle volontiers maîtres-penseurs[1] et comme manuel, cet écrit est destiné à l'enseignement pour le cours de philosophie de l'histoire. Le programme officiel des cours ne prévoit pas un cours de philosophie de l'histoire dans le premier cycle, si ce n'est dans le second cycle où il est un cours à option. A dire vrai, cela constitue une grande lacune dans l'éveil philosophique dans le chef des étudiants. En publiant ce livre, nous espérons combler cette lacune et ce en mettant à la disposition de tout celui qui sait lire- y compris les étudiants-cet écrit.

Il est des philosophes dont on entend parler ; parmi eux, nous citerons Hegel et Marx. Ces deux maîtres-penseurs sont connus des étudiants à travers le cours d'histoire de la philosophie contemporaine. Dans notre Département de philosophie, Lokadi parlait de Marx par Louis Althusser . Etant parti, il a laissé un vide « marxiste » derrière lui et nous sommes venu reparler de Marx, car c'est depuis 1986 que nous écrivons sur lui. De Hegel notre Département de philosophie ne semble pas avoir eu des disciples ou des chercheurs. Sans vouloir être disciple de qui que ce soit, encore moins de Marx, nous avons entrepris des recherches sur Hegel, et ce en commençant par sa philosophie de l'histoire. Nous sommes venu à Marx par l'athéisme et la pensée révolutionnaire[2] ; c'est par le cours de la philosophie de l'histoire -et indirectement par Marx- que nous sommes venu à Hegel. Ce dernier, devons-nous le reconnaître, est un vrai maître-penseur et c'est en étant à son école, via la critique , que K. Marx est devenu ce qu'il est. Marx reconnaît sa dette envers lui et s'insurge contre tout « imposteur » qui s'hasarde à traiter Hegel de « chien crevé ». Nous en parlerons.

Maîtres-penseurs, Hegel et Marx le resteront et ils se feront toujours entendre, car ils ont et auront toujours un mot à dire sur l'histoire humaine.Ceci explique pourquoi nous devons les revisiter.

Notre livre contient quatre parties. La première donnera des considérations générales sur la philosophie de l'histoire. La deuxième présentera la philosophie de l'histoire de Hegel. La troisième s'appesantira sur la philosophie de l'histoire de Karl Marx connue sous le nom de matérialisme historique. Signalons qu'au nom de Karl Marx sera associé celui de Friedrich Engels.Point n'est besoin de rappeler que les deux ont travaillé et écrit ensemble à telle enseigne qu'ils constituent une médaille à deux visages. Nous sommes conscient que le philosophe franco-américain Tom

---

[1] Cf. J. HABERMAS, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle.* Traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Paris, 1986, p.23.

[2] Nous sommes diplômé en Athéisme de l'Universsità Urbaniana de Rome (1986)

Rockmore ne partage pas notre point de vue sur le rôle de F. Engels dans la philosophie de K. Marx[3] .Et pourtant Marx, plus d'une fois , Marx reconnaît l'apport de Engels. La quatrième et dernière partie sera notre appréciation critique ou regard critique sur la philosophie de l'histoire de Hegel et Marx.

Comme on l'aura à remarquer notre livre n'a pas l'ambition de revenir sur la réception africaine d'une thèse imputée à Hegel : l'Afrique n'a pas d'histoire[4] et encore de discuter pour savoir si Hegel est un penseur raciste. Nous avons notre façon d'accueillir Hegel en tant qu'africain. Le titre de notre livre en est éloquent.
En lisant les *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, nous avons une préoccupation qui n'est pas celle de Benoit Okolo Okonda. Ce dernier s'est penché sur l'Afrique de Hegel. Il énonce des thèses, fait des critiques et pense faire des dépassements grâce à la notion d'identité narrative différente de l'identité distribuée, et ce dans le cadre de l'interculturalité[5]. A notre humble avis, il n'a pas dépassé Hegel resté égal à lui-même. Hegel réécrit n'est pas le Hegel original qui n'a pas changé sa vision africaine, et il ne pouvait pas le faire si ce n'est en trahissant sa conception de l'histoire mondiale philosophique.

[3] Cf. T. ROCKMORE, *Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Malden,

Blackwell Publishers, 2002.

[44] Cela se retrouve, entre autres, dans l'ouvre de B.OKOLO Okonda, *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements*, Argenteuil, Le cercle herméneutique Editeur, 2010.

[5] Nous engagerons un débat avec Okolo dans notre prochaine publication intitulée *La philosophie africaine en action : débat avec quelques philosophes congolais.*

CHAPITRE PREMIER

CONSIDERATIONS GENERALES SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

1.1. DE l'HISTOIRE FACE A LA NATURE, AU CONCEPT DE L'ETERNITE, COMME CENTRE DES EVENEMETS HUMAINS SIGNIFICATIFS ET COMME ELABORATION DU SENS DES TEMPS

1.1.1. Histoire

Etymologiquement, le mot histoire vient du grec "historia" signifiant recherche, information[6].

Ainsi, on ne sera pas surpris de voir Raymond Aron définir l'histoire comme "la reconstitution, par et pour les vivants de la vie des morts. Elle naît donc de l'intérêt actuel que des hommes pensant, souffrant, agissant, trouvent à explorer le passé"[7]. Comme on peut le deviner, il s'agit de l'histoire comme science où l'on s'efforce d'établir ou de reconstruire les faits selon les techniques les plus rigoureuses et où l'on fixe la chronologie des faits, car selon la formule fameuse de Ranke cité par R. Aron, "l'ambition suprême de l'historien est de savoir et de faire savoir *wie es geschehen ist*, comment cela s'est passé"[8]. L'historien estime avoir accompli sa tâche dès qu'il a relaté les faits du passé aussi objectivement que possible, en prenant soin, parfois, de les situer dans l'ordre chronologique de cause à effet.

Toutefois, nous devons reconnaître une réalité dans le travail historique: l'historien, ne pouvant pas récolter tous les faits, se bornera à en sélectionner quelques uns[9], non seulement pour un but satisfaisant, le but de savoir, mais aussi pour celui d'un enrichissement de l'esprit ou d'une leçon. Car "l'histoire reste toujours au service de la vie, qu'elle offre des modèles, juge le passé ou situe le moment actuel dans le devenir. L'histoire exprime un dialogue du présent et du passé dans lequel le présent prend et garde l'initiative"[10]. Comme on peut le deviner, à la suite de Max Weber, nous dirons que tout tourne autour du *centre d'intérêt*; en d'autres mots, du passé nous ne retenons que ce qui nous intéresse. Ceci étant, on se trouve devant le *problème* du *relativisme* dans les sciences historiques. Raymond nous invite à ne pas voir dans le *relativisme* la ruine pour les sciences historiques, et encore moins une occasion pour sombrer dans le *scepticisme*. Le *relativisme* est limité

---

[6] Cf. A.LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, 1960, p. 413.

7. R. ARON, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, 1961, p. 12-13. Nous savons qu'il existe plusieurs définitions de l'histoire. Yogolelo Tambwe qualifierait cette définition de R. Aron de passéiste, car pour lui, l'histoire est « *l'étude du devenir humain* » (YOGOLELO Tambwe ya Kasimba, *De la critique historique,* Lubumbashi, 2010, p.33. Souligné par l'auteur). Cette définition qu'il qualifie d'actuelle ne nous semble pas précise, car elle a le défaut de se confondre à la futurologie. Elle serait , peut-être, plus heureuse si elle faisait de l'histoire, tout au plus, une étude du vécu humain.

[8] *Ib.,* p. 13.

[9] Yogolelo Tambwe ya Kasimba en parle aussi. Cf. YOGOLELO Tambwe ya Kasimba, *o.c.*, p.41-43.

[10] R. ARON, *o.c.,* p. 16.

par la rigueur des méthodes auxquelles on recourt pour établir les faits. Il est aussi limité par l'impartialité nécessaire et accessible de l'historien.

Par ailleurs, en analysant le concept de l'histoire, nous devons distinguer celle-ci de la nature.

1.1.2. Histoire et Nature

L'histoire se rapporte au *champ humain*, créatif et riche de ressources fantastiques et rationnelles. Le *champ humain* est axiologique (ce qui à trait aux valeurs), éthique (où les notions du bien et du mal existent) et finalistique (où l'on se pose la question sur la finalité de ses propres actions). Par contre la nature (Physis) se rapporte au *champ non humain*, répétitif et anonyme. Voilà pourquoi il est neutre, instrumental et irrationnel. De ce rapport nous pouvons tirer cette conclusion: à proprement parler, il n'y a que l'histoire des hommes, et non celle des minéraux, des plantes et des animaux. A dire vrai, le concept d'histoire est anthropologique. Seul l'homme peut être le sujet et l'objet de l'histoire. C'est donc par analogie que l'on parle de l'histoire des animaux, des plantes, etc.

L'on peut aussi voir le rapport de l'histoire au concept d'éternité.

1.1.3. Histoire et concept d'éternité

L'histoire nous dévoile le caractère contingent du sujet soumis aux lois du temps, temps qualitatif compris comme passé, présent, futur.

C'est dans ce rapport d'histoire au concept d'éternité que *l'homo viator* de Gabriel Marcel se situe. L'histoire est celle des événements humains significatifs.

1.1.4. Histoire comme centre des événements humains significatifs

Nous devons faire savoir que les événements humains ne se répètent pas. Tout au plus ils se ressemblent. Voilà pourquoi l'homme est appelé à assumer consciemment et consciencieusement le temps comme occasion de salut. Chaque période historique, trouble ou paisible, doit être vécue activement et non passivement. L'histoire comme champ humain retiendra des événements humains significatifs, lesquels événements font objet de la réflexion.

1.1.5. Histoire comme passé

Cette histoire peut aussi être comprise comme passé. C'est à ce niveau que l'on doit distinguer *Historie* et *Geschichte. Historie* signifie *historia rerum gestarum* (un

compte rendu objectif des faits datés ou ce qu'on appelle historiographie, c'est-à-dire sciences historiques) et *Geschichte* n'est rien d'autre que ma propre histoire, mes propres actions, celles d'un être libre responsable. Ainsi *Gechichte* implique ma *propre destinée*.

Et Louis Althusser est encore plus explicite quand il dit que *Geschichte* "désigne non pas l'histoire accomplie mais l'histoire *au présent*, sans doute déterminée en grande partie par le passé déjà accompli, mais seulement en partie, car l'histoire présente, vivante, est aussi ouverte sur un futur incertain, imprévu, non encore accompli et par conséquent aléatoire"[11].

Comme on le voit, *Historie* a une influence sur *Geschichte* pour la simple raison que le passé doit avoir sa signification *pour* et *dans* le présent. Ceci étant, l'homme doit *assumer* le passé, *faire le pont* entre le passé et le présent pour révolutionner ce dernier. L'homme en tant que destinée personnelle ou voulue reste ouvert à diverses possibilités.

De ce qui précède, l'histoire sera vue comme élaboration du sens de temps.

1.1.6. Histoire comme élaboration du sens des temps

Quand l'historien décrit des situations, des personnages, des programmes, c'est en vue d'y trouver un sens et l'histoire est, comme qui dirait, *le grand livre de l'humanité*. Ainsi on comprendra l'adage de Diodoro Siculo selon lequel "l'histoire est métropole de la philosophie". Et Montaigne ne manquera pas de dire que l'histoire est "l'anatomie de la philosophie". Comme on peut le remarquer, le philosophe ne peut pas philosopher en dehors de l'histoire car le sol philosophique est toujours historique. Cependant nous devons reconnaître qu'autant de têtes, autant d 'opinions sur le sens historique de chaque événement[12].

Tous les différents rapports ayant trait au concept d'histoire que nous venons de faire nous débarquent sur le rapport entre la philosophie de l'histoire et d'autres sciences.

1.1.2. DU RAPPORT DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE AVEC D'AUTRES SCIENCES

Il n'y a pas *une* philosophie de l'histoire mais *des* philosophies de l'histoire. Il s'agit en fait des interprétations philosophiques de l'histoire qu'on résume sous

---

[11] L. ALTHUSSER, *Sur la philosophie*, Paris, 1994, p. 45.
[12] Cf. MICCOLI, *Filosofia della storia*, Roma, 1985, p.67-69.

l'appellation de philosophie de l'histoire. Cette dernière ne peut être bien comprise que si elle est mise en rapport avec d'autres sciences.

1.2. 1. Philosophie de l'histoire et sciences historiques

Le philosophe de l'histoire cherche à aller au-delà du travail de l'historien en voulant saisir dans le phénomène histoire les raisons profondes de son éclosion et de son évolution, ainsi que celles liées à sa destinée. Le philosophe reste convaincu que *l'histoire est un produit de l'homme* et à ce titre il peut donner un sens à son agir. Comme on le voit, la philosophie de l'histoire se veut une réflexion sur le passé humain et cela à l'aide seule des *lumières de la raison*. En d'autres mots, la philosophie de l'histoire se proposera de rechercher et de découvrir les lois générales qui président à la constitution et au développement de l'histoire. Toute philosophie de l'histoire est une relecture et un examen du passé. Le but recherché, en dernière analyse, est de comprendre la nature et le sens de ce passé. Et cette réflexion n'est rien d'autre qu'une interprétation de ce passé et toute interprétation a toujours une théorie ou philosophie qui la sous-tend.

Ainsi Raymond Aron définit la philosophie de l'histoire non pas "comme une vision panoramique de l'ensemble humain, mais comme une interprétation du présent ou du passé rattachée à une conception philosophique de l'existence, ou comme une conception philosophique qui se reconnaît inséparable de l'époque qu'elle traduit et de l'avenir qu'elle pressant"[13]. A dire vrai, chaque philosophie de l'histoire est fille de son temps.

1.2.2. Philosophie de l'histoire et Théologie de l'histoire

La théologie de l'histoire se veut une interprétation du passé d'un peuple donné ou de toute l'humanité à *la lumière de la révélation*. Ainsi dans la théologie (catholique) de l'histoire, nous avons quelques lois de l'histoire du salut (cfr Rm II, 33-36; Is. 7,7-8; Is. 40, 15-17).

Le philosophe de l'histoire et le théologien de l'histoire cherchent, chacun à sa façon, le bien fondé du passé humain ou de l'humanité. Tous deux restent convaincus que *l'histoire ne se fait pas au hasard*. L'histoire est un produit d'une intelligence qui a su et cherché à orienter son action humaine dans un tel sens plutôt que dans telle ou telle autre direction.

---

[13] R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, Paris, 1981, p. 14.

1.3. L'HISTOIRE A-T-ELLE UN SENS?

Le mot *sens* signifie à la fois *orientation* et *signification.* Peut-on dire que l'Histoire a un sens parce qu'elle réaliserait un "dessein" spirituel fixé d'avance? Autrement dit, a-t-elle un sens parce qu'il y a une *fin* ou *but* ? L'Histoire n'a-t-elle pas une *signification subjective* que lui donnent les individus ou les peuples par leurs *actes*? N'est-elle pas une activité des hommes poursuivant leurs fins propres sans savoir qu'il y a ce qui dépend d'eux et ce qui ne dépend pas d'eux? Si l'histoire a bel et bien une *signification,* alors l'histoire n'est pas absurde ; de même si elle a une *orientation* ou *direction,* alors les concepts de *progrès* et *d'évolution* ont un sens d'être.

Cependant à la question de savoir si réellement l'histoire a un sens, Il y a plusieurs réponses. Pour certains, le sens de l'histoire n'existe pas. D'une façon spéciale Karl POPPER refuse à l'histoire un sens. Pour lui, "nous devons apprendre à trouver une justification dans notre travail et nos actions... L'histoire, pas plus que la nature, ne peut nous indiquer ce qu'il faut faire. C'est nous qui y apportons un but et un sens. Les hommes ne sont égaux, mais nous pouvons décider de combattre pour l'égalité des droits. Nos institutions sociales ne sont pas rationnelles (...). C'est à nous qu'il revientt (sic), en définitive, de choisir le but de notre existence, d'en fixer les objectifs"[14].

Pour Popper, le Christianisme, l'hégélianisme, le marxisme, etc. qui trouvent un sens dans l'histoire sont appelés *historicismes* et ils découlent, dit-il, de notre manque de confiance dans la raison. Et pour lui, *l'historicisme est un élément de superstition ou d'idolâtrie*.

Raymond Aron pense, quant à lui, que nous pouvons comprendre l'ensemble historique par référence aux passions éternelles des hommes. Voilà pourquoi il soutiendra que "vouloir que l'histoire ait un sens, c'est inviter l'homme à maîtriser sa nature et à rendre conforme à la raison, l'ordre de la vie en commun. Prétendre connaître à l'avance le sens ultime et les voies du salut, c'est substituer des mythologies historiques au progrès ingrat du savoir et de l'action. L'homme aliène son humanité et s'il renonce à chercher, et s'il s'imagine avoir dit le dernier mot"[15]. D'où contrairement à son collègue Sartre parlant d'engagement, Aron, à ce propos, a deux mots clés *Choix* et *Décision*. A partir du *choix fondamental*, il y a des décisions ponctuelles par lesquelles l'individu se définit lui-même[16].

De ce qui précède, on saura comprendre que la philosophie de l'histoire soulève *les problèmes du **déterminisme**, de la **liberté** et de la **providence***. A notre humble

---

[14] K. POPPER, *Société ouverte et ses ennemis: TOME II/ HEGEL et MARX*, Paris, 1979, p. 184.

[15] R. ARON, *Dimensions de la conscience historique*, p. 58.

[16] Cfr ID. *Le spectateur engagé, Entretiens avec Jean-Louis* MISSIRA et Dominique WOLTON, Paris, 1981, p. 58.

avis, l'homme étant un mystère, doit savoir qu'il y a ce qui ne dépend pas de lui (Nécessité et providence) et ce qui dépend de lui (liberté) et l'histoire, pensons-nous, se fait dans la dialectique de ces deux instances.

D'autres, dont Hegel et Marx-Engels, opinent que l'histoire a un sens et un « *moteur* ». Ces deux concepts (sens et moteur) font la spécificité de la philosophie de l'histoire téléologique. Alors qu'en est-il de la philosophie de l'Histoire de Hegel et de Marx-Engels ?

CHAPITRE DEUXIEME

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE HEGEL

« Comprendre ce *qui est* est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison. Quant à ce qui concerne l'individu, chacun est du reste un *fils de son temps* ; la philosophie est donc aussi *son temps conçu dans la pensée*. Il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain, que de dire qu'un individu franchit d'un saut son temps, saute par-dessus le rocher de Rhodes. Si sa théorie va de fait au-dessus de son temps, elle s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, et alors elle existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément faible où n'importe quoi peut être imaginé (…). Pour dire encore un mot du fait *d'enseigner* comment le monde doit être, la philosophie au reste vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité effective a achevé son processus de formation et en a fini avec lui (…). Quand la philosophie peint son gris sur gris, c'est qu'une figure de la vie est devenue vieille, et on ne peut pas la rajeunir avec du gris sur gris, mais on peut seulement la connaître ; la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du crépuscule.»

HEGEL, *Préface* au *Principe de la philosophie du droit*, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 75-76.

Hegel est convaincu que l'histoire a un sens[17]. Il sied, de prime abord, de faire remarquer avec J.D'Hondt que « Hegel, dans ses *leçons*, expose une histoire philosophique, et non une philosophie de l'histoire (…). L'ébauche d'une philosophie de l'histoire se réfugie presqu'entièrement dans l'*Introduction*. C'est à celle-ci que Hegel eût dû, en toute rigueur, réserver le nom de philosophie de l'histoire »[18]. Toutefois on ne doit pas séparer l'*Introduction* des *leçons* où Hegel est historien. Quand Hegel parle du parcours de l'histoire mondiale (monde oriental, grec, romain et germanique), il fait œuvre d'historien. Cependant, dans ses différentes *Introduction de 1822*, *de 1822-1823* et *de 1830-1831*, Hegel fait de la philosophie de l'histoire. A dire vrai, le texte portant sur le parcours de l'histoire mondiale (monde oriental, grec, romain et germanique) ne peut être bien compris qu'à la lumière des *Introductions.* Celles-ci, à leur tour, ne trouvent leur sens ou explicitation que si ledit texte est sous les yeux. Ainsi ceux qui ont publié *La Raison dans l'histoire* à part, ont trahi les intentions véritables de Hegel, car les deux textes (*Introductions* et ce qui a trait au monde oriental, grec, romain et germanique) font un seul corpus même si l'on peut lire l'un sans l'autre. Mais une lecture séparée ou sélectionnée ne fera pas voir un Hegel doublé d'historien et de philosophe de l'histoire. D'où il est aussi permis, contre J.D'Hondt, de dire que l'histoire mondiale philosophique se confond à la philosophie de l'histoire. Le dire de Hegel le suggère plus d'une fois.

Nous exposerons sa philosophie de l'histoire en partant des *Introductions* tout en recourant à la seconde partie de son cours-à savoir ce qui a trait au monde oriental, grec, romain et germanique. Il nous arrivera aussi de recourir à son *Principe de la philosophie du droit.*

Nous devons signaler que les différentes parties de ce chapitre relèvent de notre « arrangement », car Hegel ne suit pas cet ordre dans ses différentes *Introductions*. C'est le souci pédagogique qui commande cet ordre d'exposition de notre part.

2.1. DIFFERENTES FORMES D'HISTOIRE

De prime abord, Hegel commence par exposer les différentes formes d'histoire. Comme l'exprime H. Niel, « elles vont de l'attitude du témoin à celle du philosophe, de l'histoire pragmatique à l'histoire philosophique, en passant par l'histoire réfléchie. »[19].

---

[17] Nous exposerons sa philosophie de l'histoire en partant de son livre dont l'édition est de 2009 : G.W.F. HEGEL, *La philosophie de l'histoire*, édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, traduction française de Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, appareil critique de Norbert Waszek, Paris, Librairie générale française, 2009.

[18] J. D'HONDT, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, 1966, p. 420-421. Nous laisserons plus la parole à Hegel.

[19] H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1945, p. 297-298.

2.1.1. Histoire originaire

Hérodote, Thucydide, Xénophon et César[20] relèvent de cette histoire. Décrivant leur époque, ils « ne consignèrent par écrit que les événements qu'ils avaient vécus et qui [ils] ne décrivirent que les actes qu'eux-mêmes avaient eus devant les yeux »[21]. Le caractère propre des historiens originaires, au dire de Hegel, est celui de « transporter les événements qui leur sont contemporains du terrain de l'éphémère à un terrain meilleur, celui de la ferme représentation »[22]. Cette histoire n'est pas différente d'une biographie, car « dans une telle histoire, la formation [culturelle : *Bildung*] de l'auteur et son esprit ne fait qu'un avec la formation des actes qu'il raconte, [donc la formation] de son esprit ne fait qu'un avec les actions décrites par lui. Il n'a par conséquent à fournir de réflexions. Car il se tient et vit dans la même chose, il ne s'élève pas au-dessus de celle-ci »[23]. Et Hegel nous révèle que « si l'on veut apprendre à connaître l'esprit de tels peuples, vivre dans les peuples eux-mêmes, il faut séjourner chez ces auteurs, s'introduire chez eux pour y vivre, et l'on aura ainsi une image du temps qui sera de première main »[24].

Hegel a de l'historien originaire une bonne impression, car « de tous les historiens, l'historien original [entendez originaire] est celui qui reste le plus fidèle à l'existence concrète de la nation et de ses grands hommes. L'insistance de Hegel frappe le lecteur et attache son attention à ces conditions *sine qua non* de l'histoire originale : l'historien doit avoir vécu (*erlebt*) les événements qu'il relate, y avoir participé vitalement (*durcherlebt*), et, surtout, il convient que son esprit soit le même que celui de la nation et des hommes dont il rapporte les exploits »[25]. Retenons que les récits des historiens originaires nous paraîtront sans doute naïfs non seulement parce que la réflexion y est exclue comme le reconnaît Hegel[26] , mais aussi et surtout parce que « l'esprit de notre époque se montre étranger à celui de leur temps »[27] .

Faisons savoir que Hegel exclut, de façon générale, les légendes, les chants populaires, les traditions et les poèmes de l'histoire originaire[28].

---

[20] G.W.F.HEGEL, *o.c.,* p.116
[21] *Ib.,* p.11 3-114.
[22] *Ib.,* p.114.
[23] *Ib.,* p.115.
[24] *Ib.,* p.116.
[25] J. D'HONDT, *o.c.,* p. 351.
[26] Cf. G.W.F. HEGEL, *o.c.,* p.115.
[27] J. D'HONDT, *o.c.,* p. 351
[28]Cf. G.W.F. HEGEL, *o.c.,* p.40.

2.1.2. Histoire réfléchissante

L'histoire réfléchissante est de plusieurs types. Elle exige des historiens « une vue d'ensemble de tout le peuple ou de l'histoire mondiale. Ce sont donc nécessairement des compilations d'une historiographie déjà disponible, ou des comptes rendus faits par d'autres. La langue n'est pas celle de l'intuition. Ils n'ont pas le caractère de [ceux faits par celui] qui-y-était. Toutes les histoires mondiales sont nécessairement de ce type »[29]. Tite-Live fait partie de ces historiens. En effet, et en cela Hegel a raison, « chaque historien a en la matière sa propre manière de procéder, celle qu'il s'est particulièrement mise en tête »[30].

Dans l'histoire réfléchissante, « l'esprit du temps dans lequel on écrit est autre que celui du temps qui est censé être décrit »[31] ; toutefois Hegel ne s'empêche pas de reconnaître que « lorsqu'elles sont bien faites, elles [histoires réfléchissantes] sont méritoires et indispensables »[32].

De ce qui précède, on conviendra que l'historien réfléchissant n'oublie pas « l'œuvre de ses prédécesseurs originaux. Il l'observe, au contraire, avec une attention aiguë, mais il se place à un tout autre point de vue qu'elle. Il ne conteste guère la validité de ce compte rendu de la vie des hommes d'autrefois ; ce qu'il [Hegel] ne leur pardonne pas, c'est de pactiser avec l'esprit de ce qui était son présent. C'est finalement cet esprit lui-même que l'historien réfléchissant s'efforce de déconsidérer (…). L'historien réfléchissant est étranger à l'esprit de l'époque qu'il décrit. Il ne participe pas à sa culture. Voilà le point décisif »[33]. En effet, l'histoire réfléchissante aspire à un prompt dépassement. Du fait qu'elle est le « fruit de l'isolement, de la séparation et de l'abstraction, elle s'éloigne de la chose même, qu'elle projetait cependant de retrouver et de conserver. Elle ne parvient pas à l'intérioriser »[34] . Faisons remarquer, en dernière analyse, que l'histoire réfléchissante cherche à reconstruire le passé non pas en lui-même, mais en fonction du but particulier qu'elle s'est proposé d'atteindre.

Les différentes sortes d'histoire réfléchissantes sont l'histoire pragmatique, l'histoire critique et l'histoire spéciale. La première « supprime le passé et rend l'événement présent »[35]. Cette histoire, comme l'explicite bien J.D'Hondt, « se propose d'expliquer les événements par leurs causes, et par leurs causes *humaines* »[36].

---

[29] G.W.F. HEGEL, *o.c.*, p.117.
[30] *Ib.*, p.45.
[31] *Ib.* ,p.117.
[32] *Ib.*,p.117.
[33] J. D'HONDT, *o.c.*, p. 376-377.
[34] *Ib.*, p. 376-377.
[35] G.W.F. HEGEL, *o.c.*, p.118.
[36] J. D'HONDT, *o.c.* , p. 382.

Elle court le danger du *moralisme* : « Les réflexions morales sont très souvent considérées comme la fin essentielle que doit avoir l'étude de l'histoire.[Et pourtant] (…)aucun cas n'est tout à fait semblable à un autre, la ressemblance entre les individus n'est jamais telle que ce qui est le mieux dans un cas le serait également dans un autre. Il n'y a pas de ressemblance parfaite entre les rapports, les circonstances dans lesquelles se trouvent des peuples différents »[37]. La deuxième, i.e. l'histoire critique, est « une histoire des récits de l'histoire et de l'appréciation de ces récits »[38] Hegel conteste même son titre d'histoire. En dernière instance, « elle se réduit à une critique de l'histoire »[39]. La dernière, c'est-à-dire l'histoire spéciale, se rapporte à une activité sociale particulière ; c'est par exemple « l'histoire de l'art, de la science, de la constitution, du droit de la propriété et de la navigation. On peut ainsi faire ressortir tout le particulier »[40].

C'est après avoir parlé de l'histoire originaire et de l'histoire réfléchissante que Hegel s'est appesanti sur l'*Histoire mondiale philosophique.*

2.2.-PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE HEGEL

Hegel n'a pas oublié de subdiviser l'histoire mondiale.

2.2.1 – La division de l'histoire mondiale

Pour Hegel, le premier moment de l'histoire mondiale est celui de l'éthicité immédiate et substantielle.

2.2.1.1 - Le premier moment est l'Ethicité immédiate et substantielle

Le premier moment de l'éthicité immédiate et substantielle constitue *l'enfance de l'histoire*. *L'enfance de l'histoire est le moment de l'ETAT* fondé sur des rapports familiaux. Pour Hegel, durant ce moment, nous avons une « organisation fondée sur la vigilance paternelle, sur le châtiment, l'exhortation et la punition**(…).** C'est là un règne prosaïque, un règne de la durée, une *histoire non historique* (…). » [41] La *figure* de cet Etat est l'Extrême-Orient, essentiellement celle de l'Empire chinois.

---

[37] G.W.F. HEGEL, *o.c.*,p.119-120.
[38] *Ib.*, p.120.
[39] J. D'HONDT, *o.c.*, p. 390-391.
[40] G.W.F. HEGEL, *o.c.*, p. 121.
[41] *Ib.*, p. 200. Nous soulignons.

2.2.1.2. – Le second est l'opposition de la subjectivité et de l'universalité abstraite

Ce moment est celui de *l'adolescence du monde***.** Il s'agit des Etats du Moyen-Orient qui « se disputent les uns avec les autres »[42] et qui sont tournés vers l'extérieur. Ainsi « le pressentiment du principe individuel survient. Le combat et le conflit sont l'acte de se rassembler en une individualité, l'acte de s'appréhender en soi-même »[43]. Après, ce principe s'élargit vers la *jeunesse* et « c'est ici qu'ensuite apparaît le *règne grec.* »[44]

A ce niveau, les notions de règne et d'Etat sont distinctes. Pour le *Monde grec***,** *il n'y a pas d'Etat* « car au début, l'essence grecque n'était pas un *Etat*, mais ce qui la caractérisait, c'était une *multitude d'Etats***.** C'est ici le *règne de la belle liberté* (…).Le singulier se sent libre, dans une unité individuelle avec la substance universelle. C'est ainsi le règne de la beauté, le règne le plus riant et le plus charmant, mais aussi pour cette raison un règne tout simplement éphémère, la fleur vite étiolée, la figure qui, en elle-même, est la moins en repos puisqu'elle doit elle-même renverser sa fermeté compacte par la réflexion »[45].

Compte tenu de leur jeunesse, « les Grecs intuitionnèrent leur liberté, les Romains la réfléchirent »[46].

Avec le *Monde romain***,** l'on a l'« âge mûr du dur labeur »[47] et ce labeur obéit au *Devoir***.** Ce labeur sert une *fin universelle***.** Celle-ci est un *Etat* dans des principes universels, des *Lois*. Cet Etat ne se meurtre pas dans l'arbitraire du maître, encore moins dans l'arbitraire de son propre bon plaisir. De ce fait, « on a ici le sacrifice de l'individualité au profit de l'universalité dans laquelle l'individu se perd. Les individus n'arrivent à leur fin que dans l'universel»[48]. Oui, « c'est le travail du monde romain, en tant qu'universalité abstraite, de s'approprier les peuples singuliers et de les opprimer par son universalité abstraite »[49].

En principe, il y a le « combat de l'universalité abstraite contre le principe de la subjectivité particulière. Le combat devait cesser de façon que la singularité subjective vainque, car l'universalité abstraite, étant conformité à des lois, ne s'individualise pas en soi-même, et elle devait avoir comme [principe] moteur une singularité purement arbitraire. Il faut donc que cette conformité à des lois, étant

---

[42] *Ib.* p. 201
[43] *Ib.* p 2001
[44] *Ib. ;* p. 201. Nous soulignons.
[45] *Ib.,* p. 201. Nous soulignons.
[46] *Ib.,* p . 202
[47] *Ib.,* p. 202
[48] *Ib.,* p. 202
[49] *Ib.,* p. 202

abstraite, sombre dans la subjectivité pure (…). C'est ainsi que, dans ce règne, ce qui ressort, c'est la *suppression de l'opposition* [de l'universalité abstraite à la subjectivité], *leur réconciliation dans le monde*. Mais ce qui se produit en attendant, c'est aussi la *réconciliation spirituelle* : la personnalité individuelle se transforme dans l'universalité qui est en et pour soi, dans la subjectivité universelle en et pour soi, dans la personnalité divine. Celle-ci apparaît alors dans le monde »[50].

2.2.1.3. **Moment de l'unité du subjectif et de l'universalité**

Ce moment est celui du *Règne germanique***.** Il est considéré comme le temps de la *vieillesse***.** Hegel dira : « C'est, dans l'état naturel, l'âge du langage, dans l'esprit il est l'âge de la maturité parfaite »[51].

Pour Hegel, ce sont les *Germains* qui ont été à la pointe de ce *changement***.** Ce dernier commence par la *réconciliation* accomplie seulement en soi ; « mais parce que celle-ci ne fait elle-même que commencer, c'est d'abord *l'opposition la plus prodigieuse* qui se montre, une opposition qui apparaît ensuite, pourtant, comme injustice et comme ce qui est à supprimer et qui, justement pour cette raison, entre dans le combat suprême du spirituel avec le temporel [*mit dem Weltlichen* : ce qui est dans-le-monde] »[52].

Ce règne a un *Principe*, à savoir l'*esprit* qui est pour soi, *l'esprit libre*. Hegel le dit si bien : « Mais le principe de l'Etat, *qui est pour soi*, est dans son caractère propre *liberté* »[53].

En effet, dans le *Règne germanique* « on trouve (…) la réconciliation, en lui la réconciliation est accomplie en et pour soi. *L'esprit s'est trouvé.* »[54] Mais « dans la mesure où ce parcours n'est pas encore achevé, esprit et monde continuent à se faire face. C'est pourquoi la progression n'est pas un développement calme et sans résistance, mais c'est plutôt, justement, un prodigieux combat de part et d'autre. L'esprit ne s'avance pas calmement vers sa réalisation, mais il veut se créer, dans sa réalité effective, à soi-même. Toutefois, la progression consiste en ce que, dans le combat, les deux côtés se défont de leur unilatéralité, cette forme non vraie »[55].

La division de l'histoire mondiale étant faite, Hegel a pris soin de faire des considérations sur les continents.

---

[50] *Ib.*, p. 202. Nous soulignons.
[51] *Ib.*, p. 203.
[52] *Ib.*, p. 203. Nous soulignons.
[53] *Ib.*, p. 202. Nous soulignons.
[54] *Ib.*, p. 202. Nous soulignons.
[55] *Ib.*, p. 204.

2.2.2. Considérations sur chaque[56] continent

Hegel n'a pas manqué de donner ses propres considérations sur certains continents.

2.2.2.1. L'Afrique

L'Afrique est considérée comme morcelée dans trois parties. *La première partie est* **l'**« Afrique à proprement parler »[57], c'est « le *haut pays* »[58]. Dans cette partie de l'Afrique**,** « il y a (…) des règnes dans un état des plus formés. On trouve chez ces Nègres une force physique extrême et la plus grande sensibilité accompagnées d' [un caractère] débonnaire, mais aussi d'une cruauté inouïe, inconcevable. Ces peuples ne sont jamais sortis d'eux-mêmes, *ils n'ont fait aucun pas dans l'histoire* »[59] et « cette Afrique reste calme, sans impulsion, la sensibilité ne la pousse pas hors d'elle-même et elle n'est pas encore entrée dans l'histoire, elle a pour toute connexion avec celle-ci le fait que ses habitants furent, en un temps plus misérable, utilisés comme *esclaves***.** Il n'y a pas d'esclavage dans l'Etat rationnel. C'est pourquoi on ne le trouve que là où l'esprit n'a pas encore établi ce point [Etat rationnel], là où l'Idée véritable a encore des aspects par lesquels elle en reste au devoir-être. *L'esclavage est donc nécessaire* aux degrés où l'Etat n'est pas encore parvenu à la rationalité. *Il est un moment du passage à un degré supérieur* »[60]. Comme on le voit, il y a légitimation de l'esclavage chez Hegel et il est un moment nécessaire pour passer à un degré supérieur.

La deuxième partie est constituée du Nord du Niger et du désert. Pour Hegel, « en tout, cette partie constitue un règne côtier qui n'a dans l'histoire mondiale qu'une place annexe, elle ne subsiste pas pour soi et n'a pas de base qui la soutienne. On a dit que l'Espagne appartient à l'Afrique : on peut dire avec le même droit que cette partie appartient à l'Europe »[61]. *La troisième partie***,** « c'est l'Egypte, une partie propre, intéressante pour l'histoire mondiale (…). L'Egypte se rattache à l'Asie »[62].

---

[56] *Ib.*, p. 188-199.
[57] *Ib.*, p. 188.
[58] *Ib.*, p. 189.
[59] *Ib.*, p. 189.
[60] *Ib.*, p. 189. Nous soulignons. Il y a beaucoup à dire sur l'Afrique de Hegel, cette Afrique magique, cannibaliste, sans culture, inconsciente, sans religion, sans notion de l'immortalité de l'âme, méprisant et dévalorisant l'homme et enveloppée dans la couleur noire de la nuit, etc.(Cf. G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, Editions 10/18, Département d'Univers Poche, trad. K. Papaioannou, 1965 [en ligne] *http://www.monde-diplomatique.fr/2007/HEGEL/15275* (page consultée le 20/10/2010).
[61] *Ib.*, p. 189-190
[62] *Ib.*, p. 190

2.2.2.2. L'Asie

L'Asie est « le monde du soleil levant »[63]. Pour Hegel, « c'est le Levant. Tout pays est à l'est d'un autre, mais l'Asie est, pour soi, le continent de l'Est [l'Orient], cependant que l'Europe est, pour une part, le centre et, pour une [autre] part, le point final de l'histoire mondiale. C'est en Asie que s'est levée la lumière de la conscience de soi, en tant qu'Etat »[64]. En outre, Hegel enseigne que « l'Asie est le pays de l'opposition. Ici, les différences doivent être posées concrètement, comme relation d'oppositions (…). Ici, en Asie, les relations des différences [géographiques] sont nécessaires»[65].

Comme continent, l'Asie a plusieurs parties dont « un haut pays compact, entouré d'une prodigieuse ceinture de montagnes, la chaîne de l'Himalaya, la plus haute du monde (…). Ce haut pays ne reste pas fermé en soi comme en Afrique, il est interrompu, et il est en relation réciproque avec le deuxième milieu local »[66]. Par ailleurs, il y a *des plaines* qui sont « le centre de la civilisation »[67] : la Chine avec le Huang He et le Yangzi Jiang, le fleuve Jaune et le fleuve Bleu. « La Gange et l'Indus forment une deuxième vallée (…). La troisième vallée ou encore la troisième région est celle du Tigre et de l'Euphrate, lesquels entourent un pays d'élevage. La quatrième région est formée par la mer Caspienne avec les fleuves qui s'y jettent. »[68].

Hegel souligne que « les oppositions principales sont donc ici, en Asie, un haut pays et des plaines prodigieusement étendues. Ces deux milieux, la cause nécessaire, ils constituent également une origine et un terrain pour des dispositions humaines tout à fait opposées, pour un agir humain contrasté. »[69]

On retiendra avec Hegel qu'il y a l'enracinement des hommes dans les plaines et le nomadisme des habitants du haut pays. « Ce sont là, affirme-t-il, les deux distinctions prédominantes »[70].

Pour Hegel, « le premier milieu local est le principe de la plaine fluviale »[71] où il y a le tranquille développement de *l'éthicité*. Ainsi on connaîtra l' « éveil de l'esprit en lui-même, mais il n'est pas encore parvenu à l'opposition interne, [il implique] une *royauté patriarcale.* »[72] Cela est propre aux *Régions d'Extrême-Orient***,** soutient

---

[63] *Ib.,* p. 190
[64] *Ib.,* p. 190
[65] *Ib.,* p. 190
[66] *Ib.,* p. 191
[67] *Ib.,* p. 191
[68] *Ib.,* p. 191-192
[69] *Ib.,* p. 192
[70] *Ib.,* p. 192
[71] *Ib.,* p. 192
[72] *Ib.,* p. 192. Nous soulignons.

Hegel. C'est au Moyen-Orient, haut pays des plaines en quelque sorte, argue Hegel, « de manière générale, (…) qu'advient l'abstraction de la pure intuition spirituelle, l'abstraction de l'Un, de l'Islam. La Perse en est l'élément principal. »[73]

Le Proche-Orient, au contraire, est « le flanc de l'Asie par lequel celle-ci est en relation avec ce qui est autre [pour elle]. Cette partie est liée à la mer Méditerranée »[74], montre Hegel.

2.2.2.3. L'Europe

Parlant de l'Europe, Hegel dira qu'« en Asie, nous avons vu l'opposition du haut pays et de grandes plaines. En Europe, en revanche, aucun principe ne ressort, mais tout est singularisé »[75]. L'Europe à proprement parler est constituée à l'Ouest de l'Allemagne, de la France, de l'Angleterre avec leurs dépendances ; à l'Est et au Nord-Est de la Russie, de la Pologne, de la Hongrie, etc. A l'Est et au Nord-Est, la connexion avec l'Asie domine. « Le cœur de l'Europe, c'est cet ouest. »[76]

C'est cela que Hegel appelle la Tripartition géographique de l'histoire mondiale : « L'histoire mondiale a pris son essor au sud-est et a décliné en elle-même vers le Nord-Ouest. *C'est en ceci que consiste l'esprit : se produire à partir de soi, comme son propre monde*.»[77]

Toutefois Hegel n'oublie pas le continent Amérique connu sous le nom de *Nouveau monde* [78] qu'il considère comme plus faible que l'Ancien (Europe). Ce continent, selon lui, manque deux moyens : le fer et le cheval. Les autochtones se sont tous éteints, cependant il est *un pays d'avenir*, prophétise-t-il.

2.2.3. Connexion de la nature avec les caractères des hommes

Hegel fait une connexion de la nature avec le caractère humain. « Les peuples, dans la mesure où ils se présentent sur ce terrain [les différents continents avec leurs particularités selon les parties = c'est nous qui ajoutons], ont *des caractères déterminés* qui coïncident avec le *milieu local*. La place des peuples [dans l'histoire] est d'ordre spirituel, mais la déterminité de leur principe exprime la dimension naturelle du terrain sur lequel ce principe se présente »[79].

---

[73] *Ib.,* p. 193
[74]*Ib.,* p. 193
[75] *Ib.,* p. 193
[76] *Ib.,* p. 194
[77] *Ib.,* p. 194. Nous soulignons.
[78] *Ib.,* p. 184
[79] *Ib.,* p. 194-195. Nous soulignons.

Hegel retient six formes principales de la connexion entre la constitution naturelle et l'être spirituel.

2.2.3.1. Plaines

Dans les plaines, Il y a *l'agriculture* et l'entendement y est caractérisé par la *prévoyance*. L'agriculture s'oriente d'après les saisons. « Il en naît un état [social], celui de l'outil, du maintien à tel endroit, et ceci conduit à se limiter à tel terrain déterminé »[80]. Ceci conduira à la *détermination de la propriété* et du *droit patrimonial*, d'où l'indépendance exclusive de l'individu dans sa propriété brisant plus ou moins la singularité naturelle, à savoir la famille et l'on a besoin d'un état général susceptible, lui seul, de protéger cette propriété. « La possibilité d'un maître et, pour l'essentiel, la possibilité de lois [en dérivent]. Se fait jour la nécessité d'un Soi et, plus tard, de l'esprit. Ce qu'il y a dans de telles conditions naturelles c'est, de manière générale, le contraire de l'aspiration vers l'au-delà, qui consiste à mettre une fin, à limiter à quelque chose de déterminé et de fini. Il s'agit de se maintenir fermement dans le général ».[81]

2.2.3.2. Le milieu local du haut pays

Comme il y a une plaine sans fleuves et des fleuves sans influence, on ne trouvera, dans le milieu local du haut pays, aucun champ cultivé ni une propriété « mais seulement ce qui a été fait par la nature et qu'on peut [donc aussi] trouver ailleurs. La possibilité est donnée de s'isoler »[82] ; d'où *le Nomadisme***.**

Chez les Nomades, il n'y a pas vraiment en eux d'esprit, inquiet, « le type est plutôt celui de l'humeur paisible. Chez certains, un tel vagabondage peut donner du brigandage. De tels peuples sont en partie poussés vers le brigandage, mais seulement sur les bas plateaux, parce que ceux-ci sont frontaliers de hautes montagnes dans lesquelles réside une population forte et sauvage. En revanche, dans les peuplades *occupant des zones plus basses* on rencontre des *habitants paisibles*, qui entrent en conflit avec ces peuples. Les *nomades* nouent donc des *relations hostiles* avec les autres [peuplades] et s'établissent ainsi en état de guerre contre l'extérieur »[83].

---

[80] *Ib.*, p. 195
[81] *Ib.*, p. 196
[82] *Ib.*, p. 196
[83] *Ib.*, p. 196. Nous soulignons.

2.2.3.3. Le milieu social des Montagnes

Le milieu social des montagnes est d'une *vie pastorale*. « La riche diversité du terrain permet également l'agriculture, la chasse, etc. (…). Ici, les périls, et donc la vaillance guerrière ainsi que le courage, sont chez eux, mais de telle sorte que toute la vie demeure enfermée dans son milieu local »[84].

Hegel pense que « si, dans les montagnes, le milieu local devient trop étroit pour un tel peuple, *un meneur suffira*, pas même une armée comme chez les peuples des plaines fluviales, et le peuple des montagnes se lancera dans ces plaines fertiles. »[85]

2.2.3.4 Dans la nature européenne

Hegel est d'avis qu'« il n'y a pas de type naturel qui ressortirait et qui la singulariserait. Ici chaque forme naturelle est paralysée par une autre. Le terrain est tel, ici, qu'il permet la liberté par rapport à la force de la nature, si bien qu'ici l'homme en général peut se faire valoir (…). L'homme européen est donc, déjà du côté de la nature, un être plus libre, parce qu'ici aucun principe de ce genre-là ne se manifeste comme dominant. Ici, en Europe, l'opposition essentielle et principale est seulement celle entre le pays intérieur et la côte. »[86] L'Europe est géographiquement bien située et l'homme européen est prédisposé par la nature à être un être plus libre.

2.2.3.5. Pour l'Asie

En Asie, selon Hegel, la mer n'a pas d'importance : « Les peuples asiatiques se sont fermés à la mer. La Chine proprement dite n'a pas de marine (…). En Inde, il est positivement interdit par la religion d'aller en mer. »[87]

2.2.3.6. Pour l'Europe

Hegel enseigne qu'en Europe, « le rapport à la mer est important »[88] et il soutient qu'« un Etat européen ne peut être important que s'il possède une liaison avec la mer. La mer sépare certes les contrées, mais elle relie les hommes. C'est dans la mer que se trouve le « sortir au-dehors » (*Hinaus*) tout à fait propre (à l'Europe), qui manque à l'Asie »[89]. Encore une fois l'Europe est favorisée par la nature.

---

[84] *Ib.*, p. 197
[85] *Ib.*, p. 197. Nous soulignons.
[86] *Ib.*, p. 197
[87] *Ib.*, p. 197.
[88] *Ib.*, p. 198
[89] *Ib.*, p. 198

2.2.4 – Histoire mondiale face à la Raison

Hegel dira ce qu'est l'histoire mondiale face à la Raison.

2.2.4.1. Histoire mondiale

Hegel commence par cette mise au point : « Nous devons d'abord tenir compte du fait que l'histoire mondiale, (…), se passe sur le terrain de l'*esprit*. (…). Mais l'esprit et le cours de son développement, est [ce qu'il y a de] substantiel. L'esprit est *plus haut* que la nature (…). C'est toutefois dans l'histoire mondiale, ce théâtre [sur la scène duquel] nous le contemplons, que l'esprit est dans son effectivité la plus concrète. »[90] Tout tourne autour de l'Esprit. Comment alors expliquer ou justifier tout ce qui advient dans l'histoire mondiale ?

Pour Hegel, en dernière analyse, la philosophie de l'histoire est une *Théodicée*, dans son premier sens de la Justification de Dieu face à l'existence du mal dans le monde. Hegel pense que « l'histoire est le déploiement de la nature divine dans un élément particulier. Celui-ci, étant particulier, est un élément déterminé ; et il n'y a pas d'autre connaissance, ici, que celle d'une Providence déterminée, c'est-à-dire celle de son plan. Sans elle, aucune connaissance ne se constitue. On peut s'en tenir tout à fait ingénument à l'idée générale selon laquelle la *Providence divine régit le monde* (…). Si Dieu est placé au-delà de notre conscience, nous sommes libérés de [la tâche de] le connaître, de nous soucier de sa nature, de trouver la raison dans l'histoire mondiale (…). Nous avons donc à considérer l'histoire mondiale et quelle est sa fin ultime. C'est cette fin ultime que Dieu a voulue pour le monde. C'est à cette fin ultime que sont apportés tous les sacrifices sur l'autel du monde. Elle est ce qui vivifie, ce qui est efficace. D'elle nous savons qu'elle est ce qu'il y a de plus parfait – et Dieu veut le plus parfait. Et ce qu'il veut, ce ne peut être que lui-même et ce qui est égal à lui, sa volonté. Sa volonté n'est pas différente de lui, et c'est cela que philosophiquement nous nommons l'*Idée*. Nous avons ici à faire abstraction de l'expression religieuse et à saisir les concepts dans la forme de la pensée »[91]. Tous les sacrifices sur l'autel du monde trouve leur explication dans la providence divine qui régit le monde.. De ce fait, la philosophie de l'histoire a la tâche de le faire savoir. C'est à ce niveau que l'on saura ce que sont la Raison et son rôle dans l'histoire du monde.

---

[90] *Ib.*, p. 62

[91] *Ib.*, p. 129. Nous soulignons.

2.2.4.2. Raison dans l'histoire mondiale

Hegel est convaincu que « la raison domine le monde(…), la *raison* (-) est la *substance*, ce pourquoi et en quoi toute réalité effective a son être et sa substance »[92]. De ce fait, dit-il, on doit « *aborder l'exposé de l'histoire mondiale avec la foi en la raison, avec l'exigence, la soif de la connaissance* »[93]. La soif de la connaissance nous permettra de savoir, selon Hegel, que « l'histoire mondiale universelle a été la marche nécessaire et rationnelle de l'esprit du monde ; - l'esprit du monde est l'esprit en général, qui [constitue] la substance de l'histoire, l'esprit un dont la nature est une et toujours la même, et qui explicite cette nature une qui est la sienne dans l'être-là du monde »[94]. Cette marche nécessaire et rationnelle de l'esprit du monde sera bien explicitée par Hegel. Humble, Hegel refuse de se prendre pour le premier philosophe à avoir cette « intuition ». Ainsi il n'hésite pas à dire que « le Grec *Anaxagore* aurait été le premier à dire que le Noûs, l'entendement en général, ou la raison, gouverne le monde»[95]. Ceci étant, l'on est invité à retenir que la « raison est immanente à l'existence historique, et elle s'accomplit dans et par celle-ci »[96]. Cependant, enseigne Hegel, « pour connaître la raison dans l'histoire, ou bien pour connaître rationnellement l'histoire, il faut, à dire vrai, *apporter la raison avec soi.* Car la façon dont on considère l'histoire et le monde est aussi la façon dont à son tour le monde nous considère »[97] . Hegel insiste sur la foi en la raison ou sur le fait d' « apporter la raison avec soi » si l'on veut réellement connaître *rationnellement* l'histoire. Celle-ci se veut le moment de la réalisation de l'esprit.

Pour se réaliser, l'esprit utilise certains moyens, à savoir les *Hommes* avec leurs *Passions***.**

2.2.4.3. Les hommes comme moyens utilisés par la Raison

2.2.4.3.1. Hommes comme moyens

Les *moyens* sont « ce qui apparaît phénoménalement »[98] et pour comprendre que les hommes ou individus sont des moyens dont se sert la Raison, il faut voir leurs actions, et ce en partant « de leurs besoins, et de leurs passions, de leurs intérêts et des représentations, des buts qui se forment à partir de là, de leurs caractères et de leurs talents ; et on le fait de telle façon que, dans ce spectacle de l'activité, seuls ces besoins, passions, intérêts, etc. apparaissent comme les *mobiles* (*Triebfedern*). Les

---

[92] *Ib.*, p. 54.
[93] *Ib.*, p. 55. Nous soulignons.
[94] *Ib.*, p. 55.
[95] *Ib.*, p. 56.
[96] *Ib.*, p. 71-72.
[97] *Ib.*, p. 127. Nous soulignons.
[98] *Ib.*, p. 65

moyens sont parfois considérés comme extérieurs au but, cependant ils sont constitués de façon à exprimer le but, car il y a en eux un point commun avec ce but »[99]. Ceci pousse Hegel à affirmer qu' « en ce sens entièrement extérieur, les hommes ne se comportent guère comme des moyens au service de la fin de la raison. Non seulement ils satisfont, en même temps que cette fin et à l'occasion de celle-ci, les fins de leur particularité – des fins qui, par leur contenu, sont différentes de la raison – mais ils ont part à cette même fin, et c'est précisément par là *qu'ils sont des fins en soi*. Ils sont des fins en soi, et ce non pas seulement pour ce qui concerne la forme, comme c'est le cas pour les vivants en général (voyez Kant) dont la vie individuelle est, dans son contenu même, déjà subordonnée à la vie humaine – on l'utilise donc à bon droit comme moyen. Mais les individus sont aussi des *fins en soi* selon le contenu de la fin. C'est de cette détermination que relève justement ce que nous exigeons d'exclure de la catégorie de moyen : la moralité, l'éthicité, la religiosité**.** *L'homme n'est fin en soi que par le divin qui est en lui***,** par ce que nous avons dénommé dès le début raison, et – comme raison active en elle-même, se déterminant elle-même – liberté »[100].

Phénoménologiquement, argue le philosophe de Berlin, les hommes apparaissent et la raison demeure invisible. Par leurs actions exprimant les besoins, suscitées par les passions, les intérêts, les représentations et des buts, les hommes expriment ou font la volonté de la Raison tout en ayant part à cette fin. La question est celle de savoir s'ils en sont conscients. Nous en parlerons au moment opportun.

Par ailleurs, il sied de faire savoir que les hommes, même s'ils sont des moyens, sont des *hommes responsables***,** car ils sont libres, persiste et signe Hegel. Ainsi, « ce sont eux qui portent la responsabilité pour l'affaiblissement de la religion et de l'éthique, pour sa corruption et pour sa perte »[101]. De ce fait, les hommes doivent répondre de leurs actes. Et Hegel de conclure : « Tel est le sceau qui marque la destination élevée et absolue de l'homme : *savoir* ce qui est bien et ce qui est mal, et *vouloir* soit le bien, soit le mal – en un mot pouvoir être responsable, responsable non pas seulement du mal mais aussi du bien ; et responsable non pas de ceci et aussi de cela et de tout ce en quoi l'homme est et de ce qui est en lui, mais responsable du bien et du mal qui relèvent de sa liberté individuelle. Seul l'animal est véritablement entièrement innocent (*unschuldig*) »[102]. Comme on le devine, de par sa liberté individuelle, l'homme est différent de l'animal auquel le maître d'Iéna reconnaît une véritable et entière innocence en ce qu'il fait[103] . Parmi les hommes, il y a une catégorie des gens qui se distingueront des autres. Ce sont les grands hommes.

---

[99] Cf. *Ib.,* p. 75

[100] *Ib.,* p. 75. Nous soulignons.

[101] *Ib.,* p. 75

[102] *Ib.,* p. 75-76

[103] En lisant le philosophe de Berlin, si l'on est de bonne foi (?), il y a de quoi identifier l'animal innocent à l'Africain, « homme à l'état brut », chez qui on ne trouve rien « dans son caractère qui s'accorde à l'humain » et

2.2.4.3.2. Les Grands Hommes dans l'histoire

Les grands hommes dans l'histoire sont des *individus historiques* (*Weltgeschichtliche Individuen*) qui incarnent en eux *l'esprit d'un peuple.*

Hegel est convaincu que « *chaque individu singulier est le fils de son temps*, dans la mesure où son Etat est conçu comme en développement. Nul ne reste en arrière de ce temps, *il est encore moins possible de sauter par-dessus lui*. Cet être spirituel est le sien, il en est un représentant. *Il est ce dont il vient et là où il se tient* »[104]. Cette notion de temps fait appel à celle d'esprit d'un peuple pour appréhender la vraie nature du grand homme ou individu historique.

Pour bien comprendre l'esprit d'un peuple Hegel parle de l'Etat et des Individus. Il écrit : « On a dénommé éthicité (*Sittlichkeit*) la vitalité de l'Etat dans les individus. L'Etat, ses lois et ses institutions sont les leurs, ce sont leurs droits. La nature de l'Etat – le sol, les montagnes, l'air et les fleuves – constitue leur propriété extérieure ; c'est leur terre, leur patrie. L'histoire de cet Etat, ses actes et les actes de leurs ancêtres sont les leurs, ils vivent dans leur souvenir, ces actes ont produit ce qui existe aujourd'hui, ils leur appartiennent – tout cela est leur possession, tout comme ils sont eux aussi en sa possession, car cela constitue leur substance, leur être. Leur imagination en est pleine, et leur volonté consiste à vouloir ces lois, et cette patrie. *C'est cet ensemble spirituel qui constitue un [seul] être, l'esprit d'un peuple* »[105]. Bref, l'esprit d'un peuple est défini « surtout par ses facteurs spirituels »[106]. J. Hyppolite consacre tout un chapitre à l'esprit d'un peuple dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel.*[107]

Comme on peut le remarquer, « l'esprit d'un peuple est donc un esprit déterminé et son acte consiste à faire de soi, dans l'espace, et dans le temps, un monde présent. Tout est œuvre du peuple. Sa religion, ses lois, ses langues, ses coutumes, son art, les événements qui lui arrivent, ses actes et ses attitudes à l'égard des autres peuples constituent son acte. Et chaque peuple n'est pas autre chose que cette œuvre. *Cette conscience, chaque peuple l'a aussi* (…). Le peuple met donc en avant ses institutions et ses actes, car c'est là son être, c'est ce qui constitue la substantialité,

---

en qui on a « ce qu'on a appelé *l'état d'innocence »* (souligné par Hegel), etc. Hegel est honnête avec lui-même même quand il affirma que « l'homme n'est vraiment homme que lorsqu'il connaît le bien (…). Il ne peut en effet connaître le bien que lorsqu'il connaît aussi le mal ». Or l'homme africain de Hegel est celui qui est dans « l'état d'innocence de soi (…). Ce premier état naturel est un état animal » (G.W.F. HEGEL, *La raison dans l'histoire*). Mais Hegel ne fixe pas pour toujours son africain à cet état. L'esprit ne s'arrête pas à ce point.

[104] *Ib.,* p. 80. Nous soulignons.

[105] *Ib.,* p.79-80. Nous soulignons.

[106] J. HYPPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, 1948, p. 21.

[107] Cf. *Ib.,* p. 15-23.

le sentiment de soi d'un peuple, quand bien même certains individus n'auraient pas pris part à ces institutions ou à ces actes. Cette œuvre est ce qui subsiste. »[108].

Puisqu'il en est ainsi, « *l'individu*, au dire de Hegel, *doit se l'approprier*, c'est-à-dire se conformer à elle et savoir que, dans le tout, il y a également l'aspect de l'individu. *L'individu trouve alors devant soi cette œuvre comme un monde achevé qu'il doit s'incorporer* (…). Si nous considérons la période de cette production, [nous voyons qu'] en elle un peuple vit pour son œuvre »[109]. Les grands individus historiques, fils de leur temps, appartenant à un peuple donné et conscients de faire leurs ce qui est de leur peuple, produisent de « nouvelles situations dans le monde, des situations qui semblent d'abord ne correspondre qu'à leurs fins [propres], leurs produits, leur déterminité, leur passion. *C'est leur (pathos).* Ils le veulent à titre d'universel »[110].

Comme ils incarnent l'esprit de leur peuple, « *tous se rassemblent autour des bannières de tels héros, parce qu'ils expriment ce que le temps exige*»[111]. Voilà leur spécificité ou mieux leur « charisme ».

Ces héros sont « *les plus perspicaces dans leur monde*. Ils comprennent au mieux ce qu'il s'agit de faire. *Ce qu'ils veulent et font est juste et légitime*, quoique cela apparaisse comme leur affaire, leur passion, leur libre arbitre, *parce que les autres ne le savent pas encore ce qui est juste. Mais ils doivent nécessairement* (*müssen*) *obéir, parce qu'ils le sentent*, parce qu'intérieurement il s'agit déjà de leur affaire, laquelle ne parvient que maintenant à l'être-là »[112].

Perspicaces et meneurs d'hommes, ces individus historiques ou héros tiennent des *discours* et ont des *actions* qui expriment « *ce que requiert le temps, ce qui est vrai, ce qui est nécessaire*. C'est seulement par là qu'ils ont *une autorité* dans le monde, parce qu'ils veulent ce qui est le droit. »[113].

Selon Hegel, ces Héros ont la représentation correcte de ce qu'est le droit, « *mais ce n'est d'abord que leur représentation*»[114]. Cependant, étant les moyens dont se sert la Raison, ils ont des passions et la ruse de la Raison se joue d'eux.

---

[108] G.W.F.HEGEL, *o.c.,* p. 145. Nous soulignons.
[109] *Ib.,* p. 145
[110] *Ib.,* p. 163. Nous soulignons.
[111] *Ib.,* p.164. Nous soulignons.
[112] *Ib.,* p.164. Nous soulignons.
[113] *Ib.,* p.164. Nous soulignons.
[114] *Ib.,* p.164. Nous soulignons.

2.2.4.3.3. Rôle de la PASSION et la RUSE de la Raison

Hegel part d'un constat, à savoir que « *rien de grand ne s'est produit dans le monde sans passion* »[115].

En outre, Hegel enseigne que « l'histoire se fait autrement que ne le veulent les hommes, quelle que soit d'ailleurs leur volonté, et quels que soient leurs buts. Le progrès lui-même se réalise dans le dos des individus et même souvent contre leur volonté. »[116]. Selon les propres mots de Hegel, « en général, dans l'histoire mondiale, il sort des actions des hommes autre chose encore que ce qu'ils prennent pour but et atteignent, autre chose encore que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils accomplissent leur intérêt, mais quelque chose de plus se produit encore, qui est aussi dedans, intérieurement, mais qui ne se trouvait pas dans leur conscience et dans leur intention »[117]. C'est à ce niveau que passions et ruse de la Raison se côtoient et ne se séparent pas.

Passion et Ruse de la Raison reconnues, Hegel est persuadé que « derrière le vacarme, derrière la bruyante surface des phénomènes »[118] se trouverait « *une œuvre intérieure, silencieuse et secrète*, dans laquelle serait emmagasinée la force des phénomènes et à laquelle tout profiterait, en faveur de laquelle tout serait advenu »[119]. Il s'agit de la Raison. Celle-ci, à l'œuvre, marche vers sa réalisation. Silencieuse et secrète, elle mène la barque historique ou mieux elle se réalise progressivement grâce aux et à l'insu de Grands hommes ou les Individus historiques, Héros ayant des *passions, des fins, des intérêts particuliers* et cherchant *à satisfaire leur avidité personnelle***.** Passion, fins, intérêt, satisfaction de l'avidité sont cependant *d'une violence extrême*[120]. « Leur puissance vient de ce qu'ils ne respectent aucune des bornes que le droit et la moralité veulent leur imposer »[121]. La violence est inscrite dans l'histoire et trouve ici sa justification.

Ainsi de la contemplation du spectre donné par les passions, « lorsque nous voyons à quoi mène leur violence, et quelle incompréhension s'associe non pas seulement à ces passions, mais aussi, et même surtout, à ce qui est pétri de bonnes intentions, de buts justes ; lorsque devant nos yeux, dans l'histoire, nous trouvons le mal, la méchanceté, la destruction des formations de peuples et d'Etats les plus nobles [qui soient], l'effondrement des règnes les plus florissants qu'ait produit l'esprit humain, nous ne pouvons – lorsque nous considérons les individus, avec une

---

[115] *Ib.*, p. 70.
[116] M. BIENENSTOCK, *Présentation* du G.W.F.HEGEL, *o .c.* , p.24.
[117] G.W.F.HEGEL, *o .c.* , p. 72.
[118] *Ib.*, p. 126.
[119] *Ib.*, p. 126-127.
[120] Cf. *Ib.*, p. 66.
[121] *Ib.*, p. 66.

sympathie profonde pour leur détresse sans nom – que finir par nous affliger, surtout de cette caducité ; et plus encore, *nous affliger moralement d'un tel spectacle*, avec l'indignation d'un bon esprit, si nous en avons un, parce que cet effondrement-là n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais de la volonté de l'homme »[122]. Et pourtant il en est ainsi.

Les Individus historiques sont bien impliqués dans leurs intérêts, passions et fins. A ce propos Hegel écrit : « Pour que j'en vienne à faire de quelque chose un acte, quelque chose qui existe, il faut que cela m'importe, que je sois *moi-même impliqué*. C'est – *moi* qui veut être *satisfait par l'accomplissement* – ce doit être mon *intérêt*. *Intérêt, cela veut dire « être dans », « y être ». Une fin* pour laquelle je dois agir doit également être *ma fin, peu importe de quelle façon*. Je dois en même temps y satisfaire *ma* fin, même si la fin pour laquelle j'agis a encore beaucoup d'autres aspects dans lesquels elle ne m'importe en rien »[123]. Ces héros trouvent ainsi satisfaction en ce qu'ils considèrent comme leur travail.

Les besoins de ces Héros sont, entre autres, ce qui concerne leur propre volonté, leurs propres vies, leurs convictions, leurs propres opinions. « Les hommes exigent alors aussi que, s'ils doivent *agir pour une cause, celle-ci leur plaise*, de façon générale. Ils veulent être *impliqués en elle* par leurs opinions, *par leur conviction que la cause est bonne ou encore qu'elle est juste, utile, avantageuse pour eux*, etc. (…) »[124]. Ces héros sont des sujets libres et donc responsables de ce qu'ils font, car cela leur plait.

De là, Hegel tire la conclusion : « *Nous disons donc ainsi que rien, absolument rien n'est advenu sans l'intérêt* de ceux dont l'activité a participé à l'opération. »[125]. Cet *intérêt* se nomme, pour Hegel, *passion.*

En effet, là où il y a *passion*, « l'individualité entière se met dans un seul objet de toutes les fibres intimes de son vouloir, concentrant dans ce but tous ses besoins et toutes ses forces »[126]. Ainsi seront-ils capables de produire de grands exploits.

De ce qui précède, Hegel dira volontiers que « *rien de grand* ne s'est produit dans le monde *sans passion*. – *La passion constitue le côté subjectif* et, dans cette mesure, formel, de l'énergie du vouloir et de l'activité, alors même que *le contenu ou le but sont encore indéterminés* »[127]. Le concept de passion chez le philosophe de Berlin est très capital. Il nous permet de comprendre la nature des individus historiques.

---

122 *Ib.,* p.66. Nous soulignons.
123 *Ib.,* p.68. Nous soulignons.
124 *Ib.,* p.69. Nous soulignons.
125 *Ib.,* p.69. Nous soulignons.
126 *Ib.,* p. 70.
127 *Ib.,* p.70. Nous soulignons.

Et Hegel insiste, par ailleurs, en disant que « la passion est la détermination de l'homme tout entier, ce qui donc le sépare et le distingue des autres, ce par quoi l'individu est tel ou tel et non pas un autre. Tout être humain est un être déterminé, particulier, c'est ainsi seulement qu'il est effectivement réel (…). *La fin, alors, n'est pas ce qui est choisi, mais justement, ce qui procède de la déterminité de la passion. La passion signifie donc ici la déterminité de l'homme* »[128]. Comme la passion s'avère être la déterminité de l'homme, alors on comprendra pourquoi Hegel affirmera que « *dans l'histoire, nous n'avons pas affaire à des individus qui ont certaines intentions, puis accouchent soit de souris soit de mouches, mais c'est le vacarme bariolé des passions que nous trouvons face à nous* »[129]. Hegel est un grand connaisseur de l'individu historique. Devant nous il l'expose.

De ce fait, Hegel n'hésite pas à nous révéler comment agissent les Grands hommes : *ils agissent pour se satisfaire, non pas pour satisfaire les autres*. « S'ils voulaient satisfaire les autres, ils auraient beaucoup à faire, car les autres ne savent pas ce qui est requis par le temps, ils ne savent pas ce qu'ils veulent eux-mêmes. Les grands individus savent donc ce dont le temps a besoin, ils le veulent et ne trouvent qu'en cela leur satisfaction. Ils sont donc tels qu'en cela, ils satisfont leur propre concept, et c'est ainsi que ce concept apparaît comme leur passion. Mais par là ils rassemblent alors les peuples autour d'eux, et ceux qui renâclent, qui restent fidèles à l' [ordre] ancien, périssent. *On est impuissant à résister à ces individus* »[130]. Leur force se trouve dans le savoir : ils savent ce qui est requis par le temps et ce qu'ils veulent eux-mêmes. Savoir et vouloir se rencontrent pour engendrer la satisfaction. En est-il ainsi de la part de la Raison ? Non, car Hegel nous fait savoir que les *Hommes historiques,* moyens dont se sert l'esprit pour se réaliser dans l'histoire mondiale, ne savent pas réellement ce qu'ils font et dans quel but, car « *le côté subjectif, la conscience, n'est pas encore en possession de ce qui lui permettrait de savoir ce qu'est la pure fin ultime (Endzweck) de l'histoire, le concept de l'esprit (…). N'en étant pas conscient, l'universel est quand même dans les buts particuliers, et c'est par ces mêmes buts qu'il se réalise* »[131]. Ici, Hegel voit mieux que les Hommes historiques. C'est ainsi qu'il parlera de la *Ruse de l'esprit ou de la raison* qui est à l'œuvre dans l'histoire : « En général, dans l'histoire mondiale, il sort des actions des hommes autre chose encore que ce qu'ils prennent pour but et atteignent, autre chose encore que ce qu'ils savent et veulent immédiatement. Ils accomplissent leur intérêt, mais quelque chose de plus se produit encore, *qui est aussi dedans, intérieurement, mais qui ne se trouvait pas dans leur conscience et dans leur intention* »[132]. Oui, martèle Hegel, « *la ruse trouve toujours des moyens pour atteindre ses fins* »[133]. S'il en était réellement ainsi, quel pourrait être leur

---

[128] *Ib.,* p.157. Nous soulignons.
[129] *Ib.,* p.157. Nous soulignons.
[130] *Ib* .p. 165. Nous soulignons.
[131] *Ib* .p. 72. Nous soulignons.
[132] *Ib.,* p.72.
[133] *Ib.,* p. 176. Nous soulignons.

destin ? Hegel nous révèle que ces grands hommes n'ont pas un destin glorieux. Pourrait-il en être autrement ?

2.2.4.3.4. Destin des hommes historiques ou de grands hommes

Le destin de grands hommes est à comprendre dans la « *connexion véritable entre la passion et l'Idée* »[134].

Pour Hegel, ces grands hommes (ex : César, Alexandre le Grand) ont eu « *la chance d'être les gérants d'un but, d'un degré dans la progression en cours de l'esprit universel* »[135]. Cette fonction de « gérance » n'épargne pas les grands hommes d'un certain destin peu enviable. Hegel, parlant de la fin de l'Idée, nous dira ce qu'est réellement (ou a été) le destin de ces gérants du but de l'Idée. En effet, souligne Hegel, « la fin de l'Idée et le contenu de la passion constituent de la sorte une seule et même chose. *La passion est l'unité absolue du caractère et de l'universel***.** Dans de grands individus, elle apparaît comme quelque chose d'animal, en quelque sorte, si bien que leur être est, comme esprit et comme [détermination] naturelle, tout en un, et que cette unité constitue leur force. Puisqu'ils sont irrésistiblement poussés à faire ce qu'ils font, ils se donnent satisfaction. Ainsi ils satisfont leur passion. [Cependant] *les grands hommes n'ont pas été heureux*. Car ou bien ils se sont donné beaucoup de mal, ou bien, à l'instant où ils réalisaient ce qu'ils avaient voulu, ils sont morts, ont été tués ou déportés. *Leur personnalité se sacrifie, leur vie entière n'a été qu'un sacrifice.* Et le fait qu'ils n'aient pas été heureux est une consolation pour ceux qui ont besoin d'une consolation de cette sorte »[136]. Savaient-ils qu'ils finiraient ainsi ? Non. La Raison s'est servi d'eux pour sa propre progression et réalisation.

De ce qui précède, l'on peut se poser la question de savoir ce qu'est réellement l'histoire mondiale en dernière analyse.

2.2.4.3.5. Ce qu'est l'histoire mondiale

L'on ne sera surpris pas d'entendre Hegel dire que « d'ordinaire, l'histoire semble se présenter essentiellement comme une lutte entre les passions »[137]. S'il en est ainsi, l'on ne s'étonnera pas de voir Hegel considérer « l'histoire, comme cet abattoir auquel sont conduits, pour y être sacrifiés, le bonheur des peuples, la sagesse des Etats et la vertu des individus »[138] . Et Hegel s'est posé la question suivante : « *A qui*,

---

[134] *Ib* .p. 165. Nous soulignons.
[135] *Ib* .p. 74. Nous soulignons.
[136] *Ib* .p. 165. Nous soulignons.
[137] *Ib.*, p. 77.
[138] *Ib.*, p. 67.

à quelle fin ultime ces sacrifices des plus monstrueux sont-ils apportés ? »[139] La réponse est bien connue : la réalisation de l'esprit.

Toutefois, devant cette lutte entre les passions entraînant des sacrifices des plus monstrueux, Hegel conseille de ne pas tomber « dans la litanie des lamentations, selon lesquelles souvent, ou même la plus part du temps, tout irait mal sur terre pour ceux qui sont bons et pieux, alors que tout irait bien au contraire pour ceux qui sont mauvais ou méchants. »[140].

Hegel, réaliste à sa manière, se fait le devoir de nous avertir que « *l'histoire n'est pas le terrain du bonheur ; car les périodes de bonheur sont pour l'histoire des pages vides.* En effet, l'objet de l'histoire est, à tout le moins, le *changement*. Dans l'histoire mondiale, la satisfaction ne peut pas davantage être nommée bonheur, car le bonheur consiste dans la satisfaction de fins universelles, qui dépassent la sphère dans laquelle les penchants particuliers habituels trouvent leur satisfaction. L'objet de l'histoire mondiale est constitué de fins qui ont de l'importance dans l'histoire mondiale, qui sont réalisées avec énergie et un vouloir abstrait, lequel est souvent dirigé contre le bonheur des individus eux-mêmes et des autres individus. Ce que les individus de l'histoire mondiale voulaient n'était pas de devenir heureux, et pourtant ils se sont assouvis »[141]. Logiquement, le philosophe de Berlin dit juste quand il affirme que les périodes de bonheur sont pour l'histoire des pages vides. Devant cette lutte entre les passions engendrant des sacrifices des plus monstrueux et rendant, de ce fait, l'histoire un abattoir, et ce au nom de la réalisation de l'esprit, l'on doit se convaincre que cela se passe ainsi chaque jour. L'exception engendre des pages vides, *i.e.* sans actions de sacrifice. Tout homme ayant la foi en la raison ou mieux apportant la raison avec soi, dans sa soif de la connaissance de l'histoire mondiale, ne pourra plus tomber dans la litanie des lamentations, mais appréciera tout à sa juste valeur, car rien n'arrive au hasard. Tout arrive justement. Hegel nous révèle ce qu'est l'histoire et n'hésite pas à nous dire en quoi consiste la *fin de l'histoire.*

2.2.4.3.6. Fin de l'histoire ou différentes déterminations de l'Esprit

Pour Hegel la *fin ultime de l'histoire est la réalisation de l'esprit*, et celle-ci suit le mouvement dialectique dans sa progression. Ainsi, dira Hegel, « la *négativité absolue* revient seulement à l'esprit. Le moi, qui se dresse, face à tout accomplissement comme un atome, est le sommet le plus haut de l'opposition. »[142]. Ceci revient à dire quel' « Idée doit progresser jusqu'au point de faire droit à l'opposition. »[143]. Tout est dit. Ceci étant, point des lamentations pour tout ce qui advient dans l'histoire.

---

[139] *Ib.*, p. 67.
[140] *Ib.*, p. 76.
[141] *Ib .*, p. 160-161. Nous soulignons.
[142] *Ib .*, p. 159. Nous soulignons.
[143] *Ib.*, p. 158

Il sied, en outre, de rappeler que chez Hegel, l' « Idée est la vie éternelle de Dieu en lui-même, pour ainsi dire avant la création du monde, la connexion logique. »[144]. Ainsi, on pourra dire que Hegel a laïcisé la providence.

Sachant que « l'histoire mondiale (…) se passe sur le terrain *de l'esprit* »[145], Hegel soutiendra que « l'esprit et le cours de son développement, est [ce qu'il y a de] substantiel »[146] et ayant la foi en la raison, on pourra comprendre rationnellement tout ce qui se produit dans l'histoire.

Nous tenons, par ailleurs, à souligner que pour Hegel, « l'esprit est *plus haut* que la nature »[147], car « il ne se produit du nouveau que dans les changements qui se produisent sur le *sol de l'esprit* »[148] et non sur le *sol de la nature* où « les changements, si infiniment variés qu'ils soient, ne montrent qu'un cycle qui, toujours, se répète. Dans la nature il ne se produit rien de nouveau sous le soleil »[149]. Ceci explicite l'affirmation de Hegel selon laquelle l'objet de la l'histoire est, à tout le moins, le changement. Celui-ci se produit sur le sol de l'esprit, car l'histoire mondiale se passe sur le terrain de l'esprit. Ce dernier est dans son effectivité la plus concrète dans cette histoire mondiale devenant le théâtre sur la scène duquel il est contemplé.

Dans son *développement*, l'esprit est en soi le déterminant absolu. « *Sa destination propre est de s'affirmer absolument* par rapport aux contingences, qu'il utilise et maîtrise pour son [propre] usage »[150]. En effet, pour s'affirmer absolument par rapport aux contingences, et ce compte tenu de sa destination propre, l'esprit utilise des moyens, à savoir des hommes passionnées et libres. Toutefois cette affirmation absolue de l'esprit se réalise dans le dos des individus et souvent contre leur volonté. C'est le travail de la ruse de la Raison. Oui, l'esprit n'est que « ce qu'il se fait lui-même et il se fait ce qu'il est en soi. »[151].

La manière dont l'esprit se réalise est différente de ce qui se passe dans la nature où manque *l'opposition, les entraves*, où le développement se fait de façon immédiate. « Dans l'esprit, il en va autrement. *Le passage de sa détermination à sa réalisation effective est médiatisé par la conscience et par la volonté* (…). Comme c'est l'esprit qui les anime, conscience et volonté sont elles-mêmes d'une exigence, d'une force et d'une richesse infinies. *L'esprit est ainsi, en lui-même, opposé à soi. Il a, en tant*

---

[144] *Ib.*, p. 158
[145] *Ib.*, p. 62
[146] *Ib.*, p. 62
[147] *Ib.*, p. 46
[148] *Ib.*, p. 88
[149] *Ib.*, p. 88
[150] *Ib.*, p. 89
[151] *Ib .*, p. 89. Nous soulignons.

qu'obstacle véritablement hostile à son [propre] but, à se surmonter lui-même. Comme tel, le développement est une paisible production, car il consiste tout à la fois à être égal à soi et à rester en soi dans l'extériorisation. *Mais dans l'esprit, c'est un [seul] combat, un dur et infini combat contre soi-même. Ce que veut l'esprit, c'est atteindre son propre concept, mais il se dérobe lui-même à lui-même. Il est fier et dans cette aliénation de soi même, comblé de jouissance* »[152]**.** Comme on le voit, le développement se produisant dans le sol de l'esprit est « *un dur labeur contre soi-même, fait à contre-cœur*. »[153].

Ceci dit, Hegel prendra position devant les discours portant sur « le commencement de l'histoire qu'on a l'habitude de présenter comme « *état de nature, état d'innocence* »[154].

Pour Hegel, « l'état premier, immédiat, *l'état naturel de l'esprit est un état de non-liberté et de désirs, où l'esprit en tant que tel n'est pas effectivement réel (…). C'est l'état de la non-liberté et de la sensibilité* »[155] et non un droit naturel de la liberté qui doit revenir à l'homme. Selon Hegel, « l'esprit ne doit pas rester dans l'état de nature, puisque c'est celui du vouloir sensible et des désirs. *Dans son concept, l'esprit consiste à être par la suppression de la forme de son existence sensible et, par là, à se poser comme libre* »[156].

En dernière analyse, Hegel est d'avis que l'histoire n'a jamais commencé par un état naturel, sinon l'humanité serait animale. « *Rien d'humain ne pouvant se développer à partir de là, mais bien à partir d'un état humain de torpeur* (…). L'esprit ne se développe pas à partir de l'animal, il ne commence pas par l'animal, *il faut plutôt commencer par l'esprit, mais par celui qui n'est d'abord qu'en soi, qui est un esprit naturel : non pas un esprit animal, mais un esprit tel que le caractère de l'homme est imprimé en lui*. Ainsi, la possibilité qu'a l'enfant de devenir rationnel est quelque chose de tout à fait autre et bien supérieur à l'animal développé. L'animal n'a pas la possibilité de devenir conscient de soi »[157]. Hegel nous dit, par ailleurs, que « *l'histoire comme développement de l'esprit tombe dans le temps* »[158].

En outre, Hegel nous informe que « l'esprit a une histoire, parce que l'esprit n'est ce qu'il est que par *le travail*, par l'élaboration de la forme immédiate à travers laquelle ***il*** *s'élève à la conscience de soi***,** donc à un point de vue supérieur »[159]. Comme on le voit, la réalisation de l'esprit ne se fait pas du jour au lendemain, et ce sans entraves.

---

[152] *Ib .,* p. 90. Nous soulignons.
[153] *Ib .,* p. 90. Nous soulignons.
[154] *Ib .,* p. 136. Nous soulignons.
[155] *Ib .,* p. 136. Nous soulignons.
[156] *Ib .,* p. 136. Nous soulignons.
[157] *Ib .,* p. 137-138.Nous soulignons.
[158] *Ib .,* p. 139. Nous soulignons.
[159] *Ib .,* p. 139. Nous soulignons.

L'esprit gravit des étapes ou des degrés. Il « *se propulse en avant par la suppression et la refonte du degré antérieur et inférieur, un degré qui, une fois élaboré, tombe dans le temps, dans le passé***.** Celui-ci a cessé d'exister ; et que cela vienne à apparaître, qu'une figure soit la *transfiguration* du principe inférieur et antérieur, voilà ce qui explique pourquoi la série des figures spirituelles tombe dans le temps »[160].

Cela étant, Hegel se fait le devoir de nous présenter les *trois différentes figures* ou différents développements de l'esprit, et ce sous le mode de *progression, dépassement et déclin***,** et ainsi de suite. C'est le mode dialectique, celui de *Thèse, Antithèse et Synthèse***,** qui, à son tour, devient thèse.

2.2.4.3.6.1. Le premier degré ou première configuration principale

Le premier degré est celui « *de l'être de l'esprit enfoncé dans la naturalité* – une naturalité dans laquelle l'esprit n'existe qu'en tant que singularité non libre »[161]. Ce premier degré constitue la première configuration principale, celle « *du principe extrême-oriental (mongol, chinois, indien)* »[162].

Le monde oriental, l'Est, est vu par Hegel comme l'aube. Il le dit : « L'aube est à l'Est, là où le soleil se lève. [Mais] l'esprit, prévient-il, n'est qu'à son déclin »[163]. Le monde oriental comprend la Chine («empire non historique, car il s'est tranquillement développé en soi, il n'a pas été dérangé par l'extérieur. Aucun principe étranger ne s'est installé à la place de l'ancien. Dans cette mesure, il n'a pas d'histoire (…). Chez les Chinois, nous trouvons le principe patriarcal qui gouverne des êtres mineurs (…). En Chine, tout est Etat »[164]), l'Inde (« par rapport à la Chine, l'Inde apparaît comme le pays de l'imagination, le pays du merveilleux (…). En ce qui concerne la vie politique, leur éthicité et leur religion, elles sont étroitement liées. (…). En Chine, la volonté objective est la loi, mais elle est étrangère [au monde] des Indiens (…). En Inde, il ne peut donc absolument pas y avoir de l'Etat (…). En Inde, il y a seulement un peuple, mais pas d'Etat»[165]), la Perse (« c'est seulement avec cet empire que nous entrons dans l'histoire proprement dite (…). En Perse, (…) la connexion est véritable, consciente, ouverte »[166]) et l'Egypte où « le sphinx, cette figure hybride, mi-animal, mi-homme et à dire vrai mi-femme, est le symbole de l'Egypte.

---

[160] *Ib* , .p. 141. Nous soulignons.
[161] *Ib* ., p. 91. Nous soulignons.
[162] *Ib* ., p. 141. Nous soulignons.
[163] *Ib*.,, p. 206.
[164] *Ib*., p.209 , 245 et 250.
[165] *Ib*., p.244 , 249 et 250.
[166] *Ib*., p.299.

Une caractéristique est propre à ce premier degré : *un seul sait qu'il est libre.* Hegel dira que « les *Orientaux* ne savent pas que l'esprit, ou l'homme comme tel, est libre en soi. Parce qu'ils ne le savent pas, ils ne le sont pas. *Ils savent seulement qu'Un [seul] est libre*, mais précisément pour cette raison *une telle liberté n'est qu'arbitraire, sauvagerie, passion sourde,* ou bien encore une passion d'une telle douceur, d'une telle docilité, qu'elle n'est elle-même qu'un hasard de la nature ou de l'arbitraire ; - *c'est Un n'est donc qu'un despote, non pas un homme libre* »[167].

Logique et honnête avec lui-même, le philosophe de Berlin laisse l'Afrique enveloppée dans la couleur noire de la nuit. En Afrique, il n' ya que la barbarie et même un seul homme ne sait qu'il est libre. N'étant pas encore entrée dans l'histoire, l'Afrique n'est pas le premier degré ou la première configuration de l'esprit. C'est l'Asie qui joue ce rôle.

2.4.3.6.2. Le deuxième degré ou deuxième configuration principale

Le deuxième degré, selon Hegel, consiste **«** *dans l'extraction de cet [être] hors du premier degré, dans la conscience de sa liberté***.** Ce premier arrachement est néanmoins imparfait et partiel »[168].

Cette configuration a aussi sa caractéristique : *Quelques uns sont libres*. Voilà pourquoi Hegel a dit que ce premier arrachement est néanmoins imparfait et partiel. A cette configuration correspondent la *GRECE et ROME*. Pour Hegel, « c'est d'abord chez les *Grecs* que s'est levée la conscience de la liberté, et donc ils ont été libres. Mais les Grecs eux-mêmes, comme d'ailleurs les Romains, surent seulement que *quelques-uns* sont libres, non pas que l'homme comme tel l'est. Cela Platon ne le sut pas, ni Aristote »[169].

La Grèce représente la jeunesse de l'esprit comme nous l'avons déjà dit et « la figure la plus élevée qui était présente à l'esprit des Grecs était le jeune homme homérique, Achille (…). Le second jeune homme [figure] du monde grec, Alexandre le Grand, le jeune homme effectif, qui se tient au somment de la jeunesse parvenue à la parfaite maturité et qui accomplit le tout, est le point culminant de l'hellénité authentique »[170].

Si dans le monde oriental, il y a l'affirmation de la totalité, de l'Etat, face au singulier (d'où le despotisme), en Grèce il y a l'harmonie entre la totalité et le particulier, et cela se fait avec joie.

---

[167] *Ib .,* p. 63. Nous soulignons.
[168] *Ib .,* p. 91. Nous soulignons.
[169] *Ib.,* p. 63.
[170] *Ib.,* p.367.

Le centre de la culture grecque est *l'ART,* moment auréolé de l'esprit. Il y a la *BEAUTE* qui se fait voir dans les figures à forme humaine. Même dans la nature et dans la divinité, le Grec voit la forme humaine. En effet, pour le Grec, la *BEAUTE* est la manifestation sensible de l'esprit ou de l'Idée.

La forme caractéristique de l'Etat Grec est la *DEMOCRATIE.* Dans cette forme d'Etat, l'individu ne s'oppose pas à l'Etat, mais il actualise spontanément la volonté de l'Etat. Trois faits, selon Hegel, sont à rattaché à cette démocratie. Le premier concerne *l'oracle.* Si jadis, l'oracle était inséparable de la démocratie à ses début, plus tard « l'oracle [ne sera plus] interrogé pour les circonstances les plus importantes. Cette évolution a vite pour conséquence que les citoyens délibèrent entre eux au lieu d'interroger les oracles. Les citoyens ne tardent pas à se rassembler pour délibérer, ce qui fait naître bientôt le sentiment qu'ils décident eux-mêmes »[171].Le deuxième fait que Hegel relève a trait à *l'esclavage lié nécessairement à leur démocratie*. Hegel fait voir que « l'esclavage cesse d'avoir lieu uniquement lorsque l'homme ne se sait pas comme chose, mais comme personne, infiniment libre pour soi, lorsqu'il saisit que le concept de l'homme signifie qu'il est libre en tant qu'homme »[172]. N'ayant pas compris cela et se croyant seuls libres parce qu'Athéniens, Spartiates etc., les Grecs ont considéré l'esclavage comme une nécessité[173]. Le troisième et dernier fait concerne, postule Hegel, « le fait que la démocratie ne peut exister que dans des Etas de *faible superficie*, et cela, à nouveau, n'est pas une contingence de l'histoire ; au contraire, un Etat démocratique ne peut «étendre bien loin son territoire. [Sachant que-nous ajoutons] le caractère démocratique est un caractère essentiellement plastique, trempé dans une solide unité, (…) cela ne peut être le cas que dans des Etats plus petits »[174]. Toutefois cette démocratie ou mieux le monde grec connaîtra un jour le déclin et la corruption qui en est la cause fut produite « par la pensée, par le principe de l'intériorité, de la liberté de la conscience de soi subjective »[175]. Socrate en est la figure emblématique : « Le point de vue auquel est parvenu Socrate est celui selon lequel l'homme doit rechercher essentiellement en lui l'éthicité, et la trouver à partir de lui, pour décider en fonction de sa conviction, de ses motifs. Il n'est pas un simple agitateur, ni seulement un éducateur, mais son principe est au contraire celui que nous venons d'évoquer. Avec ce principe est maintenant exprimée la rupture par laquelle un monde intérieur a trouvé son assise, et se sépare, en tant qu'intérieur, de ce qui a été jusqu'ici l'unique monde objectif (…). A partir du moment où l'homme trouva ainsi son propre tribunal dans son intériorité, les individus commencèrent à pouvoir se fortifier intérieurement, à se satisfaire d'une manière idéale en prenant part eux-mêmes à la vie de l'Etat sans s'enchaîner à l'Etat. La pensée commença à

---

171 *Ib.*, p.403.

172 *Ib.*, p.405.

173 Cf. *Ib.*, p.405.

174 *Ib.*,p. 405. On peut aussi lire SOFIA VANNI ROVIGHI, *Storia della filosofia moderna. Dalla rivoluzione scientifica a Hegel,* 3è Edizione, Brescia, Editrice La Scuola, 1994.

175 *Ib.*, p.417.

vouloir que soit justifié devant elle tout ce qui doit avoir une valeur »[176]. Et Hegel finit par se prononcer sur le cas Socrate : « Socrate n'est donc pas mort innocent, [sinon] sa mort ne serait pas tragique, mais simplement émouvante .Les grands personnages tragiques sont ceux qui ne meurent pas innocents. En la personne de Socrate apparaît le principe supérieur dans sa forme libre et plus pure, celle de la pensée. C'est ici que se produit la rupture entre la réalité effective et la pensée »[177] . La démocratie, tout en n'étant pas une constitution d'un peuple inculte mais d'un peuple ayant déjà une formation achevée, ne peut être que d'une courte duré, constate Hegel[178].

De Rome, Hegel a des paroles dont lui-même connaît le secret. Voici son verdict : « Tel est l'acte de l'Empire romain : le pouvoir comme universalité simplement abstraite, par lequel le destin, l'universel abstrait, a fait son entrée dans le monde. Dans l'Empire romain, la vie de la particularité est enchaînée. Rome a rassemblé et enfermé tous les dieux et tous les esprits dans le panthéon de sa domination mondiale, elle a accumulé tous les malheurs et toutes les douleurs ; Elle a brisé le cœur du monde, et c'est seulement à partir du cœur du monde qui se sent malheureux, à partir de cette tristesse de la naturalité de l'esprit, que l'esprit libre put se développer, s'élever »[179]. Dans cette universalité abstraite romaine, Hegel n'y voit de concret que « l'égoïsme, la domination prosaïque, pratique »[180].

Dans un tel Empire, la constitution qu'on y trouve est *l'ARISTOCRATIE*, la « pire des constitutions »[181] selon Hegel. Cependant Hegel reconnaît un moment principal qui est « la cohésion solide, l'obéissance à la loi de l'Etat, ce en quoi il faut placer la vertu romaine :[le fait] que les Romains aient eu un point d'appui (*Halt)* dans ce patriotisme, dans ce dévouement, dans ce sacrifice absolu à l'Un, à ce qu'ordonnait l'Etat »[182]. Un jour viendra et la constitution, au dire de Hegel, ne sera qu'une simple forme, quelque chose sans substance en soi. Ainsi, « de cette constitution, ce qui importe -pouvoir, domination, autorité -s'était échappé, pour fuir dans les mains d'un [pouvoir] arbitraire, qui se fit violent »[183].

Si Achille et Alexandre le Grand sont les deux figures propres à l'esprit grec, « César est l'image achevée de la fonctionnalité (*Zweckmässigkeit*) romaine, un homme

---

[176] *Ib .,*p.419-420.
[177] *Ib.,*p.421.
[178] Cf. *Ib.,*p.422.
[179] *Ib.,*p.431.
[180] *Ib.,* p.431.
[181] *Ib.,*p.445.
[182] *Ib.,*p.446.
[183] *Ib.,*p.450.

naïf, simple, qui ne veut rien d'autre, si ce n'est être le maître, [et] qui n'est entravé par aucune limitation, aucune passion »[184].

Le déclin de Rome surviendra après et la religion chrétienne est venue au temps de l'Empire Romain. Mais Hegel fait voir que l'Empire romain porte en lui-même « sa propre décadence, qui consiste en ce qu'il se retire en lui-même, se détruit du fait que les personnes privées sont délaissées par l'esprit puisque la subjectivité s'en tient au plaisir privé, et isole toutes les personnes (…).Le second consiste en ce que l'esprit se retire en soi comme en quelque chose de supérieur, d'une part dans la philosophie du stoïcisme, etc. et d'autre part dans le christianisme. Tous deux minent ce qui subsiste et constituent [l'élément] révolutionnaire, qui fait face au monde romain. Mais ils ne sont pas seulement [l'élément] négatif de la décadence ; la religion chrétienne est au contraire [l'élément] positif, dont procède ce qui suit : le nouveau monde. Le troisième [aspect] est le déclin tel qu'il advient extérieurement au monde romain à travers la pression de peuples étrangers, à travers les invasions des Barbares venant du nord et de l'est qui se déversent, comme un torrent, sur l'Empire romain, lequel ne peut plus parvenir à les endiguer. Comme ces Barbares venant du nord et de l'est étaient appelés « les Germains », le peuple de l'histoire sera désormais le peuple germanique »[185]. Tout cela relève de la marche triomphale de l'esprit. C'est ainsi que la troisième configuration principale débutera.

2.4.3.6.3. Le troisième degré ou la troisième configuration principale

Pour Hegel, « le troisième degré consiste dans l'élévation, de cette liberté encore ***particularité***, à l'universalité pure de celle-ci (l'homme est libre en tant qu'homme) – l'élévation à la conscience de soi et au sentiment de soi de l'être de la spiritualité »[186].

La caractéristique est celle-ci : **tous sont libres,** car l'homme est libre en tant qu'homme.

A cette troisième figure correspond le MONDE CHRETIEN, OUEST-EUROPEEN. « En lui, l' [élément] suprême est le savoir qu'a l'esprit de sa profondeur. »[187].

A ce niveau, Hegel fait l'éloge des NATIONS GERMANIQUES.

Pour Hegel, « seules les nations germaniques réussissent à acquérir, dans le christianisme, la conscience que l'homme en tant qu'homme est libre, que la liberté

[184] *Ib.*, p. 448.
[185] *Ib.*, p. 468.
[186] *Ib.*, p. 91
[187] *Ib.*, p.141

de l'esprit constitue sa nature la plus propre. C'est dans la religion, la religion la plus intime de l'esprit, que cette conscience s'est d'abord éveillée »[188].

La forme de l'Etat est la **MONARCHIE**. A ce niveau, il faut signaler que, pour Hegel, l'**Etat** représente le moment culminant de l'éthicité. L'Etat éthique est le lieu privilégié où cette liberté de tous s'exerce. C'est dans l'Etat monarchique que semble aboutir la marche de l'esprit, car c'est là que la liberté de tous s'exerce et l'Etat est en fait *l'Idée telle qu'elle est présente sur terre* Alors disons un mot sur cet Etat.

2.2.4.4. L'Etat selon Hegel

L'ouvrage que nous exposons, n'a pas l'ambition de parler de l'Etat en long et large. Hegel l'avait déjà fait dans son *Principe de la philosophie du droit.* Cependant dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel a aussi parlé de l'Etat.

Signalons, de prime abord, que Hegel distingue la **Moralité** de l'**Ethicité**. La première fait référence à la **volonté subjective**, intérieure et privée. C'est la volonté du bien. La seconde est la **moralité sociale,** celle qui se fait voir dans la réalisation du bien dans les formes institutionnelles comme la **famille**, la **société civile** et **l'Etat.** Elle dépasse la rupture entre l'**intériorité et l'extériorité**.

2.2.4.4.1. Nature de l'Etat

C'est dans l'Etat, selon Hegel, que la liberté doit s'objectiver, qu'elle doit être positivement réalisée[189]. Cependant, pour Hegel, l'Etat n'est pas « un regroupement d'êtres humains où la liberté de tous serait bornée »[190]. L'Etat n'est pas la négation de la liberté. « *L'Etat est la liberté en son objectivité* »[191]. Ainsi, la première détermination de l'Etat est la réalisation effective de la liberté[192].

C'est dans l'Etat que « l'homme obtient la position où il est rationnel »[193]. Et à ce propos Hegel fait appel à Aristote pour qui « l'homme en dehors de l'Etat est une bête ou un dieu »[194].

---

[188] *Ib.,* p. 63
[189] Cf. *Ib.,* p.167
[190] *Ib.,* p. 167
[191] *Ib* .p. 167. Nous soulignons
[192] Cf. *Ib.,* p. 167
[193] *Ib.,* p. 167
[194] Aristote cité *Ib* .p. 167.

2.2.4.4.2. Individu et Etat

Pour Hegel, du fait que « chacun est le fils, le représentant de son temps et de son peuple »[195] et sachant que « ce qu'il est véritablement, c'est son peuple en tant que [celui-ci existe] dans un Etat »[196], l'Etat mérite alors « d'être appelé *son être* »[197].

Hegel reste convaincu que chaque individu est « en mieux ou en moins bien – un représentant de son temps. »[198]. De ce fait, *l'individu a une erreur unilatérale à éviter, celle de croire que l'Etat est un moyen de satisfaire ses besoins*[199]**.**

Hegel persiste et signe que « *l'Etat est fin*, et l'individu n'a de sens que dans la mesure où il manifeste activement en lui-même ce qu'est le [contenu] substantiel du peuple »[200]. Ceci nous fait comprendre pourquoi Hegel énonce que « *tout ce qu'est l'individu, il en est redevable à l'Etat, il n'a son essence qu'en celui-ci. L'Etat est le tout éthique,* non pas un être abstrait qui s'opposerait à l'individu. *Il n'y a que le criminel qui lui fait face, qui se rebelle. Mais lui aussi reste dans l'Etat et a en lui son droit. L'individu ne vit que dans le tout* »[201]**.**

De ce qui précède, Hegel dira que « *l'Etat n'est pas au service des citoyens, mais il est la fin en et pour soi,* et *non pas un moyen [au service] des individus*, [car] ceux-ci sont des moments de celui-là. *Il ne faut pas dire que les individus sont la fin et l'Etat le moyen* »[202].

En dernière analyse, « *l'Etat est donc l'Idée telle qu'elle est présente sur terre* »[203]. Et il y a priorité de l'Etat sur l'individu, car l'Etat est l'Idée telle qu'elle est présente sur terre.

2.2.4.4.3. Pouvoir de l'Etat

Selon Hegel, « le rapport de pouvoir qui caractérise l'Etat peut apparaître comme *rapport familial ou rapport patriarcal* »[204]. Mais Hegel ajoute que l'Etat peut également être « *formé sur un mode non patriarcal* »[205].

---

[195] G.W.F. HEGEL, *o.c.,* p. 167
[196] *Ib.,* p. 167
[197] *Ib .,* p. 167. Nous soulignons
[198] *Ib.,* p. 167
[199] Cf. *Ib.,* p. 168
[200] *Ib .,* p. 168. Nous soulignons.
[201] *Ib .,* p. 168. Nous soulignons.
[202] *Ib.,* p. 168.
[203] *Ib.,* p. 168.
[204] *Ib .,* p.168. Nous soulignons.
[205] *Ib .,* p. 169. Nous soulignons.

Pour bien expliciter le pouvoir de l'Etat, Hegel se réfère à la famille.

2.2.4.4.3.1. Etat différent de la famille

La *famille* est aussi un *tout éthique. L'amour* y est comme lien : « Chaque membre de la famille se sait membre du tout par l'amour »[206]. *Le travail* et *ses fins* sont pour toute la famille. Il y a *l'éthicité*.

Contrairement à la famille, « *l'Etat est l'unité, voulue et sue*, car il est l'esprit non pas dans la forme de l'amour ou du sentiment, mais dans la forme du *vouloir, du savoir de l'universel.* Cela implique que le membre de l'Etat trouve l'universalité devant lui en tant que *puissance naturelle*, puisque les coutumes et les habitudes sont présentes pour l'individu comme des modes immédiats de l' [institution] éthique et sur un mode immédiat »[207].

En outre, l'Etat diffère aussi de la famille par les *lois***.** Ainsi, « l'individu obéit aux lois et il sait que, dans cette obéissance il obtient sa liberté et son objectivité, car les lois sont quelque chose de rationnel. *En elles*, l'individu se rapporte donc à sa propre essence et à son propre vouloir. C'est donc une unité sue et voulue. Dans l'Etat, est donc présente la subsistance-par-soi des individus, car ils sont [des individus] qui savent, et le savoir constitue l'être-pour-soi des individus, au sens où ils opposent leur moi à l'universel. C'est donc ici qu'advient la personnalité »[208].

Par ailleurs, Hegel insiste sur la *personnalité* qui n'advient que dans l'Etat et non dans la *famille* où l'on trouve une « *impulsion naturelle* reliant les membres, une impulsion élevée à la spiritualité et qui est ainsi éthicité »[209].

Dans l'Etat, l'universel ou lois se pose face aux individus et ceux-ci sont séparés des lois. « En tant que singuliers, ils font face à l'universel. La subsistance-par-soi des individus constitue, dans l'Etat, [l'élément de] la séparation [ou de] l'opposition. Tel est le moment de la rationalité, et cela fait de l'Etat un ***tout*** *concret* »[210]. Comme c'est dans l'Etat que le moment du savoir et de la pensée adviennent, on comprendra que la religion, l'art et la science ne peuvent s'élever que dans l'Etat.

---

[206] *Ib.*, p. 169

[207] *Ib .*,p. 169. Nous soulignons.

[208] *Ib .*, p. 169. Nous soulignons.

[209] *Ib .*, p. 169. Nous soulignons.

[210] *Ib .*, p. 170. Nous soulignons.

2.2.4.4.4. La constitution politique

Hegel est catégorique pour ce qui est de *l'Etat le meilleur***.** Pour Hegel, « *l'Etat le meilleur, le plus accompli, est celui en lequel règne la liberté la plus grande, puisqu'il est la réalisation effective de la liberté* »[211].

Hegel soutient que la liberté n'est pas volonté subjective, libre arbitre et il enseigne que « la volonté subjective s'est élevée jusqu'à renoncer à sa particularité. Par là, déjà, est écartée la représentation selon laquelle le libre arbitre de l' [individu] singulier devrait constituer le principe [de l'Etat] »[212].

Cela étant, on n'aura pas à opposer le peuple au gouvernement. Pour ce faire, Hegel prend l'exemple de l'organisme où « il n'est pas du tout question de l'opposition de l'universel et du singulier (…). Si on détruit l'unité, il n'y a plus d'organisme. *L'Etat est lui aussi à saisir comme cette totalité,* et la différence dans la constitution politique concerne la forme de cette totalité »[213].

Cela étant posé, Hegel parle de *trois formes de constitution.* La première forme est le *royaume patriarcal*. Il s'agit d' « une unité encore ramassée en elle-même »[214]. C'est le cas des règnes orientaux[215]. Puis vient au jour la singularité. La seconde est celle de « *l'aristocratie ou la démocratie* »[216]. Hegel fait voir que dans la démocratie se cristallise une aristocratie contingente. C'est le cas des règnes grecs et romains.

La troisième est la **monarchie** « qui est – seulement alors – ***la forme ultime et vraie de l'Etat*** »[217]. Ceci est pour le monde germanique. Dans ce monde, « l'activité de la particularité produit le tout. Et elle [la constitution monarchique – j'ajoute] est la représentation de l'Idée – l'Idée qui accorde à sa différence la liberté de se distinguer, et qui la reprend dans son unité »[218].

De ce qui précède, on dira avec Hegel que « les différentes constitutions se suivent donc dans la diversité de leurs principes, et elles sont toujours telles que les principes antérieurs sont supprimés par ceux qui suivent. »[219]. Ceci étant reconnu, il y a plus de chance de penser que l'histoire ou l'esprit ne s'arrête pas ou ne finit pas

---

[211] *Ib .,* p. 171. Nous soulignons.
[212] *Ib.,* p. 172.
[213] *Ib .,* p. 173. Nous soulignons.
[214] *Ib.,* p. 173.
[215] Cf. *Ib.,* p.174
[216] *Ib.,* p. 173.
[217] *Ib.,* p. 173
[218] *Ib.,* p. 174
[219] *Ib.,* p. 174

avec la monarchie germanique. La *Synthèse* est conviée à devenir *Thèse ;* ainsi la dialectique aura son sens d'être.

CHAPITRE TROISIEME

LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE DE MARX-ENGELS

OU

MATERIALISME HISTORIQUE

« Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, mais il s'agit de le *transformer.*»

K. MARX, *Thèses sur Feuerbach*, dans MARX-ENGELS, *Etudes philosophiques*, Paris, Ed. Sociales, p. 64.

« Notre conception de l'histoire est, avant tout, une directive pour l'étude, et non un levier servant à des constructions à la manière des hégéliens. Il faut réétudier toute l'histoire, il faut soumettre à une investigation détaillée les conditions sociales avant d'essayer d'en déduire les conceptions politiques, juridiques, esthétiques, philosophiques, religieuses, etc. » (Lettre d'Engels à Schmidt, 5 août 1890.)

Contrairement à Hegel, Marx-Engels vont proposer une autre philosophie de l'histoire. Si Hegel semble tourner la tête vers le passé et le présent, Marx-Engels regarderont vers le présent et le futur.

2.1. CONTEXTE DE LA NAISSANCE DU MATERIALISME HISTORIQUE

Le Matérialisme historique est né dans la période de la Révolution industrielle, surgie à la fin du 18ème siècle, et s'inscrit dans ce que nous pourrons appeler « la première mondialisation »[220] économique qui a eu lieu de la fin du 15ème aux premières années du 20ème siècle, plus précisément de 1453 à 1914[221]. C'est ici qu'il sied de souligner l'importance de la Modernité dans la naissance du Matérialisme historique.

2.1.1. La modernité

La Modernité a conduit à la Révolution industrielle du fait qu'elle fut hantée par l' « *idée du progrès* »[222]. Sur le plan scientifique, la modernité est marquée par le primat de la méthode expérimentale et par la critique historique. La caractéristique de la méthode expérimentale est que l'hypothèse précède puis suit la compréhension du réel, En outre, le sujet compense le sentiment de son insignifiance par le pouvoir de maîtrise du monde que lui confère la raison. Par ailleurs le monde est conçu comme autorégulé. Il y a un déterminisme intrinsèque qui permet à la raison de découvrir des lois. Cela accroît le pouvoir de l'homme sur la nature[223].

C'est à ce niveau que l'on peut citer quelques figures scientifiques dont les travaux ont modifié la mentalité de l'homme dit moderne.

Nicolas Copernic (1473 – 1543), dans son œuvre *De revolutionibus orbium caelestium*, fait une *révolution* en remplaçant l'image *géocentrique* par l'image

---

[220] Il s'agit de la mondialisation économique, car la première est celle dont nous avons parlé avec E. Morin. Nous l'appelons première entre guillemets du fait que la deuxième a fait l'objet du deuxième chapitre de notre thèse de doctorat en philosophie.

[221] D. MARQUART, *Notes d'approfondissement*, dans JUSTICE et PAIX, *Maîtriser la mondialisation*, [en ligne] *http* :
// : justice –paix.cef.fr/ mondialisation.rtf (page consultée le 5/03/2005). Ce document est aussi publié sous forme de livre à Paris, aux
Éditions Centurion, Cerf, Bayard. L'avant-propos est de Mgr Delaporte.

[222] Cette idée de progrès fait partie intégrante du projet de la Modernité comme il en est de même de l'idée de l'universalisme dont nous avons déjà parlé.

[223] J.-B. NDEKE, dans son article, *La modernité politique en Afrique et la crise du discours philosophique,* publié dans *La Responsabilité politique du philosophe africain.* Actes du IXème Séminaire Scientifique de Philosophie, Kinshasa du 20 au 23 juin 1993 (Kinshasa, 1996, p.66-67) a aussi abordé ce thème.

héliocentrique[224]. Francis Bacon (1561 –1626), philosophe, est aussi homme des sciences. Pour lui, le *but de la science est de dominer la nature* afin de contribuer au bien-être de la société. *Savoir* signifie, pour lui, *pouvoir.* Il imagine sa mission comme celle de fonder *systématiquement* et d'expliquer toutes les sciences. Son classification des sciences se stigmatise sur la structure des facultés humaines. Ainsi on aura

- Mémoire (memoria) : *histoire*
- Imagination (phantasia) : *poésie*
- Entendement (ratio) : philosophie.

Selon lui, la science suprême est la *Prima philosophia* dont l'objet est tous les principes communs à toutes les sciences.

Bacon affirme, par ailleurs, que pour parvenir à une connaissance juste de la nature des choses, l'homme doit *d'abord* se libérer de tous ses *préjugés* faisant *obstacle* à une connaissance objective. La connaissance, dit-il, est l'*image réelle de la nature* et elle est libérée des représentations l'altérant. Bacon nomme *IDOLES (*l'illusion*)* les *préjugés*[225].

Galilée (1564 – 1642), devenu célèbre pour sa découverte des lois régissant la chute et le mouvement des corps, et pour avoir défendu la théorie copernicienne [*e pure si muove*], soutient que l'essence de la réalité est déterminée par des *relations numériques.* Seul celui qui sait lire les signes mathématiques et qui en perçoit les lois,

---

[224] A dire vrai, Aristarque de Samos (310 – 230 av. J.C.) est le premier à postuler l'héliocentrisme. Astronome grec, il a calculé les distances Terre – Lune et Terre – Soleil. Le premier, il a postulé que la terre tournait sur elle – même et autour du soleil.

[225] Dans son fameux ouvrage *Novum Organum,* il distingue quatre espèces d'idoles :

1°. *Idola tribus* **:** illusion de l'espèce. Ces préjugés naissent de la nature de l'*espèce humaine,* du fait que notre entendement et nos sens saisissent la réalité seulement d'*après la mesure humaine*. L'entendement a tendance à confondre sa propre nature avec celle des choses et à les représenter à travers elle.

2°. *Idola specus* **:** illusion de la caverne. Ces préjugés résident dans l'*individu lui-même* et naissent de sa conformation, de son éducation, de son habitude, et de ses penchants.

3°**.** *Idola fori* **:** illusions de la place publique. Pensons à la *langue* nous faisant commettre des erreurs dues aux faux arrangements des significations. Les mots se présentent avant les choses, d'où les disputes sur des simples mots ou noms.

4°. *Idola theatri* **:** illusions du théâtre. Il s'agit des préjugés liés à des é*coles philosophiques.*

Contre ces idoles, Bacon préconise une méthode juste pour parvenir à une connaissance vraie. Il s'agit de l'Induction, seule capable de dissoudre ces préjugés. C'est un procédé *méthodique – expérimental* se définissant comme *rassemblement et comparaison d'observations* afin de saisir les formes universelles de la nature à travers une suite de générations successives. *L'induction* procède d'un travail ordonné sur des sensations classées (tables) et des expérimentations ciblées.

est susceptible d'atteindre la connaissance objective. *La nature*[226], enseigne-t-il, *est un livre écrit en langage mathématique, et les lettres sont des triangles, des cercles et d'autres figures géométriques.*

Pour atteindre la connaissance scientifique, il faut recourir à la *Raison*[227] et à l'*Observation.* Voici les différentes étapes de sa *méthode* : *décomposer* le phénomène à observer en éléments simples (*analyse* du phénomène), *établir* les hypothèses, *vérifier* à l'aide d'*expérimentations* (même des expérimentations intellectuelles) ; *déduction* de propositions enchaînées ; *présentation de lois de la nature* formulées en langage mathématique.

Le progrès des sciences fut permis par l'orientation vers ce qui est quantitativement mesurable par des relations présentées sous formes des lois.

Johannes Kepler (1571 – 1630) poussa plus loin la méthode de la connaissance quantitative de la nature. Il fit des calculs approfondis corrigeant les suppositions encore fausses de Copernic (à cause de l'idéalité de la figure du cercle transmise depuis l'Antiquité), telles celles de l'orbite des planètes et ainsi découvrit-il les lois sur le mouvement de la planète. Sa mise en relation des descriptions mathématiques et dynamiques (physiques) dans l'astronomie est à cet égard éclairante.

Sur le plan technique, la Révolution industrielle se manifeste et surtout la naissance du capitalisme économique libéral a lieu. En effet, le libéralisme économique a créé d'autres types de classes rompant ainsi avec les privilèges des seigneurs féodaux, modifiant profondément les rapports sociaux. Chacun peut s'adonner au commerce ou créer une entreprise afin de gagner de l'argent. Les nouveaux riches ne sont pas forcément une émanation de la vieille seigneurie ni de la noblesse d'antan, mais sont surtout de « véritables « self-made men » rompant avec les privilèges moyenâgeux »[228]. A dire vrai, la révolution industrielle sera le fruit de *l'idée du progrès* que la Modernité brandissait. Engels y est revenu plus d'une fois. En effet, « la foi inébranlable selon laquelle l'humanité ne peut qu'être en progrès, (…) a guidé de façon assez constante la pensée de bien des auteurs. Ainsi Bacon qui, au début du XVIIe siècle, donne au progrès (« advancement ») une perspective temporelle, en affirmant que « la vérité est fille du temps ». Pour Pascal, l'humanité est « un seul et même homme qui subsiste toujours et apprend continuellement ». Son caractère temporel rend de même le progrès cumulatif et nécessaire »[229].

La révolution industrielle entraînera, sans doute, un changement social[230] et économique suite à l'innovation technologique.

---

[226] Galilée nous semble être Pythagore modernisé.

[227] La Raison est aussi un des concepts de la Modernité.

[228] J.-B. NDEKE, *a.c.*, p. 66-67.

[229] A. BLAS, *Repenser le progrès*, [en ligne] *http://www.lidealiste.com/* (page consultée le 13/04/2005).

[230] Engels exprime bien ce changement social quand il souligne que « la révolution industrielle avait donné naissance à une classe de puissants industriels capitalistes mais aussi à une classe d'ouvriers

Ceci explique pourquoi Jean Baudrillard fait de la Modernité un concept techno-scientifique, et à ce propos, il écrit : « L'essor prodigieux, surtout depuis un siècle des sciences et des techniques, le développement rationnel et systématique des moyens de production, de leur gestion et de leur organisation marquent la modernité comme l'ère de la productivité : intensification du travail humain et de la domination humaine sur la nature, l'un et l'autre réduits au statut de forces productives et aux schémas d'efficacité et de rendement maximal. C'est là le commun dénominateur de toutes les nations modernes »[231].

Engels l'avait déjà souligné[232] . Retenons que cette révolution industrielle est due aussi à l'attitude dans la perception de la nature. Il y a désacralisation de la nature. La Révolution industrielle favorisera le commerce mondial et transfigurera la politique. C'est tout un contexte tout à fait nouveau qui apparaît.

1.2.2. Commerce et politique

La Modernité, dans sa passion du « progrès », révolutionna le commerce. Ainsi, y a-t-il une ouverture au monde extérieur, et ce, grâce à la « découverte » de l'Amérique, à la circumnavigation de l'Afrique, aux marchés des Indes et de la Chine. Il y a la colonisation et le commerce colonial se développe. Les marchés s'agrandissent sans cesse, la grande industrie mondiale supplanta la manufacture et « la moyenne bourgeoisie industrielle céda la place aux millionnaires de l'industrie, aux chefs de véritables armées industrielles, aux bourgeois modernes »[233]. La grande industrie crée le marché mondial. Ainsi, ce dernier développe-t-il le commerce. Celui-ci réagit, à son tour, sur l'extension de l'industrie.

A cette étape de l'évolution sociétale, correspond une forme de gestion politique. La bourgeoisie, avec l'établissement de la grande industrie et du marché mondial, s'est, en fait, emparée de la souveraineté politique. Voilà pourquoi Marx et Engels disent que « le gouvernement moderne n'est qu'un comité qui gère les affaires communes de la classe bourgeoise tout entière »[234]. L'Etat existe, mais il est au service de la bourgeoisie. Ce contexte économico-politique secrète un malaise social insoutenable : exploitation de l'homme par l'homme, paupérisation des travailleurs, travail des enfants, inégalités sociales, etc.

Si même l'Etat est au service de la bourgeoisie, quel sera le sort des ouvriers ? Chez qui iront-ils se plaindre ? Qui prendra leur défense ? Devront-ils se résigner ou se révolter ? N'ont-ils pas droit, au nom du Progrès, de rêver d'un autre monde meilleur où le travail serait l'activité la plus humanisant et non une instance d'aliénation ?

---

d'industrie bien plus nombreuse.» (F. ENGELS, *Le matérialisme historique,* dans MARX.-ENGELS, F., *Etudes philosophiques,* Paris, 1961, p. 131.)

[231] J. BAUDRILLARD, *Modernité,* dans *Encyclopaedia Universalis* .Corpus 12, Paris, 1988, p.427.

[232] Cf. F. ENGELS, *Le matérialisme historique,* p.131.

[233]K. MARX-F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste,* p. 34.

[234]*Ib.,* p. 35.

C'est dans ce contexte que Marx-Engels voudront proposer un « autre monde possible[235] » en s'appuyant sur la Modernité dans sa passion du « Progrès » et de l' « Universalisme ». La meilleure façon d'y arriver était celle de procéder à l'autopsie de la formation sociale capitaliste libérale. Le Matérialisme historique en sera l'instrument de travail.

1.2.3. Ce qu'est le matérialisme historique

Conception matérialiste de l'histoire, le Matérialisme historique fut exposé pour la première fois par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* et pour la deuxième fois dans le *Manifeste du parti communiste.*

La philosophie de Marx-Engels n'est rien d'autre que le matérialisme historique. Contrairement à Louis Althusser et tant d'autres qui pensent que le matérialisme historique est une science, nous pensons qu'il est tout simplement une nouvelle conception philosophique de l'histoire. Et c'est à ce niveau que nous sommes d'accord avec Louis Althusser quand il dit que Marx avec son matérialisme historique a ouvert le continent Histoire. Pour le premier Louis Althusser, le matérialisme historique est la "science marxiste de l'histoire"[236]. Mais le dernier Louis Althusser parlera d'"une conception matérialiste de l'histoire [impliquant] d'abandonner l'idée que l'histoire est régie et dominée par des lois"[237]. Ainsi au lieu de loi, il préfère le concept de *constante*. De ce fait, dira-t-il, la lutte de classes n'est pas une loi mais une *constante*[238]. Cependant son disciple Martha Harnecker continue à soutenir que "le matérialisme historique est une science"[239]. Lucien Sève, de sa part, trouve "naturel"[son expression] de parler de "science marxiste de l'histoire"[240] pour le matérialisme historique même si c'est redoutablement ambigu, ajoute-t-il.

Le matérialisme historique sert à "désigner une conception de *l'histoire qui cherche la cause première et le grand moteur de tous les événements historiques* importants dans le développement économique de la société, dans la transformation des modes de production et d'échange, dans la division de la société en classes qui en résulte et

---

[235] Cette expression ne signifie pas que nous aurons un autre monde en dehors de celui que nous habitons. Il s'agit d'un monde dont la pratique socio-politico-économique sera différente de celle que nous expérimentons en ces jours.

[236] L. ALTHUSSER, *Réponse à John Lewis*, Paris, 1973, p. 11 cf. ID., *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II*, Paris, 1995 , p.258.

[237] ID., *Sur la philosophie*, p. 32.

[238] Cf. *Ib., p. 45.*

[239] M. HARNECKR, *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Bruxelles, 1992, p . 260.

[240] L. SEVE, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Paris, 1980, p.164.

dans les luttes de ces classes entre elles"[241]. Par conséquent, devons-nous ajouter qu'il propose une autre société, un autre mode de production et un autre mode de gestion politique.

Cependant, il sied de signaler que plusieurs auteurs ont parlé du Matérialisme historique et chacun le comprend selon le lieu théorique et pratique d'où il parle, car comme le dit Louis Althusser[242], il n'y a pas de « lecture innocente ». Voila pourquoi, conseille-t-il, il faut dire de quelle lecture on est coupable. Notre lecture de Marx-Engels dont nous sommes coupables, est philosophico-matérialiste.

Le premier chapitre du *Manifeste du Parti Communiste* s'ouvre par cette phrase : "L'histoire de toute société jusqu'à nos jours n'a été que l'histoire de luttes de classes"[243]. Mais de quelle histoire s'agit-il ? De l'histoire écrite, nous précisera Engels dans l'édition anglaise de 1888. Il l'a dit, avant en 1884, dans la première préface de la première édition de L'*origine de la famille.* Dans cette conception de l'histoire, l'élément fondamental est la *lutte des classes.* L'accent est mis sur la lutte des classes et non sur l'existence des classes comme telle. Ainsi l'histoire écrite est-elle constituée de luttes des classes.

S'il en est ainsi à propos de quoi est faite l'histoire, qu'en est-il du comment est faite l'histoire ?

Le « comment se fait l'histoire » équivaut au comment se fait la division de la société ayant différentes classes. Ainsi répondra-t-on au pourquoi des luttes des classes. Pour Marx et Engels, c'est la pratique économique ou mieux le *mode de production* qui est à la base de ladite lutte. Mais pour bien comprendre comment cette division a eu lieu, nous devons parler de la succession de différentes sociétés dans l'histoire où chacune d'elles a son mode de production. *L'Idéologie allemande*[244] nous dit qu'au commencement il y a eu la *société primitive* dans laquelle *la propriété est tribale*. On y vit de la chasse, de la pêche, de l'élevage et de la rigueur de l'agriculture. La *division du travail* n'y est pas développée et elle peut être comprise comme un prolongement de la division naturelle des tâches de la famille. Puis, vint la *société antique* où la *propriété est communale et propriété de l'Etat.* Dans cette société, les différentes tribus se sont réunies soit par le pacte soit par la conquête en une cité où la *division du travail* est déjà développée. Toutefois, à côté de la propriété de l'Etat apparaît une *propriété mobilière* suivie de la *propriété immobilière.* En cette époque historique apparaît l'antagonisme dans le rapport entre ceux qui ont des propriétés et ceux qui n'en ont pas, entre maîtres et esclaves.

---

[241] F. ENGELS, *Le matérialisme historique*, p.123. Nous soulignons. Si le Matérialisme historique est pour Engels une conception de l'histoire, il n'en sera pas ainsi pour les épigones qui en feront une science de l'histoire. Ce texte est une préface qu'Engels a écrite pour l'édition anglaise de son ouvrage *Socialisme utopique et socialisme scientifique* de 1892.

[242] L. ALTHUSSER, *Du « Capital » à la philosophie de Marx,* dans L. ALTHUSSER et alii, *Lire le Capital,* Paris, 1996, p.4.

[243] K. MARX –F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, p 32.

[244] Cf. ID., *L'ideologia tedesca,* dans K. MARX –F. ENGELS, *Opere scelte,* Roma, 1979, p. 235 – 241.

Ensuite, apparut la *société féodale* avec la *propriété féodale* et *des ordres.* D'une part, on a la propriété *foncière* dans la campagne avec le travail servile et d'autre part, la *propriété corporative* dans les villes avec l'assujettissement du travail des garçons. La *division du travail* y est assez limitée. Enfin, surgira la *société capitaliste* où nous avons les bourgeois qui ont comme *propriété les moyens de production* et les prolétaires vendant leur *force de travail* et *vivant du salaire.* Cependant cette dernière sera remplacée par la *société communiste.*

Marx et Engels nous révéleront, cependant, que de la société primitive à la société capitaliste, ce qui distingue les hommes des animaux n'est pas comme tel la conscience ou la religion, mais les hommes se distinguent des animaux "dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence"[245] et c'est en produisant ces moyens d'existence que les "hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même"[246].

En outre, pensent Marx et Engels, l'être des individus dépend de leurs conditions matérielles, de leur production. Ce qu'ils sont, en dernière analyse, coïncide avec leur production. C'est à ce niveau que retentit le fameux verdict marxo-engelsien : " *Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience"*[247]*.* Autrement dit, pour aboutir aux hommes en chair et en os, hommes concrets, pour bien les connaître et les comprendre, on ne doit pas partir de leurs paroles, de leurs imaginations sur soi et autres choses et de leurs représentions sur soi et autrui, "mais on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réelle que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital"[248]. Grosso modo, Marx et Engels soutiennent que les conditions matérielles ont une prédominance sur la conscience.

A la question *qu'est-ce que l'histoire* nous avons cette réponse : l'histoire écrite de l'humanité est l'histoire des luttes de classe jusqu'à ce jour. Voilà de quoi elle est faite. Comment se fait-elle ? Par son mauvais côté : le mode de production, se basant sur la propriété privée, amplifiée par la division du travail, instaure le règne de l'exploitation. Celle-ci est instituée au niveau des rapports sociaux de production et elle entraînera toujours des luttes des classes.

De tout ce qui précède, nous savons désormais que Marx-Engels nous présentent une conception matérialiste de l'histoire où l'élément divin n'a pas droit de cité et où seuls les hommes engagés dans la production économique et idéologique sont en jeux

Marx-Engels appliqueront le Matérialisme historique à l'analyse de l'époque historique bourgeoise et de son mode de production capitaliste.

---

[245] - ID., *L'idéologie allemande*, Paris, 1976, p.15. Souligné par les auteurs.
[246] -*Ib*., p.15.
[247] *Ib*., p.21.
[248] -*Ib*., p.20.

2.1. CRITIQUE DE L'EPOQUE HISTORIQUE BOURGEOISE

Dans le *Manifeste du parti communiste*, Marx – Engels disent que leur époque était une étape nouvelle dans l'histoire humaine. Cette époque historique a un mode de production propre à elle. C'est pourquoi nous parlerons d'abord de la naissance de cette époque, ensuite, de l'économie politique vue par MARX et enfin du mode de production capitaliste.

2.1.1. Naissance de l'époque historique bourgeoise

Cette époque a vu le jour grâce au passage de la manufacture à la grande industrie. Ainsi est-il apparu un nouveau mode de production. Cela a été rendu possible aussi par la découverte de l'Amérique, la navigation autour de l'Afrique, le marché des Indes et de la Chine, la colonisation de l'Amérique, les échanges avec les colonies. En fait, c'est le phénomène de la mondialisation qui apparaît avant le concept. C'est ainsi que la vapeur et les machines révolutionnèrent la production industrielle. Bref, la grande industrie prend la place de la manufacture. En un mot, la révolution industrielle au sein du mode de production féodale engendre dialectiquement un nouveau mode de production et par là même une nouvelle époque historique avec ses nouveaux rapports de production. La société est divisée en deux classes fondamentales qui caractérisent fondamentalement cette époque : la bourgeoisie et le prolétariat

C'est pendant ce temps que l'économie politique devient un instrument scientifique justifiant la pratique capitaliste de la part de la bourgeoisie. C'est pourquoi Marx commencera par « démystifier » cette « science bourgeoise », produit de l'époque historique bourgeoise.

Déjà en 1844, Marx dévoila les fondements de cette science. Ainsi, présentera-il ce qu'est l'économie politique pour les bourgeois et en quoi consiste le mode de production capitaliste.

C'est avec un *œil anthropologique* que Marx aborde l'économie politique[249]. Ainsi, cherchera-t-il à faire apparaître "la maladie mortelle des rapports économiques humains"[250].

Marx déshabille l'économie politique afin de la faire apparaître telle qu'elle est réellement. L'économie politique que Marx appelle "la science bourgeoise de

---

[249] C'est le Marx des *Manuscrits de 1844* que nous entendrons exposer. Son discours ne sera pas différent de celui de 1867, discours se trouvant dans *Le Capital*. Contrairement à la coupure épistémologique défendue par Louis Althusser et ses disciples, nous avons affaire à une *continuité* dans la pensée de Marx. Cette continuité inclut reconnaissance des erreurs, corrections, rectification de tir, etc. Ainsi, le Jeune Marx n'est pas opposé au Vieux Marx. Il grandit tout simplement et les circonstances l'ont aussi éduqué (cf. *IIIe Thèse sur Feuerbach).*

[250] J.-Y. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx,* Paris, 1956, p.262.

l'économie"[251], "part du fait de la propriété privée"[252]. Cette dernière est un fait naturel pour elle. Puisqu'il en est ainsi, personne ne peut douter de son but qui est" le malheur de la société"[253] résultant de la possession de la richesse par un petit nombre de gens et de la misère de la majorité de la société. Cela est dû au fait que l'économie politique bourgeoise "fait du *travail* le principe *unique* de l'économie"[254] et de ce fait, elle méprise l'homme. Celui-ci est, pour elle, un ouvrier et elle ne le connaît que comme "bête de travail, comme un animal réduit aux besoins vitaux les plus strictes"[255].

De ce fait**,** le salaire a la signification de l'entretien. A cause de l'économie politique, l'ouvrier est devenu prolétaire, «c'est-à-dire celui qui, sans capital ni rente foncière, vit uniquement du travail et d'un travail unilatéral et abstrait"[256]. Ceci explique le nouveau sens donné au travail, celui d'"*activité en vue de* gain"[257]. Il s'agit du gain pour le patron de la propriété privée.

Marx traitera l'économie "bourgeoise" de *cynique* du fait qu'elle reconnaît au travail l'essence unique de la richesse et ainsi, elle avalise les pratiques hostiles à l'homme pourvu que la richesse soit réalisée. Marx s'en prend même à son *hypocrisie* quand elle *paraît* reconnaître l'homme, l'indépendance humaine et l'activité libre, alors qu'*en réalité*, "sous couleurs de reconnaître l'homme, l'économie politique dont le principe est le travail, ne fait donc au contraire qu'accomplir avec conséquence le *reniement de l'homme*"[258]. Par excellence, elle est non seulement science de la richesse, mais surtout science du renoncement, "le renoncement à soi-même, le renoncement à la vie et à tous les besoins humains"[259].

Le comble en est qu'elle arrive même à épargner à l'homme le besoin d'air pur ou de mouvement physique. Quelle privation ! *L'unique besoin qu'elle soit capable de produire est celui de l'argent***.** De ce fait, par la recherche de quantité de l'argent, l'homme, réduisant tout être à son abstraction, " se réduit lui-même dans son propre mouvement à un être quantitatif. L'absence de mesure et la démesure deviennent sa véritable mesure"[260]. Comme on le voit "l'économie" bourgeoise fait de l'homme un *être quantitatif***.** Dans cette logique, *l'avoir* a la préséance sur *l'être***.** *Il y a une aliénation* : l'homme place son être dans l'avoir et se réduit à l'argent.

---

[251] K. MARX, *Le capital. Critique de l'économie politique. Livre premier: le procès de production, , p.11*. Signalons, par ailleurs, que Marx écrit tantôt économie " bourgeoise», tantôt "Economie" bourgeoise. Les guillemets changent de place selon qu'il veut mettre en exergue le mot économie ou l'épithète bourgeoise (*Ib*, p.13).

[252] ID., *Manuscrits de 1844*, Paris, 1962, p.55.

[253] *Ib*., p. 10.

[254] *Ib*., p. 73.

[255] *Ib*., p. 14.

[256] *Ib*, p.12.

[257] *Ib*., p.12.

[258] *Ib*., p.80. Nous soulignons.

[259] *Ib*., p. 103.

[260] *Ib*., p. 100.

Marx ne manque pas de relever les implications sociales de cette science bourgeoise de l'économie : "Partout, en économie, nous trouvons l'opposition ouverte des intérêts, la lutte, la guerre, reconnues comme le fondement de l'organisation sociale"[261]. L'opposition des intérêts, la lutte et la guerre se justifient par la morale de l'économie politique bourgeoise, morale de l'individualisme, de l'homme quantitatif, morale de gain, du travail, de l'épargne et de la sobriété. N'est vertueux, dans cette morale, que celui qui a, sait épargner et vivre dans la sobriété.

Les défenseurs de cette science économique n'ont qu'un regard optimiste et voient dans " les relations économiques en vigueur l'expression d'un ordre naturel, susceptible d'être exprimée en lois. Ces lois sont immuables comme les lois physiques ou techniques. Il suffit de les connaître et leur laisser libre jeu, pour que la société économique soit le meilleur des mondes possibles"[262]. Ces défenseurs ne voient pas les méfaits provoqués par cette science, et s'ils le voient, ils en donnent une autre explication. La paupérisation, pour Malthus, par exemple, ne provient pas de l'exploitation, mais du développement excessif de la population, développement plus rapide que celui des vivres.

Dans *Le Capital*, Marx présentera ce constat : « Si pour l'économie classique le prolétaire n'est qu'une machine à produire de la survaleur, le capitaliste n'est également qu'une machine à transformer cette survaleur en surcapital »[263].

La critique anthropologique de l'économie politique, jette les bases de l'analyse critique du mode de production capitaliste.

---

[261] *Ib.*,p.42

[262] J.-Y. CALVEZ, o.c, p.262-263

[263] K. MARX, *Le Capital I, 22*, p. 667. Ici aussi se confirme la continuité entre les *Manuscrits de 1844* et *Le Capital* de 1867.

2.1.2. Mode de production capitaliste[264]

Né de la Révolution industrielle, i.e. du passage de la manufacture à la grande industrie, pour Marx, le mode de production capitaliste va de pair avec l'édification d'une société bourgeoise, moderne de son temps. Toutefois, « ce qui caractérise (…) l'époque capitaliste c'est que la force de travail acquiert pour le travailleur lui-même la forme d'une marchandise qui lui appartient et son travail, par lui-même, la forme de travail salarié. En outre, c'est seulement à partir de [ce] moment que se généralise la forme marchandise des produits du travail »[265].

Comme on le voit, ce mode de production fait de la force de travail une marchandise et le travail prend la forme de travail salarié. Cette dernière caractéristique de ce mode de production aura des conséquences fâcheuses dont nous aurons à parler plus loin. Cependant, nous pouvons déjà signaler que ce mode de production engendrera la *servitude du travailleur*[266], car on passera de l'exploitation féodale à l'exploitation capitaliste[267]. Cette servitude s'explique par le fait que « la production capitaliste (…) est essentiellement production de survaleur, absorption de surtravail, [et] produit donc avec la prolongation de la journée de travail non seulement l'amoindrissement de la force de travail humaine, privée de ses conditions

---

[264] Engels, dans sa lettre adressée à W. Borgius, donne une définition de mode de production qui prête à confusion surtout pour les « jeunes » lecteurs de Marx. Il écrit : « Sous le nom de *rapports économiques* (nous soulignons) que nous regardons comme la base déterminante de l'histoire de la société, nous entendons la manière dont les hommes d'une société déterminée produisent leurs moyens d'existence et échangent les produits entre eux (dans la mesure où existe la division du travail). Donc, *toute technique* (souligné par l'auteur) de la production de transports y est incluse (…). Sont inclus, en outre, dans le concept de rapports économiques la base géographique sur laquelle ceux-ci se déroulent, et les vestiges réellement transmis des stades de développement économique antérieur qui se sont maintenus » (F. ENGELS, *Lettre à Heins Starkenburg*, Londres, le 25 janvier 1894, dans K. MARX-F. ENGELS, *Etudes philosophiques,* Paris, 1961, p.162.).Nous parlons de W. Borgius mais nous écrivons un autre nom, Heinz Starkenburg, dans le titre. Nous avons, en effet découvert une erreur au niveau du nom du destinataire de cette lettre. Les Editions Sociales parlent de Heinz Starkenburg et dans MARX, K ;-ENGELS, F., *Correspondance,* de 1971, publié par les Editions du Progrès de Moscou, on cite A. Borgius. Nous étions obligé de recourir au texte original en allemand. Ainsi dans MARX, K ;-ENGELS, F., *Werke,Band 39*, Berlin, 1978, nous avons *W.BORGIUS.* Et la note 245 donne l'explication de cette confusion : « Heinz Starkenburg veröffentlichte diese Antwort von Engels ohne Angabe des Empfängers in der Zeitschrift….=Heinz Starkenburg publia cette réponse sans citer le destinataire dans son journal… » (Notre traduction). A cause de cette omission (délibérée ?), l'on a cru que c'est à lui que la lettre a été adressée. Revenons au mode de productions : Engels, dans sa définition du mode de production, confond celui-ci aux rapports économiques qui sont, en fait, des rapports de production. Par ailleurs, il crée une autre confusion quand il classe la base géographique, la technique, le transport et les vestiges dans le concept des rapports économiques. Ces éléments sont des forces productives. Nous le verrons dans la suite de cette section.

[265] K. MARX, *Le Capital I, 4*, p.191, note de bas de page numero41.

[266] Cf. *Ib., 24,* p. 806

[267] Marx, dans *Le Capital,* montre comment on est passé de l'exploitation féodale à l'exploitation capitaliste. Engels, dans *Anti-Dühring* (Paris, Editions Sociales, 1973, p.306-310), y est aussi revenu.

normales de développement et d'activité physique et morale ; mais aussi l'épuisement et la mort prématurée de cette force »[268].

Oui, le surtravail est extorqué au producteur immédiat, l'ouvrier et cette caractéristique distingue ce mode de production des autres. Marx soutiendra aussi que « ce qui distingue les époques économiques entre elles, ce n'est pas ce que l'on y fabrique, mais la manière dont on fabrique, les moyens de travail dont on se sert »[269] .

Effectivement, la manière dont on fabrique durant ce mode est différente de celle de l'époque historique féodale. Ce mode de production se base sur la propriété privée[270], la liberté individuelle[271], la responsabilité, le libre-échange. Nous avons affaire à un mode de production capitaliste dit *libéral***.**

Plus d'une fois Marx-Engels nous rappellent que ce mode de production comme tant d'autres est une « étape provisoire dans l'histoire économique de l'humanité »[272]. Cette idée date, car déjà en 1846, Marx disait la même chose : « Les formes économique sous lesquelles les hommes produisent, consomment, échangent sont *transitoires et historiques* »[273] .

. Composé de forces productives et de rapports sociaux de production, le mode de production capitaliste édifie une société bourgeoise élevée sur les ruines de la société féodale.

2.1.2.1. Forces productives

On appelle force productive tout moyen de travail ou de production. Ainsi, dit Marx, « la terre elle-même est un moyen de travail »[274] et cite même l'animal domestique, et à ce propos, il reconnaît que l'animal domestique a joué « le rôle de principal moyen de travail au début de l'histoire de l'humanité »[275]. Citons aussi d'autres moyens de travail : l'homme (sa force de travail), la science, la technologie, le train, le chemin de fer, les machines, etc. Dans son souci de se faire mieux comprendre, Marx définit « le moyen de travail [comme] une chose ou un complexe

---

[268] *Ib., 8,* p.296-297.

[269] *Ib., 5, p.202*.

[270] Desanti insistera sur la propriété pour distinguer les modes de production : « Pour un marxiste, la distinction entre les différents modes de production doit se fonder sur l'examen du caractère des rapports de production correspondant à un état donné des forces productives. Or, au sein des rapports de production, les rapports de propriété exercent la fonction essentielle » (J. DESANTI, *Le marxisme,* dans A. AKOUN, (dir), *La philosophie,* Paris, 1969, p.330). Sans être de cet avis, nous pensons que l'auteur souligne un aspect intéressant, car chaque mode de production a une forme de propreté appropriée. Mais Marx nous a déjà donné les recettes pour distinguer un mode de production d'un autre.

[271] Dans *Sur la question juive*, de 1844, Marx a remis en question la notion de liberté telle qu'elle a été stipulée dans *la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1791.*

[272] F. ENGELS, *Préface à l'édition anglaise,* dans K. MARX, *Le Capital I,* p.26.

[273] *Lettre de Karl Marx à Annenkov,* dans K. MARX, *Misère de la philosophie*, Paris, 1996, p. 45

[274] K. MARX, *Le Capital I,* p.202.

[275] *Ib.,* p. 202.

de choses que le travailleur insère entre son objet de travail [ex : le matériau brut] et lui, et qui lui servent de guide dans son action sur cet objet »[276]. Qui dit moyen de travail suppose l'existence d'un travailleur qui est aussi, de par sa force de travail, un autre moyen de travail. Moyen de travail (matériel ou immatériel) et travailleur (moyen de travail humain) sont impliqués dans un procès de travail où l'on produit quelque chose. Ainsi, « si l'on considère l'ensemble de ce procès du point de vue de son résultat, le produit, moyen de travail [travailleur, outils, etc.] et objet de travail [qui est aussi moyen de travail[277]] apparaissent alors l'un et l'autre comme des moyens de production »[278]. A ce niveau, nous passons du concept *moyen de travail* à celui de *moyen de production.* C'est cela la *force productive.* L'accent est mis sur le produit du procès de travail[279]. Cependant, Marx nous avertit que la « la force productive est déterminée par de multiples circonstances, entre autres par le degré moyen d'habileté des ouvriers , par le niveau de développement de la science et de ses possibilités d'application technologique, par la combinaison sociale du procès de production, par l'ampleur et la capacité opérative des moyens de production et par des données naturelles »[280].

Par ailleurs, Marx nous trace l'origine de la force productive, et à ce propos, il affirme que« toute force productive est une force acquise, le produit d'une activité antérieure. Ainsi les forces productives sont-elles le résultat de l'énergie pratique des hommes, mais cette énergie est elle-même circonscrite par les conditions dans lesquelles les hommes se trouvent placés, par les forces productives déjà acquises, par la forme sociale qui existe avant eux, qu'ils ne créent pas, qu'il est le produit de la génération antérieure »[281]. Cependant, cette force productive, dans le mode de production capitaliste, connaît une « vie» qui lui est propre. En effet, dans ce mode de production analysé par Marx, « les moyens de production se métamorphosent aussitôt en moyens d'accaparer le travail d'autrui. Ce n'est plus le travailleur qui emploie les moyens de production, ce sont les moyens de production qui emploient le travailleur. Au lieu d'être consommés par lui comme les éléments matériels de son activité productive, ce sont eux qui les consomment comme ferment de leur propre procès vital, et le procès de vie du capital n'est constitué que par son mouvement de

---

[276] *Ib., 5*, p.201

[277] Cf. *Ib., 5,* p.202.

[278] *Ib., 5*, p.203.

[279] Marta Harnecker, dans sa définition de moyen de production, n'insiste pas sur l'élément « du point de vue de son résultat » (Cf. M. HARNECKER, *o.c.*, p.19).

[280] K. MARX, *Le Capital I,* p.45. C'est ici que nous pouvons parler de la socialisation des forces productives. Par l'habileté des ouvriers, par le développement de la science et ses possibilités d'application technologique, par la combinaison sociale du procès de production, les différentes branches de production font appel à des moyens de travail provenant des origines différentes. Ainsi, la branche de production agricole fera appel au moyen de travail insecticide provenant de la branche de production chimique, etc.

[281] K. MARX, *Lettre à Annenkov*, Bruxelles, 28 déc. 1846, dans MARX, K., *Misère de la philosophie*, p. 44. Faisons voir à Marx que cela ne vaut pas pour la terre, par exemple.

valeur qui se valorise elle-même »[282]. Ainsi, l'homme est-il soumis à son propre outil de travail. En outre, les moyens de travail jouent le rôle de permettre non « seulement de mesurer le degré de développement de la force de travail humaine, [mais aussi celui d'] indicateur des rapports sociaux dans lesquels le travail a lieu… »[283].

Ainsi, constate-t-on que les forces productives supposent les rapports sociaux de production.

Les rapports sociaux de production sont ceux que les hommes tissent entre eux-mêmes, entre eux et la nature, entre eux et les moyens de production, et entre eux et les propriétaires de moyens de travail lors du procès de travail. C'est à ce niveau que l'on comprend le rôle des rapports sociaux de production. C'est, à travers eux, que les hommes organisent leur vie et leur reproduction.

Comment distinguer les rapports sociaux des rapports sociaux de production proprement dite ?

Les hommes organisent leur vivre-ensemble par et dans des rapports sociaux. Ceux-ci font de l'homme un être social. Dans sa *VI° Thèse sur Feuerbach*, Marx définira l'essence humaine comme étant, « dans sa réalité, (…) l'ensemble des rapports sociaux »[284]. Inséré dans la société, l'homme peut développer le langage articulé (car il est le seul être ayant le gène du langage) et la conscience pourra surgir. A ce propos, Marx-Engels avanceront que "le langage est aussi vieux que la conscience, - le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes"[285].

La thèse marxo-engelsienne tourne autour de rapports sociaux symbolisés ici par "la nécessité du commerce avec d'autres hommes". Font partie des rapports sociaux les rapports entre amis, entre voisins et les relations sexuelles par lesquelles « les hommes renouvellent leur propre vie, se mettent à créer d'autres hommes, à se reproduire. C'est le rapport entre homme et femme, parents et enfants, c'est la famille »[286].

Comme le vivre-ensemble exige la production économique pour la survie de la communauté, alors on parlera des rapports de production. Ce sont surtout ces rapports qui retiennent l'attention de Marx-Engels.

---

[282] ID., *Le Capital I, 9,* p. 347.
[283] *Ib.5, p.202*.
[284] K. MARX, *Thèses sur Feuerbach,* dans MARX, K ;-ENGELS, F., *Idéologie allemande,* p.3.
[285] K. MARX-F. ENGELS, *Idéologie allemande,* p.29.
[286] *Ib.,* p.27.

L'accent est mis, pour ces rapports, sur « les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux »[287] et entre les hommes eux-mêmes, i.e. entre les propriétaires des moyens de production et le travailleur et entre les travailleurs eux-mêmes. Les relations s'établissant entre le vendeur et l'acheteur font partie des rapports de production.

Dans le mode de production capitaliste, entre le capitaliste et l'ouvrier s'établissent plusieurs formes de rapports de production. La première forme est celle des marchandises et comme celles-ci ne peuvent pas « aller elles-mêmes au marché, elles ne peuvent pas s'échanger elles-mêmes. Il faut donc nous tourner vers leurs gardiens, les possesseurs de marchandises (…). Pour mettre ces choses mutuellement en rapport comme marchandise, il faut que les gardiens des marchandises se comportent les uns envers les autres comme des personnes dont la volonté habite ces choses : si bien que chacun, en aliénant sa propre marchandise, ne s'approprie celle d'autrui que d'accord avec sa volonté, donc au moyen d'un acte de volonté commune à tous les deux »[288] .

Dans ces rapports, à dire vrai, « les personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandise, et donc comme possesseurs de marchandises »[289]. Ceci explique pourquoi nous avons parlé des rapports de marchandises. De quelles marchandises s'agit-il ? Etant dans un mode de production capitaliste, il s'agit des marchandises connues sous le nom de *force productive* et de l'*argent*. Cependant, importe-t-il de signaler que « la force de travail ne peut apparaître comme marchandise sur le marché que dans la mesure où et parce que son propre possesseur, la personne à laquelle appartient la force de travail, la met en vente comme marchandise et la vend. Pour que son possesseur puisse la vendre comme marchandise, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit donc le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne. Lui et le possesseur d'argent se rencontrent sur le marché et en rapport l'un avec l'autre, avec leur parité de possesseur de marchandises et cette seule distinction que l'un est acheteur, l'autre vendeur : tous deux étant donc des personnes juridiquement égales »[290] .

Alors comment se fait la vente ? Il y a un compromis qui veut que « le prix de la force de travail [soit] fixé par contrat bien qu'il ne soit réalisé qu'après coup, comme le prix du loyer d'une maison. La force de travail est vendue bien qu'elle ne soit payée qu'après coup »[291] .

Il y a aussi une autre forme des rapports de production. Citons « les relations qui se constituent entre les hommes du fait qu'ils sont astreints à utiliser des forces

---

[287] K. MARX, *Le Capital I, 1,* p.90.
[288] *Ib., 2,* p. 96.
[289] *Ib., 2,* p. 97.
[290] *Ib., 4,* p. 188.
[291] *Ib., 4,* p. 197.

productives d'une nature donnée »[292]. C'est ici que la notion de *division de travail* apparaît et celle-ci ne devient « effectivement division du travail qu'à partir du moment où s'opère une division du travail matériel et intellectuel »[293]. C'est ainsi que nous aurons des bureaucrates, des ouvriers mécaniciens, etc. A cette occasion, Marx introduira le concept de *division de travail purement technique, car «* prend place un personnel numériquement insignifiant, chargé du contrôle de l'ensemble de la machinerie et de sa réparation constante, ingénieurs, mécaniciens, etc. C'est une classe supérieure d'ouvriers, ayant les uns une formation scientifique, les autres une formation artisanale, et ils se situent hors du cercle des ouvriers de fabrique auxquels ils ne sont qu'agrégés »[294] .

Une fois que l'on considère le rapport travailleur et moyen de production, il apparaîtra aussi une autre forme de rapports de production. En effet, chaque travailleur entretient un certain rapport avec les moyens de travail qu'il utilise. Nous avons souligné qu'au cours du procès du travail les forces productives peuvent se métamorphoser et devenir des moyens d'accaparer le travail d'autrui. Ainsi, elles emploieront le travailleur et le consommeront. Il y a aussi la maîtrise et l'habileté du travailleur dont on doit tenir compte dans ce rapport travailleur/moyen de travail. C'est ici que la philosophe Marta Harnecker introduit le concept de *rapport technique de production*. Elle le définit en ces termes : « Nous appellerons *rapports techniques de production* ces formes de contrôle ou de maîtrise que les agents de la production exercent sur les moyens de travail en particulier et sur le processus de travail en général[295]

---

[292]J. DESANTI, *a.c.,* p.328.

[293] K. MARX-F. ENGELS, *Idéologie allemande,* p.29. C'est cela *la division sociale du travail* (cf. K. MARX, *Le Capital, I,* 1, p.47, et *Ib.,*11, p.395-415.). Cette division sera aussi à l'origine de la *division de la production sociale*. Ainsi, on aura des branches de travail spécialisées comme travail agricole, travail industriel, etc.

[294] K. MARX, *Le Capital I,* 13, p.472.

[295] M. HARNECKER *o.c.,* p. 25. Balibar, de sa part, les appelle « *rapports d'appropriation réelle* », et ce par rapport aux rapports de propriété. Kazadi Kimbu dira qu'il y a deux types de rapports de production et le premier d'eux sont les rapports techniques de production. Cette terminologie est celle de Harnecker. Le deuxième type est celui des rapports sociaux de production (cf. KAZADI Kimbu, *Capitalisme périphérique et luttes de classes au Zaïre. Contribution à la Critique de la Sociologie de l'Impérialisme*, Faculté des Sciences sociales, Université de Lubumbashi, (11 juillet 1994) *Thèse inédite*, p.113.). En suivant Marx-Engels, nous avons vu que sous le concept de rapports de production on entend les différentes formes de rapports de production. C'est pourquoi il est préférable de parler des rapports sociaux de production. Ce concept englobe et les rapports sociaux sans lien économique et les rapports de production économiques. La confusion commence quand chaque commentateur forge de nouveaux concepts comme pour dire que Marx-Engels étaient à court des mots. Ce défaut est surtout visible dans l'école althussérienne. Dieu merci que Louis Althusser a rebroussé chemin sur ce sujet. Ce qui n'est pas encore le cas des ses disciples.

Par ailleurs, il est à noter que c'est au niveau des rapports de production que se vit l'exploitation et l'aliénation du travailleur. Dans ces rapports, l'ouvrier se réduit à une simple force de travail et celle-ci apparaît « comme marchandise ». Reconnaissons que l'existence de l'ouvrier, dans ce mode de production, est réduite "à la condition de toute autre marchandise"[296]. Oui, l'ouvrier se vend et se dégrade en tant qu'homme. Cela le ravale intellectuellement et physiquement au rang de machine à produire et à consommer et qui le transforme en une activité abstraite et en un ventre.[297] Il sacrifie, à dire vrai, et son esprit et son corps, nous dit Marx. Il est évident que « le capital ne se pose pas de questions sur le temps que vivra la force de travail. Ce qui l'intéresse c'est uniquement et exclusivement le maximum de force de travail qui peut être dégagé en une journée de travail. Il atteint ses buts en diminuant la longévité de la force de travail, comme un agriculteur avide obtient un rendement accru de son sol en le dépossédant de sa fertilité »[298] .

Dans ces conditions, la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, fait remarquer Marx. C'est ici qu'apparaît *l'aliénation économique***.** Le produit de son travail l'affronte comme un "*être étranger***,** comme une *puissance indépendante* du producteur"[299]. L'aliénation est aussi humaine :" Plus il crée de valeurs, plus il se déprécie et voit diminuer sa dignité; plus son produit a de forme, plus l'ouvrier est difforme. Cette difformité ou déformation physique retiendra toujours l'attention de Marx et 23 ans après les *Manuscrits de 1844,* il y reviendra en des termes pathétiques quand il parlera des enfants de 9 à 1O ans arrachés à leurs lits de misères à 2, 3, 4 heures du matin et forcés, uniquement pour survivre, de travailler jusqu'à 10, 11 heures du soir ou minuit « cependant que leurs membres dépérissent, que leur silhouette se recroqueville, que leurs traits s'altèrent et que toute leur apparence humaine se fige en une torpeur de pierre dont la simple vue est terrifiante »[300].

Cela est possible pour la simple raison que « pour l'anthropologie capitaliste, l'enfance s'arrêtait à 10 ans ou tout au plus à 11 ans »[301] . Plus son objet est civilisé, plus l'ouvrier est impuissant; plus le travail s'est rempli d'esprit, plus l'ouvrier a été privé d'esprit et est devenu esclave de la nature"[302]. Son travail produit, chez le bourgeois, *la richesse* et, chez lui, le *dénuement. Palais* du côté du bourgeois, *tanière* chez l'ouvrier, et ce pour le même travail. Celui-ci produit *la beauté* et l'*esprit,* chez le bourgeois, mais, il produit *l'imbécillité* et le *crétinisme* pour le prolétaire[303]. Alors, quelle est la nature du salaire dans ce mode de production où le travail et l'ouvrier

---

[296] K. MARX, *Manuscrits de 1844,* p.6.
[297] Cf. *Ib.*, p.8.
[298] ID., *Le Capital I, 8*, p. 296.
[299] ID., *Manuscrits de 1844*. p.57. Souligné par l'auteur.
[300] ID., *Le Capital I*, 8, p. 272.
[301] *Ib.,* p.313.
[302] ID., *Manuscrits de 1844,* p. 59.
[303] Les expressions sont de MARX. Cf. *Ib.,* p. 59 – 60.

sont aliénés ? Selon Marx, le salaire n'est rien d'autre que "la partie la plus petite et strictement indispensable du produit qui revient à l'ouvrier"[304] et il est remis à l'ouvrier pour le juste nécessaire afin que l'ouvrier existe comme ouvrier et non comme un homme. A dire vrai, le travail, dans la société bourgeoise où le temps de travail n'est pas respecté, est volé, car ce temps est usurpé. Et pourtant l'ouvrier en a besoin « pour la croissance, le développement et le maintien du corps en bonne santé. [On lui] vole le temps qu'il faut pour respirer l'air libre et jouir de la lumière du soleil. [Le capitaliste] grignote sur le temps de repas et l'incorpore si possible dans le procès de production proprement dit, si bien que le travailleur, simple moyen de production, se fait fournir ses repas comme on alimente en charbon la machine à vapeur, ou en huile et suit les machines. Il réduit le temps du sain sommeil réparateur nécessaire pour reconstituer, renouveler et régénérer la force de travail, au minimum d'heures de torpeur indispensables à la remise en marche d'un organisme totalement épuisé »[305] .

Ceci se comprend du fait qu' « en tant que capitaliste, il n'est que capital personnifié. Son âme est l'âme du capital. Or le capital a une unique pulsion vitale : se valoriser, créer de la survaleur, pomper avec la partie constante, les moyens de production, la plus grande masse possible de surtravail »[306] . Comme tout capitaliste est hypocrite, il prêche aux travailleurs « en permanence l'Evangile de l' "Economie" et de l' "Abstinence" pour être un gérant raisonnable et économe, pour ménager [son] unique fortune [sa] force de travail et [s'] abstenir avec elle de toute folle prodigalité»[307]. Le travail, dans cette société où les hommes, les femmes et les enfants sont employés et exploités, est devenu *surtravail*, travail forcé et volé. En fait, il n'y a rien d'étonnant car le capitaliste « exerce sa fonction de capitaliste, la fonction qui consiste à s'enrichir »[308].

Que devient alors, de son côté, le bourgeois, le capitaliste ? Il est le "faiseur de plus"[309] se considérant comme un homme de progrès et il est, en fait, un homme pratique, car «en dehors des affaires il ne réfléchit sans doute pas toujours à ce qu'il fait"[310]. Ses raisonnements étant basés sur le calcul, il est devenu malin et prévoit le "cas qui fait rire"[311] et a pour devise tantôt "tout pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles"[312], tantôt "après moi, le déluge"[313] . Le capitaliste est, en dernière analyse, un capital personnifié dont le souci primordial est celui de veiller « à ce que

---

[304] *Ib*, p.10.
[305] ID *Le Capital I, 8*, p. 298.
[306] *Ib.*, p. 259.
[307] *Ib.*, p. 260.
[308] *Ib.*, *22*, p. 663.
[309] *Ib. , 4*, p.197.
[310] *Ib., 5,* p. 217.
[311] *Ib.* , p.218.
[312] *Ib.* , p.219.
[313] *Ib., I, 8,* p. 301.

l'ouvrier fasse bien son travail, avec le degré d'intensité requis »[314] . Ce qui révèle la vraie nature du capitaliste : il est le « pompeur de surtravail et exploiteur de force de travail »[315] .

Faudra-t-il respecter le capitaliste et si oui, sur quel critère ? A cette question, Marx répond : « Le capitaliste n'est qu'une personne respectable qu'en tant que personnification du capital. En tant que tel, il partage avec le thésauriseur cette pulsion d'enrichissement absolue. Mais ce qui apparaît chez celui-ci comme une manie individuelle est chez le capitaliste l'effet du mécanisme social, dans lequel il n'est qu'un rouage »[316] .

Dans ces rapports de production basés sur l'exploitation et l'aliénation, le travailleur est la grande victime et il est escroqué sur plus d'un point. Marx le souligne si bien en ces termes : « Le travailleur ne sort pas du procès de production dans l'état où il y est entré. Il se présentait sur le marché comme possesseur de la marchandise « force de travail », face à d'autres possesseurs de la marchandise, d'égal à égal. Le contrat par lequel il vendait sa force de travail au capitaliste prouvait réellement qu'il disposait librement de lui-même. Mais le marché une fois conclu, on découvre qu'il n'est pas « un agent libre », que le temps pour lequel il est libre de vendre sa force de travail est le temps pour lequel il est forcé de la vendre, qu'en réalité le vampire qui le suce ne lâche pas prise « tant qu'il y a encore un muscle, un nerf, une goûte de sang à exploiter »[317].

Il ressort ainsi que les rapports de production englobent les formes de la division sociale du travail, le régime de propriété, les formes de distribution et d'échange. Toutefois ces différentes formes d'expression des rapports de production correspondent à un état déterminé des forces productives. Celles-ci constituent la base fondamentale sur laquelle repose tout l'édifice social (différentes formes de rapports, y compris la superstructure)[318].

De par l'analyse de l'exploitation et de l'aliénation qui ont élu domicile au sein des rapports de production, un tableau amphibologique (capitaliste/ouvrier) peut être dressé.

En effet, c'est avec un œil anthropologique que Marx critique l'économie politique ainsi que sa pratique concrétisée par l'exploitation capitaliste. Le dénuement ou pauvreté économique s'est transformée en aliénation anthropologique. Le mode de production capitaliste a transformé les hommes en catégories économiques. Si, au point de départ, les deux hommes –futur capitaliste et futur prolétaire – se sont rencontrés en tant que individus égaux, après ils se

---

[314] *Ib*, *I,9,* p.347.

[315] *Ib*, *I,9,* p343.

[316] *Ib*, *I, 22*, p. 663.

[317] *Ib., 8,* p.338. La phrase est d'Engels à la note 199.

[318] Nous verrons, toujours dans ce chapitre, la dialectique existant entre les forces productives et les rapports sociaux de production.

retrouveront dans des statuts différents qui les transformeront en des catégories économiques. Ainsi, l'un sera du capital personnifié et l'autre du temps personnifié ou de la force de travail personnifiée.

Ce tableau nous montre comment la catégorie anthropologique devient une catégorie économique et nous présente les conséquences fâcheuses de cette métamorphose propre au mode de production capitaliste.

HOMMES[319]

(Catégories anthropologiques)

deviennent des catégories économiques par la magie de l'économie

Capitalistes (catégorie économique)		**Ouvriers** (catégorie économique)
Vendeur		Vendeur
↓		↓
Marchandise	**égalité juridique**	Marchandise
↓		↓
Argent		Force de travail
↓		↓
Capital personnifié		Force de travail personnifiée

Capitalistes ⟶	**Exploitation et aliénation**	⟵ **Ouvriers**
Patron	———	Employé
Bourgeois	———	Prolétaire
Richesse	———	Dénuement/pauvreté
Machine à transformer	———	Machine à produire/consommer
Valeur (profit)	———	Diminution de la dignité
Produit ayant une forme physique	———	Difformité et déformation
Objet civilisé	———	Ouvrier impuissant
Travail rempli d'esprit	———	Ouvrier privé d'esprit
Palais	———	Tanière
Beauté et esprit	———	Imbécillité et crétinisme
Faiseur de plus/Pompeur de surtravail	———	Ouvrier malade et dégonflé

Légende : La flèche ↘ indique la transformation de la catégorie anthropologique homme en catégories économiques capitaliste et ouvrier.

La flèche ↓ montre comment le capitaliste et l'ouvrier sont égaux sur le marché quand l'un apporte sa marchandise à laquelle il finit par se confondre.

La flèche ——— exprime les contrastes existant entre le capitaliste et l'ouvrier lors du procès du travail.

Dans ce travail, les concepts exploitation et aliénation vont ensemble[320].

---

[319] Ce tableau est nôtre, mais pour le réaliser, nous nous sommes inspiré de Jacques Rancière (Cf. J. RANCIERE, *Le concept de critique et la critique de l'économie politique des « Manuscrits » au « Capital »*, dans L. ALTHUSSER et alii , *o.c.*, p. 97).

[320] Nous savons que dans son zèle « épistémologique » -afin de marquer la rupture entre le Jeune Marx et celui de la maturité-, l'école althussérienne est allée même jusqu'à nier la présence du concept

Ce tableau dévoile des contrastes existant entre les capitalistes et les ouvriers. Cela explique la lutte des classes.

2.2. LUTTE DES CLASSES ENTRE LA BOURGEOISIE ET LE PROLETARIAT ET MOTEUR DE L'HISTOIRE

Marx-Engels font remarquer que la classe des possédants exploite celle qui n'a rien, c'est-à-dire celle qui n'a ni biens, ni moyens de les produire. Voilà pourquoi les luttes des classes se situent au niveau des rapports de production. Quand les forces productives changent ou se perfectionnent, elles influent directement sur les rapports sociaux de production.

La société bourgeoise moderne, sans abolir les antagonismes de classes, a fait "substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de luttes à celles d'autrefois"[321]. Mais le caractère distinctif de ce mode de production et de sa société, selon Marx, est celui d'avoir simplifié les antagonismes de classes. De ce fait, la société bourgeoise se divise en deux grandes classes diamétralement opposées, à savoir la *bourgeoisie* et le *prolétariat.*

2.2.1. La bourgeoisie

Apparue avec la révolution industrielle, la bourgeoisie, selon Engels, se définit comme la classe des capitalistes modernes propriétaires des moyens de production

---

aliénation dans les écrits de la maturité marxienne. Et pourtant, dans *L'Idéologie allemande,* dans *Contribution,* dans *Le Capital*, ce concept est plusieurs fois utilisé. Nous en voulons, pour preuves, ces quelques passages : « Les choses sont par définition extérieures à l'homme, et donc aliénables. Pour que cette aliénation [=*Veräusserung*] soit réciproque, il suffit que les hommes… » (*Le Capital I,* 2, p ;100), « la marchandise se dessaisit de sa forme marchandise originelle en s'aliénant[=*Entâusserung*] … » (*Ib.,3,* p.123) et « et qu'en réalité le rapport capitaliste dissimule sa structure interne dans l'indifférence totale, l'extériorisation et l'aliénation[=*Entfremdung*]… » (*Le Capital III,5,* p ;96. Nous n'ignorons pas que ce concept est d'origine juridique et économique et désigne l'acte par lequel on se dessaisit, soit par don soit par vente, d'un bien dont on a la propriété. Jean-Jacques Rousseau lui conféra un *sens politique* et par surcroît *anthropologique,* car il s'agira de l'aliénation totale de tout associé avec ses droits à toute la communauté. Cela ressort du *Contrat social.* Hegel élevera ce concept, comme le dit E.Botttigelli dans sa *Présentation* des *Manuscrits de 1844* (Cf.MARX, K., *Manuscrits de 1844,* p.LV), « à la dignité philosophique ». Il établira une double spécification du concept d'aliénation, à savoir celle d'Entäusserung signifiant extériorisation, dessaisissement ou « extranéation » et celle d'Entfremdung. C'est ici que surgit la fameuse « conscience malheureuse » de la *Phénoménologie de l'Esprit,* signifiant perte de soi dans l'autre, dessaisissement d'être et non plus d'avoir. L. Feuerbach récupérera cette dernière spécification avec sa notion d'*aliénation religieuse.* Ce concept est au cœur de l'anthropologie philosophique feuerbachienne. Marx aura recours, quant à lui, et ce d'une façon indifférente, aux deux spécifications hégéliennes (*Ent*-ou *Ver-äusserung* et *Entfremdung*) et il opéra la mutation de la critique de la religion en la critique de la politique (de Dieu à l'Etat et du ciel à la terre). Sur ce concept d'aliénation, Marx-Engels n'ont pas réglé leurs comptes avec Hegel. Cependant, nous devons reconnaître que Marx, de la jeunesse à la maturité, utilisera le concept d'aliénation à côté de celui d'exploitation. Il y a *continuité épistémologique et non coupure épistémologie.*

[321] K. MARX-F. ENGELS, .*Manifeste du parti communiste, p.33.*

sociale et qui ont instauré le travail salarié[322]. « Porteurs de rapports de classe et d'intérêts déterminés »[323] , les bourgeois deviennent des catégories économiques, c'est-à-dire ils se sont transformés en capitaux personnifiés, doués de volonté et de conscience [324] et ils ont la « pulsion absolue d'enrichissement, [et la] chasse passionnée à la valeur »[325]. Ainsi, sont-ils des « faiseurs de plus »[326].

Cette classe, apparue à un moment historique déterminé, a une mission historique à remplir.

Cette mission est à la fois sociale, économique et politique.

Du point de vue social, partout où elle a conquis le pouvoir, elle a foulé aux pieds les liens complexes et variés unissant les hommes "pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que le *froid intérêt*, les dures exigences du "paiement au compte". Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite- bourgeoise *dans les eaux glacées du calcul égoïste*. Elle a fait de la *dignité personnelle une simple valeur d'échange*. Elle a substitué aux nombreuses libertés si chèrement conquises, l'*unique et impitoyable liberté de commerce***.** Concrètement, à la place de l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, *elle a mis une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale*"[327].

Du point de vue économique, la bourgeoisie grandira et découplera ses capitaux. En outre, le marché mondial va contraindre la bourgeoisie à faire marcher tout le monde sur ses pas : le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, tous sont devenus des salariés à ses gages ; les relations de familles deviennent de simples rapports d'argent. Par ailleurs, cette bourgeoisie, de par son marché mondial, créera de toutes autres merveilles que les pyramides d'Egypte, les cathédrales gothiques et mènera de toutes autres expéditions que les invasions et les croisades.

Toujours du point de vue économique, elle révolutionna les instruments de production, ainsi que les rapports sociaux. Ce qui a entraîné un bouleversement continuel de la production, suivi de celui du système social.

Le besoin de débouchés, toujours nouveaux, poussa la bourgeoisie à envahir "*le globe entier*"[328]. Pourquoi ? La logique est celle de s'implanter partout, d'exploiter partout. Ce *caractère cosmopolite* fera que la bourgeoisie enlève à "*l'industrie sa base nationale*"[329] au grand dam des réactionnaires. A la place des industries nationales

---

[322] Cf. *Ib.*, p 32. Cette définition d'Engels apparaît dans sa note à l'édition anglaise de 1888 (*Manifeste du parti communiste*).
[323] K. MARX, *Le Capital I,* p.6.
[324] *Ib.*, p. *172*.
[325] *Ib.*, p. *173*.
[326] *Ib.*, p. 157.
[327] *Ib.*, p. 35-36. Nous soulignons.
[328] K. MARX-F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste.* p.37.
[329] *Ib.*, p. 37.

viennent s'implanter de nouvelles industries et l'on est contraint de les adopter, car il s'agit, selon Marx-Engels, d'"*une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées*"[330]. Ceci entraîne l'apparition de *nouveaux besoins* et il faut les satisfaire par des produits venant d'autres cieux. Les nations ne sont plus isolées et ne se suffisent plus. Il y a le développement des relations universelles et l'interdépendance des nations.

La bourgeoisie, grâce au rapide perfectionnement des instruments de production et grâce à une amélioration infinie des moyens de communication, entraînera dans le courant de la civilisation jusqu'aux nations les plus barbares. Et pour faire des brèches dans les murailles comme celles de la Chine, l'on a besoin d'une grosse artillerie : *le bon marché de ses produits*. Et la bourgeoisie opéra une *homogénéisation mondiale* **:** "Sous peine de mort, elle force toutes les nations à adopter le mode bourgeois de production ; elle les force à introduire chez elles la prétendue civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeois. *En un mot, elle se façonne un monde à son image"*[331].

Cette bourgeoisie subordonne tout et tout le monde : la campagne à la ville, les pays barbares ou semi-barbares aux pays civilisés, les peuples de paysans aux peuples de bourgeois, l'Orient à l'Occident. Celui-ci est le centre du monde. Elle agglomère la population, centralise les moyens de production et finit par concentrer la propriété "dans un petit nombre des mains"[332]. Cette *centralisation économique* s'accompagnera de la "*centralisation politique"*[333].

La bourgeoisie domestiqua, dans sa puissance, *les forces de la nature* et appliqua la chimie à l'industrie et à l'agriculture. Elle introduisit la navigation à vapeur, construisit de chemin de fer, utilisa des télégraphes électriques, défricha des continents et régularisa des fleuves.

Elle instaura aussi la libre concurrence et mit sur pied une constitution sociale et politique taillée sur mesure, et s'octroya la suprématie économique et politique.

De par sa « pulsion absolue d'enrichissement et sa chasse passionnée à la valeur », la bourgeoisie métamorphosa le capitalisme. Voilà pourquoi, Marx, dans la quatrième section du livre troisième du *Capital*, parle de la transformation du capital marchandise et du capital-argent en *capital commercial* et en *capital financier*[334].

A la suite de l'économiste anglais J.A. Hobson et du marxiste autrichien Rudolf Hilferding, Lénine appellera *Impérialisme* l'époque de son temps[335]. Durant

---

[330] *Ib.*, p. 37.
[331] *Ib.*, p. 38.
[332] *Ib.*, p. 38.
[333] *Ib.*, p.38.
[334] Cf. K. MARX, *Le Capital. Critique de l'économie politique.* Livre troisième *: Le procès d'ensemble de la production capitaliste*, Paris, 1977, p. 260-318.
[335] Cf. V. L. LENIN, L'i*mperialismo, fase suprema del capitalismo,* dans V.L.LENIN, O*pere scelte, M*osca, 1978, p. 173.

cette période ou phase du capitalisme, il y a usurpation, rapine, brigandage et *le commerce mondial est dominé par le capital financier*. L'impérialisme inaugure le début du XX[e] siècle, nous dit Lénine[336], qui fait passer du règne du capitalisme en général au règne du capitalisme financier. Autrement dit, "le capitalisme s'est transformé en système mondial d'oppression coloniale et de la soumission financière de l'écrasante majorité de la population mondiale par une poignée de pays "développés" "[337].

Durant cette période, explique Lénine, on passe de la concurrence au monopole. Les diverses branches industrielles s'unissent en une seule entreprise. Il y a des cartels et des trusts qui naissent. On crée même des sociétés filiales dans le seul but de s'accaparer les brevets. A dire vrai, "on monopolise la main d'œuvre qualifiée, on s'accapare de meilleures techniques, on met la main sur les moyens de communication et de transport (…). Le capitalisme, dans son stade impérialiste, conduit décidément à la grande socialisation universelle de la production : il traîne, pour ainsi dire, les capitalistes, [malgré eux], en un nouvel ordre social qui marque le passage du libéralisme de concurrence à la complète socialisation"[338]. Ceci entraîne l'oppression du reste de la population, et Lénine ira plus loin en disant que cette oppression est cent fois pire, plus grave et plus insupportable.

La monopolisation engendre la *privatisation* des matières premières, celle de la main d'œuvre à travers les "alliances", celle des transports et du crédit, pousse à la fermeture des débouchés, s'empare des clients par les clauses d'exclusivité, utilise la méthode de baisse des prix dans le but de ruiner les "autonomes"(les entreprises refusant de se soumettre). Et Lénine de renchérir: " Les monopoles sont la dernière parole de la "très récente phase du développement du capitalisme" "[339]. C'est pendant cette phase du capitalisme que les banques passent du rôle d'intermédiaire de paiement à celui de puissants trusts dont devront dépendre les capitalistes-industriels. Cette transformation des banques provoque, *ipso facto*, la disparition de petites banques. Lénine constate : "Cette transformation est un des procès fondamentaux de la transformation du capitalisme en impérialisme capitaliste"[340].

La décadence de la bourse, est, selon Lénine, l'expression de la substitution de l'ancien capitalisme (dominé par la libre concurrence) par le nouveau capitalisme dominé par le monopole. A la fin, poursuit Lénine, apparaîtra le capital financier accompagné de l'oligarchie financière. Ce capital est concentré dans peu de mains et il y a surtout la spéculation foncière. Le capital financier conduira à l'émancipation des capitalistes vis-à-vis de l'Etat. En ce moment, *l'impérialisme deviendra l'hégémonie du capital financier*, car la prévalence du capital financier sur toutes les formes du capital apportera une position prédominante du *rentier* et de l'oligarchie financière. Ceci amènera à *l'exportation du capital*. Si dans l'ancien capitalisme, on exportait des

---

[336] Cf. *Ib.*, p.178.
[337] *Ib.*, p. 169.
[338] *Ib.*, p. 182.
[339] *Ib.*, p. 185.
[340] *Ib.*, p. 186.

produits, "dans le récent capitalisme, sous le règne des monopoles, est devenue caractéristique l'exportation du *capital*"[341]. Toutefois, ajoute Lénine, l'exportation du capital à l'extérieur devient un moyen favorisant aussi l'exportation des produits.

Comme on le remarque, l'impérialisme est le stade monopolistique du capitalisme où le capital financier a le dernier mot. Cet impérialisme engendre la concentration de la production et du capital, provoque la fusion du capital bancaire avec le capital industriel (et sur base du capital financier on produit l'oligarchie financière), fait acquérir une grande importance à l'exportation du capital face à celle des produits, fait surgir "*des associations monopolistiques internationales des capitalistes, qui se partagent le monde*"[342].

La bourgeoisie a besoin de l'Etat pour remplir sa mission historique. Ainsi, nouveaux propriétaires, les bourgeois vont apprivoiser la souveraineté politique de l'Etat. Pour Marx-Engels, le pouvoir politique de l'Etat moderne n'est qu'un comité administrant les affaires communes de toute la société bourgeoise. Tel est le vrai rôle de l'Etat bourgeois. L'Etat aura à protéger la bourgeoisie et à réprimer tout mouvement protestataire du prolétariat quand il lutte, e. g., pour la réduction de la journée de travail[343]

De ce qui précède, nous voyons que la classe bourgeoise a une mission révolutionnaire. Elle a fini par remplacer les rapports humains par les rapports de l'argent. Par ailleurs, à la place de l'exploitation voilée par les illusions religieuses et politiques, cette classe a installé une *exploitation ouverte, sans pudeur, directe et aride.* Comme on peut le deviner, *la mission de cette classe est celle d'abolir la société féodale, d'instaurer une « cosmopolisation » économique et de créer une nouvelle classe dont elle doit assurer l'éducation en l'incorporant dans ses luttes*. Cette classe est le *prolétariat.*

2.2.2. Le prolétariat

Selon Engels, le prolétariat est une classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent aucun moyen de production et qui sont contraints à vendre leur *force travail*[344]. Le prolétariat n'a que sa force qu'il peut vendre à la bourgeoisie. Cet homme est un instrument de travail. *Il est force productive*. Pour vivre, les prolétaires doivent vendre leur service ou force. Ils vivent du salaire. Condamné à chercher du travail, le prolétaire le trouve quand son service est capable d'augmenter le *capital* du bourgeois et « l'ouvrier ici n'est plus que du temps de travail personnifié. Toutes les différences individuelles se résolvent en celle de "plein-temps" et de "mi-temps" »[345] A dire vrai, il y a "acceptation forcée" de l'exploitation. Le travailleur prolétaire devient une pièce de la machine dont on attend l'augmentation du capital comme les autres pièces. En effet, face à la machine « l'ouvrier [est un] accessoire conscient

---

[341] *Ib.*, p.210. Souligné par l'auteur.
[342] *Ib.*, p. 234. Aujourd'hui, on parle des multinationales.
[343] K. MARX, *Le Capital I, 8,* p.303.
[344] Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste,* p. 32.
[345] K. MARX, *Le Capital I, 8,* p. 273.

d'une machine affectée à une partie du travail »[346]. Le pire en est que le prolétaire est doublement exploité d'après Marx-Engels: au travail, il est exploité par son patron; à peine arrivé à la maison avec son salaire de misère, le bailleur lui réclame le loyer et le débiteur le talonne. N'oublions pas que le prolétaire n'a rien, même la maison qu'il habite ne lui appartient pas. Marx-Engels relèvent même que le prolétaire n'a pas de patrie. Quel malheur? Rien ne le protège, car les lois, la morale, la religion, au dire de Marx-Engels, sont des apparats bourgeois derrière lesquels se cachent les intérêts bourgeois.

Le plus regrettable de tous les maux est qu'au lieu de voir le prolétaire s'élever avec le progrès industriel, il descend toujours plus bas. A ce niveau il a à envier les classes de l'Antiquité et du Moyen -Age.

Alors d'où provient cette situation d'inégalité qui frappe les prolétaires? Marx y répond en ces termes : « Une chose est claire : la nature ne produit pas d'un coté des possesseurs d'argent ou de marchandises, et de l'autre des gens qui ne possèdent que leurs propres forces de travail. Ce rapport ne relève pas de l'histoire naturelle, et il n'est pas davantage un rapport social qui serait commun à toutes les périodes historiques. Il est lui-même de toute évidence le résultat d'une évolution historique passée, le produit de nombreux bouleversements économiques, de la destruction de toute une série de formations plus anciennes de la production sociale »[347] .

Selon Marx-Engels, la mission historique du prolétariat est d'abolir la bourgeoisie qui l'a engendré afin d'instaurer la *dictature du prolétariat,* car le prolétariat est « la classe qui a la vocation historique, à renverser le mode de production capitaliste et à abolir, enfin, les classes elles-mêmes »[348]

Comment remplira-t-il cette fonction? En lutte avec la bourgeoisie, le prolétariat commercera sa *vraie lutte* avec *la prise de conscience* comme classe. Cette prise de conscience a des étapes et tout dépend de la nature des relations existant entre le prolétariat et la bourgeoisie. Il y a trois moments conduisant le prolétariat à la prise de conscience comme classe. Dans le premier moment[349], les prolétaires luttent d'une façon isolée contre tel ou tel bourgeois bien individualisé. Il y a même lutte contre les machines, il y aussi des incendies contre les industries. Malheureusement ces ouvriers dans leur lutte tentent de revenir aux temps révolus, temps du Moyen- Age. A ce stade, les ouvriers forment une masse éparse ou dispersée. A dire vrai, c'est la bourgeoisie qui les réunit et les utilise pour atteindre ses fins. Ainsi, les prolétaires combattent les ennemis de leur ennemi et non leur ennemi.

Mais nous devons savoir qu'avec le développement de l'industrie, le prolétariat s'accroît en nombre et sa force s'agrandit aussi. Grâce aux moyens de

---

[346] *Ib., 13,* p. 544

[347] K. MARX, *Le Capital I, 4,* p.190.

[348] *Ib., Préface à la deuxième édition allemande,* p.13.

[349]Cf. K. MARX-F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste,* p.42-43.

communication rapides, les prolétaires se contactent facilement et cela permet le développement de leur *conscience*. C'est dans le second moment[350] que les conflits qui étaient entre les ouvriers individuels et les bourgeois particuliers se transforment petit à petit en conflit entre les deux classes. Les ouvriers se réunissent pour bien se soulever. Résultat : par-ci, par-là la lutte deviendra émeute. Pour Marx-Engels, il y aura alors une organisation en une classe qui se muera en un *parti politique*. Le parti politique, en tant que superstructure influe sur l'*infrastructure* que constituent l'économie et son mode de production.

Une fois que les prolétaires forment un parti politique, on comprend que chaque lutte des classes est une *lutte politique*.

Par ailleurs, signalent Marx-Engels, du fait que la bourgeoisie fait appel au prolétariat pour combattre l'aristocratie ou pour combattre une autre partie de la bourgeoisie dont les intérêts divergent , sans le savoir , elle donne, , « aux prolétaires des éléments de sa propre *éducation politique* et générale, c'est-à-dire des armes contre elle-même »[351]. C'est le troisième moment dans la prise de conscience comme classe. C'est ici que retentit la remarque de Marx-Engels selon laquelle la bourgeoisie, en créant le prolétariat, a « produit ses propres fossoyeurs »[352]. Au sommet de la crise bourgeoise entre elle-même, une de sa partie (*les intellectuels*) rejoindra les prolétaires qui ont l'avenir dans la main. Cette situation ressemble au moment où une partie de la noblesse était passée du côté de la bourgeoisie pour faire tomber la féodalité.

Le prolétariat, étant le produit naturel de la bourgeoisie, est *la seule classe révolutionnaire*[353] en qui on peut faire confiance. Les autres classes, si elles existent encore, sont *réactionnaires* (celles qui combattent la révolution pour rejoindre une phase dépassée) ou *conservatrices* (celles qui luttent pour le *statu quo*).

Comme sa mission est universelle, les prolétaires doivent observer la ligne de conduite selon laquelle leur union fait leur force. C'est ce qui apparaît dans le cri de guerre « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous ! »[354]. C'est cela qui motiva la création de la *Première Internationale, l'A.I.T.*[355]

---

350 Cf. *Ib.*, p. 44.

351 *Ib.*, p. 45.

352 *Ib.*, p. 48.

353 Cf. *Ib.*, p.45.

354 . *Ib.*, p. 76.

355 La Première Internationale est née suite à ce que les historiens nommeraient *occasion***.** En 1863, les travailleurs polonais ont subi une violente répression de la part des Russes. Voulant prendre position, les ouvriers de Londres envoyèrent à ceux de Paris une adresse au sujet de la Pologne. Ils leur proposaient d'agir ensemble dans cette affaire. La députation française fut conduite par l'ouvrier Tolain. Le *28 septembre 1864,* un meeting fut convoqué à St. Martin's Hall sur l'initiative du cordonnier Odger, Président du Conseil local de tous les Trade-Unions de Londres et du maçon Cremer, secrétaire du syndicat des maçons. Lubez fut mandaté à inviter Marx afin d'y participer au nom des ouvriers allemands et on lui demanda d'y envoyer un ouvrier allemand comme orateur. Sitôt dit, sitôt fait. Marx recommanda Eccarius et lui-même assista à la tribune comme personnage muet. Le major

Marx, 15 ans après la publication du *Manifeste du parti communiste,* aura l'occasion de jouer un grand rôle théorique et pratique dans l'éducation politique du prolétariat, et ce par l'A.I.T.

Il écrit le *Manifeste inaugural de l'Association Internationale des Travailleurs* dans lequel il relève la disparité existant entre la croissance de richesse des possédants et la misère des travailleurs en 1864. Il y observe qu'il y a une solidarité de fait entre la classe ouvrière de la Grande-Bretagne et celle du continent. Il y propose l'affranchissement des masses travailleuses par la coopération devant atteindre un développement national, et ce par des moyens nationaux. Il y affirme la nécessité de la conquête du pouvoir politique. Selon lui, le parti ouvrier a un élément de succès, à savoir : le **nombre.** D'où l'union de tous les travailleurs s'avère nécessaire pour peser dans la balance. Il apparaît alors l'importance de *l'Association* pour les unir et du *savoir* pour les guider. Toujours dans ce *Manifeste*, Marx déclare une autre conviction, celle *d'avoir une politique étrangère* et le cas polonais en est une leçon. Alors il est bon d'être au courant des mystères de la politique internationale, de surveiller la conduite diplomatique des gouvernements dont les prolétaires sont ressortissants, de la combattre au besoin par tous les moyens possibles.

Le *Manifeste* sera suivi des statuts[356] provisoires qui seront définitivement approuvés en septembre 1871 à la conférence de Londres. Les six *Considérants* des statuts prônent l'émancipation de la classe ouvrière comme œuvre des travailleurs eux–mêmes, constatent l'assujettissement économique du travailleur au détenteur des moyens du travail, déclarent l'émancipation économique de la classe ouvrière comme le grand but auquel tout mouvement politique doit être subordonné comme moyen, relèvent l'échec de tous les efforts tendant à ce but, proposent que l'émancipation du travail soit un problème embrassant tous les pays où existe la société moderne et appellent l'A.I.T. à ne pas retomber dans les vieilles erreurs et à combiner le plus tôt possible les efforts encore isolés. De ce qui précède, l'A.I.T. déclare accepter en son sein n'importe quels société et individu sans tenir compte de la couleur, de la croyance et de nationalité, de la vérité, de la justice et de la morale.

Dans cet esprit, 13 articles furent conçus. L'Art.1 donne à l'Association le rôle de créer un point central de communication et de coopération entre les sociétés ouvrières des différents pays poursuivant le même but, à savoir la protection, le progrès et le complet affranchissement de la classe ouvrière. L'Art. 2 nomme

---

Wolff y représenta la société ouvrière italienne de Londres. « Il fut décidé d'instituer une Association Internationale des travailleurs, dont le Conseil Général devait siéger à Londres et «relier entre elles » les sociétés ouvrières d'Allemagne, d'Italie, de France et d'Angleterre » (*Lettre de Marx à Engels, Londres, le 4 novembre 1864,* dans MARX, K.-ENGELS, F., *Correspondance,* p.145.). Un comité provisoire fut constitué. Marx et Eccarius en firent partie pour l'Allemagne.

[356] Cf. K. MARX, *Indirizzo inaugurale e staturi provisori dell Associazione internazionale degli opeai,* dans K. MARX – F. ENGELS, *Opere scelte,* p.751-768. Voir aussi *Statuts de l'Association Internationale des Travailleurs,* [en ligne] *www.marxists.org/francais/ait/1864/00/18640000.htm. Cf. Texte des Statuts en l'annexe.*

l'Association qui s'appellera désormais « Association Internationale des Travailleurs ». C'est le nom officiel de la Première Internationale des travailleurs. L'Art.3 arrête le principe d'organiser chaque année un congrès. L'Art. 4 octroie au Congrès son rôle. L'Art. 5 institue le Conseil Général. L'Art. 6 fixe le mode de fonctionnement du Conseil Général. L'Art. 7 parle de la force de l'union et de l'Association et du respect des lois particulières à chaque pays. L'Art. 7a conçu et intégré aux statuts à la Hayes en septembre 1872, invite le prolétariat à se constituer en parti politique. L'Art. 8 rend chaque section autonome quant au choix de ses secrétaires correspondants au Conseil Général. L'art. 9 précise les conditions pour être membre de l'A.I.T. : il faut tout simplement adopter et défendre les principes de L'A.I.T. L'Art. 10 assure le soutien de l'A.I.T. à tout membre changeant de pays. L'Art. 11 reconnaît à toute société ouvrière adhérant à l'A.I.T. son autonomie quant à son organisation particulière. L'Art. 12 parle de la possibilité de la révision des Statuts à chaque Congrès sur la demande des deux tiers des délégués présents. L'Art. 13 stipule que tout ce qui n'est pas prévu dans les Statuts sera déterminé par des règlements que chaque Congrès pourra réviser.

De ces Statuts, il ressort clairement que l'A.I.T. est internationaliste, mondialiste et ne nie pas les lois de chaque pays. L'A.I.T. annonce ses couleurs politiques et fait de la lutte économique un levier dans sa lutte contre le pouvoir politique et ses exploiteurs (Art. 7a).L'A.I.T. reconnaît à ses sections leur autonomie et invite ses membres à être unis par un lien fraternel de solidarité et de coopération. Voilà qui la conduit à rejeter la distinction de couleur, de croyance et de nationalité, de vérité, de justice et de morale. Elle proclame ainsi sa tolérance et le refus de l'uniformisation.

Organisme de liaison internationale, l'A.I.T. coordonnera les luttes syndicales et populaires de tous les pays par son Conseil Général. Pour faire de l'A.I.T. un vrai instrument conduisant à la révolution planétaire, les prolétaires la dotent d'un Conseil Général. Ce dernier, pour faciliter ses communications et pour faire connaître ses travaux et prises de position, utilise des médias propres à l'A.I.T. et des médias privés[357].

---

[357] Parmi ses médias, nous citerons *l'Association*, revue française et organe des associations coopératives ouvrières qui parut à Paris et à Bruxelles de 1864 à 1866 ;*The Workman's Advocate*, hebdomadaire ouvrier anglais publié à Londres et devenu organe officiel du Conseil Général depuis septembre 1865; La *Tribune du peuple*, journal paraissant à Bruxelles et devenu organe officiel de l'Internationale en Belgique depuis janvier 1866 ; *L'Internationale*, hebdomadaire belge, organe de la section belge de l'Internationale publié à Bruxelles, etc. Parmi les médias privés, nous retenons *Star, Arbeitsverein* de *Berlin, Liberté* (quotidien du soir conservateur), *Siècle, Mode, Gazette de France*, etc.[357]. Comme on le voit, l'A.I.T. a utilisé les médias pour se faire connaître et pour tenir informé ses membres.

Le Conseil Général organisait des Conférences . Celle de Londres, en septembre 1871, fut importante compte tenu des questions inscrites à l'ordre du jour : le renforcement de l'Internationale, la consolidation du centralisme et du rôle dirigeant du Conseil Général, la nécessité d'un parti politique indépendant du prolétariat et le lien indissoluble entre la lutte politique et la lutte économique, la liquidation du groupe (Alliance) de Bakounine.

En outre, le Conseil Général devait tout faire pour éviter toute démarche qui risquerait d'entraîner l'A.I.T. dans une voie unilatérale[358]. Les ouvriers français, spécialement ceux de Paris, voyaient littéralement dans le Conseil Général, selon Marx dans ladite lettre, un ministère « de la politique étrangère » ouvrier.

Le Conseil Général jouait aussi le rôle politique de l'A.I.T. Non seulement, il faisait organiser des manifestations ouvrières et des grèves pour la réduction des heures de travail (ce qui est un mouvement économique) et la lutte pour le vote de la loi limitant les heures de travail (ce qui est un mouvement politique), mais aussi il provoqua le soulèvement de Lyon, lequel soulèvement débuta le 4 septembre 1870, et surtout il fut l'inspirateur de la Commune de Paris. Retenons que ce rôle politique lui fut dévolu par les Statuts généraux, le texte de l'Adresse inaugurale de l'Association (1864), la résolution du Congrès de Lausanne (1867), la résolution IX de la Conférence de Londres (septembre 1871).

A dire vrai, l'histoire de l'Internationale a été une lutte continuelle du Conseil Général. Celui-ci organisait chaque année des Congrès. C'est au cours des Congrès que les dissensions se faisaient jour. En effet, au sein de l'A.I.T., il y avait des mouvements ouvriers différents et chacun d'eux avait sa façon d'apprécier la réalisation de la révolution socio-politico-économique. D'un coté, nous avons *les mutualistes proudhoniens* qui dédaignaient, au dire de Marx dans sa lettre adressée à Kugelmann (Londres, le 9 octobre 1866), toute action révolutionnaire, tout mouvement social concentré et tout moyen politique. Ils s'opposaient à l'idée de grève générale et à la révolution et proposaient l'aménagement de la société existante. Pour avoir l'émancipation de la classe ouvrière, ils prônaient l'extension du mutualisme, une organisation d'un système de crédit mutuel et gratuit. Donc, ils luttaient pour l'organisation de l'aide mutuelle (coopération, sociétés d'aide mutuelle, etc.). De l'autre coté, se trouvent les *Blanquistes* **(**qui pratiquaient un nationalisme agressif et portaient le socialisme à la pointe des baïonnettes à travers l'Europe, nous renseigne Maurice Joyeux[359].), les *Anarchistes* **(**dirigés par Bakounine[360]), les *Marxistes* dirigés par Marx[361].

---

[358] Cette information nous vient de Marx, dans sa lettre adressée à Engels, Londres, le 4 mars 1865.

[359] Cf. M. JOYEUX, *Histoire de l'A.I.T. (1864-1882),* dans *http:// increvablesanarchistes.org/avant 1914/ait_histoire.htm* (page consultée le 05/03/2005).

[360] Arrivé dans l'Internationale en 1868, Michel Bakounine avait sa façon de voir les choses. Il trouvait insuffisante l'organisation de l'A.I.T. et il proposait sa théorie. Celle-ci avait comme thèse *essentielle la*

Au total, le Conseil Général organisa sept Congrès et chacun d'eux eut son propre résultat. Du 25 au 27 septembre 1865 se tint à Londres un Congrès. Du 3 au 8 septembre 1866 eut lieu un Congrès à Genève. Du 2 au 8 septembre 1867 s'organisa le Congrès à Lausanne. Du 6 au 13 septembre 1868 Bruxelles abrita le Congrès. En 1869 dans la ville de Bâle se déroula le Congrès. En 1870, il y eut la guerre franco-allemande et en 1871 la Commune de Paris fit parler d'elle. En 1872 fut convoqué à La Hayes le Congrès où Marx et Engels ont proposé que le Conseil Général soit installé à New York, loin des conflits qui divisaient de plus en plus l'Internationale. C'était aussi un moyen de permettre à l'A.I.T. de mourir de sa belle mort (entérinée par la conférence de Philadelphie du 15 juillet 1876) sans que son prestige ne soit récupéré par les intrigants Bakouninistes[362].

---

*suppression de l'Etat***.** Qu'est-ce à dire ? Selon lui, l'Etat est le grand mal. C'est lui qui a crée le capital et le capitaliste ne possède son capital que par la grâce de l'Etat. Une fois l'Etat supprimé, disait-il, le capital disparaîtra de soi. Voilà pourquoi, enseignait-il, « il ne faut rien faire qui puisse maintenir l'Etat, c'est-à-dire n'importe quel Etat, monarchie, république, etc. Il faut *s'abstenir complètement de toute politique***.** Accomplir un acte politique et surtout participer à une élection quelconque, serait trahir ce principe. On doit faire de la propagande, dénigrer l'Etat, s'organiser, et lorsqu'on aura *tous* les ouvriers de son côté, par conséquent la majorité, on fermera toutes les administrations, on supprimera l'Etat pour mettre à sa place l'organisation de l'Internationale. Ce grand acte par lequel sera inaugurée l'ère de la félicité, s'appelle la *liquidation sociale* »[360]. En outre, Bakounine rêvait d'une **société** *future* où l'autorité (Etat) n'existerait, et où la majorité n'aurait pas d'autorité sur la minorité et où chaque individu et chaque commune seraient autonomes. Cela étant, Bakounine voulait déjà que l'A.I.T. soit le modèle de la Société future. Ainsi, chaque section serait autonome et chaque individu le serait au sein de la section. De ce qui précède, on comprendra pourquoi Bakounine refusera, au Conseil Général, toute autorité, tout centralisme et voudra qu'il soit un simple bureau de coordination et des statistiques.

[361] Marx est théoricien et exalte l'importance du savoir pour guider les ouvriers et trouve funeste l'abstention politique. Dans sa tactique, il professe l'intervention politique et les candidatures ouvrières pour faire de la représentation un moyen d'agitation, et appelle tout membre de l'A.I.T., autant que faire se peut, à intervenir dans la politique. Par ailleurs, Marx s'interdit toute action anarchiste et propose la théorie qui veut que le capital soit supprimé avant tout et l'Etat tombera de lui-même. Pour Marx, la suppression de l'Etat sans un bouleversement préalable de la société est une absurdité.

[362] *Leur morale et la nôtre*, cité par FR, *Congrès de La Haye en 1872*, [en ligne] *www.internationalism.org/french/ri/326-lahaie.htm* (page consultée le 10/03/2005).. Signalons que la Première Internationale a connu, à moment donné une scission .Depuis la scission, l'A.I.T. dite anti-

C'est ainsi que prit fin la Première Internationale. Pour les marxistes, le 15 juillet 1876 est la date de la mort de la "vieille Internationale" (l'expression est d'Engels). 1877 est l'année de la dissolution de l'A.I.T. pour les anti-autoritaires.

Cette disparition de l'A.I.T. ne signifie pas que le Prolétariat doit renoncer à sa mission. Loin s'en faut. Nous en parlerons dans la section ayant trait à la dictature du prolétariat .Comme classe, le prolétariat a et portera sa mission historique. Cela fait partie de l'évolution historique et l'histoire a son propre moteur qui le propulse vers l'avant.

2.2.3. Moteur de l'histoire

La présentation des deux classes principales antagonistes ainsi que leur mission respective nous permettent de comprendre à quel niveau se situent les luttes de classes : au niveau des rapports sociaux de production. C'est là qu'il y a l'exploitation et l'aliénation qui engendrent les conflits. C'est pourquoi les luttes des classes se situent au niveau des rapports de production. Quand les forces productives changent ou se perfectionnent, elles influent directement sur les rapports de production. Ce qui explique la dialectique existant entre les forces productives et les rapports sociaux de production au sein du mode de production.

La dialectique du mode de production montre à quel point les forces productives ont un rôle fondamental et les rapports sociaux de production un rôle décisif.

"A un moment donné de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production existants, c'est-à-dire avec les rapports de propriété (…). Alors survient une époque de révolution sociale. Avec le changement de la base économique se bouleverse plus ou moins rapidement toute la gigantesque superstructure"[363]. Autrement dit, quand les hommes acquièrent de nouvelles forces productives, ils changent *ipso facto* leur façon de produire et, directement, ils modifient leurs rapports sociaux. *La contradiction au niveau des modes de production constitue donc le moteur de l'histoire.* C'est dans la production qu'a lieu l'exploitation qui fait naître la lutte entre les classes. Autrement dit, *la lutte des classes n'est pas le moteur de l'histoire, mais la contradiction au niveau du mode de production est à la base des luttes des classes.*

Quand bien même Lucien Sève donnerait aux rapports de production un *rôle décisif* et aux forces productives un *rôle fondamental*[364], il resterait toujours vrai que ces deux "nécessités" sont unies au sein du mode de production et leur contradiction constitue *le moteur de l'histoire*.

---

autoritaire a organisé aussi des Congrès : 1872 à Saint Imier, 1873 à Genève, 1874 à Bruxelles, en 1875 est interdit le Congrès de Barcelone, 1876 à Berne et 1877 le dernier Congrès de 1877 à Verviers.

[363]K. MARX, *Per la critica dell'economia politica,* dans K. MARX-F. ENGELS, *Opere scelte,* p.747.

[364] Cf. L. SEVE, *o.c.* , p.194.

Marx-Engels ont eux-mêmes tiré cette conclusion dans *L'Idéologie allemande: "Donc* selon notre conception, tous les conflits de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives et le mode d'échanges"[365]. Ils le diront encore une fois de plus : "... cela ne peut se produire que du fait que les rapports sociaux existants sont entrés en contradiction avec la force productive existante"[366].

La lutte des classes est nécessaire pour la libération des exploités et pour le progrès de l'histoire.

De ce qui précède, nous comprenons que cette lutte de classes, selon Marx-Engels, finira par la victoire du prolétariat. Ainsi, une autre époque historique surgira. C'est celle du *Communisme.*

---

[365] K. MARX –F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, p 60. Plus tard l'expression de *mode d'échanges* sera remplacée par *rapports de production.* (cf. K. MARX, *Préface à la contribution à la critique de l'économie politique).* Nous soulignons. Lucien Sève omet « donc » dans sa citation.

[366] *Ib., p. 32.*

3.1. LE COMMUNISME COMME « UN AUTRE MONDE POSSIBLE »[367]

Une fois le pouvoir politique conquis violemment ou pacifiquement[368], selon les circonstances, le prolétariat instaurera la dictature, phase transitoire vers le communisme. En d'autres mots, Marx-Engels reconnaissent d'autres voies pacifiques dont le vote pour changer l'exploitation ou le régime politique. Tout dépendra du lieu, du temps, de la lutte et des circonstances. Retenons que *la révolution prolétarienne est planétaire* dans son contenu. Pour établir sa domination, le prolétariat doit renverser la bourgeoisie. *C'est* une nécessité, *c'est une loi dialectique*, car la bourgeoisie a produit ses propres fossoyeurs. Ainsi son déclin et la victoire du prolétariat sont inévitables.

3.1.1. De la dictature prolétarienne[369] et de la transition

Une fois devenu communiste, Le prolétariat rejettera le *socialisme réactionnaire* (socialisme féodal, socialisme petit bourgeois) qui propose des solutions inadéquates aux conditions économiques du moment, et qui indirectement cherche à perpétuer la bourgeoisie. Et il doit aussi tourner le dos au *socialisme conservateur* dont l'intention est de créer les conditions de vie de la société moderne sans les luttes des classes. Le prolétariat communiste doit aussi déjouer la théorie du *communisme critique utopique* qui enseigne l'ascétisme universel et une brute tendance à tout égaliser et qui s'arrête au seul constat du prolétariat comme la classe victime sans pour autant préconiser une action politique, ni prêcher la révolution sauf les moyens pacifiques et la puissance de l'exemple.

Pour devenir un *vrai communiste*, le prolétariat est convié à rompre avec ces différents socialismes et communisme. Ayant pris conscience d'avoir formé une classe, le *prolétariat communiste* doit s'élever à une *classe dominante* et conquérir *la démocratie*. Qu'est-ce à dire? Ayant la suprématie politique, le prolétariat s'en servira

---

[367] Alain Marciano, dans son livre intitulé *Ethiques de l'économie. Introduction à l'étude des idées économiques* (1999), et spécialement au chapitre 6 *Marx et l'affirmation de l'éthique socialiste,* donne une synthèse qui est intéressante même si, par-ci par-là, nous ne partageons pas ses idées.

[368] Après avoir étudié l'histoire et les conditions économiques de l'Angleterre, Marx a été « amené par cette étude [*Le Capital*] à la conclusion qu'en Europe du moins l'Angleterre est le seul pays ou la révolution sociale inévitable pourrait se faire par des moyens pacifiques et légaux » (F. ENGELS, *Préface à l'édition anglaise* , dans K. MARX, *Le Capital I,* p.28. Cette idée de la révolution pacifique sera toujours présente chez Marx (Cf. K. MARX, *Discorso tenuto ad* Amsterdam l'8 settembre *1872, dans K. MARX-F. ENGELS,* Opere scelte, Roma, 1979, p. 935. Cf. F. ENGELS, *Critique du projet de programme social-démocarte de 1891, dans K. MARX-F. ENGELS,* Oeuvres choisies. *Tome III,* p. 460.*)*

[369] Marx a pris l'expression de dictature du prolétariat chez Blanqui. Ce dernier parle de « la dictature de la classe du prolétariat, pourtant nécessaire de passage pour l'abolition de différences de classes en général, pour l'abolition de tous les rapports de production sur lesquels elles reposent, pour l'abolition de toutes les relations sociales qui correspondent à ces rapports de production pour le dépassement de toutes les idées qui naissent de ces relations sociales » (K. MARX, *Les luttes de classes en France 1848-1850*, dans MARX- ENGELS, *Opere scelte*, Roma, 1979, p. 463. Marx utilisera cette expression de dictature du prolétariat dans *La guerre civile en France (1871*) et dans *la critique du programme de Gotha (1875)..*

pour arracher, petit à petit, à la bourgeoisie, tout le capital et mettre dans la main de l'Etat[370] tous les moyens de production. Il y aura l'instauration de la *dictature*. *Pendant ce temps, les classes existent au sein de l'Etat*, mais ce dernier est devenu la machine d'oppression dans les mains du prolétariat. *La démocratie devient un lieu de la liberté de la classe dominante*. Autrement dit, la majorité dirige au détriment de la minorité. Il s'agit d'une démocratie dictatoriale parce que les anciens bourgeois expropriateurs sont soumis aux lois votées par la majorité composée d' anciens expropriés et exploités[371].

Dans cette période de la dictature, l'oppression est nécessaire et la classe dominée, c'est-à-dire la bourgeoisie, est exclue de la démocratie. Le prolétariat agit politiquement car l'Etat se confond avec le prolétariat organisé comme une classe dominante.

Pour parvenir effectivement à la vraie expropriation de la bourgeoisie , Marx-Engels donnent quelques mesures à appliquer dans les pays industriellement avancés :

1. Expropriation de la propriété foncière et son utilisation au profit de l'Etat.
2. Application d'un impôt fort progressif.
3. Abolition du droit d'héritage.
4. Confiscation de la propriété de tous les immigrés et les rebelles.
5. Concentration du crédit dans les mains de l'Etat à travers une banque nationale ayant le capital et le monopole de l'Etat.
6. Concentration des moyens de production dans les mains de l'Etat.
7. Augmentation des industries nationales et des moyens de production, défrichement et amélioration des terrains selon un plan commun.
8. Travail égal pour tous, institution d'une armée industrielle, spécialement pour l'agriculture.
9. Unification de l'armée agricole industrielle pour éliminer graduellement l'antagonisme entre la ville et la campagne.

---

[370] Il sied de signaler déjà que Marx-Engels n'ont jamais théorisé l'Etat prolétarien même s'ils en parlent laconiquement. Ainsi, nous nous garderons de mettre dans leurs bouches les théories marxistes sur l'Etat prolétarien. Jacques Bidet a attiré notre attention sur ce point (Cf. Jacques Bidet, *Re : thèse :* « Quand vous parlez de dictature du prolétariat, et surtout d'Etat prolétarien, peut-être faut-il faire attention à la différence entre les grandes traditions qui viennent de Marx, à travers Gramsci et l'Ecole de Francfort, et les formulations de propagande, qui ont alimenté les manuels de « marxisme-léninisme ». Je suppose que vous [serez] attentif à ce genre de choses »).

[371] Lucien Goldmann, dans son livre *Marxisme et sciences humaines* (Paris,Gallimard, p.288) ne dit pas le contraire dans sa note de bas de page n°1 : « *Dictature*, dans le mesure où elle implique l'existence d'un Etat prolétarien exerçant des mesures de contrainte contre la bourgeoisie. *Dictature démocratique* dans la mesure où cet Etat représente la grande majorité de la population et où, pour la première fois dans l'histoire, la contrainte s'exerce seulement à l'encontre d'une petite minorité réactionnaire ».

10. Education publique et gratuite de tous les enfants.

11. Abolition du travail des enfants dans les industries.

12. Unification de l'éducation et de la production matérielle[372].

Dans la préface à l'édition allemande de 1872 *(Manifeste du parti communiste)* Marx-Engels reconnaîtront que dans le processus d'expropriation de la propriété privée le gouvernement de la dictature prolétarienne connaîtra certaines difficultés et écriront : « Ce programme est aujourd'hui vieilli sur certains points".[373] En d'autres mots, Marx-Engels sont des idéologues pour qui l'histoire est dynamique et de ce fait, ils comprennent que leur analyse doit s'adapter aux nouvelles conditions.

La Commune de Paris sera une occasion d'or pour tester historiquement la dictature du prolétariat. En effet, la Commune de Paris fut l'œuvre de *l'Internationale,* devenue une force en Angleterre, en France, en Suisse et en Belgique[374].

Les ouvriers parisiens, aidés par d'autres groupes, ont pris le pouvoir à Paris à l'aube du 8 mars 1871 et le prolétariat organisa la société. *C'est le premier pouvoir et Etat prolétariens*. La Commune fut l'antithèse directe de l'Empire[375]. Son premier décret fut la suppression de l'armée permanente et son remplacement par le peuple en armes. La Commune fut composée des conseillers municipaux élus au suffrage universel dans les divers arrondissements de la ville. La fonction publique fut assurée pour un salaire d'ouvrier depuis les membres de la Commune jusqu'au bas de l'échelle. On supprima le pouvoir des prêtres. L'instruction, accessible à tous, fut gratuite. Ainsi, libéra-t-on la science "des fers dont les préjugés de classe et le pouvoir gouvernemental l'avaient chargée"[376]. Magistrats et juges, comme le reste des fonctionnaires publics, devraient être élus.

La Commune était une forme politique dont l'unité de la nation était organisée par la Constitution Communale qui détruisait le pouvoir de l'Etat. Chaque Commune rurale administrait ses affaires par une assemblée de délégués au chef-lieu du département. Le gouvernement central était dans les mains des fonctionnaires de la Commune strictement responsables. Le véritable secret de la Commune se trouve dans le fait qu'il était essentiellement " *un gouvernement de la classe ouvrière*"**,** la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail. Elle visait « l'expropriation des expropriateurs »[377]. Elle a institué un mode de production, la production coopérative. Pour Marx, c'était, si pas le communisme, au moins "***du très "possible" communisme***"[378]. La Commune, dans ses réalisations, était

---

[372]Cf. K. MARX – F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste,* p. 59.

[373] *Ib.,* p. 2.

[374] Cf. Lettre de Marx à Meyer de New York, Hanovre, le 30 avril 1867, dans K. MARX-F. ENGELS, *Correspondance,* p.186.

[375] Pour cette partie nous ferons appel à K. MARX, *La guerre civile en France,* Pékin, 1972.

[376] *Ib*., p.70.

[377] *Ib*, p.74.

[378] *Ib*., p.75. Nous soulignons.

une ***ALTERNATIVE*** à l'Empire.[379]Ainsi, la Commune avait-elle conscience d'inaugurer " la nouvelle ère de l'histoire"[380]. Marx reconnaît, toutefois, les imperfections, car, dit-il, "dans toute révolution, il se glisse, à côté de ses représentants véritables des hommes d'une tout autre trempe"[381].

La victoire de la Commune prit des mesures en faveur de la classe ouvrière (ainsi on supprima le travail de nuit des boulangers), en faveur des classes moyennes (remise totale du loyer de trois derniers termes jusqu'en avril) et certaines mesures générales furent prises : conscription abolie, jeux de hasard supprimés; mêmes les mesures de salut public existèrent: décret sur les représailles, visites domiciliaires. Il n'en fut pas autrement des mesures financières.

Le 28 mai 1871, la Commune de Paris fut vaincue. Elle ne dura que 81 jours.

Par la Commune, l'Internationale devint une puissance morale en Europe et les ennemis de la Commune crièrent haro sur l'Association Internationale des Travailleurs et l'A.I.T. fut accusée d'être la source maîtresse de tous les malheurs. On prit l'A.I.T. pour "une sorte de juration secrète, dont l'autorité centrale commande, de temps à autre, des explosions en différents pays"[382]. Marx a joué un rôle dans la Commune par ses conseils et des correspondances secrètes avec les communards[383]. Toutefois il attribue la chute de la Commune aux Communards qui n'ont pas suivi ses avertissements. "Mais quelle que soit l'issue de la guerre, se console Marx, elle a exercé le prolétariat à l'usage des armes, et c'est là la meilleure garantie pour l'avenir"[384].

Marx et Engels ont octroyé au prolétariat français le droit d'aînesse historique comme porteur de la révolution. Cette dictature était une transition de la société bourgeoise vers la société communiste. Elle était une étape obligée ayant une politique déterminée et un Etat ayant son rôle spécifique. La Commune de Paris en était une illustration. Elle n'était pas un moment de réconciliation entre le prolétariat et la bourgeoisie. Dans cette dictature, le prolétariat perdait tout simplement ses chaînes. Il avait au contraire un monde à gagner, à savoir la *société communiste.*

La devise de la période dictatoriale est "*à chacun selon ses capacités*". A ce niveau Marx parle de *la première phase du communisme* où l'on trouve les défauts provenant de la société capitaliste. C'est un long et douloureux enfantement[385]. Il n'utilise pas le terme socialisme,

---

[379] Cf. *Ib.*, p.76.
[380] *Ib.*, p. 80.
[381] *Ib.*, p. 82.
[382] *Ib.*, p.102.
[383] Cf. *Ib.* et différentes lettres publiées dans K. MARX –F. ENGELS, *Correspondance.*
[384] Lettre de Marx à L. Kugelmann, Londres, le 13 décembre 1870, dans K. MARX-F. ENGELS, *Correspondance*, p.257. Notons que la date ne semble pas correspondre aux événements.
[385] Cf. K. MARX, *Critique du programme de Gotha,* dans K. MARX –F. ENGELS, *Œuvres choisies*. *Tome III, p. 15.*

3.1.2. De la société communiste

Cette société redonnera naissance à l'homme vu comme une catégorie anthropologique.

Cette époque historique sera celle de la réalisation de l'homme et elle aura un mode de production propre à elle[386]. L'*histoire* sera vue comme "l'engendrement de l'homme par le travail humain", "la naissance de l'homme", après les douleurs d'accouchement qu'est l'aliénation sous toutes ses formes. *Le communisme réel* est donc la négation de la négation et sera l'avènement de l'homme total, homme émancipé et non étranger à son essence. Marx dans ses *Manuscrits de 1844*, avertira en ces termes : le communisme réel, posant le positif comme négation de la négation, moment réel de l'émancipation et de la reprise de soi de l'homme, "n'est pas en tant que tel le but du développement humain. [Il n'est que] la forme de la société humaine"[387]. Cette remarque de 1844 (où l'on peut parler du *Jeune MARX)* interdit de dire que l'histoire s'arrêtera avec l'avènement du communisme. Dans l'*Idéologie allemande*, Marx-Engels revendiquent la thèse selon laquelle "le communisme n'est pour [eux] ni un *état* qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel"[388].

La société communiste apparaît comme un moment où les rapports sociaux sont humanisés, et une société où l'homme devenu libre, pourra s'adonner, par exemple, le matin à la chasse, l'après-midi à la pêche et le soir à l'élevage[389]. Ainsi, la libération économique entraînera la libération de l'homme[390]. Ceci aura lieu du fait que la *deuxième phase du communisme* connaîtra un autre mode de production.

3.1.3. Mode de production communiste et Règne de liberté[391]

Les forces productives et les rapports de production seront en harmonie de telle sorte que « dans une société communiste la machinerie jouerait donc tout autrement que dans la société bourgeoise »[392] . En outre, le travail sera exécuté dans le respect du temps. Cela se comprend du fait que « l'élimination de la forme de production capitaliste permet de restreindre la journée de travail au seul travail nécessaire. Mais celui-ci, tous autres facteurs demeurant les mêmes par ailleurs, étendrait alors son espace. D'une part, parce que les conditions de vie du travail seraient plus opulentes et ses attentes de l'existence plus ambitieuses. D'autre part,

---

386 Cf. ID., *Manuscrits de 1844,* p. 87 - 99.

387 *Ib., p*. 99.

388 K. MARX –F. ENGELS, *Idéologie allemande*, p. 36.

389 *Ib.*, p. 32.

390 Cf. K. MARX, Fondements *de la critique de l'économie politique*, Tome 1, Paris, 1967, p. 450.

391 Lucide, Engels a attiré l'attention sur le fait que le Communisme n'est pas *une société parfaite*.

392 K. MARX, *Le Capital I, 13*, , p. 441 note de bas de page n°116a.

une partie de surtravail actuel compterait dans le travail nécessaire, à savoir la part de travail requise pour l'obtention d'un fonds social de réserve et d'accumulation ».[393] Ces conditions de travail permettront aux individus de se réaliser comme hommes. Ainsi, l'homme comme catégorie anthropologique resurgit dans la mesure où il vit dans une « société supérieure dont le principe fondamental est le plein et libre développement de chaque individu »[394]. Aussi pour bien exprimer ce mode de production, Karl Marx a-t-il fait la réflexion ci-dessous :

> « Représentons-nous enfin, pour changer, une association d'hommes libres, travaillant avec des *moyens de production collectifs* et dépensant consciemment leurs nombreuses forces de travail individuelles comme une *seule force de travail social* (…). Le produit global de l'association est *un produit social*. Une partie de ce produit ressert comme moyen de production. Elle demeure sociale. Mais une autre partie est consommée comme moyen de subsistance par les membres de l'association. *Elle doit être partagée entre eux.* Ce partage se fera selon une modalité qui change avec chaque modalité particulière de l'organisme de production sociale lui-même, et avec le niveau de développement historique correspondant atteint par les producteurs. Supposons, simplement pour établir le parallèle avec la production marchande, que la part de moyens de subsistance qui revient à chaque producteur soit déterminée par son temps de travail. Le temps de travail jouerait alors un rôle double. D'un coté, sa répartition socialement planifiée règle la juste proportion des diverses fonctions de travail sur les différents besoins. D'autre part, le temps de travail sert en même temps à mesurer la participation individuelle du producteur au travail commun, et aussi, par voie de conséquence, à la part individuellement consommable du produit commun. *Les relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux*, demeurent ici d'une *simplicité transparente tant dans la production que dans la distribution* »[395].

Dans cette société communiste projetée, les moyens de production sont collectifs ; autrement dit, il n'y a pas de propriété privée. Les hommes libres qui y vivent forment une seule force de travail et le produit de leur travail est social ; ce dernier sera partagé entre eux. Tout ceci manifeste la transparence des relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, et cette transparence s'offre dans la distribution.

---

[393] *Ib., 15,* p. 592..

[394] *Ib., 22,* p.663

[395] *Ib. , 1,* p. 90. Nous soulignons.

Aussi dans cette nouvelle société, les hommes se mettent-ils librement ensemble, et ce sous leur propre contrôle conscient et selon leur plan délibéré. Ainsi, a-t-on *une autre organisation du travail* et la concurrence n'a pas lieu ; à la place on a la *coopération*[396]. La division du travail n'opprime pas d'avantage, mais veut "améliorer le produit et le producteur"[397]. Cela n'est rendu possible que par une autre base matérielle, c'est-à-dire il y a toute une série de conditions matérielles d'existence qui sont elles-mêmes à leur tour le produit naturel d'un long et douloureux développement historique[398].

De par son mode de production, cette nouvelle société communiste est la *Négation de la négation*[399]. Cela s'explique en ce sens que

> « le mode d'appropriation capitaliste issu du mode de production capitaliste, la propriété privé capitaliste donc, est la négation première de la propriété privée individuelle, fondée sur le travail fait par l'individu. Mais la production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluctabilité d'un processus naturel sa propre négation. C'est la négation de la négation. Celle-ci ne rétablit pas la propriété privée, mais, en tout état de cause, la propriété individuelle fondée sur les conquêtes même de l'ère capitaliste : sur la coopération et la propriété commune de la terre et des moyens de production produits par le travail proprement dit. La transformation de la propriété privée morcelée, fondée sur le travail propre des individus en propriété privée capitaliste est naturellement un processus incomparablement plus long, plus rude, plus difficile que la transformation de la propriété capitaliste, qui de fait repose sur un système de production social, en propriété sociale. Dans le premier cas, il s'agissait de l'expropriation de la masse du peuple par un petit nombre d'usurpateurs ; ici, il s'agit de l'expropriation d'un petit nombre d'usurpateur par la masse du peuple »[400].

Pour Marx, *il n'y aura pas de suppression du travail en lui-même*. Dans *L'Idéologie allemande*, il est écrit *suppression du travail*, mais cette expression a été biffée dans le manuscrit[401] et comme le capitaliste n'y est plus, *le travail inutile* n'y a aucun droit de cité, car la propriété privée est abolie et seul le *travail nécessaire* est exécuté. *Adieu, le surtravail*.

---

396 Cf. ID., *Le capital, I, 12,* Paris, 1993, p. 401.

397 *Ib.,* p. 412.

398 Cf. *Ib.,* p. 91.

399 Par cette expression, on veut dire que le capitalisme constitue une *négation* et le communisme devient la *négation* de la négation.

400 *Ib., 24*, p. 856 – 857.

401 Cf. K. MARX –F. ENGELS, *Idéologie allemande,* p. 37 dans la note infrapaginale 3.

Dans cette nouvelle société ayant un nouveau mode de production, toutes les classes sont abolies. De ce fait, "à la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association où le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous"[402]. Ainsi, ce sera le commencement du *royaume de la liberté* :

> "En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur. Il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé [ici, l'homme de la société communiste] est forcé, lui aussi, de le faire et de le faire quels que soient la structure de la société et le mode de production. Avec son développement, s'étend également le domaine de la nécessité naturelle parce que ses besoins augmentent; mais en même temps s'élargissent les forces productives. En ce domaine, la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominé par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de force et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme fins en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail"[403].

Il appert que l'homme est un être de besoins et qu'il est aussi "*homo laborans*". Alors, s'éclaire la fameuse phrase de l'*Idéologie allemande* selon laquelle il y a "la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, selon mon plaisir..."[404] . Ceci est rendu possible par *la réduction de la journée de travail* qui permet à l'homme de s'adonner aux autres activités d'épanouissement provenant de la libre volonté et non du règne de la nécessité.

---

[402] K. MARX –F. ENGELS, *Manifeste du parti communiste*, p. 60.

[403] K. MARX, *Le Capital*, *III, 48*, Paris, 1977. p. 742.Nous soulignons.

[404] K. MARX –F. ENGELS, *Idéologie allemande*, *p. 32.*

Dans cette phase supérieure du communisme, l'égalité est restaurée et elle « consiste ici dans l'emploi du travail comme unité de mesure commune »[405] et pour que le travail serve de mesure, on déterminera sa durée ou son intensité.

Dans la phase supérieure de la société communiste où l'asservissante subordination des individus à la division du travail sera supprimée, le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais il deviendra lui-même le premier besoin vital[406]. Le développement multiple des individus aura lieu. Les forces productives accroîtront et "toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé"[407]. Et c'est à ce moment précis que l'on écrira sur les drapeaux : "*A chacun selon ses besoins* !"[408]. Ici, on comprend ce que Marx disait dans les *Manuscrits de 1844*, à savoir que le communisme est la suppression positive de la propriété privée.

Le communisme tel que conçu par Marx n'a pas encore connu une réalisation historique. Alors pour les marxistes, à la suite de Marx, après la Commune de Paris, la réalisation de cet autre monde possible est un devoir, et Engels, prophétiquement, écrira : "Je crois que la prochaine Internationale sera, - quand les écrits de Marx auront durant quelques années produit leur effet - nettement communiste et arborera absolument nos principes"[409]. Autrement dit, il faut une Nouvelle Internationale nettement communiste pour qu'une expérience, meilleure que la Commune de Paris, soit réalisée. Elle instaurera le communisme comme alternative au capitalisme libéral, car la société communiste reste, pour Marx, la « seule forme possible de société [plus] juste »[410]. « Avec cette formation sociale s'achève la préhistoire de la société humaine »[411] .

---

[405] K. MARX, *Close marginal au programme du parti ouvrier allemand*, dans K. MARX-F. ENGELS, *Œuvre choisies*, T. III, p. 14.

[406] Cf. *Ib., p.15.*

[407] *Ib., p. 15.*

[408] *Ib., p. 15.*

[409] Lettre d'Engels à F.A. Sorge, Londres, les 12-17 septembre 1874, dans MARX, K. - ENGELS, F., *Correspondance,* p. 296.

[410] A. MARCIANO, *o.c.*, p.164.

[411] F. ENGELS, *Anti-Dühring,* p.101.

CHAPITRE QUATRIEME

REGARD CRITIQUE SUR LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

4.1. Regard critique sur la philosophie de l'histoire de Hegel

La conception philosophique de l'histoire faite par Hegel est devenue un champ de bataille où chacun doit prendre position. Nous sommes aussi invité à prendre position, car chaque lecteur de Hegel aborde ce dernier à partir d'un lieu théorique et pratique donné et il n'y a pas de lecture innocente. Ainsi, « en termes politiques, les uns le cataloguent homme de droite ; il a pensé l'ordre rationnel : c'est donc un penseur de l'ordre. A gauche on dira : le thème principal de Hegel, c'est l'épopée de la liberté ; il est un penseur de la liberté »[412]. Et qu'en pensons-nous ?

4.1.1. Mérites

L'honnêteté intellectuelle nous pousse à reconnaître que Hegel s'avère être à la fois un précurseur et un novateur qui, comme un passage obligé, s'impose à toute volonté désireuse « d'aborder dans sa technicité le monde de la philosophie contemporaine ou même plus simplement, de s'efforcer de comprendre le temps dans lequel nous vivons »[413]. Cela fait partie de son actualité même si, à dire vrai, « sa conception de l'historicité et de l'histoire ne peut plus être retenue, telle quelle, en notre temps, mais *elle inspire encore nos manières de voir l'histoire* »[414]. Cette reconnaissance nous pousse à dire que Hegel est réellement « un génie créateur (…)[et que] si l'on ne s'y arrête pas inutilement, si l'on pénètre plus profondément dans le puissant édifice, on y découvre des trésors innombrables qui conservent encore aujourd'hui toute leur valeur (…) »[415]. Cela justifie, entre autres, le pourquoi de notre intérêt à sa philosophie de l'histoire et ce à la suite de Marx-Engels pour qui Hegel est « ce type colossal auquel [ils doivent] tant »[416]. Cela explique pourquoi Marx-Engels étaient toujours prêts à s'inscrire en faux contre tout celui qui qualifierait Hegel de « *chien crevé* »[417].

En effet, Hegel mérite notre admiration pour avoir donné à la philosophie de l'histoire la tâche de répondre à la question du sens de l'histoire. De ce fait, il invite

---

[412] P.RICOEUR, *Hegel aujourd'hui*, dans *Etudes théologiques et religieuses*. N° hors-série-Supplément au n° 4 (2005), p. 9 (p. 9-29).

[413] P.-J. LABARRIERE cité par MEDEWALE-KODJO-Jacob Agossou, *Hegel et la philosophie africaine. Une lecture interprétative de la dialectique hégélienne*, préface de Pierre-Jean Labarrière, avant-propos de José-Dominique Loko, Paris, Editions Karthala, 2005, p. 21.

[414] J. D'Hondt, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, P.U.F. (« que sais-je ? »), 1982, p. 112.

[415] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, dans K. MARX-F. ENGELS, *Etudes philosophiques*, p. 20.

[416] K. MARX et F. ENGELS cités par J. D'HONDT, *Hegel et l'hégélianisme,* p. 60.

[417]K.MARX, *Lettre à Kugelmann, 27 juin 1870*, cité par J. D'HONDT, *Hegel et l'hégélianisme*, p. 60 et K. MARX, *Postface à la deuxième édition allemande* à *Le Capital, Livre I*, Paris, 1993, p. 17.

l'homme à porter un jugement sur l'histoire ; il veut rendre l'homme responsable. L'homme n'est vraiment homme que quand il essaye de donner un sens à son agir et Hegel nous interpelle en tant que théoricien, *théoréticien*, et en cela, il n'est, ni ne veut être homme politique[418].

En outre, HEGEL a le mérite, à la suite d'Héraclite d'Ephèse, **de concevoir l'histoire non pas comme une réalité statique ou un ensemble d'événements passés figés mais comme une réalité vivante, dynamique en mouvement dialectique**. Nous parlons du mouvement dialectique pour faire ressortir que chez Hegel, il y a progression qui fait appel à régression. De ce fait « il y a plusieurs grandes périodes de l'histoire où ce développement semble avoir été interrompu – bien plus, où l'immense acquis de la culture semble avoir été entièrement perdu ; après quoi, il a malheureusement fallu recommencer à partir du début »[419]. Il y a des périodes de « recul » alternant avec des périodes de progrès ininterrompu. La régression n'est pas une « contingence extérieure », mais elle appartient (…) à la dialectique du changement historique. »[420]. Comme on le voit, chez Hegel, la marche de l'histoire n'est pas linéaire, elle est comme qui dirait en spirale. Autrement dit, des retours en arrière peuvent se produire mais ce qui a été acquis lors du progrès reste acquis. Et toutes tentatives de revenir en arrière en perdant ce qui a été acquis est déraisonnable. Ceci pour dire qu'il y a de l'optimisme chez HEGEL car, en dernière analyse, il y a toujours une marche vers l'avant et la régression n'est pas définitive mais temporaire. C'est ainsi que « la pratique de la dialectique a permis à Hegel de justifier intellectuellement l'une de ses intuitions les plus tenaces : chaque période historique présente un caractère spécifique, et l'extrême diversité des phénomènes qu'on y découvre offre une coloration commune »[421]. Mais, dialectiquement, on peut aussi faire appel **à** « *ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel ; et ce qui est, c'est ce qui est rationnel* »[422], comme étant, du point de vue mérite, une pensée révolutionnaire. Engels l'a compris en ce sens quand il écrit que « la thèse de la rationalité de tout réel se résout, selon toutes les règles de la dialectique hégélienne, en cette autre. Tout ce qui existe mérite de périr »[423]. Nous pensons que Marx-Engels ne se sont pas trompés en interprétant ainsi Hegel. Cela ressort de leur branche, « Gauche hégélienne ».

Un autre aspect positif à retenir de HEGEL, **c'est sa façon de concevoir le temps historique.** Comme la Raison n'est pas en dehors du monde ou de l'histoire, l'éternité se situe alors à l'intérieur du temps et non au terme de celui-ci. En d'autres mots, la conscience que nous devons avoir de nos actions humaines doit être

---

418 E. WEIL, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, troisième édition, Paris, 1970, p. 107.
419 HEGEL cité par H.MARCUSE, *Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale*, Paris, 1968, p. 275.
420 H. MARCUSE, *o.c.* p. 275.
421 J. D'HONDT, *Hegel et l'hégélianisme*, p. 115.
422 G.W.F., HEGEL, *Préface* au *Principe de la philosophie du droit*, Paris, 1999, p.73
423 F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 17.

intemporelle et éternelle. Autrement dit, la temporalité de nos actions résulte du caractère dialectique du présent qui est tension entre le passé et le futur. Et dans cette conception de l'histoire, le temps humain est à distinguer du temps biologique et du temps physique, il est au contraire historique et se fonde de ce fait sur notre essentielle négativité-liberté.

Retenons que Hegel nous montre le rôle des passions dans l'histoire. Il a raison de dire que rien de grand ne s'est fait sans passion. C'est un aspect dont on doit tenir compte pour comprendre les actions de certaines personnes. En effet, Hegel ne se trompe pas quand il dit que les grands hommes ou hommes historiques incarnent l'esprit de leur peuple et que celui-ci se reconnaît en lui. Et, abusant de la confiance du peuple, ils commettent des atrocités au nom de ce même peuple et parfois contre et sur ce même peuple. Cette analyse hégélienne mérite notre respect. **On dirait que son souci était de faire voir que** « les lois de l'histoire doivent être démontrées dans et à partir des faits : telle est la méthode empirique de Hegel »[424]. Ceci explique pourquoi il étudie l'histoire passée. En cela, il semble rejoindre N. Machiavel.

En outre, si chacun d'entre nous est convaincu que son essence est dans la liberté, alors l'on comprendrait le sens d'être des organismes de droits humains. Hegel situe la dignité humaine ou mieux l'essence humaine dans la liberté et au nom de celle-ci il condamne l'esclavage. Celui-ci ne peut exister que là où la liberté n'est pas reconnue comme ce qui fait que l'homme soit homme. Comme il en est ainsi, Hegel a raison de considérer l'Etat comme l'instance dans laquelle la liberté de tous s'exerce, et *ipso facto* tout Etat qui la nierait, ne serait pas digne de ce nom et mérite d'être combattu au nom d'elle. L'on voit ici un Hegel théoricien de la liberté et de la révolution. Tout homme libre doit défendre sa liberté partout où il est. Oui, « la liberté est pour Hegel une catégorie ontologique : elle signifie le fait de n'être pas un simple objet, mais le sujet de sa propre existence ; le fait de ne pas succomber sous les conditions extérieures, mais de transformer la facticité en réalisation »[425].

La fin de l'histoire que Hegel nous présente peut être vue aussi sous un angle positif **de telle sorte que nous pouvons dire avec Paul Ricœur que** « si nous voulons nous attaquer à Hegel, ce ne sera pas en lui reprochant d'avoir cru qu'il est la fin de l'histoire. En un sens, tout homme est à la fin de l'histoire, parce qu'il est toujours au moment de faire son propre bilan, et que ce bilan peut être fait de façon rationnelle sans laisser tomber l'expérience fondamentale. Il est toujours possible de récapituler le sens à un moment donné »[426], surtout chaque soir avant de se coucher, car le lendemain est à Dieu selon la Bible et ceux qui croient en Dieu.

---

[424] H.MARCUSE, *o.c.* , p. 270.
[425] *Ib.*, p. 43.
[426] P. RICOEUR, *o.c.*, p. 25.

Faisons justice à Hegel pour avoir fait montrer en quoi l'Etat est différent d'une famille**.** Si *l'amour* constitue un lien familial et si *le travail* et *les fins* d'un membre de famille sont pour toute la famille, *l'Etat est l'unité* réalisée par des gens provenant de plusieurs familles, tribus et langues *,il est une unité voulue* par ceux qui croient que cette unité les rendra forts *et il est une unité sue* afin de la parfaire toutes les fois qu'il y aurait dérapage. Cela implique que les membres de l'Etat trouvent devant eux un moyen devant leur permettre un épanouissement plein et intégral. Ainsi ils ne voudront voir l'Etat se dresser contre eux pour les dévorer. En outre, l'Etat, en se différenciant aussi de la famille par les *lois*, met ses membres devant une autodiscipline **quant à l'obéissance à leurs propres lois sujettes à des modifications selon les circonstances.** Et Hegel a raison d'insister sur la *personnalité* qui n'advient que dans l'Etat et non dans la *famille* où l'on trouve une « *impulsion naturelle* reliant les membres, une impulsion élevée à la spiritualité et qui est ainsi éthicité »[427]. Et c'est en voulant protéger cette personnalité que les membres d'un Etat seront prêts à combattre ce dernier au cas où il deviendra un Léviathan. Et Hegel a notre admiration quand il stipule que « *l'Etat le meilleur, le plus accompli, est celui en lequel règne la liberté la plus grande, puisqu'il est la réalisation effective de la liberté* »[428]. Qui peut refuser de le lui concéder ? Toutefois Hegel est encore à féliciter quand il soutient que la liberté n'est pas volonté subjective, libre arbitre et il enseigne que « la volonté subjective s'est élevée jusqu'à renoncer à sa particularité. Par là, déjà, est écartée la représentation selon laquelle le libre arbitre de l' [individu] singulier devrait constituer le principe [de l'Etat] »[429]. Cela étant, on n'aura pas à opposer le peuple au gouvernement si et seulement si ce dernier facilite la réalisation effective de la liberté, et ce dans les limites des lois que les hommes se sont donné eux-mêmes. **En effet Hegel nous rend sensible à cette question inéluctable :** « Comment l'homme peut-il entrer en institution et y trouver sa liberté » ?[430]

Toutefois nous sommes conscient que « la médaille [de Hegel] qui circule dans le grand public (…) est frappé aux traits du Prussien, du réactionnaire, de l'ennemi irréconciliable des *libéraux*, de l'homme le plus critiquable, le plus détestable pour tous ceux qui constituent au XIXe siècle la « gauche » »[431]. Même si Eric Weil a pris la résolution de redorer l'emblème de Hegel, il nous faut rentrer à Hegel lui-même qui dit que « quant à ce qui concerne l'individu, chacun est du reste un *fils de son temps* ; la philosophie est donc aussi *son temps conçu dans la pensée*. Il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain, que de dire qu'un individu franchit d'un saut son temps, saute par-dessus le rocher de Rhodes. Si sa théorie va de fait au-dessus de son temps, elle

---

427 *Ib .*, p. 169. Nous soulignons.
428 *Ib .*, p. 171. Nous soulignons.
429 *Ib.*, p. 172.
430 P. RICOEUR, *o.c.*, p. 22
431 E. WEIL, *o.c.*, p. 11-12.

s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, et alors elle existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément faible où n'importe quoi peut être imaginé»[432]. Si Hegel le dit ainsi en 1820, nous devons soutenir l'idée selon laquelle que l'humilité ou mieux le réalisme l'a contraint à revenir à cette même pensée dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* : « *Chaque individu singulier est le fils de son temps* **(…).** Nul ne reste en arrière de ce temps**,** *il est encore moins possible de sauter par-dessus lui* »[433]. Par cette déclaration Hegel reconnaît aussi les limites de sa pensée, car s'il faut le prendre aux mots, il est « [un] *individu singulier (…) fils de son temps***,** dans la mesure où son Etat est conçu comme en développement (…**).** Cet être spirituel est le sien, il en est un représentant. *Il est ce dont il vient et là où il se tient* »[434]. Venant de son Etat dont il est un représentant et où il se tient, Hegel, ne sachant pas sauter par-dessus ce temps et l'Etat, reste avec les qualités et défauts de son temps et de son pays. Ceci justifie ses limites dont nous parlerons.

4.1.2. Limites

Partant de la conviction de Hegel selon laquelle « chacun est du reste un *fils de son temps* » et surtout qu' « il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain [et que] si [la] théorie [du philosophe] va de fait au-dessus de son temps, elle s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, et alors elle existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément faible où n'importe quoi peut être imaginé (…) »,beaucoup de critiques –fondées ou non- ont été faites à la philosophie de l'histoire de Hegel, et ce suite à la diversité interprétative, comme la nôtre en est une.

Son premier critique Rudolf Haym[435] reprocha à Hegel, très vivement, **l'aspect réactionnaire de sa pensée,** au sens d'une volonté de rétablir cela même qui est déjà mort : la philosophie hégélienne, aux yeux de Haym, c'est la promotion de ce qui est mort, c'est la promotion de la systématicité close, et incapable d'intégrer le véritable dynamisme de la vie[436] et considère sa critique comme un combat des géants, car Hegel est un titan. Remettant Hegel dans un *contexte historique* précis, Haym suggère que « **la philosophie hégélienne n'est guère qu'un produit de son époque, un rejeton génial du XIXème siècle** » [437] et Haym s'est résolu de « l'ensevelir dans un tombeau plus vaste qui l'immortalise davantage, de le conserver dans le grand

---

[432] G.W.F., *Préface* au *Principe de la philosophie du droit*, p. 75-76.

[433] ID., *Philosophie de l'histoire*, p. 80. Nous soulignons.

[434] *Ib.*, p. 80. Nous soulignons.

[435] Cf. R. HAYM, *Hegel et son temps,* traduction Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2008.

[436] **T**.GRESS, *Rudolf Haym : Hegel et son temps, leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne* [en ligne] *http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article82* (page consultée le 25 mai 2010)

[437] *Ib.*

édifice de l'histoire éternelle, de lui assigner une place, en vérité une place d'honneur, dans l'histoire *du développement de l'esprit allemand* »[438].

En effet, l'aspect réactionnaire de la pensée de Hegel n'est pas à réfuter. Quand il dit que **l'Etat mérite alors d'être appelé *l'être* de l'individu**, il interdit l'individu de se révolter contre l'Etat qui nierait, un jour, sa liberté ; en s'en prenant à l'Etat, on s'en prendrait à soi-même. Cette argumentation relèverait de la mystification et Haym n'apparaît pas méchant dans sa volonté de présenter Hegel comme un redoutable mystificateur.

Une autre mystification hégélienne apparaît quand il affirme sans broncher, et ce pour **accorder la priorité de l'Etat sur l'individu**, que « *l'Etat est (…) l'Idée telle qu'elle est présente sur terre* »[439]. Au nom de cette mystification il persiste et signe que « *l'Etat est fin*, et l'individu n'a de sens que dans la mesure où il manifeste activement en lui-même ce qu'est le [contenu] substantiel du peuple »[440]. Contre cette mystification de l'Etat et l'oubli de l'individu, s'est inscrit en faux Kierkegaard en lui faisant voir que « ce qui existe est toujours l'individuel, l'abstrait n'existe pas »[441]. C'est l'individu qui est à l'origine de l'Etat quand bien même ce dernier le conditionnerait. L'individu est le concret et « c'est l'*individu* qui est la « vérité » et non la Raison, l'humanité ou l'Etat, car l'individu est la seule réalité »[442].

Point n'est besoin de rappeler que c'est avec raison que « le plus souvent on souligne le caractère conservateur, pour ne pas dire réactionnaire, de [l'] œuvre [hégélienne] : on voit dans Hegel le philosophe pour qui l'Etat incarne l' « individualité substantielle », le « divin terrestre » devant lequel l'individu doit reconnaître son néant ; on fait de lui le philosophe de la Restauration, l'apologiste de la monarchie prussienne, l'inspirateur du culte de la force qui trouve dans la guerre son plein épanouissement »[443]. Son conservatisme se fait encore voir quand Hegel affirme tout haut qu'est *criminel* tout homme qui *fait face* à l'Etat et qui *se rebelle*. Il lutte pour le *statu quo.*

Son aphorisme de « ***ce qui est rationnel, c'est ce qui est réel ; et ce qui est, c'est ce qui est rationnel*** »[444] ne nous laisse pas indifférent. Haym, en son temps, dénonçait l' « incurable confusion de cet équivoque concept du réel ». Cet aphorisme nous a permis de voir un Hegel révolutionnaire ; mais il peut aussi nous révéler un Hegel conservateur et Haym fut le premier à faire entendre que « le rationnel ne

---

[438] R. HAYM, *Hegel et son temps,* p.72 cité par *Ib.*
[439] *Ib.,* p. 168.
[440] *Ib* .p. 168. Nous soulignons.
[441] S. KIERKERGAARD cité par H. MARCUSE,*o.c.*, p. 310.
[442] H. MARCUSE, *o.c* p. 310.
[443] R.SERREAU, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, 1962, p. 78.
[444] G.W.F.HEGEL, *Préface* au *Principe de la philosophie du droit*, Paris, 1999, p.73.

désigne en réalité que la forme que prend l'Etat en Prusse, en 1821, et dénonce de la sorte l'illégitime prétention hégélienne à absolutiser ce qui n'est jamais qu'un moment du développement historique »[445]. Par cet aphorisme Hegel, au dire de Haym, enjolive son conservatisme politique au moyen d'une distinction logique. Pour Haym, la réalité empirique de leur temps, « celle qui apparaît, n'est pas identique à la réalité vraie, celle qui est rationnelle »[446]. Nous savons que Kervégan a répondu à Haym : ce que Haym n'aurait pas vu, c'est précisément le fait que le réel et le rationnel ne sont pas immédiatement identiques ; ils le *deviennent* : l'identité de l'effectif et du rationnel n'est pas un donné ni un fait mais un processus infini d'ajustement du concept et de l'être, procès qu'expose la *Logique*[447]. Nous pensons, quant à nous, que quand Hegel écrivait, au moment où il voyait l'Esprit se réalisait dans l'histoire à travers l'Etat prussien, il y avait de quoi faire du réel le rationnel et le rationnel le réel. Hegel n'a-t-il pas écrit, noir sur blanc, que « *l'Etat est donc l'Idée telle qu'elle est présente sur terre* » ?[448] Et de ce fait, R. Haym a vu clair et sa critique est venue à point. Voilà notre position raisonnée dans ce vaste champ de bataille.

Si nous admettons avec Hegel que « les différentes constitutions se suivent donc dans la diversité de leurs principes, et elles sont toujours telles que les principes antérieurs sont supprimés par ceux qui suivent »[449], nous trouvons illogique, de la part de Hegel, de faire croire que la monarchie est la meilleure constitution ; c'est comme si après elle il n'y aurait rien. Et pourtant, si nous devons faire nôtre *la thèse de l'Esprit se réalisant dans l'histoire*, nous devons accepter que l'esprit ne s'arrête pas ou ne finit pas avec la monarchie germanique. Et Engels a, à ce propos, des termes justes : « Pas plus que la connaissance, l'histoire ne peut trouver un achèvement dans un état idéal parfait de l'humanité ; une société parfaite, un « Etat » parfait sont des choses qui ne peuvent exister que dans l'imagination ; tout au contraire, toutes les situations qui se sont succédé dans l'histoire ne sont que des étapes transitoires dans le développement sans fin de la société humaine allant de l'inférieur au supérieur. Chaque étape est nécessaire, et par conséquent légitime pour l'époque et les conditions auxquelles elle doit son origine : mais elle devient caduque et justifiée en présence de conditions supérieures nouvelles qui se développent peu à peu dans son propre sein : il lui faut faire face à une étape supérieure qui entre à son tour dans le cycle de la décadence et de la mort »[450].

---

[445] T.GRESS, *Rudolf Haym : Hegel et son temps, leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne, o.c.*

[446] R. HAYM cité par *Ib.*

[447] A dire vrai, Jean-françois kervégan ne convainc pas dans son interprétation de cet aphorisme et il nous semble suspect de ne pas reconnaître le conservatisme qu'on associerait volontiers au « nécessitarisme hégélien » (Cf. J.-F. KERVEGAN, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, dans J.-F. PRADEAU (dir), *Histoire de la philosophie*, Paris, 2009, p.465.)

[448] R. HAYM cite par T.GRESS, *o.c.,* p. 168.

[449] R. SERREAU, *Hegel et l'hégélianisme* p. 174

[450] F. ENGELS, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, p. 17.

C'est à ce niveau que le débat sur la ***fin de l'histoire*** resurgit et les avis sont partagés. Certains se posent la question de savoir si la « progression active [de l'Esprit] aboutit-elle à un achèvement temporel de l'histoire. Les réponses de Hegel à cette question ne semblent pas éviter toute équivoque, et ont fait naître bien des controverses[451] (…), mais Hegel laisse ouvert un avenir dont on ne peut rien dire, sinon par comparaison négative avec le passé. A ce titre, les situations et les œuvres étant toujours nouvelles, il n'y a pas de véritables « leçons de l'histoire » : les conditions dans lesquelles les hommes ont à inventer leur vie sont toujours inédites ». Très réticent à l'égard de toute tentative de prévision, Hegel se risque tout de même à envisager, au début du XIXe siècle, d'une part, dans une lettre, que le futur terrain privilégié de l'histoire sera la Russie, et, d'autre part, dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, que ce sera aussi l'Amérique »[452]. Ainsi l'histoire poursuivra son bonhomme de chemin et ils arguent que « Hegel n'était pas idiot, il savait qu'après sa mort il y aurait encore de l'histoire humaine ! Mais, pour lui, en 1821, l'expérience humaine était devenue assez claire pour qu'on puisse dire son sens fondamental : cette expérience est sensée, et ce sens lisible. Hegel était convaincu qu'à son époque, il s'était produit une sorte de convergence de trois phénomènes culturels [l'Aufklärung, la Révolution française et la Réforme] »[453]. Pour d'autres, le jugement politique de Hegel n'était pas lucide : « Le premier concerne le jugement politique de Hegel : la « réussite » de l'Allemagne comme moment de pacification administrant les acquisitions de la Réforme, de l'*Aufklärung*, de la Révolution française et de l'Empire napoléonien, signifierait que l'Allemagne de l'époque incarne pleinement l'Etat rationnel ou qu'elle a pour mission, à l'exclusion de toute autre nation, de le réaliser dans un proche avenir. Il n'en est rien : la nation allemande accomplit – à son tour – sa mission : elle devra bientôt céder la place à quelque autre, si l'on en croit cette règle de la philosophie hégélienne de l'histoire qui assigne à chaque nation de jouer *un* rôle et un seul dans le devenir des hommes. Comme l'Empire napoléonien, la Prusse sera remplacée par quelque nation plus dynamique, jusqu'à ce que, dans le désordre des guerres, s'instaure l'Etat universel, c'est-à-dire mondial »[454]. A notre humble avis, Hegel, en faisant de la monarchie prussienne la meilleure constitution, de par son écrit sous nos yeux, semblait mettre en veilleuse sa méthode dialectique, et ce comme on peut le deviner pour protéger son poste de professeur à Berlin. C'est ici que ceux qui le qualifient de philosophe officiel de l'Etat prussien n'ont pas totalement tort, n'en déplaise à Eric Weil et ses compagnons de lutte sur le front ouvert par Hegel. Nous savons, par ailleurs, que J.-F. Kervégan ne sera pas de notre avis, car, pour lui, par *fin de l'histoire* « Hegel veut plutôt dire que l'histoire a, pour le philosophe, un *telos* qu'il nomme l'Etat moderne,

---

[451] Cf. R. K. MAURER, *Hegel et la fin de l'histoire*, dans *Archives de philosophie Tome xxx* (octobre-décembre 1967), p. 483-518).

[452] *Ib*., p. 121.

[453]P. RICOEUR, *o.c.*, p. 24

[454] F.CHATELET, *Hegel*, Paris, 1968, p. 160.

tel qu'il se met en place dans l'Europe postrévolutionnaire[455]. Seule cette conviction lui permet d'écrire que l'Europe est l' « Occident absolu ». Qu'il y ait un Occident et un Orient absolus, que la terre ne soit historiquement pas ronde, que l'histoire, qui n'a pas de terme empirique, ait une « fin ultime » objective : *ceci relève de la spéculation philosophique* (nous soulignons), non d'un constat »[456]. Kervégan semble oublier que la « spéculation philosophique » chez Hegel et en ce moment précis de l' « Etat moderne » n'était pas gratuite ; elle était propre à ce que Antonio Gramsci considérera, plus tard, comme un discours d'un intellectuel organique. Cela étant, il s'agit d'un constat, à notre humble avis.

Une autre question touche la ***nature réelle et le rôle de la Raison***. Celle-ci est interprétée de plusieurs façons. Selon Tom Rockmore, « pour Hegel, la raison est bien le principe dernier philosophique qui n'a pas besoin d'un autre principe pour se fonder. Autrement dit, la raison se légitime à travers son propre résultat : le système philosophique »[457]. Alors il vaut mieux dire son système philosophique. Et Tom Rockmore de poursuivre : « La Raison, qui est abstraite, est complétée par son enracinement dans un peuple, une culture et une époque. La Raison devient l'Esprit lorsque ce qui au début s'opposait au monde se retrouve dans le monde et le monde devient comme soi-même »[458]. Cette Raison est-elle un être de l'esprit de Hegel ou peut-on continuer à dire qu'elle a réellement une existence, et ce sans être mystificateur ? Est-ce le nouveau nom du Dieu philosophe ou le Démiurge connu sous le nom de Logos chez Héraclite, Noüs chez Anaxagore et disons même Dikè chez Parménide ? N'est-elle pas la Pensée pure d'Aristote ? Nous nous expliquons. Devant certains obstacles épistémologiques, certains philosophes créent des « entités » pour résoudre un problème épistémologique auquel se trouvent confronter leurs philosophies ; et c'est dans ce sens que nous comprenons le rôle que jouent les « dieux de philosophes ». Nous pensons que la Raison hégélienne joue le même rôle ; elle est un postulat ou un *a priori.* **Ainsi, quand on cherche à connaître son contenu,** « on pourrait dire encore que le contenu de la Raison est le même que le contenu de l'histoire, à condition d'entendre par contenu non pas une simple collection de faits, mais ce qui fait de l'histoire une totalité rationnelle, à savoir les lois et les tendances que les faits désignent et dont ils reçoivent leur sens »[459]. S'il en est ainsi, cette Raison s'incarnant dans l'histoire, se réalisant dans l'histoire et dont la présence terrestre se fait voir dans l'Etat prussien, n'est rien d'autre que la version laïcisée de la divinité chrétienne. Voilà qui explique pourquoi sa philosophie de l'histoire est une théodicée comme il le dit lui-même : « L'histoire est le déploiement de la nature divine dans un élément particulier. Celui-ci, étant particulier, est un élément déterminé ; et il n'y a pas d'autre connaissance, ici, que celle d'une

[455] S'agit-il de n'importe quel pays de l'Europe postrévolutionnaire ou de l'Allemagne particulièrement ?
[456] J.-F. KERVEGAN, *a.c.*, p.472.
[457] T. ROCKMORE, *Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Avant/après*, Paris, 1992, p. 112.
[458] *Ib.*, p. 144.
[459] H. MARCUSE., *o.c.*, p. 269

Providence déterminée, c'est-à-dire celle de son plan. Sans elle, aucune connaissance ne se constitue. On peut s'en tenir tout à fait ingénument à l'idée générale selon laquelle la *Providence divine régit le monde* (…). Si Dieu est placé au-delà de notre conscience, nous sommes libérés de [la tâche de] le connaître, de nous soucier de sa nature, de trouver la raison dans l'histoire mondiale (…). Nous avons donc à considérer l'histoire mondiale et quelle est sa fin ultime. C'est cette fin ultime que Dieu a voulue pour le monde. C'est à cette fin ultime que sont apportés tous les sacrifices sur l'autel du monde. Elle est ce qui vivifie, ce qui est efficace. D'elle nous savons qu'elle est ce qu'il y a de plus parfait – et Dieu veut le plus parfait. Et ce qu'il veut, ce ne peut être que lui-même et ce qui est égal à lui, sa volonté. Sa volonté n'est pas différente de lui, et c'est cela que philosophiquement nous nommons l'*Idée*. Nous avons ici à faire abstraction de l'expression religieuse et à saisir les concepts dans la forme de la pensée »[460]. Tout est dit, le reste n'est que commentaire. Et Hans Küng l'a bien compris : « (…) l'histoire universelle, dans sa rationalité [« qui considère le monde rationnellement *le* voit aussi comme rationnel ; les deux choses se déterminent réciproquement »], révèle justement au philosophe qu' « *une providence gouverne le monde* », que « la providence divine préside aux événements du monde ». L'histoire universelle se déroule à la «gloire de Dieu », en « honneur de Dieu ». C'est donc la réalisation du royaume de Dieu sur la terre ? Et toutes les catastrophes, les guerres et les révolutions ? A travers toutes ces choses l'œil contemplatif du philosophe voit la marche irrésistible de l'Esprit dans le monde, libre et bon, mais aussi astucieux. »[461]. Et Niel avant Küng l'a dit : « Malgré les contradictions et les catastrophes qui la traversent, l'histoire est déjà réalisation du royaume de Dieu sur cette terre »[462] et le problème de mal qui a contraint certains philosophes a nié l'existence de Dieu bon, a trouvé en Hegel l'avocat : « A ses yeux, la philosophie de l'histoire est en effet une véritable théodicée (…). Le mal dont il s'agit ici est avant tout le mal objectif, la douleur qui naît des guerres, des ruines, des révolutions. A ce mal et à ces douleurs, Hegel attribue une importance primordiale (…). Les destructions qui se produisent sont la contre-partie de la marche en avant de l'humanité »[463]. A dire vrai, le discours hégélien n'est pas si différent d'un « curriculum vitae (Lebenslauf) de Dieu »[464] et alors François Chatelet tape juste quand il affirme que chez Hegel la théodicée est « **Noudicée** »[465]**.** La contrainte cruelle de la Raison réclamant des guerres, des ruines, la douleur, des sacrifices et ne permettant que quelques pages vides (=temps court de bonheur), etc. ne semble pas séduire notre entendement et nous rejoignons Herbert Marcuse pour qui « la souveraineté du *Weltgeist,* telle que la décrit Hegel, présente la face d'ombre d'un monde victime des forces historiques au lieu de leur imposer son contrôle. Tant que

---

[460] *Ib.,* p. 129. Nous soulignons.
[461] H. KÜNG, *Dio existe ? Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, Roma, 1980, p. 179
[462] H. NIEL,*o.c.,* p. 301.
[463] *Ib.,* p. 301-302
[464] H.KÜNG, *o.c.,* p. 167.
[465] F. CHATELET, *o.c.,* p. 163.

ces forces ne sont pas reconnues dans leur véritable essence, elles amènent avec elles la détresse et la destruction. L'histoire apparaît ainsi comme « l'abattoir où ont été immolés le bonheur des peuples… ». En même temps, Hegel exalte le sacrifice du bonheur qui va de pair avec l'histoire ; il l'appelle « *la ruse de la Raison* [List der Vernunft] » : les individus mènent une vie malheureuse, ils peinent et ils meurent ; mais bien que leurs projets ne soient jamais réellement satisfaits, leur détresse et leur échec sont des moyens par lesquels la vérité et la Raison avancent. Un homme ne recueille jamais les fruits de sa peine ; ceux-ci vont toujours aux générations futures. Ses passions et ses intérêts, cependant, ne sont pas vains. Ce sont les expédients qui le font travailler au service d'une puissance et d'un intérêt supérieurs (…). Les individus échouent et passent ; l'idée triomphe et elle est éternelle »[466]. Ce discours hégélien relève-t-il du réalisme ou du cynisme ? Reconnaissons qu'il est facile de poser cette question, mais il est embarrassant d'y répondre, car il y a le danger de faire de son ignorance la mesure de toutes choses. La notion de la providence est et reste en vérité un casse-tête si l'on doit la confondre à la Raison hégélienne. « Existentiellement », nous pensons que s'il y a une providence dans l'Histoire, elle n'est pas une contrainte, mais une *Sagesse*.

C'est ainsi que la notion de *Ruse de la Raison*[467] trouble notre sommeil et, à notre humble avis, cette notion pourrait être le talon d'Achille de la philosophie de l'histoire de Hegel. Si on doit appeler *ruse de la raison* le fait que « la Raison laisse agir à sa place les passions, si bien que le moyen par lequel elle se fait exister est seul à subir le malheur et la souffrance »[468], alors cette Raison **est** « à l'œuvre dans le dos et au-dessus de la tête des individus sous la forme d'une puissance anonyme irrésistible »[469] et à ce niveau se pose la question de savoir qui est *le sujet réel de l'histoire.* De par le postulat établi dans la *Logique* et selon lequel « l'être véritable est

---

466 H. MARCUSE, *o.c.*, p. 278.

467 Sur cette notion, encore une fois, nous nous inscrivons en faux contre Jean-François Kervégan cherchant à sauver « l'hyperrationalisme hégélien ». Son interprétation de la « ruse de la raison » ne concorde pas avec ce que Hegel en dit dans le livre sous nos yeux. Dire que « la ruse de la raison » apparaît « chez Hegel non à propos de l'histoire, mais dans l'analyse de la production matérielle » (J.-P. KERVEGAN, *a.c.*, p. 470) ne paraît pas conforme à ce que Hegel affirme dans ses *leçons sur la philosophie de l'histoire*. Affirmer que « de même que, dans le travail, l'homme paraît s'absenter de son activité pour mieux satisfaire ses besoins par la médiation des techniques, de même « l'idée », la raison objective, **laisse s'affronter** (nous soulignons) les passions humaines (y compris celles des « grands hommes » , dont l'intérêt particulier coïncide ponctuellement avec la teneur objective de l'esprit du temps) pour ramasser la mise » (*Ib.*,p.471), revient à passer sous silence le propos de Hegel selon lequel « ils [les grands hommes]accomplissent leur intérêt, mais quelque chose de plus se produit encore, *qui est aussi dedans, intérieurement, mais qui ne se trouvait pas dans leur conscience et dans leur intention* » (G.W.F.HEGEL, *La philosophie de l'histoire,* p.71). De ce fait, la raison ne laisse pas s'affronter les passions, mais elle se sert des passions pour se réaliser et non pour ramasser la mise. Ainsi, Hegel aura raison de dire que « *la ruse trouve toujours des moyens pour atteindre ses fins* » (G.W.F.HEGEL, *La philosophie de l'histoire,* p. 176). Cette mise au point étant faite, nous pouvons passer à notre prise de position.

468 G.W.F.HEGEL, *Introduzione alle Vorlesungen überdie Philosophie der Geschichte*, cité par Kostas PAPAIONNOU, *Hegel La vita, il pensiero, le opere*, Milano, 1979, p. 221. Notre traduction.

469 H. MARCUSE, *o.c.*, p. 278

la Raison, qui se manifeste dans la nature et atteint sa réalité plénière dans l'homme en parvenant à la conscience de soi (…), La Raison se réalisant dans l'histoire [étant] l'Esprit [et sachant que] l'Esprit est (…) le sujet véritable de l'histoire et sa force directrice »[470], les hommes (grands hommes, individus cosmohistoriques soient-ils) restent des simples agents de l'histoire, des « exécuteurs de la volonté de l'histoire, les « chargés d'affaires de l'esprit du monde », et rien de plus »[471]. Les Alexandre, les César, les Napoléon, etc. sont seulement des artisans et gestionnaires du procès historique et le vrai sujet de l'histoire est l'universel. Ce dernier, l'Esprit, est le sujet ultime de l'histoire. S'il en est ainsi, n'importe qui ferait n'importe quoi et se considérerait comme un simple « exécuteur de la volonté de l'histoire, le « chargé d'affaires de l'esprit du monde ». Hitler ne serait pas alors réprimandé ni condamné pour ses atrocités. Nous ne forçons pas la note, mais nous poussons la logique jusqu'à son bout absurde, car dans cette philosophie de l'histoire la Raison est « le substitut métaphysique d'un sujet réel, le Dieu insondable d'une humanité déshéritée, caché et terrible comme le Dieu des calvinistes ; c'est le moteur d'un monde où les événements surviennent en dépit de l'action consciente de l'homme et au dépens de son bonheur » [472] . En effet, dans cette logique la « Raison comprend tout et absout toute chose, parce qu'elle a sa place et sa fonction dans le tout, et que la totalité est au-delà du bien et du mal, de la vérité et de la fausseté. On pourrait même justifier logiquement aussi bien qu'historiquement, une définition de la Raison en termes qui incluraient l'esclavage, l'Inquisition, le travail des enfants, les camps de concentration, les chambres à gaz et les préparatifs nucléaires. »[473]. Quoi alors d'étonnant de voir tous les criminels du monde entier faire leur l'aphorisme selon lequel « l'histoire n'est pas le lieu de la félicité ; les périodes de bonheur y sont des pages blanches » ? Et pourtant il ne doit pas en être ainsi. L'homme doit assumer toute sa responsabilité même si Hegel le dit à demi-mot. L'homme dont la liberté est son essence, doit assumer tout ce qu'il fait et de ce fait s'assumer soi-même. Hegel n'a-t-il pas dit que« ce sont eux [les hommes] qui portent la responsabilité pour l'affaiblissement de la religion et de l'éthique, pour sa corruption et pour sa perte »[474] et n'a-t-il conclu que tel était « le sceau qui marque la destination élevée et absolue de l'homme : *savoir* ce qui est bien et ce qui est mal, et *vouloir* soit le bien, soit le mal – en un mot pouvoir être responsable, responsable non pas seulement du mal mais aussi du bien ; et responsable non pas de ceci et aussi de cela et de tout ce en quoi l'homme est et de ce qui est en lui, mais responsable du bien et du mal qui relèvent de sa liberté individuelle. Seul l'animal est véritablement entièrement innocent (*unschuldig*) » ?[475] Pourquoi alors avoir fait de l'Esprit le vrai sujet responsable de tout (bien et mal) ce qui arrive dans l'histoire ? S'il en est ainsi, a-t-on droit de dire que le

[470] *Ib.*, p. 272.
[471] *Ib.*, p. 277.
[472] *Ib.*, p. 279.
[473] *Ib.*, p. 47.
[474] *Ib.*, p. 75
[475] *Ib.*, p. 75-76

Moteur de l'histoire est l'ensemble des passions engendrant des sacrifices et des guerres ? Les passions ne relèvent-elles pas de l'*intérieur* de l'homme ? Et qui de l'homme et de l'Esprit est le vrai sujet de l'Histoire ? Hegel a dédouané l'homme : la Raison est l'ultime sujet de l'histoire. **Pourquoi la Cour pénale internationale existerait-elle si l'on sait que tous les « criminels » n'ont été que des moyens dont l'Esprit s'est servi ?**

Que dire de l'HISTOIRE elle-même ? Est-elle un THEÂTRE sur la scène duquel nous devons contempler l'Esprit ? Nous ne le pensons pas, car l'histoire est toujours mon histoire et elle est ce que je fais d'elle. Je suis son fils et son père à la fois. Si elle n'était pas un terrain du bonheur comme l'affirme Hegel, on ne voit pas pourquoi l'homme chercherait des temps de loisirs et travaillerait dur pour se sentir heureux, ne fût-ce que durant les vacances ; la pension n'aurait pas de sens et la lutte pour les meilleures conditions de vie serait insensée. Les périodes de bonheur ne sont pas des pages vides pour l'histoire; elles sont des pages chargées d'humanité et ainsi, on pourra dire comme Kant avant de mourir : « Es ist gut.=c'est bien=la vie vaut la peine d'être vécue ».Oui, il y a des moments où l'histoire, dans certains coins du monde en guerre, est un vrai abattoir, mais cela n'est pas valable pour tous les jours.

C'est à ce niveau que nous rejetons l'affirmation de Jacqueline Russ qui, en réfutant Hegel, dit que « loin d'être le lieu de la réconciliation, l'Histoire n'est que la chronique de l'enfer »[476]. En enfer, a-t-on le temps de réfléchir et d'écrire de tonnes des livres ?

Peut-on vraiment **affirmer sans conséquence néfaste** que rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion ? De quelles passions s'agit-il ? Ce qu'Hitler a fait, est –il de grand comparativement aux actions d'un Mahatma Gandhi et d'un Martin Luther King ? Peut-on **affirmer sans cynisme** que la marche de l'histoire universelle doit piétiner beaucoup des fleurs innocentes ? Dire que l'Etat moderne ou l'Etat germanique est le dernier moment de la réalisation de la Raison ne conduit-il pas à **une théorie raciste, exclusiviste et totalitaire** ? Comme on peut le voir, cette philosophie de l'histoire a des conséquences anthropo-philosophico-politiques néfastes. Ainsi, on ne sera pas surpris de voir Karl Popper, à la suite de Schopenhauer, **traiter Hegel de charlatan et de traiter sa philosophie de « pseudo-philosophie destructrice de l'intelligence et un verbiage perfide et criminel »[477].**

---

[476] J. RUSS, *Histoire de la philosophie. De Socrate à Foucault*, Paris, Hatier, 1998, p.112.

[477] A. SCHOPENHAUER cité par K. POPPER, Société *ouverte et ses ennemis. Tome II: HEGEL et MAR*, Paris, 1979 , p.43.

Sa considération du continent africain pose problème et nous devons prendre position[478]. Comment un philosophe de sa trempe pouvait-il considérer l'Afrique comme un continent a-historique, celui qui n'a fait aucun pas dans l'Histoire, un continent de la nuit de l'esprit ? Fils de son temps, Hegel fut victime de son temps qui considérait les Africains comme des primitifs. Ainsi « Herder plaint les Noirs d'être dégénérés et « près du singe », selon lui la Nature « n'aurait pas dû créer l'Afrique ; ou alors, pour y habiter, il fallait nécessairement des nègres »[479] ; mais ce sont tout de même des êtres humains et des frères que nous ne devons pas opprimer (…). Il en arrive ainsi à défendre l'idée d'une sorte de mission rectrice de l'Europe où règne la raison »[480]. Ne peut-on pas donner raison à Pierre Quillet qui traite Hegel d'ignorant ? « Touchant l'Afrique, elle [ignorance] est massive comme le continent africain. Au simple plan géographique, les habitants « du Sénégal et de la Gambie » n'apprendront pas sans surprise que leur pays est constitué de hautes terrasses montagneuses dont la pénétration est difficile (...). Jamais un Anglais, par exemple, n'aurait écrit pareille énormité. Thomson a remonté la Gambie en 1620. La fondation de l'Africain Society à Londres date de 1788. Il serait allé consulter les cartes... Il y a là un fait de provincialisme allemand que tous les témoins de l'époque (y compris Marx) confirment » [481]. Et il pose encore une question : « **Pourquoi Hegel n'a-t-il pas même reconnu à l'esclave nègre, dont il connaît parfaitement le sort, au moins par ouï-dire, la position-clef philosophique et historique qu'il accorde à l'esclave « classique » ? Quelle expérience Hegel a-t-il, personnellement, du monde noir ?**

---

[478] Avant nous, le champ de bataille sur ce sujet a été ouvert. Amady Aly Dieng (*Hegel et l'Afrique. Hegel était-il raciste*, Dakar, CODESRIA, 2006 [en ligne] *hppt://www.codesria.org/IMG/pdf/Amady dieng.pdf* (livre téléchargé le 20/10/2010) et Benoit Okolo Okonda en sont des reporters engagés luttant pour Hegel.

[479] Herder cité par J.BRUN, *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, 1990, p. 175.

[480] J.BRUN, *o.c.*,p. 175. Loin de nous de dire que Hegel est du même avis que Herder, mais le contexte est celui-là. Que Amady Aly Dieng et benoit Okolo Okonda se tranquillisent.

[481] P. QUILLET, *Hegel et l'Afrique* dans, Ethiopiques numéro 6 revue socialiste de culture négro-africaine (1976)[en ligne] *http://ethiopiques.refer.sn/article.php3?id_article=415* (page consultée le 23 mai 2010). Amady Aly Dieng et Benoit Okolo Okonda auront beau nous fournir des preuves pour justifier leur argument bibliographique afin de récuser la critique d'ignorance dans le chef de Hegel, celui-ci reste toujours un être limité et subjectif dans la façon de traiter les informations en sa possession. Ne pas le reconnaître serait la cécité de l' « hégélomanie ». Sur ce point Okolo semble avoir rincé ses verres quand il écrit qu' « il est permis d'affirmer que les sources africaines de Hegel, abondantes et effectives, ne sont pas sans exagération ni affabulations propres au genre. Mais Hegel en tire des conclusions qui vont au-delà des prémisses (…). Une meilleure connaissance de la géographie de l'Afrique allait conduire le philosophe à plus de nuances et de circonspections »(B. OKOLO Okonda, *o.c.*,p.63 et 66). Toutefois Okolo reste ébloui par son maître qu'il croit dépasser en rejetant *l'identité distribuée* au profit de *l'identité narrative.* Il croit réécrire Hegel (*Ib.*,p.120). S'il le fait, alors Hegel ne sera plus Hegel. Ce dernier a notre admiration, car sur l'Afrique il dit honnêtement ce qu'il pense et n'a pas besoin de nos arguments pour se faire accepter par les Africains. Il n'en a pas besoin, car cela ne fut pas son souci. Sa préoccupation était celle de présenter une histoire mondiale philosophique. Voilà l'*intention* du philosophe de Berlin.

On peut répondre presque à coup sûr : aucune .Son monde est le monde de l'esprit, c'est-à-dire, très concrètement, le monde des livres(…) Or un philosophe est responsable de ses lectures, du choix de ses informateurs, encore plus du jugement qu'il porte sur les choses qu'on lui rapporte[482]. Hegel en est conscient et ce n'est pas pour rien qu'il ose écrire que « la meilleure description d'ensemble de l'Afrique se trouve dans la ' *Géographie'* de Ritter »[483]

Nous savons qu'il y a des philosophes qui ne partagent pas notre point de vue. L'économiste et philosophe Amady Aly Dieng est un de ceux-là. Pour lui, l'argument selon lequel Hegel «était un raciste» comme a pu le développer Marie Louise Diouf « ne repose ni sur une analyse approfondie de la position de Hegel, ni sur une démonstration véritable, ni même sur des faits biographiques »[484]. Et Dieng prend la conclusion de Tavarès selon laquelle « la critique par Hegel de 'l'esprit africain' n'est nullement raciste, mais vise à montrer les limites d'une expérience spirituelle »[485]. Peter-Anton Von Arnim[486] est aussi de cet avis. Il déclare que « parmi les Africains qui dénoncent Hegel comme raciste il y en a certainement ceux qui le font par amour propre blessé. Car Hegel parle de l'esclavage en Afrique et met par là le doigt sur une plaie ouverte. Il est vrai, la traite des esclaves à grande échelle a été organisée par les pouvoirs colonialistes européens. Hegel n'en parle pas, et c'est là, admettons-le, une lacune dans sa philosophie de l'histoire. Mais est-ce que l'esclavage n'a pas existé en Afrique avant l'avènement du colonialisme? Est-ce que ce fléau de la société humaine ne subsiste pas sur le continent Africain jusqu'à nos jours dans le Soudan et en Mauritanie, est-ce que la vente d'enfants ne se pratique pas encore aujourd'hui dans certains pays d'Afrique occidentale, comme le rapporte l'UNICEF? Est-ce qu'il n'y a pas eu des Africains qui ont participé à la traite des esclaves par les colonialistes? Seuls ceux qui croient qu'il faut unilatéralement glorifier le passé de l'Afrique noire pourront le nier. Mais comme dit Cheikh Anta

---

[482] *Ib.*
[483] G.W.F.HEGEL, *la raison dans l'histoire.*
[484] Amady Aly DIENG, *o.c.*,p.50.
[485] *Ib.*, p.51. Sans vouloir nous lancer dans le débat conceptuel portant sur le racisme, il est illogique de réfuter le racisme de Hegel envers l'Afrique par l'argument de Hegel non raciste envers les juifs (Cf. *Ib.*, p.50). A notre humble avis, la question serait celle de savoir si tout ce que Hegel écrit sur l'Afrique relève du racisme ou non. A nos risques et périls, nous osons croire seulement que sa préoccupation de faire une histoire mondiale philosophique est soumise à une certaine option philosophique et pure. Ainsi, aveuglé par l'esprit (Hegel est victime de la ruse (?)), Hegel ne pouvait faire commencer la marche de son esprit que quelque part. S'appuyant sur Ritter, son Esprit s'est éveillé, pour la première fois, en Asie et non en Afrique dont la géographie la rend encore en état d'innocence enveloppée dans la couleur noire de la nuit. Si Hegel est raciste, c'est alors au nom de la géographie. En ce cas, de quel genre de racisme s'agit-il ? Loin de nous de fermer l'œil sur les propos racistes de Hegel sur l'Afrique. Ses propos, eux-mêmes, se défendent difficilement du racisme. Etait-ce son souci ? Si non, pourquoi chercher à le défendre ?
[486]Peter-Anton Von Arnim, *Hegel contre le racisme* [en ligne] *http://www.hegel.net/fr/f311112-contre_le_racisme.htm* (page consultée le 25 mai 2010).
24/08/2006

Diop: "Les intellectuels doivent étudier le passé non pour s'y complaire mais pour y puiser des leçons" »[487]. Et il poursuit : « On peut trouver chez Hegel de nombreux passages, surtout dans les "Principes de la philosophie du droit", où il dit clairement que l'esclavage est un mal absolu, tout en admettant qu'il y a eu des périodes d'histoire humaine où les gens n'étaient pas encore parvenus au stade d'en être conscients: "L'esclavage est un tort en soi et pour soi, car l'essence de l'être humain est la liberté, mais pour celle-ci il doit acquérir la maturité » »[488]. Le philosophe ivoirien, Dibi Kouadio Augustin, dans sa conférence présentée lors d'un colloque sur Hegel à la Faculté des Lettres de l'Université d'Abidjan en 1989 sous le titre "L'auto-suppression du jugement 'l'être de l'esprit est un os' chez Hegel: une réfutation du racisme", récuse l'accusation de raciste portée contre Hegel. Il soutient qu' «Hegel n'a jamais écrit de texte dans lequel il aurait affirmé qu'en raison d'une harmonie préétablie, d'une disposition originaire, les noirs ne contiennent en eux aucune humanité adéquate! L'on aime volontiers citer des passages de sa philosophie de l'histoire relatifs au monde africain, en oubliant de les situer dans leur contexte. On peut bien accepter qu'un peuple, considéré à un moment de son devenir historique, ne trouve pas tout à fait, pour des raisons diverses, les ressources capables de répondre aux exigences de l'esprit manifeste. Concernant le processus de l'esprit en Afrique, Hegel, à plusieurs reprises, prend soin d'utiliser l'expression "pas encore", "noch nicht". Cette expression signifie qu'il ne condamne point ce peuple à l'immobilisme, car ce serait un reniement absolu même de la dialectique où puise sa racine son philosopher dans sa globalité.»[489] Et Peter-Anton Von Arnim finit par conclure : « Donc loin de blâmer les Africains ou encore moins de les insulter pour leur stade de développement historique, Hegel met celui-ci tout simplement en rapport avec les circonstances du continent africain selon les informations qu'il en avait à son époque. Dans ce sens, le continent Africain a été pour lui un continent sans histoire »[490]. Que dire des propos des pro-hégéliens ? Sans mauvaise foi, nous pensons que Hegel savait ce qu'il disait et son écrit sur l'Afrique est à situer dans l'époque où l'Afrique a une image selon que l'on est pour ou contre. L'esclavage, chez Hegel, est un mal car il est la négation de la liberté, son cheval de bataille ; mais il opine que l'esclavage est un passage obligé vers la réalisation de l'esprit. C'est cette justification que nous fustigeons. Nous savons que certains Africains ont vendu et vendent leurs frères et sœurs ; mais cette attitude est aussi à dénoncer et ne peut être justifiée par aucun argument. Hegel l'a justifié au nom de sa Noudicée et en le faisant, il était logique avec sa philosophie. C'est cela que nous dénonçons et ne pas le reconnaître relève d'un fanatisme hégélien et d'une cécité intellectuelle, l'hégélomanie. Et condamner Hegel sur ce sujet sans tenir compte de sa philosophie serait synonyme de mauvaise foi.

---

[487] *Ib.*

[488] *Ib.*

[489] Amady Aly DIENG, *o.c.*, p.54..

[490] Peter-Anton Von Arnim ,*a.c.*

Pourquoi Hegel a-t-il rattaché l'Egypte à l'Asie ? A dire vrai, Hegel semble être ignorant quant à ce qui concerne l'antiquité égyptienne. Cela saute aux yeux et Hegel vit à un moment où Champollion est au début de ses études sur l'Egypte et Hegel s'appuie encore sur les historiens grecs pour dire qu'on n'a pas trouvé un écrit en Egypte. S'il avait accès, comme aujourd'hui, a des écrits de l'antiquité négro-égyptienne, il aurait dit que l'Esprit s'est réalisé en Egypte pharaonique. Cette lacune a renforcé son idéologie de l'Esprit selon laquelle l'Esprit ne pouvait se réaliser que dans l'Etat germanique. Ses considérations sur l'Europe font de lui **l'idéologue de l'Europe comme centre de la civilisation et de l'Europe comme le continent de la jeunesse, de l'adolescence et de la maturité de l'Esprit. En un mot, l'Europe est supérieure par rapport aux autres continents.** Et comme conséquence, c'est elle qui doit illuminer toute l'humanité. Alors Hegel peut être vu (avec raison ?) comme un des idéologues de l'esclavage et de la colonisation.

Quel est alors le **Rôle de la philosophie chez Hegel ? Il y répond lui-même :** « Comprendre ce *qui est* est la tâche de la philosophie, car ce *qui est* est la raison. Quant à ce qui concerne l'individu, chacun est du reste un *fils de son temps* ; la philosophie est donc aussi *son temps conçu dans la pensée*. Il est aussi insensé de prétendre qu'une philosophie, quelle qu'elle soit, surpasse le monde qui lui est contemporain, que de dire qu'un individu franchit d'un saut son temps, saute par-dessus le rocher de Rhodes. Si sa théorie va de fait au-dessus de son temps, elle s'édifie un monde *tel qu'il doit être*, et alors elle existe bien, mais seulement dans son opinion, - élément faible où n'importe quoi peut être imaginé (…). Pour dire encore un mot du fait *d'enseigner* comment le monde doit être, la philosophie au reste vient toujours trop tard pour cela. En tant que *pensée* du monde, elle n'apparaît qu'à l'époque où la réalité effective a achevé son processus de formation et en a fini avec lui (…). Quand la philosophie peint son gris sur gris, c'est qu'une figure de la vie est devenue vieille, et on ne peut pas la rajeunir avec du gris sur gris, mais on peut seulement la connaître ; la chouette de Minerve ne prend son vol qu'à la tombée du crépuscule». Nous ne partageons l'avis selon lequel « le philosophe est celui qui, dans ce continuel jugement universel de l'histoire du monde, doit annoncer les verdicts prononcés sur les peuples et les Etats, sur leurs victoires et défaites, sur leur montée et sur leur déclin »[491]. Il est vrai qu'avec la philosophie de l'histoire de Hegel, il ne s'agit pas de prévoir le futur. Hegel est le philosophe tourné vers le passé et il se borne simplement à prendre conscience de ce qui a été, à revenir sur le passé pour le saisir spéculativement. Et quand il s'intéresse au présent, Hegel est le philosophe dont la mission est de « reconnaître la Raison comme la rose dans la croix de l'expérience présente »[492]. Autrement dit, « la philosophie opère la réconciliation entre la raison (la rose) et la croix (la réalité effective)[493]. A notre humble avis, loin

[491] *Ib.*, p. 181. H.KÜNG

[492] G.W.F. HEGEL, *Principe de la philosophie du droit*, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999, p. 75)

[493] J.-L. VIEILLARD BARON *? Introduction* à HEGEL, *Principe de la philosophie du droit*, p. 21

d'être une activité inutile, la Philosophie est une activité qui, par des discours et des raisons, nous procure une vie heureuse. Elle est un **Port** ou une **Citadelle**, une **Digue** ou un **Rempart** que l'homme élève contre les inquiétudes, les terreurs et les infortunes. Voilà pourquoi, Epicure donnera quelques conseils : « Retire –toi en toi – même, chasse les passions, instruis –toi auprès des plus savants. Jouis d'une parfaite tranquillité d'âme, ris du destin, ne considère ni la nécessité comme un maître, ni le hasard comme un dieu. Médite –le, jour et nuit, et vivant au milieu des biens périssables, tu ne ressembleras en rien à un être mortel et passeras comme un dieu parmi les hommes »[494].

La philosophie n'est pas « l'oiseau de minerve », encore moins « la chouette crépusculaire » incapable de supporter le plein soleil comme le pensait Hegel. Le philosophe ne constate pas durant la nuit ce que les hommes ont fait pendant la journée ; rien de ce qui est humain ne lui est étranger, car il est parmi-et-avec –les-hommes. **. La philosophie est une activité révélant un engagement,** car "si philosopher est découvrir le sens premier de l'être, on ne philosophe donc pas en quittant la situation humaine: il faut au contraire s'y enfoncer"[495].

De ce fait, le philosophe n'est pas à comparer au coq, capable de troubler le sommeil quand il chante à minuit. Pour Mikel Dufrenne, " nul n'est philosophe impunément, et la preuve de la philosophie reste dans le philosophe (...). Mais l'essentiel est que la philosophie débouche sur la vie (...). Le philosophe est un homme qui s'adresse à des hommes, et qui les provoque à être hommes ou sur-hommes. Sinon vaudrait-elle une heure de peine?"[496]. Oui, « on attend du philosophe qu'il témoigne de sa philosophie en la vivant"[497].

Ainsi, il est un "*fonctionnaire de l'humanité*" selon Husserl[498]. Nietzsche ira plus loin en traitant le philosophe de "*Médecin de la civilisation*"[499]. Il est au service d'une civilisation. Certes, "il ne peut *créer une civilisation*, mais il peut la préparer en écartant certains obstacles, la modérer et par là la conserver ou la détruire (...). C'est quand il y a *beaucoup à détruire* qu'il est le plus utile, à des époques de chaos ou de décadence"[500]. Qualifions-le aussi de *Général dans le combat pour l'humanité*, car la philosophie, en dernière analyse, est un champ de bataille comme le disait Emmanuel KANT (Kampfplatz).

---

[494] Epicure résumé par J-P. DUMONT, *La philosophie antique,* Paris, P.U.F., 1962, p. 107.

[495] M. MERELEAU-PONTY, *Eloge de la philosophie.* Paris, Gallimard, 195, p. 28.
[496] M. DUFRENNE, *Pour l'homme. Essai.* Paris, Seuil, 1968.., p. 122.
[497] *Ib*., p. 125.
[498] E. HUSSERL, cité par G. MORRA, *Filosofia per tutti.* Brescia, 1974 , p. 149.
[499] Cf. E. NIETZSCHE, *La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque*, Paris, 1938, p. 163.
[500] *Ib*., p. 165.

Il est le "*Veilleur ou Gardien de l'humanité*" et non un chien de garde Ludwig Wittgenstein II nous dit, quant à lui, que la philosophie sert à montrer à la mouche ***la voie de sortie de la bouteille*** (§309 dans les ***Investigations philosophiques*****).** En d'autres termes, le philosophe a la mission d'éclairer et de rendre, par l'analyse, plus clair ce qui était "brouillard". Bertrand Russell nous donne encore un autre rôle de la philosophie: "Elle rend les gens capables d'agir résolument, alors qu'ils ne sont pas absolument certains que leur action est vraiment la bonne"[501].

Misenga Nkongolo fait de la philosophie la lumière qui luit dans les ténèbres afin d'éclairer l'univers en mettant chaque chose à sa place, notamment en secouant la torpeur pour réveiller les consciences endormies à leur vraie responsabilité (...). La philosophie, grâce à l'éveil de la conscience qu'elle suscite ou ressuscite d'une manière particulière, contribue activement à la désaliénation, à la décolonisation mentale, faisant de chaque citoyen un être fier de lui-même et conscient de ses devoirs civiques"[502]. De ce fait, le rôle de la philosophie est plus noble que celui que lui donne le philosophe de Berlin.

---

[501] B. RUSSELL, *Ma conception du monde,* Paris, 1962, p. 17.

[502] MISENGA Nkongolo, *La philosophie comme lumière qui luit dans les ténèbres,* dans *C.P.A. 3-4* (1973), p. 113 et 115.

4.2. Regard critique sur la philosophie de l'histoire de Marx-Engels

4.2.1. Mérites

Le Matérialisme historique a le mérite de proposer une interprétation qui a « renversé » la conception hégélienne de l'histoire. Le Matérialisme historique explique la vie matérielle, l'histoire concrète des peuples, non pas par la dialectique de la conscience (conscience de soi d'un peuple, son idéologie), mais fait voir que c'est la vie matérielle des hommes qui explique leur histoire, car leur conscience, leur idéologies ne sont que l'épi- phénomène de leur vie matérielle. Ceci fait du Matérialisme historique une conception de l'histoire où la matière (vie matière) est l'élément clé. C'est sous cet angle que le Matérialisme historique est une vraie indication heuristique comme l'a dit J. Habermas[503]. Cela reste valable jusqu' aujourd'hui, car notre histoire ne peut se comprendre sans intégrer l'élément matériel. Le mode de production, quand bien même il ne serait pas celui du temps de l'origine du Matérialisme historique, demeure encore un outil nécessaire pour interpréter l'histoire. La mondialisation néolibérale, la révolution de nouvelles technologies de l'information et de communication, la consommation des masses, les nouveaux rapports sociaux, tout se comprend par un mode de production propre à notre époque. Ce processus explique le passage du capitalisme libéral au capitalisme néolibéral.

La dénonciation de l'exploitation rend encore actuel le Matérialisme historique. L'exploitation reste de la même nature même si à notre époque elle a pris les couleurs de la mondialisation néolibérale. L'homme place encore aujourd'hui son être dans l'avoir et se réduit à l'argent. L'exploitation va de pair avec l'aliénation, et ce, de deux côtés : du côté du nouveau capitaliste et du côté du travailleur « mondial ». La morale de l'individualisme, du gain, de la sobriété a encore son droit de cité. Sous l'offensive du néolibéralisme, cette morale est devenue plus cynique qu'avant, car elle décourage l'Etat-providence dans ses efforts de venir en aide aux pauvres. La sécurité sociale est vue comme une dépense, un encouragement à la paresse. L'homme est même appelé « ressource humaine » alors qu'hier il était nommé force productive. Si le vocabulaire a changé, la réalité est restée la même : une ressource, humaine soit-elle, vaut quand elle n'est pas encore tarie et la force productrice a de l'importance quand elle n'est pas encore épuisée. Le résultat recherché reste le même : profiter le plus possible de la ressource comme de la force pendant qu'elles sont encore capables de fournir ce dont on a besoin.

Le Matérialisme historique garde son actualité quand il analyse le rôle de l'Etat. Celui-ci n'a pas disparu et il est loin de disparaitre. Son rôle reste encore celui d'être l'allié des bourgeois, hier et de transnationales, aujourd'hui. Il est toujours la police des « possédants », de ceux qui ont l'économie en main. Il continue à réprimer tout mouvement protestataire.

---

[503] Cf. J. HABERMAS, *Après Marx,* Paris, Fayard, 1985.

Le Matérialisme historique lègue à notre histoire des concepts opératoires comme ceux de lutte des classes, d'aliénation, de division du travail, d'exploitation, de prolétaire, de bourgeois, de classes sociales, de rapports sociaux, de mode de production capitaliste.

En outre, le Matérialisme historique reste vivant quand il se veut non seulement une interprétation philosophique du monde, mais aussi comme l'arme ou l'outil pour transformer le monde. Cet idéal est et restera toujours au cœur de tout celui qui reste insatisfait du « monde actuel » et qui ne veut pas croiser les bras.

4.2.2. Limites

Avec l'avènement de l'Altermondialisme, le communisme (celui que l'ex URSS a appliqué ou celui dont rêvent Marx- Engels) n'est plus à l'ordre du jour même si Samir Amin et tant d'autres pensent que « le socialisme constitue un système de valeurs dont la réalisation n'est jamais achevée, et non pas donc un « modèle » qui aurait été déjà « construit » ici ou là »[504]. Heureusement que lui-même reconnaît que « la question est infiniment plus complexe »[505]. Et si réellement la question est infiniment plus complexe, pourquoi la simplifier en affirmant tout haut : « Plus que jamais je proclamerais que les termes de l'option sont « socialisme ou barbarie » »[506]. Par ce discours Samir Amin est sous l'emprise du paradigme moderniste où règne la logique d'exclusion. C'est cette logique qui a rendu le socialisme existant et le capitalisme réellement existant, des régimes d'exclusion et chacun d'eux applique la dictature sous des contextes différents.

. Nous reconnaissons l'apport de Marx - Engels- Lénine dans leur analyse du capitalisme. Les concepts comme lutte de classe, aliénation, division du travail, exploitation, prolétaire, bourgeois, classes sociales, rapports sociaux, mode de production capitaliste sont encore opératoires. Cependant, celui de la révolution prolétarienne nous semble dépassé. De ce fait, la révolution communiste appartient, pensons-nous, à l'histoire des idées politiques[507]. Moishe Postone indique qu'il n'est plus convaincant de "prétendre que le socialisme constitue la réponse aux problèmes du capitalisme quand ce que l'on entend par là n'est que l'introduction de la planification centralisée et de la propriété de l'Etat"[508]. A ce niveau, il est bon que Samir Amin et Georges Labica se défassent des "crampes marxiennes" pour ne plus tenir au socialisme [509] et au communisme[510].

---

[504] S. AMIN, *L'avenir du socialisme*, Harare, 1990, p.39

[505] *Ib.*, p.39.

[506] *Ib.*, p.39.

[507] Nous savons que Jacques Bidet soutient une autre thèse, car pour lui la révolution ne meurt pas. Il le dit dans son article *Pourquoi la révolution ne meurt pas* du 3/10/2003 [en ligne] *http :// perso.wanadoo.fr / jacques.bidet / revosorb.htm* (page consultée le 8/O3/2005).

[508] M. POSTONE, *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation,* Paris, 2003, p.23.

[509] Cf. S. AMIN, *Les défis de la mondialisation,* Paris, 1996, p.306 : "Le socialisme qui devra lui (capitalisme) succéder ne sera une civilisation supérieure que s'il est lui aussi mondial, et corrige dans cette dimension les inégalités propres à sa forme capitaliste".

Même si nous devons reconnaitre avec Samir Amin que « le caractère profondément inégal émanent à l'expansion capitaliste a mis à l'ordre du jour de l'histoire la révolution des *peuples* [et même s'il est vrai que] cette révolution est *anti-capitaliste* dans ce sens qu'elle se dresse contre le développement capitaliste réellement existant, insupportable pour ces peuples »[511], l'on ne doit pas se leurrer. On ne croit plus à l'avènement de la cité communiste universelle et nous n'exagérions pas en affirmant qu'on en a marre de la litanie de la dictature du prolétariat que plus personne ne peut plus justifier.

Nous savons que ceux qui ont rêvé de cette cité communiste universelle, n'ont pas manqué de chercher des alternatives au prolétariat. Ils ont imaginé des classes ou des groupes susceptibles de prendre le relais ou de jouer le même rôle : « Le paysan pauvre (de Mao Zedong), le Tiers-Monde (les « nations prolétaires » de Frantz Fanon), le (sic) femmes, autres soutiers de la civilisation capitaliste »[512]. Herbert Marcuse, quant à lui, écrit : « Au-dessous des classes populaires conservatrices, il y a le substrat des parias et des « outsiders », les autres races, les chômeurs, et ceux qu'on ne peut pas employer (…). Leur opposition frappe le système de l'extérieur et de ce fait le système ne peut pas l'intégrer (…). Quand ils s'assemblent, quand ils marchent dans les rues, sans armes, sans protection, pour réclamer les droits civils les plus élémentaires, ils savent qu'ils s'exposent aux chiens, aux pierres, aux bombes, à la prison, aux camps de concentration et même à la mort. Leur puissance est derrière toute la loi et de l'ordre. Le fait qu'ils ne veulent plus jouer le jeu est peut-être un fait qui marque la fin d'une période et le début d'une autre »[513]. Cela est peut-être vrai, mais faisons cette période qui débute n'est pas celle de la cité communiste universelle.

Le réalisme nous invite à ne pas attendre la transformation du monde de la part des luttes de classes et de syndicats, et ce pour plusieurs raisons. Il n'est un secret pour personne que les partis politiques et les syndicats s'organisent difficilement entre Etats « en raison de leur ancrage national et de grande disparité des conditions de vie et d'intérêts entre les travailleurs des pays du Nord et ceux du Sud »[514]. Ce caractère remet en question l'idéal de l'A.I.T. Ce déséquilibre créé et entretenu par la mondialisation néolibérale rend les partis politiques et les syndicats « incapables de faire prévaloir des positions politiques communes notamment pour faire face aux stratégies des entreprises transnationales (..). Ce déclin est lié à la

---

510 Cf. G. LABICA, *Pour une alternative démocratique,* dans J. BIDET et J. TEXIER (dir), *Fin du communisme? Actualité du marxisme?* Paris, 1991. p.251 : "La transition, ou alternative, communiste, en ce sens, n'est pas derrière nous, mais devant. Elle est précisément inscrite dans la mondialisation où tant de signes la rendent lisible, du surgissement de nouveaux espaces politiques aux luttes déjà engagées des dominés".

511 *Ib., p.50.*

512 J.-Y., CALVEZ, *Peut-on se passer de* « sens de l'Histoire » ?, dans *Etudes 3961* (janvier 2002), p.18.

513 H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Paris, 1968, p.311.

514 P. DE SENARCLENS, *La mondialisation, Théories, enjeux et débats*, Paris, 2001, p.98.

transformation des modes de production [nous soulignons] qui ne requièrent plus des grandes concentrations d'ouvriers au sein d'entreprises géantes et qui entraînent aussi *une nouvelle division internationale du travail* [nous soulignons], la sous-traitance et la flexibilité du travail »[515]. La transformation des modes de production joue un grand rôle dans la déroute de la stratégie matérialiste devant créer la société communiste. A cette transformation des modes de production, il faut ajouter la concurrence impitoyable entre les firmes, et cette concurrence est encouragée « par la croissance du commerce international et la grande mobilité du capital, [et cette concurrence] mine aussi le recrutement et le pouvoir des syndicats »[516].

Etant dans une autre phase historique du capitalisme que celle de Marx-Engels- Lénine, il nous est utile de réinterpréter Marx et d'adapter son analyse, car nous sommes confrontés aux problèmes écologiques, au déclin de la lutte ouvrière dans les pays développés, à l'intérêt pour la liberté politique, à l'importance des formes d'identité sociale ne se fondant plus principalement sur les classes, etc. Nous nous trouvons devant une *dynamique historique* du capitalisme engendrant sans cesse le " nouveau" tout en réengendrant le "même" comme les inégalités sociales, la monopolisation, etc. A dire vrai, "l'histoire sous le capitalisme n'est ni une simple question de progrès (technique ou autre) ni une simple question de régression et de déclin. Au contraire, le capitalisme est une société en changement permanent mais qui reconstitue en permanence l'identité qui la sous-tend. Cette dynamique engendre la possibilité d'une autre organisation de la vie sociale"[517].

---

[515] *Ib., p.98.*

[516] *Ib.,* p.98

[517] M. POSTONE, *o.c.,*p.31.

4.3. Sens et Moteur de l'histoire

Nous faisons nôtre la conception selon laquelle l'Histoire a un sens, c'est-à-dire une direction et une finalité[518].

Nous avons vu le Matérialisme historique pointer le Communisme comme sens de l'histoire. Nous optons pour une histoire téléologique tout en affirmant que l'histoire ne constitue pas une évolution linéaire. Autrement dit, l'histoire est à comprendre comme un **complexe d'ordre (déterminisme), de désordre (incertitude) et d'organisation (ajustement).** Ceci revient à dire que l'histoire concrète obéit à la fois à des déterminismes et à des hasards.

Comme il en est ainsi, l'histoire n'est pas guidée par et vers le progrès, mais « elle est animée par les dialogiques propres à la trinité avec une surdétermination de *sapiens-demens* »[519]. Cette dimension explique la présence simultanée de l'amour et de la haine, la paix et la guerre, l'exploitation et la solidarité, la fraternité et la violence. Théâtre de la logique du contradictoire, l'histoire n'est pas rationnelle dans le sens où elle serait animée par une Raison en marche. S'il en était ainsi, l'histoire vivrait la logique de la dialectique et toute la cruauté que connaît l'histoire (exemple Auschwitz), serait légitime, car elle existerait pour lutter contre le mal. Or la cruauté est elle-même un mal. Rien ne la justifie à côté du mal qui existe. Et si la Raison en marche animait réellement l'histoire, nous ne serions pas acteurs de nos propres histoires. En d'autres termes, nous sérions victimes de la « ruse de la Raison », qui réaliserait ses propres desseins. Et Hegel aurait raison. Le regard réaliste nous interdit de suivre Hegel sur ce chemin.

Au contraire, le regard réaliste, tout en reconnaissant que l'histoire comme les petites histoires humaines comportent leurs déterminations, leurs logiques, leurs rationalités, affirme, par ailleurs, que l'histoire est aussi *irrationnelle*. Elle comporte bruits et fureurs, désordres et destructions. Elle est complexe. De ce fait, seule la logique du contradictoire peut la justifier.

Il ne faut pas nous détacher de toutes préoccupations de philosophie de l'histoire, de toute recherche d'un sens de l'histoire, surtout que nous vivons dans l'ère planétaire.

Pour retrouver le sens de l'histoire, nous devons d'abord identifier *son moteur*.

---

[518] Nous savons que des auteurs comme André Comte-Sponville ne partage pas cette idée. Ce dernier affirme : « Je ne crois pas du tout que l'histoire soit finalisée (…). Dès lors, si l'histoire n'a pas de fin (pas de but), il est exclu qu'elle l'atteigne : la notion de fin de l'histoire n'a plus de sens » (*Le capitalisme est-il moral ?...*, p. 219.

[519] E. MORIN, *La méthode 5. L'humanité de l'humanité*, Paris, 2001, p.199.

De notre étude, il ressort que la contradiction au niveau du mode de production entre les forces productives toujours en évolution et les rapports de production n'est plus le moteur de l'histoire.

L'ère planétaire, ère de la rencontre, nous présente un *nouveau mode de production* et nous devons le reconnaître pour ne pas nous laisser aveugler par le Matérialisme historique. Le nouveau mode de production est prédominé par *l'informatique et les nouvelles technologies de l'information et de la communication*. Cette nouvelle donne introduit de récentes règles de jeu et transforment les différents rapports sociaux de production. L'OMC fait aussi adopter des règles du jeu pour le commerce international, les finances et l'échange. « La caractéristique paradoxale de nouvelles règles du jeu vient du fait qu'elles ne font plus aussi clairement qu'avant la différence entre le national et l'international, l'intérieur et l'extérieur, l'universel et le distinct, le local et le mondial »[520]. La prédominance de l'information fait que Fahrang Fajaee dise que nous avons le *mode de production de l'information*[521]. En effet, « l'information est devenue la norme dans le domaine de la valeur d'échange, supplantant l'or et la matière première. L'humanité est passée de l'âge industrielle à l'âge de l'information »[522].

Ce passage d'un âge à un autre a bouleversé le mode de travail, a introduit une division internationale de travail, a mis en déroute les différentes associations des travailleurs.

Durant notre ère planétaire, « dans la plupart des pays, une partie de la main-d'œuvre est engagée dans des productions qui se développent sur une base transnationale, dans des activités commerciales ou financières »[523]. Ainsi, le processus de mondialisation implique-t-il un lien qui n'existait pas autrefois entre des entrepreneurs et des travailleurs de tous les coins du monde. Ceci a conduit à l'interdépendance des marchés des travaux nationaux, et *ipso facto*, le destin des travailleurs dépend de l'économie mondiale et des rapports du pouvoir qui marquent l'évolution des marchés. Cet aspect doit nous pousser à bien indiquer le nouveau moteur de l'histoire. Nous nous trouvons devant des changements structurels associés à la mondialisation qui modifient la configuration des rapports de force entre groupes sociaux, entre les différentes catégories socio-professionnelles et entre les régions. Ces changements structurels conduisent à la pauvreté des gens du Nord comme du Sud, liés à des productions ou à des échanges commerciaux déclinants. Ces changements structurels, liés à la mondialisation, touchent tous les pays du monde et font que des gens soient en voie de marginalisation « parce qu'ils occupent des postes de travail qui vont disparaître, parce que leur emploi a été

---

[520] FARHANG Fajaee, La mondialisation au banc des accusés. La condition humaine et la civilisation de l'information, Ottawa, CRDI, 2001, [en ligne] *http://www.idrc.ca/openebooks/938-0/* (page consultée le 3/01/2006).

[521] Cf. *Ib.*

[522] *Ib.*

[523] DE SENARCLENS, *o.c.*, p.119.

supprimé, ou encore parce qu'ils ont dû se rabattre sur des activités faiblement rémunérées »[524].

Ces changements structurels, dus au nouveau mode de production, ont engendré de nouvelles stratifications sociales. D'une façon générale, nous avons une catégorie de personnes ayant des tâches routinières dans la production et les services. Cette catégorie vit dans l'angoisse que provoque le chômage structurel ; et d'une façon particulière, une autre catégorie des personnes est constituée des innovateurs, des spécialistes, l'élite qui assume des activités, requérant une grande capacité de symbolisation et d'analyse conceptuelle. Cette élite peut se déplacer à tout moment d'un lieu de travail à un autre, et ce dans le monde entier, où elle peut intervenir partout au même moment grâce à la magie des nouvelles technologies de l'information et de la communication. Cette stratification légitime la disparité de revenus, car il y a une nouvelle division du travail.

En outre, le nouveau mode de production a provoqué une grande expansion des « services » et un déclin relatif des secteurs primaire et secondaire. « Ce processus va continuer avec les innovations, notamment dans l'électronique et les télécommunications. Ces évolutions signifient que les ressources humaines sont davantage que par le passé consacrées à l'administration de la production, au développement et à la gestion des connaissances, des communications, de l'information, de la recherche scientifique et technique. La production des biens et des services mobilise des « connaissances » et nécessite relativement peu d'énergie, de matières premières et de travail au sens traditionnel »[525]. Cela a comme conséquence la transformation des forces productives et la raréfaction des activités requérant une main d'œuvre abondante et surtout peut qualifiée.

Ce nouveau mode de production secrète, malgré lui, un secteur de travail dit « informel ». Dans ce secteur, les emplois sont précaires et mal payés. Ce mode de production, propre à la mondialisation néolibérale, détériore la sécurité de l'emploi, instaure un chômage structurel, fait que « les pauvres ne sont plus nécessairement des exploités, mais des exclus des centres de production et de consommation, ainsi que des circuits d'échanges. Leur force de travail devient inutile, au Nord comme au Sud, notamment en raison des progrès technologique »[526]. Arrivée dans des pays en voie de développement, la mondialisation néolibérale, par ses sociétés transnationales pratiquant le dumping social, met au chômage les personnes travaillant dans les secteurs moins performants et moins concurrents.

La mondialisation néolibérale, dans son offensive unificatrice, marchandise tout : la terre, l'eau, la culture, l'homme, etc. Elle détruit l'écologie.

Le progrès est-il le moteur de notre histoire ? Nous pensons que le progrès technoéconomique de la mondialisation néolibérale ne saurait être le moteur de

---

[524] *Ib.*, p.120.
[525] *Ib.*, p.120.
[526] *Ib.*, 121.

l'histoire ou la garantie du progrès humain. Nous remarquons que le progrès technoéconomique actuel est payé par des culturicides et des ethnocides et la destruction de l'écologie.

Nous pensons utile de nous tourner vers Francis Fukuyama pour bien retrouver le moteur de l'histoire, et ce, en partant de la philosophie de la rencontre qui met au centre la dignité humaine. F. Fukuyama, à la suite de Hegel lu à travers Kojève, propose " *le désir de la reconnaissance"*(Thymos) comme moteur de l'histoire. Autrement dit, notre histoire effective est faite de la "lutte pour la reconnaissance (…). Le désir de reconnaissance et les émotions qui l'accompagnent – *colère- honte et prière-* font partie de la vie de toute personnalité humaine. Ce sont là les moteurs du processus historiques tout entier"[527]. Ceci est vrai pour notre histoire actuelle. A ce niveau, les Altermondialistes sont pertinents. Ils luttent pour la reconnaissance des pauvres, des chômeurs, des sans papiers, des identités et du multiculturalisme et ce, grâce å la rencontre authentique. Cette lutte pour la reconnaissance se réduit, en dernière analyse, à la reconnaissance de la *dignité humaine égale* chez tous les êtres humains car la rencontre fait disparaître le complexe d'infériorité. Voilà pourquoi, ils crient contre l'inégalité sociale, l'injustice, la marchandisation du monde, l'insécurité alimentaire, l'intolérance sexuelle, religieuse, raciale, etc., qui nient l'amour, le don de soi, le respect absolu de la liberté de l'autre et la confiance Cette reconnaissance s'étend jusqu'à la nature. Cela nous fait penser à la conception bantu du respect de la nature. Contre la mondialisation néolibérale appliquant la " mégalothymia "[528], ce désir d'être reconnu comme supérieur aux autres, et ce par les alliances, les fusions des transnationales, nous devons lutter pour l' "isothymia"[529], ce désir d'être reconnu comme l'égal des autres. C'est la « mégalothymia » des transnationales qui est à la base de la dictature du marché, de la marchandisation du monde, de la négation de l'homme par l'économie et de la destruction de la nature. Toutes les rencontres des Altermondialistes et des Postmodernistes et toutes les mobilisations constituent une "lutte pour la reconnaissance"[530]. Cette lutte nous montre que l'homme n'est pas seulement un animal économique, qu'il est plus que cela. Ceci explique pourquoi les Altermondialistes et les postmodernistes luttent pour la " reconnaissance" de la diversité culturelle et des droits des peuples. Cela s'exprime, d'après la philosophie de la rencontre, par un intérêt respectueux envers les autres, leurs coutumes, signe d'ouverture å soi par les autres.

Cette lutte pour la reconnaissance, grâce å la rencontre authentique, pointe déjà le *sens* de notre histoire. A travers les actions posées pour la lutte de la reconnaissance, il y a une orientation « vers » un autre « *modus vivendi et operandi* » qui se dessine. Ces actions sont un « *aller vers* ». Spiralement, elles font monter l'humanité d'un point à un autre, créent une distance entre la mondialisation

---

[527] F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme,* Paris, 1992, p.17

[528] Cfr *Ib.*, p.215.

[529] Cfr *Ib.*, p.215.

[530] Cfr *Ib.*, p.16.

sauvage et la mondialisation humaine. Autrement dit, nous sommes en train de découvrir le **sens** de notre histoire dans les actions menées dans la lutte de la reconnaissance. Ces actions sont posées au sein de l'histoire, c'est-à-dire dans notre contexte de l'ère planétaire. Cela étant, on ne peut se passer de *sens* de l'histoire. C'est ce *sens* qui détermine absolument les actions. Celles-ci sont créatrices, mais pas n'importe comment, pas de n'importe quoi et pas sans contexte.

Quel est alors ce *sens* ? Une chose est vraie : il ne s'agit pas de fin de l'histoire, mais d'un *devenir inconnu.* Nous affirmons *devenir inconnu* parce que « l'histoire défie toute prédiction. Son devenir est aléatoire, son aventure a toujours été, sans qu'on le sache, et maintenant on devrait le savoir, une aventure inconnue »[531].

Partisan de la logique du contradictoire, nous acceptons le *devenir inconnu* et au même moment nous affirmons que *le sens de l'histoire est l'avènement d'un « vrai autre monde possible plus juste » qui sera actualisé par un modèle démocratique participatif et prosôponiste*[532] *basé sur un nouveau paradigme, à savoir le paradigme de la rencontre.* Cet avènement a des exigences dont l'instauration d'un nouvel humanisme, propre à notre histoire, et ce dans l'optique de la philosophie de la rencontre.

[531] E. MORIN, *La méthode5*, p.210.

[532] A ce propos, l'on peut lire avec intérêt notre thèse de doctorat en philosophie.

CONCLUSION

Notre livre s'est appesanti sur la philosophie de l'histoire de Hegel et de Marx-Engels. Nous avons pris la résolution d'étudier ces maîtres- penseurs afin de voir comment ils se prononcent sur le Sens de l'histoire.

Nous avons subdivisé le travail en quatre chapitres .Le premier a présenté les considérations générales portant sur la philosophie de l'histoire. Ainsi nous avons parlé de l'histoire face à la nature, au concept de l'éternité, de l'histoire comme centre des événements humains significatifs et comme élaboration du sens des temps. En outre, nous avons établi le rapport de la philosophie de l'histoire avec d'autres sciences comme l'histoire et la théologie de l'histoire. A la fin, dans ce chapitre, nous avons répondu à la question de savoir si l'histoire a un sens. A ce propos, nous avons retenu deux tendances, et ce après avoir donné la signification du concept sens.

Le deuxième chapitre fut consacré à la philosophie de l'histoire de Hegel. Celui-ci a exposé les différentes formes d'histoire, à savoir l'histoire originaire, l'histoire réfléchissante ayant en son sein l'histoire pragmatique et l'histoire critique, et l'histoire mondiale philosophique. Celle-ci est à considérer, en dernière instance, comme la philosophie de l'histoire de Hegel. Ce dernier a donné la division de l'histoire mondiale dont le premier moment est l'éthicité immédiate et substantielle, le second est l'opposition de la subjectivité et de l'universalité abstraite et le troisième et dernier moment est celui de l'unité du subjectif et de l'universalité. En outre, Hegel a donné des considérations sur chaque continent et son penchant est pour l'Europe, mais l'Afrique est déclarée continent a-historique. Hegel n'a pas manqué de faire une connexion de la nature (plaines, haut pays, montagnes, etc.) avec les caractères des hommes. Parlant de l'histoire mondiale elle-même, Hegel déclare que l'histoire mondiale se passe sur le terrain de l'esprit. Pour Hegel, en dernière analyse, la philosophie de l'histoire est une *Théodicée*, dans son premier sens de la Justification de Dieu face à l'existence du mal dans le monde. Cela l'a conduit à parler de la Raison dans l'histoire mondiale et il est convaincu que la raison domine le monde et de ce fait, on doit *aborder l'exposé de l'histoire mondiale avec la foi en la raison, avec l'exigence, la soif de la connaissance*. Bref, pour lui, l'histoire mondiale universelle a été la marche nécessaire et rationnelle de l'esprit du monde. Pour se réaliser dans l'histoire, l'esprit utilise certains moyens, à savoir les *Hommes* avec leurs *Passions*. Tenant compte du Rôle de la Passion et la Ruse de la Raison, on dira que le sujet réel de l'histoire est la Raison ou Esprit et que le moteur de l'histoire est la passion ; ceci est affirmé car le sens de l'histoire ou la *fin ultime de l'histoire est la réalisation de l'esprit*, et celle-ci suit le mouvement dialectique dans sa progression. Ainsi le premier degré ou première configuration principale de l'Esprit aura lieu dans le monde oriental ; le deuxième degré ou deuxième configuration principale se produira en Grèce et à Rome et le troisième degré ou la troisième configuration principale se réalisera dans le monde germanique. L'Etat prussien sera en fait *l'Idée*

telle qu'elle est présente sur terre. Cela étant, Hegel présentera la nature de l'Etat, indiquera la place de l'individu dans l'Etat, parlera du pouvoir de l'Etat et optera pour la monarchie comme étant la meilleure constitution politique par rapport à la démocratie et à l'aristocratie.

Le troisième chapitre s'est donné pour tâche d'exposer la philosophie de l'histoire de Marx-Engels, philosophie connue sous le nom de matérialisme historique. Celui-ci est une conception matérialiste de l'histoire. Pour sa meilleure compréhension, nous avons d'abord présenté le contexte historique dans lequel est née cette philosophie de l'histoire. C'est après que nous nous sommes appesanti sur *ce qu'est le matérialisme historique,* à savoir une conception matérialiste de l'histoire impliquant l'abandon de l'idée selon laquelle l'histoire est la réalisation de l'Esprit. Cela étant, le matérialisme historique servira à désigner une conception de *l'histoire cherchant la cause première et le grand moteur de tous les événements historiques* importants dans le développement économique de la société, dans la transformation des modes de production et d'échange, dans la division de la société en classes qui en résulte et dans les luttes de ces classes entre elles et proposant une autre société, un autre mode de production et un autre mode de gestion politique. Pour ce faire, Marx et Engels ont commencé par critiquer l'époque historique bourgeoise ayant un Mode de production capitaliste monopolisant les Forces productives et époque composée de deux classes fondamentales, à savoir la bourgeoisie et le prolétariat. Entre les deux classes, il y aura des luttes. La bourgeoisie est la classe des capitalistes modernes propriétaires des moyens de production sociale et qui ont instauré le travail salarié et a une mission historique à remplir. Cette mission est à la fois sociale, économique et politique. Cependant la bourgeoisie a besoin de l'Etat pour remplir sa mission historique. Ainsi, nouveaux propriétaires, les bourgeois vont apprivoiser la souveraineté politique de l'Etat. En dernière analyse, *la mission de la bourgeoisie est celle d'abolir la société féodale, d'instaurer une « cosmopolisation » économique et de créer une nouvelle classe dont elle doit assurer l'éducation en l'incorporant dans ses luttes*. Cette classe est le *prolétariat.* Ce dernier est une classe des ouvriers salariés modernes qui ne possèdent aucun moyen de production et qui sont contraints à vendre leur *force travail* et n'a que sa force qu'il peut vendre à la bourgeoisie. Il a aussi une mission à remplir comme classe. Sachant que *la contradiction au niveau du mode de production est à la base des luttes des classes, la lutte des classes n'est pas le moteur de l'histoire.* Même si les rapports de production ont un *rôle décisif* et les forces productives un *rôle fondamental,* il resterait toujours vrai que ces deux "nécessités" sont unies au sein du mode de production et seule leur contradiction constitue *le moteur de l'histoire*. Marx-Engels ont eux-mêmes tiré cette conclusion dans *L'Idéologie allemande.* Selon Marx-Engels, l'issue de la lutte des classes finira par la victoire du prolétariat. Ainsi, une autre époque historique surgira. C'est celle du *Communisme.* Celui-ci ne se réalisera qu'après une certaine transition faite de la dictature prolétarienne. En effet, pour Marx-Engels, la société communiste redonnera naissance à l'homme vu comme une catégorie anthropologique. Cette époque historique sera celle de la réalisation de

l'homme et elle aura un mode de production propre à elle. L'*histoire* sera vue comme "l'engendrement de l'homme par le travail humain", "la naissance de l'homme", après les douleurs d'accouchement qu'est l'aliénation sous toutes ses formes. *Le communisme réel* est donc la négation de la négation et sera l'avènement de l'homme total, homme émancipé et non étranger à son essence. Les forces productives et les rapports de production y seront en harmonie et le travail sera exécuté dans le respect du temps. Dans cette société communiste projetée, les moyens de production sont collectifs ; autrement dit, il n'y a pas de propriété privée. Les hommes libres qui y vivent forment une seule force de travail et le produit de leur travail est social ; ce dernier sera partagé entre eux. Tout ceci manifeste la transparence des relations sociales existant entre les hommes et leurs travaux, entre les hommes et les produits de leurs travaux, et cette transparence s'offre dans la distribution. Ainsi, ce sera le commencement du *royaume de la liberté* et sonnera la fin de la préhistoire et le début de l'histoire.

Le quatrième et dernier chapitre fut un regard critique sur la philosophie de l'histoire de Hegel et de Marx-Engels. Nous avons commencé par relever les mérites et les limites de la pensé de Hegel. L'honnêteté intellectuelle nous a poussé à reconnaître que Hegel s'avère être à la fois un précurseur et un novateur. Notre admiration pour lui est d'avoir donné à la philosophie de l'histoire la tâche de répondre à la question du sens de l'histoire. En outre, Hegel a le mérite, à la suite d'Héraclite d'Ephèse, de concevoir l'histoire non pas comme une réalité statique ou un ensemble d'événements passés figés mais comme une réalité vivante, dynamique en mouvement dialectique. Un autre aspect positif à retenir de Hegel, c'est sa façon de concevoir le temps historique. Nous avons aussi retenu que Hegel nous montre le rôle des passions dans l'histoire. En outre, si chacun d'entre nous est convaincu que son essence est dans la liberté, alors l'on comprendra le sens d'être des organismes de droits humains. Hegel situe la dignité humaine ou mieux l'essence humaine dans la liberté et au nom de celle-ci il condamne l'esclavage. La fin de l'histoire que Hegel nous présente peut être vue aussi sous un angle positif. Nous avons fait justice à Hegel pour avoir montré en quoi l'Etat est différent d'une famille. Nous n'avons pas manqué d'étaler ses limites portant sur l'aspect réactionnaire et conservateur de sa pensée, *sur* la *fin de l'histoire,* sur la nature réelle et le rôle de la Raison, sur l'histoire elle-même, sur la liberté, sur ses considérations portant sur l'Afrique et sur le rôle de la philosophie.

Par ailleurs, nous avons jeté un Regard critique sur la philosophie de l'histoire de Marx-Engels. Le Matérialisme historique a le mérite de proposer une interprétation qui a « renversé » la conception hégélienne de l'histoire. Le Matérialisme historique explique la vie matérielle, l'histoire concrète des peuples, non pas par la dialectique de la conscience (conscience de soi d'un peuple, son idéologie), mais il fait voir que c'est la vie matérielle des hommes qui explique leur

histoire, car leur conscience, leur idéologies ne sont que l'épi- phénomène de leur vie matérielle. C'est sous cet angle que le Matérialisme historique est une vraie indication heuristique comme l'a dit J. Habermas. La dénonciation de l'exploitation rend encore actuel le Matérialisme historique. L'exploitation reste de la même nature même si à notre époque elle a pris les couleurs de la mondialisation néolibérale. Le Matérialisme historique garde son actualité quand il analyse le rôle de l'Etat. Celui-ci n'a pas disparu et il est loin de disparaitre. Son rôle reste encore celui d'être l'allié des bourgeois, hier et de transnationales, aujourd'hui. Il est toujours la police des « possédants », de ceux qui ont l'économie en main. Il continue à réprimer tout mouvement protestataire. Le Matérialisme historique lègue à notre histoire des concepts opératoires comme ceux de lutte des classes, d'aliénation, de division du travail, d'exploitation, de prolétaire, de bourgeois, de classes sociales, de rapports sociaux, de mode de production capitaliste. En outre, le Matérialisme historique reste vivant quand il se veut non seulement une interprétation philosophique du monde, mais aussi comme l'arme ou l'outil pour transformer le monde. Mais le matérialisme historique a des limites. Avec l'avènement de l'Altermondialisme, le communisme (celui que l'ex URSS a appliqué ou celui dont rêvent Marx- Engels) n'est plus à l'ordre du jour. Le réalisme nous invite à ne pas attendre la transformation du monde de la part des luttes de classes et de syndicats, et ce pour plusieurs raisons. Etant dans une autre phase historique du capitalisme que celle de Marx- Engels-Lénine, il nous est utile de réinterpréter Marx et d'adapter son analyse, car nous sommes confrontés aux problèmes écologiques, au déclin de la lutte ouvrière dans les pays développés, à l'intérêt pour la liberté politique, à l'importance des formes d'identité sociale ne se fondant plus principalement sur les classes, etc.

Ayant pris en compte les mérites et limites de Hegel et de Marx-Engels, nous avons proposé un autre sens et un autre moteur de l'histoire. L'histoire est à comprendre comme un complexe d'ordre (déterminisme), de désordre (incertitude) et d'organisation (ajustement)..

L'ère planétaire, ère de la rencontre, nous présente un *nouveau mode de production* prédominé par *l'informatique et les nouvelles technologies de l'information et de la communication*. Nous avons le *mode de production de l'information.* En partant de la philosophie de la rencontre qui met au centre la dignité humaine, *le désir de la reconnaissance*(Thymos) est le nouveau moteur de l'histoire. Autrement dit, notre histoire effective est faite de la "lutte pour la reconnaissance. Le désir de reconnaissance et les émotions qui l'accompagnent – *colère- honte et prière-* font partie de la vie de toute personnalité humaine

POSTFACE

Louis Mpala Mbabula compte, sans doute, parmi les penseurs congolais les plus prolixes. Polygraphe et parfois polémiste, il a écrit à ce jour quelque trois dizaines d'articles, de manuels et d'essais qui font de lui l'une des figures universitaires africaines présentes non seulement sur Internet, sur Facebook, mais également commentées par des historiens de la philosophie et des essayistes africains.

Je connais l'homme et son œuvre depuis une dizaine d'années. Son acharnement au travail de l'esprit inspire crainte et respect. J'ai fréquenté sa bibliothèque, dévoré des livres d'épistémologie dans ses rayons. J'ai maintes fois discuté avec lui sa fréquentation des penseurs de la facture de Marx, Hegel, Althusser et Habermas, et je lui ai toujours fait voir que, pour être un lecteur d'Edgar Morin et de Valentin Yves Mudimbe entre autres, je prenais avec sourire certaines thèses de Marx, Hegel et Althusser. Je l'ai vu, sous la direction du philosophe Kaumba Lufunda, entreprendre pour la première fois à l'Université de Lubumbashi, et avec quelle maîtrise, l'étude de la mondialisation et de l'altermondialisme sans renoncer à celle du matérialisme historique. Il a été alors reçu docteur en philosophie avec la mention Très honorable et s'est mis en marche comme l'un de nos spécialistes de la philosophie de l'histoire qu'il enseigne depuis sa nomination comme professeur des universités.

Hormis sa thèse de doctorat, le présent ouvrage est le plus limpide, le plus important, le plus documenté et le plus argumenté des œuvres scientifiques que j'ai lues de la plume de Louis Mpala. Marqué du seau de l'honnêteté scientifique et de la simplicité propre aux manuels, l'ouvrage s'inscrit dans la philosophie de l'histoire et s'origine dans les enseignements de son auteur à la Faculté des Lettres et sciences humaines de l'Université de Lubumbashi. Il assume à bras le corps deux penseurs occidentaux, Marx et Hegel. Il critique leurs conceptions du sens de l'histoire, c'est-à-dire qu'il argumente à propos de la légitimité de leurs conceptions respectives de l'histoire. Ce qui lui sert de prétexte pour prendre position dans un débat d'idée sur notamment l'actualité de Hegel par rapport à Marx dont la philosophie de l'histoire se nomme Matérialisme historique. Ce débat oppose souvent les partisans de Marx à ceux de Hegel. Mais ce livre soulève aussi un débat à propos de l'histoire conçue comme essentiellement humaine.

Depuis quelques années, certains universitaires africains multiplient des essais sur la nécessité de relire Hegel afin de changer de regard sur l'hégélianisme. Subrepticement, le livre de Louis Mpala Mbabula prend distance des thèses de certains de ses collègues africains ou européens à propos de la conception de l'histoire et de la philosophie de l'histoire d'un Hegel. Certes, il reconnaît à celui-ci

deux mérites : celui de donner à la philosophe de l'histoire la tâche de répondre à la question sur le sens de l'histoire et celui d'envisager, à la suite d'Héraclite d'Éphèse, l'histoire comme réalité dynamique, en perpétuel mouvement dialectique. Cependant, il relève les lacunes, les limites de la conception hégélienne de l'histoire et de la philosophie de l'histoire, au regard de l'évolution du monde et de nouveaux défis de la société contemporaine. Il dit son sourire de la conception hégélienne de la liberté et de son « invention » de l'Afrique à la faveur de l'idée du « nègre bon enfant » issue de la quête occidentale de l'exotisme et de celle du « nègre sauvage » issue des discours et des écrits viatiques de quelques Occidentaux. Et si Louis Mpala a un péchant favorable envers Marx par rapport à Hegel, il n'épouse pas non plus toutes les positions de Marx.

Le quatrième chapitre du livre en donne des preuves. Le matérialisme historique propose une interprétation de l'histoire qui a renversé la conception hégélienne de l'histoire. Il explique par ailleurs l'histoire des peuples par leur vie matérielle, la conscience et l'idéologie n'étant conçues que comme des épiphénomènes de la vie matérielle des hommes dans la société. Ce faisant, et selon Louis Mpala, le matérialisme historique, par sa dénonciation de l'exploitation des hommes dans le monde dominé par le Capital et les technologies, est actuelle. « L'exploitation, écrit-il, reste de la même nature même si à notre époque elle a pris les couleurs de la mondialisation néolibérale. Le Matérialisme historique garde son actualité quand il analyse le rôle de l'État. Celui-ci n'a pas disparu et il est loin de disparaître. Son rôle reste encore celui d'être l'allié des bourgeois, hier et de transnationales, aujourd'hui. Il est toujours la police des « possédants », de ceux qui ont l'économie en main. Il continue à réprimer tout mouvement protestataire. Le matérialisme historique lègue à notre histoire des concepts opératoires comme ceux de lutte des classes, d'aliénation, de division du travail, d'exploitation, de prolétaire, de bourgeois, de classes sociales, des rapports sociaux, de mode de production capitaliste (…) ». Cependant, Louis Mpala est conscient que le capitalisme dans sa phase actuelle est différent de celui analysé et critiqué par Marx-Engels. Il invite à la réinterprétation de Marx, quitte à adapter son analyse et se rendre apte à faire face aux problèmes nouveaux : écologie, déclin de la lutte ouvrière dans les pays développés, nouvelles formes de l'identité sociale, question de la liberté politique, etc. Pourtant, il recourt à la philosophie de la rencontre mettant en évidence l'importance de la dignité humaine et le désir de la reconnaissance des hommes les uns par les autres et des cultures, les unes par les autres.

D'après Louis Mpala, la philosophie de la rencontre, du désir de la reconnaissance est « le nouveau moteur de l'histoire », tant il pense, sans le montrer suffisamment, que l'« histoire effective est faite de la "lutte pour la reconnaissance". Le désir de reconnaissance et les émotions qui l'accompagnent (…) font partie de la vie de toute personnalité humaine ».

Mais alors, si tel est le cas, si Hegel a la tête tournée vers le passé, peut-on en revanche recourir sérieusement au paradigme marxien pour tenter d'expliquer la marche du monde complexe contemporain ? Tout en saluant la qualité de cette étude académique, je voudrais continuer à croire que l'affirmation de notre pensée et de notre capacité à comprendre la complexité de notre temps, du monde qui est le nôtre, ne se conquiert qu'à la volonté de prendre distance vis-à-vis de Hegel et de Marx, bien que nous devrions continuer à les enseigner comme des penseurs qui ont influencé des esprits et des époques pour le meilleur et le pire. Nous avons besoin d'un nouveau paradigme pour comprendre la complexité du monde d'aujourd'hui et de demain. Aussi puis-je me permettre de conclure cette postface au livre de Louis Mpala par ces mots du sociologue Alain Touraine : « Pendant une longue période, nous avons décrit et analysé la réalité sociale en termes politiques : le désordre et l'ordre, la paix et la guerre, le pouvoir et l'État, le roi et la nation, la République, le peuple et la révolution. Puis la révolution industrielle et le capitalisme se sont libérés du pouvoir politique et sont apparus comme "base" de l'organisation sociale. Nous avons alors remplacé le paradigme politique par un *paradigme économique et social* : classes sociales et richesses, bourgeoisie et prolétariat, syndicats et grèves, stratification et mobilité sociale, inégalités et redistribution sont devenus nos catégories les plus usuelles d'analyse. Aujourd'hui, deux siècles après le triomphe de l'économie sur la politique, ces catégories "sociales" sont devenues confuses et laissent dans l'ombre une grande partie de notre expérience vécue. Nous avons donc besoin d'un *nouveau paradigme* (…) ».

Penser, c'est passer pour inventer, et on invente que ce qui n'existe pas. Louis Mpala nous oriente donc vers la philosophie de la rencontre, dans la suite de la pensée de Placide Tempels ; il en appelle à la promotion du paradigme du désir de la reconnaissance, sans cependant dire adieu à Marx. Sans doute parce que le rejet absolu n'est pas une caractéristique de la philosophie de la rencontre et de la reconnaissance. Mais ne peut-on pas promouvoir, en suivant V.Y. Mudimbe post-*L'autre face du royaume* et post-*L'odeur du père,* une pensée interstitielle amarrée au paradigme post-Marx ? Les réactions à cet essai nous le feront savoir.

Emmanuel M. Banywesize

Professeur d'épistémologie à l'Université de Lubumbashi (RDC)
Chercheur associé au Centre Edgar Morin (IIAC-EHESS)

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

I-DICTIONNAIRES

AKOUN, A. (dir), *La philosophie,* Paris, Centre d'étude et de promotion de la lecture, 1969.

JERPHAGNON, L. (dir), *Dictionnaire des grandes philosophies,* Toulouse, Edouard Privat, 1973.

LALANDE, A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1960.

II-LIVRES

ALTHUSSER,- *Réponse à John Lewis,* Paris, Maspero (Théorie), 1973.

-Pour MARX, Paris, La Découverte ("Fondation"), 1986.

-Sur la philosophie, Paris, Gallimard, 1994.

-Ecrits philosophiques et politiques. Tome II. Textes réunis et présentés par François Matheron, Paris, Stock/IMEC, 1995.

ALTHUSSER, L. et alii, *Lire le Capital,* Nouvelle édition revue Paris, P.U.F. (Quadrige), 1996.

AMIN, S., *-L'avenir du socialisme*, Harare, s.e., 1990.

-Les défis de la mondialisation, Paris, L'Harmattan, 1996

ARON, R., *-Dimensions de la conscience historique.* Paris, Plon, 1961.

-Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique complétée par des textes récents. Paris, Gallimard (L'imaginaire) ,1981.

-Le spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton, Paris, Julliard(Presses Pcket) , 1981.

BIDET, J. et TEXIER, J. (dir), *Fin du communisme? Actualité du marxisme?* Paris, Paris, P.U.F. (Actuel Marx Confrontation), 1991.

BRUN, J., *Philosophie de l'histoire. Les promesses du temps*, Paris, Stock, 1990.

CALVEZ, J.-Y., *La pensée de Karl Marx,* 7ème édition, Paris, Seuil (« Esprit. La cité prochaine ») , 1969.

CHATELET, F., *Hegel*, Paris, Seuil, 1968.

DE SENARCLENS, P., *La mondialisation, Théories, enjeux et débats*, Paris, s.e. 2001.

D'HONDT, J., *-Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F.(Epiméthée), 1966.

-Hegel et l'hégélianisme, Paris, P.U.F. (« que sais-je ? »), 1982.

DIENG Amady Aly, *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?* Dakar, CDESRIA, 2006.

DUFRENNE, M., *Pour l'homme. Essai.* Paris, Seuil, 1968.

DUMONT, J-P. , *La philosophie antique,* Paris, P.U.F., 1962.

ENGELS, F., *Anti-Dühring*, Paris, Editions Sociales, 1973.

FUKUYAMA, F., *La fin de l'histoire et le dernier homme.* Traduit de l'anglais par Denis-Armand Canal, Paris, Flammarion, 1992.

GOLDMANN, L., *Marxisme et sciences humaines*. Paris, Gallimard, 1970.

HABERMAS, *-Après MARX*. (L'espace du politique). Traduit de l'Allemand par Jean René Ladmiral et Marc B. de Launay. Paris, Fayard, 1985.

-Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle. Traduction et introduction par Christian Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1986.

HARNECKER, M., *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*. Edition entièrement revue et augmentée. Traduit de l'espagnol par Jacques Gouverneur. Paris/Bruxelles, L'Harmattan/ Contradictions, 1992.

HAYM, R. , *Hegel et son temps,* traduction Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 2008.

HEGEL, .G.W.F *,- La philosophie de l'histoire,* édition réalisée sous la direction de Myriam Bienenstock, traduction française de Myriam Bienenstock, Christophe Bouton, Jean-Michel Buée, Gilles Marmasse et David Wittmann, appareil critique de Norbert Waszek, Paris, Librairie générale française, 2009.

-Principe de la philosophie du droit, traduction inédite, présentation, notes et bibliographie par Jean-Louis Vieillard-Baron, Paris, GF Flammarion, 1999.

-La raison dans l'histoire, trad. K. Papaioannou, Paris, Editions 10/18- Département d'Univers Poche, 1965.

HENRY, M., *MARX I. Une philosophie de la réalité*. Paris, Gallimard, 1976.

HYPPOLITE, J. , *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1948.

KÜNG, H., *Dio existe* ? *Risposta al problema di Dio nell'età moderna*, 4e edizione, Traduzione di Giovanni, Milano, s.e., 1980.

MARCUSE, H., *-Le marxisme soviétique*. *Essai d'analyse critique*. Traduit de l'anglais par Bernard Cazer. Paris, Gallimard, 1963.

-L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée. Traduction de Monique Wittig revue par l'auteur. Paris, Minuit, 1968.

-Culture et société. Traduction de Gérard Belly, Dantel Bresson et Jean Baptiste Brasset. Paris, Minuit, 1970.

-Raison et révolution. Hegel et la naissance de la théorie sociale. Présentation de Robert Castel, traduction de Robert Castel et Pierre-Henri Gonthier, Paris, Editions de Minuit, 1968.

MARX, K., - *Fondements de la critique de l'économie politique. Grandrisse des Kritik der politischen ökonomie*. (Ebauche de 1857-1859). En annexe: travaux des années de 1850-1859). Traduit par Roger Dangeville en deux volumes, Paris, Ed. Anthropos, 1967.

-Manuscrits de 1844 (économie politique et philosophie). Présentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Paris, Editions Sociales, 1968.

-Le capital.Critique de l'économie politique. Livre II : *Le procès de circulation du capital.* Traduction de Mme Erna Gogniot pour la première et deuxième sections, de Mme Cohen-Solal et de Mr Gilbert Badia pour la troisième section. Annexe : K. MARK : *Notes marginales sur «Le traité d'économie politique » d'Adolphe WAGNER,.* Paris, Editions Sociales, 1997.

-Le capital. Critique de l'économie politique. Livre III: *Le procès d'ensemble de la production capitaliste.* Traduction de Mme Cohen-Solal et de Mr Gilbert Badia, Paris, Editions Sociales, 1977.

- Misère de la philosophie, Présenté par Jean Kessler, Paris, Payot, 1996.

-*La guerre civile en France,* Pékin, Ed. du Progrès,1972.

MARX-ENGELS, - *Etudes philosophiques. Ludwig Feuerbach, le matérialisme historique, lettres philosophiques, etc.* Nouvelle édition revue augmentée, Paris, Editions Sociales, 1961.

- *Correspondance*, Moscou, Editions du Progrès, 1971.

- *Œuvres choisies*. Choix de Norbert Guterman et Henri Lefebvre. Tome I, Paris, Gallimard, 1963.

- *Œuvres choisies*. En trois volumes. Tome III, Moscou, Editions du Progrès, 1970.

-*L'idéologie allemande. Critique de la philosophie allemande la plus récente dans la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et de ses différents prophètes.* Présentée et annotée par Gilbert Badia, Jean Beaudrillard, Renée Cartelle. Paris, Editions Sociales, 1976.

- *Opere scelte*. A cura di Luciano Gruppi. Terza ediozione, Roma, Editori Riuniti, 1979.

- *Manifeste du parti communiste*, Pékin, Editions en langues étrangères, 1975.

.

-*Werke,Band 39,* Berlin, s.e., 1978.

MEDEWALE-KODJO-Jacob Agossou, *Hegel et la philosophie africaine. Une lecture interprétative de la dialectique hégélienne*, préface de Pierre-Jean Labarrière, avant-propos de José-Dominique Loko, Paris, Editions Karthala, 2005.

MERELEAU-PONTY, M. , *Eloge de la philosophie.* Paris, Gallimard, 1952.

MICCOLI, P., *Filosofia della storia* (Idée 71). Roma, Città Nuova, 1985.

MORIN, E., *La méthode 5. L'humanité de l'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

MORRA, G. , *Filosofia per tutti.* Brescia, La Scuola, 1974 .

NIEL, H., *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

NIETZSCHE, F.,- *Cosi parlô Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*. Introdutrozione di Ferruccio Masini, Roma, Newton Compton editori, 1980.

-La naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque.
Traduit de l'allemand par Geneviève BIANQUIS, Paris, Gallimard, 1938.

OKOLO Okonda, B., *Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements,* Argenteuil, Le Cercle Herméneutique Editeur, 2010.

PAPAIONNOU, Kostas, *Hegel La vita, il pensiero, le opere*. Traduzione di Anne Marie Chatelier, Milano, Edizioni Accademia, 1979.

POPPER, K., *Société ouverte et ses ennemis. Tome II: HEGEL et MARX.* Paris, Seuil, 1979.

POSTONE, M., *Marx est-il devenu muet ? Face à la mondialisation.* Textes traduits de l'américain et présentés par Olivier Galtier et Luc Mercier, Paris, Editions de l'Aube, 2003.

ROCKMORE, T. , *- Marx After Marxism. The Philosophy of Karl Marx*, Malden, Blackwell Publishers, 2002.

-Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. Avant/après, Paris, Criterion, 1992.

RUSSELL, B. , *Ma conception du monde,* Traduit de l'Anglais par Luis Evrand. Paris, Gallimard, 1962.

SERREAU, R., *Hegel et l'hégélianisme*, Paris, P.U.F. (« Que sais-je ? »), 1962.

SEVE, L., *Une introduction à la philosophie marxiste*.Deuxième édition. Paris, Editions Sociales, 1980.

VANNI ROVIGHI, S., Storia della filosofia moderna. *Dalla rivoluzione scientifica a Hegel,* 3è Edizione, Brescia, Editrice La Scuola, 1994.

WEIL, *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*, troisième édition, Paris, Vrin, 1970.

YOGOLELO Tambwe ya Kasimba, *De la critique historique*. Préface de J. Jeffrey Hoover, Lubumbashi, P.UL., 2010.

III. ARTICLES

BAUDRILLARD, J., *Modernité,* dans *Encyclopaedia Universalis* .Corpus 12, Paris, 1988, p.424 – 427.

BIDET,J.,*Pourquoi la révolution ne meurt pas* du 3/10/2003 [en ligne] *http :// perso.wanadoo.fr / jacques.bidet / revosorb.htm* (page consultée le 8/O3/2005).

BLAS, A., *Repenser le progrès*, [en ligne] *http://www.lidealiste.com/* (page consultée le 13/04/2005).

CALVEZ, J.-Y., *Peut-on se passer de* « sens de l'Histoire » ?, dans *Etudes 3961* (janvier 2002), p.17-28.

FARHANG Fajaee, La mondialisation au banc des accusés. La condition humaine et la civilisation de l'information, Ottawa, CRDI, 2001, [en ligne] *http://www.idrc.ca/openebooks/938-0/* (page consultée le 3/01/2006).

GRESS, T. , *Rudolf Haym : Hegel et son temps, leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne* [en ligne] *http://www.actu-philosophia.com/spip.php?article82* (page consultée le 25 mai 2010).

HENRY, M., *Introduction à la pensée de MAX,* dans *Revue philosophique de Louvain 94* (mai 1969), p. 241-266.

JOYEUX, M., *Histoire de l'A.I.T. (1864-1882),* dans *http:// increvablesanarchistes.org/avant 1914/ait_histoire.htm* (page consultée le 05/03/2005).

KERVEGAN, J.-F., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel,* dans PRADEAU, J.-F.,*Histoire de la philosophie,* Paris, Seuil, 2009, p.464-476.

MARQUART, D., *Notes d'approfondissement*, dans JUSTICE et PAIX, *Maîtriser la mondialisation*, [en ligne] *http* : // *: justice –paix.cef.fr/ mondialisation.rtf* (page consultée le 5/03/2005).

MAURER, R. K., *Hegel et la fin de l'histoire*, dans *Archives de philosophie Tome xxx* (octobre-décembre 1967), p. 483-518.

MISENGA NKONGOLO, *La philosophie comme lumière qui luit dans les ténèbres,* dans *C.P.A. 3-4* (1973), p. 113- 125.

NDEKE, J.-B., *La modernité politique en Afrique et la crise du discours philosophique,* dans *La Responsabilité politique du philosophe africain.* Actes du IXème Séminaire Scientifique de Philosophie, Kinshasa du 20 au 23 juin 1993, Kinshasa, 1996, p.66-67

RICOEUR, P., *Hegel aujourd'hui*, dans *Etudes théologiques et religieuses*. N° hors-série-Supplément au n° 4 (2005), p. 9 (p. 9-29).

ROCKMORE, T., *Marxian man*, dans *An International of General Philosophy Inquiry 1* (january 1978), p. 56-71.

QUILLET, P. , *Hegel et l'Afrique* dans, Ethiopiques numéro 6 revue socialiste de culture négro-africaine (1976)[en ligne] *http://ethiopiques.refer.sn/article.php3?id_article=415* (page consultée le 23 mai 2010).

VON ARNIM , Peter-Anton *Hegel contre le racisme* [en ligne] *http://www.hegel.net/fr/f311112-contre_le_racisme.htm* (page consultée le 25 mai 2010)

TABLE DES MATIERES

Préface……...3
Introduction…….…5
Chapitre premier :considérations générales sur la philosophie de l'histoire.....….7
1.1. De l'histoire face a la nature, au concept de l'éternité, comme centre des événements humains significatifs et comme élaboration du sens des temps…. 8
1.1.1. Histoire……8
1.1.2. Histoire et Nature……..9
1.1.3. Histoire et concept d'éternité……..9
1.1.4. Histoire comme centre des événements humains significatifs…….. 9
1.1.5. Histoire comme passé……..9
1.1.6. Histoire comme élaboration du sens des temps ……10
1.1.2. Du rapport de la philosophie de l'histoire avec d'autres sciences……10
1.2. 1. Philosophie de l'histoire et sciences historiques ……11
1.2.2. Philosophie de l'histoire et Théologie de l'histoire……11
1.2. **L'histoire a-t-elle un sens**?.....12
chapitre deuxieme la philosophie de l'histoire de Hegel……14
2.1. Différentes formes d'histoire……..15
2.1.1. Histoire originaire……..16
2.1.2. Histoire réfléchissante……...17
2.2. Philosophie de l'histoire de Hegel……18
2.2.1. La division de l'histoire mondiale…… 18
2.2.1.1. Le premier moment est l'Ethicité immédiate et substantielle……...18
2.2.1.2. Le second est l'opposition de la subjectivité et de l'universalité abstraite..19
2.2.1.3. Moment de l'unité du subjectif et de l'universalité……20
2.2.2. Considérations sur chaque continent……..21
2.2.2.1. L'Afrique……21
2.2.2.2. L'Asie……. 22
2.2.2.3. L'Europe……23
2.2.3. Connexion de la nature avec les caractères des hommes …… 24
2.2.3.1. Plaines……...24
2.2.3.2. Le milieu local du haut pays……24
2.2.3.3. Le milieu social des Montagnes……25
2.2.3.4 Dans la nature européenne……25
2.2.3.5. Pour l'Asie……25
2.2.3.6. Pour l'Europe……26
2.2.4 – Histoire mondiale face à la Raison ……..26

2.2.4.1. Histoire mondiale……26
2.2.4.2. Raison dans l'histoire mondiale……27
2.2.4.3. Les hommes comme moyens utilisés par la Raison ……27
2.2.4.3.1. Hommes comme moyens……..27
2.2.4.3.2. Les Grands Hommes dans l'histoire……..29
2.2.4.3.3. Rôle de la PASSION et la RUSE de la Raison……...31
2.2.4.3.4. Destin des hommes historiques ou de grands hommes……34
2.2.4.3.5. Ce qu'est l'histoire mondiale……..35
2.2.4.3.6. Fin de l'histoire ou différentes déterminations de l'Esprit ……36
2.2.4.3.6.1. Le premier degré ou première configuration principale……38
2.4.3.6.2. Le deuxième degré ou deuxième configuration principale…..……39
2.4.3.6.3. Le troisième degré ou la troisième configuration principale……..42
2.2.4.4. L'Etat selon Hegel……43
2.2.4.4.1. Nature de l'Etat……44
2.2.4.4.2. Individu et Etat……44
2.2.4.4.3. Pouvoir de l'Etat……45
2.2.4.4.3.1. Etat différent de la famille ……45
2.2.4.4.4. La constitution politique……46
Chapitre troisième : la philosophie de l'histoire de Marx-Engels ou matérialisme historique……48
2.1. Contexte de la naissance du matérialisme historiqu……49
2.1.1. La modernité……..……...49
1.2.2. Commerce et politique……52
1.2.3. Ce qu'est le matérialisme historique……53
2.1. Critique de l'époque historique bourgeoise ……57
2.1.1. Naissance de l'époque historique bourgeoise…….. 57
2.1.2. Mode de production capitaliste……60
2.1.2.1. Forces productives……61
2.2. Lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat et moteur de l'histoire……71
2.2.1. La bourgeoisie……71
2.2.2. Le prolétariat……..75
2.2.3. Moteur de l'histoire……..82
3.1. Le communisme comme « un autre monde possible »…….. 84
3.1.1. De la dictature prolétarienne et de la transition ……84

3.1.2. De la société communiste……88

3.1.3. Mode de production communiste et Règne de liberté……88

Chapitre quatrième : regard critique sur la philosophie de l'histoire.93

4.1. Regard critique sur la philosophie de l'histoire de Hegel……..94

4.1.1. Mérites……94

4.1.2. Limites……98

4.2. Regard critique sur la philosophie de l'histoire de Marx-Engels……..112

4.2.1. Mérites ……112

4.2.2. Limites ……113

4.3. Sens et Moteur de l'histoire……115

Conclusion……121

Postface……125

Bibliographie sommaire……128

Table des matières……133