Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 25 (1965)

Artikel: Philosophie et économie politique chez le jeune Marx

Autor: Muller, Philippe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883371

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Philosophie et économie politique chez le jeune Marx

par Philippe Muller

Il y aura bientôt 100 ans, en 1967, qu'aura paru le premier volume du *Capital*. Mais il y en a beaucoup moins que l'on connaît le cheminement qui a conduit le jeune Marx, Dr. en philosophie d'Iéna pour une thèse sur un point d'histoire des idées, à cette première grande œuvre d'économie politique. Et il y en a encore moins, à peine une quinzaine, que l'on voit Marx devenir l'objet d'études philosophiques qui ne soient ni des exercices d'hagiographie, ni des dénigrements systématiques.

Il aura fallu cette relative neutralisation – et l'affirmation qui a tant choqué, de Sartre que le marxisme est *la* philosophie moderne, la seule qui soit adéquate à «encompasser» l'homme contemporain et son monde – pour qu'on s'accroche à comprendre avant de juger, et pour qu'on se persuade qu'ici il est important de comprendre parce qu'un aspect central de nos attitudes modernes s'y révèle.

L'exposé que j'aimerais soumettre à votre discussion ce soir est né de la surprise que j'ai eue, comme beaucoup d'autres, à lire le jugement de Sartre au début de Questions de méthode. Il parle du marxisme comme de *la* philosophie des temps modernes. Mais le marxisme, lui-même, ne se constitue-t-il pas précisément comme *non*-philosophie, comme dépassement, et négation de la philosophie, comme science, économie politique ou sociologie rigoureuses? N'est-il pas avant tout une mise en question de la philosophie?

Il semble nécessaire de revenir sur le point où il se sépare de la philosophie, pour examiner si les raisons qu'il a sont bien suffisamment contraignantes, pour vérifier si, en croyant dépasser la philosophie, Marx en sort *effectivement*, ou s'il est seulement victime d'une illusion, et, ne critiquant qu'une philosophie déterminée, celle de Hegel, il ne serait tout de même pas resté sur le plan qu'il croyait avoir quitté.

I

A certains égards, toute l'histoire de la philosophie la met en question. Il n'y a guère de période où elle est à ce point agréée, d'un

consentement à ce point unanime, que la société ou l'Etat lui accorde la place que le plus modeste des philosophes revendique implicitement ou explicitement.

Mais c'est sans doute au XVIII[e] siècle qu'elle est le plus directement et le plus violemment discréditée. D'une part elle est rabaissée au niveau d'un remassis d'opinions humaines dont la multiplicité même témoigne de leur incertitude – alors que la foi fondée sur l'obéissance et non sur la raison raisonneuse, est source d'unité. Dans des perspectives différentes, c'est là le legs de Pascal et l'héritage de Bossuet, qui va se continuer par la prédication de Rousseau et animer la polémique de Jacobi ou les prophéties d'Hamann avant de justifier Schleiermacher ou Kierkegaard. Mais, par ailleurs, son alliance avec la nouvelle science, qui constitue Voltaire et ses amis comme les «vrais philosophes», ne laisse pas de la compromettre dangereusement. Certes, elle va bénéficier de tout progrès des sciences positives, désormais en possession de méthodes fécondes. Mais elle menace de se limiter à ce que peut accepter l'entendement du savant, et soit abandonner au sentiment, accepté dans son irrationalité, ce qui dépasse cet entendement raisonneur, soit l'exclure de son champ de vérités possibles. La métaphysique devient, à nouveau, ce qui est au-delà de la physique, mais cette fois, c'est pour en perdre la rigueur et la contrainte, et se réfugier dans des rêveries subjectives.

Kant répond à cette problématique. Il va sauver la philosophie du discrédit où elle s'enlisait. Après lui, la philosophie, pour une génération, et, disons, jusqu'à la mort de Hegel, n'est plus disputée – au moins pas de la même façon. Chez Kant même, elle intègre la nouvelle science sans pour autant se borner à elle. Elle englobe la morale sans se limiter à l'irrationnel du sentiment. Elle intègre le fait religieux, à la fois sous sa forme traditionnelle d'une théorie du divin, et sous la forme nouvelle de l'esthétique et de la philosophie de l'histoire. Et tout cela, sans quitter le terrain du rationnel, qui est, à la vérité, étagé de façon assez complexe pour ne guère laisser quelque chose en dehors de sa totalité virtuelle. L'édifice kantien, cependant, n'est pas complet, puisqu'il ne se ferme pas sur lui-même en démontrant sa propre cohérence. Cherchant à résoudre ce problème, Fichte le réformera profondément, à vrai dire d'une façon instable, puisqu'il y a trois doctrines enchaînées qui doivent successivement assurer la cohérence toujours cherchée et toujours manquée.

Hegel se présente ici comme le grand successeur, et celui qui va, tel

Auguste, organiser et rendre viable l'Empire conquis par Kant et Fichte. Il va se constituer lui-même comme la réconciliation de tout ce qui avait été dissocié et opposé.

Il commence par lever l'hypothèque réaliste qui hantait encore Kant et avait gêné la construction de Fichte: la chose en soi – le Non-Moi sont destinés à rester hors d'atteinte si l'absolu qu'ils *représentent* est posé dès l'abord hors de la conscience. C'est le théorème épistémologique par lequel on entre dans Hegel et la philosophie: si on le récuse, on se condamne à n'y jamais pénétrer; le vrai n'est à notre portée que si nous n'en sommes pas originellement coupés. C'est donc dans l'indivision, dans la pleine positivité du savoir en possession de son objet, qu'il faut s'installer, pour séparer et distinguer, par cercle de complexité croissante, les aspects particuliers et subordonnés de cette totalité originelle.

Cette première démarche commande toutes les autres conciliations du système. Aucune opposition proposée par la tradition n'est aussi radicale que celle qui sépare l'objet du sujet dans le savoir, et il n'y en a pas qui ne puisse finalement être ramenée à celle-là. Les fameux cercles dialectiques de Hegel ne sont qu'autant de démonstrations nouvelles de cette homogénéité profonde de l'esprit. Mais c'est dire aussi, puisque le système répond au hiatus le plus fondamental, que tous les hiatus existant, soit dans la tradition et l'enchaînement des systèmes, soit dans l'actualité, dans le conflit des attitudes, ne sont jamais *qu'apparents,* qu'ils sont virtuellement déjà dépassés et résorbés dans une philosophie qui est ainsi une totalité élevant toute la vie à la clarté du concept et dont les concepts sont lestés de tout ce qui compte et vaut dans l'existence.

II

C'est bien ce caractère englobant de la philosophie hégélienne qui s'imposera au jeune Marx. Non pas du premier coup, ni sans qu'il ne se soit longuement débattu avant de lui céder. La «lettre à son père», du 10 novembre 1837, nous a conservé un écho des combats intérieurs qui ont fait du jeune Marx un *hégélien.*

Marx a alors dix-neuf ans et demi (il est né le 5.5.1818). Jusqu'ici, sa carrière est celle d'un jeune intellectuel du siècle: parents relativement aisés, père avocat qui suit de près les études et les découvertes de son fils, solides études gymnasiales, dans un collège dont les professeurs principaux sont des prêtres, maturité honorable dans une

classe pas trop douée dont plusieurs élèves échoueront au même examen, premières armes universitaires à l'université de Bonn, assez désordonnées et un brin polissonnes, premier engagement vital par des fiançailles secrètes avec une jeune fille de la meilleure société et d'une beauté qui restera presque légendaire dans la petite ville de Trèves, nouveau départ à l'université de Berlin pour y achever des études de droit – Karl Marx ne se distingue encore guère des jeunes gens de son milieu et de sa condition, sauf semble-t-il par un acharnement au travail qui restera un trait de sa nature, et par des effusions lyriques, en vers romantiques, dont il rira le premier plus tard.

Il était entré dans les études de droit, à Bonn déjà, pour faire carrière au barreau ou dans l'administration comme l'y engageait son père, récemment entré dans l'administration de la justice en raison d'accidents de santé qui lui fermaient le barreau. Il se précipite sur les auteurs entrant dans son plan d'études. Mais il cherche, dès le départ, une synthèse nouvelle. Il va, la plume à la main, s'efforcer d'édifier une «philosophie du droit» pour en vérifier la cohérence. Cela devient, dit-il (p. 3), un travail de près de 300 «Bogen», de près de 1200 pages au moins, mais il aboutit après la première partie à une impasse: «Wiederum war es mir klar geworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen. So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen, und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schlusse ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehen gezwungen wurde» (p. 6).

Quelle est cette façon de renverser sens dessus dessous le droit à laquelle l'étude de la philosophie sensibilise l'étudiant Marx? Les remarques critiques qu'il fait en exposant ses premières constructions juridiques le précisent un peu. Il séparait trop le Droit et le Réel, la forme et le fond, il appliquait au droit des procédures déductives qui ne conviennent qu'à des objets mathématiques, là où la démarche est libre construction – quand, dans le droit, elle doit se plier sur les articulations propres de l'objet: «hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden» (p. 3).

En d'autres termes, dans ses premiers essais, Marx reconnaît tout à coup *l'abstraction*, cette séparation du conceptuel et du réel qui hante notre conscience naturelle, et que Hegel avait précisément essayé de

supprimer. Cette abstraction qui écarte ou néglige «Natur, Kunst, Welt und Freunde» (p. 7) se retourne contre Marx comme une oppression psychosomatique et le chasse à la campagne. Crise existentielle, qui va faire d'un gringalet un robuste jeune homme, et qui a tous les traits, par ailleurs, d'une *conversion*. «Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden. Von dem Idealismus . . . geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden». De l'abstraction idéaliste, qu'il identifie expressément à l'héritage kantien et fichtéen, il est reconduit à Hegel. Mais il n'y entre pas du premier coup. Il lui pose des conditions. Il veut sortir de la seule «escrime intellectuelle». Il va plonger dans la mer, mais c'est pour en retirer la perle pure, et la tendre au soleil.

Notons encore la façon dont il s'y prend. Comme antérieurement pour le droit, il va s'enfoncer dans la philosophie en écrivant lui-même un texte, un dialogue, «Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendiger Fortgang der Philosophie». Mais sa dernière phrase est la première du système hégélien, et alors qu'il voulait lui échapper, le voilà « tombé dans les bras de l'ennemi ». Comme saint Augustin, luttant pas à pas contre la grâce, le jeune Marx prend à bras le corps l'hégélianisme. Dur combat, où il se sert comme armes du concret, du droit: il fait des traductions de toute nature, allant de la psychologie animale aux lettres des papes. Peine perdue. La maladie même ne le sauve pas, il y trouve le loisir au contraire d'y lire Hegel «von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler» (p. 8).

Ces indications autobiographiques ne permettent pas d'hésitation. Marx s'est bien, à un moment essentiel de sa formation, senti philosophe, senti hégélien, et si l'on refuse le jeu facile qui consiste à décréter, de l'extérieur, qu'il était en fait un «piètre philosophe» ou que de toutes façons il n'y avait pas compris grand'chose, il faut prendre très au sérieux les raisons qui l'ont forcé de brûler ce qu'il n'avait adoré qu'au prix de luttes amères.

III

Dès la lettre du 10 novembre 1837, Marx se dit en relation avec un Doktorklub où les problèmes qui venaient de le secouer dans son existence étaient au centre de discussions passionnées. Il y rencontre celui

qu'il qualifie d'ami le plus intime, A. Rutenberg (1808–1869), K.-F. Köppen (1808–1863), mais surtout Bruno Bauer (1809–1882), bref un groupe de jeunes philosophes qui se constituent en face des gens en place comme «Jeunes», ici jeunes hégéliens. Rutenberg avait participé aux efforts tumultueux de la Burschenschaft, Union des Etudiants menant une agitation politique à fond *nationaliste*, c'est-à-dire progressistes sur le plan politique où la fragmentation des Etats allemands prorogeait les structures féodales.

Marx va participer au même souci. Politiquement, il se trouve donc dans *l'opposition*, cela au moment où la critique politique impliquait un détachement hostile à l'égard de ce qui existait, et, surtout, était *dangereuse*, dans le sens que le gouvernement des Etats allemands pourchassait activement tout signe de non-conformisme intellectuel.

Réfléchissons un instant sur ce qui découle inévitablement de circonstances politiques pareilles. D'une part, l'ordre existant est constitué comme *obstacle* par la volonté même de le transformer. Son «coefficient d'adversité» lui vient de la volonté révolutionnaire. Cette volonté est elle-même nourrie par les circonstances anglaises et françaises. En Angleterre, la société moderne avait pris naissance et l'industrie anglaise apparaissait comme un modèle à imiter, en même temps que ses conséquences sociales commençaient à alimenter la critique sociale. En France, la Révolution de 1789 avait institué l'Etat moderne, et donné l'exemple d'un ordre politique basé sur la loi et l'égalité des participants à la société civile qui était à la fois condition de la nouvelle expansion industrielle et conforme aux exigences philosophiques de la raison. En d'autres termes, la réalité sociale anglaise et politique française consonnaient avec la philosophie allemande. Angleterre et France avaient la réalité mais pas le concept. L'Allemagne avait le concept mais pas encore la réalité. La simple juxtaposition de la philosophie et de la réalité sociale et politique posait le problème du statut de la philosophie. Et, dans la mesure où l'on accepte bien l'image de Heine que la philosophie de Kant est le correspondant philosophique *(l'expression)* de la Révolution française, une position révolutionnaire en Allemagne de 1840 revenait à *exiger la réalisation de la philosophie.*

Mais, d'autre part, aussi bien l'attitude d'opposition que la revendication d'efficacité sociale et politique de la philosophie atteignaient de plein fouet le caractère essentiel du *système hégélien.* Nous avons noté qu'il se présentait comme la grande conciliation de tous

les contraires. L'opposer aux circonstances sociales, c'était ou bien faire preuve d'un dilettantisme intellectuel sans gravité – ou bien renier le système hégélien et sa prétention englobante et lui opposer, contrairement à ce qu'il postule expressément, une forme conceptuelle nouvelle qui le limite lui-même, et le supprime en l'englobant.

Ainsi, ce qu'implique une attitude d'opposition politique se révèle, dans le contexte du système hégélien, ou impossible ou ruineux.

Ceux qui tiennent pour le système vont abandonner la critique sociale. C'était déjà chose patente pour ce qui concernait les Vieux Hégéliens, les disciples immédiats du maître, qui en récitaient le système en en conservant le caractère conciliateur et contemplatif. Ce sera chose de plus en plus claire aussi pour ceux, comme Bauer, qui sont restés sinon dans le système, du moins dans l'activité littéraire et la critique radicale, et qui continueront à maintenir en fait une société à laquelle ils ne s'opposent que par les idées et non par l'action sociale et politique.

Mais ceux, comme Heine à Paris, Ruge un instant, Moses Hess ou Marx, qui ne renoncent ni à la critique sociale ni à son efficacité, ceux-là vont se trouver acculés à mettre en question le système hégélien dans ses structures mêmes.

IV

Cette mise en question peut en principe prendre deux formes: on peut d'une part tenter de montrer dans le système hégélien une forme particulière de la philosophie, à laquelle on opposera une forme différente, de telle sorte que l'histoire de la philosophie, que le système devait épuiser, s'enrichisse d'un nouvel apport. On peut d'autre part refuser cette relativisation du système, continuer à tenir le système pour la seule philosophie possible – et dépasser la philosophie en la niant en tant que «philosophie seulement», pour la réaliser sous sa forme sociale.

La première voie va être celle de Feuerbach. Si tentante qu'elle soit pour Marx, si proche qu'il ait été parfois de reprendre à son compte la critique que Feuerbach fait de Hegel, ce n'est cependant pas elle qu'il choisira. Certes, Marx utilisera contre Hegel les armes forgées par Feuerbach, mais ce n'est pas pour dépasser Hegel seulement, c'est pour abolir la philosophie elle-même.

Le point de clivage vient ici d'un engagement transitoire de Marx

dans la lutte quotidienne. De l'été 1842 au début de 1843, Marx collabore étroitement et finit par diriger la Rheinische Zeitung où écrivaient plusieurs jeunes Hégéliens de son groupe. Il y traite les objets les plus divers, polémiquant contre l'égoïsme d'état des représentants à la Diète provinciale, contre un projet de loi sur le divorce, contre une loi sur le vol du bois mort dans les forêts, en faveur des paysans de la Moselle frappés par le paupérisme, contre l'école historique du droit dont le représentant le plus influent, Savigny, venait d'être nommé ministre. Il s'efforce ainsi de créer une opinion publique qui s'élève contre le gouvernement au lieu d'en accepter docilement tous les actes.

Cette activité a deux conséquences pour Marx. D'abord elle le sensibilise à la réalité sociale de la société industrielle au début de son expansion. Il y découvre un milieu nouveau, celui de cette «arme politisch und sozial besitzlose Menge» qui va bientôt devenir pour lui le prolétariat.

Mais en second lieu, elle lui révèle la nature de l'Etat. Pour Hegel, l'Etat prend une place définie dans les synthèses successives dont l'ensemble forme l'esprit objectif. Certes, l'Etat dont il parle est l'Etat rationnel, mais en raison de son réalisme essentiel, l'Etat rationnel est aussi l'Etat issu de la Révolution française, et, en 1821, quand il écrit la philosophie du droit, l'Etat prussien libéral de von Stein. Mais le texte du livre de Hegel n'avait pas été changé lorsque la Prusse avait été submergée à son tour par la vague réactionnaire de la Sainte Alliance, et pour un homme de 1840, Hegel semblait avoir fait, avec la théorie de l'Etat, l'apologie de l'Etat prussien existant.

Ce que Marx découvre dans la vie politique quotidienne, c'est que loin de résoudre les contradictions inhérentes à la société bourgeoise, l'Etat réel de son époque y participe directement. Il n'abolit pas l'intérêt particulier des états et milieux sociaux. Il renforce certains intérêts au détriment d'autres, il est machine de classe et non au-delà des classes.

C'est ce contenu social nouveau que Marx met en forme, en reprenant à Feuerbach son monde intellectuel. Celui-ci avait fait porter sa critique sur le fait que Hegel, et, du reste, toute la tradition, retournait la relation de réalité établie dans le jugement entre le prédicat et le jugement. La substance était sujet, et, dans les développements dialectiques hégéliens, elle se divisait elle-même dans ses prédicats, à la manière dont la plante se divise dans la fleur et la graine. L'accent

et la valeur sont toujours du côté du sujet – l'Esprit absolu, à la limite, contenant en lui-même toutes ses différences. Feuerbach retourne l'évidence. Ce qui est réel, objet possible de vérification, rencontre virtuelle, c'est le prédicat. Nos sens le donnent dans son immédiateté. Le sujet est surajouté, et dans la mesure où il est lui-même posé comme existant, il est creux, simple mot, fantôme que seule notre imagination dote d'une vie indépendante. Ainsi, la puissance est bien un prédicat dont nous éprouvons directement en nous l'efficacité. Nous sentons que nous ne sommes pas parfaits. Feuerbach accepte l'amorce du raisonnement cartésien par lequel Descartes nous ramènera à Dieu. Mais cette puissance ou cette perfection qui n'est pas nôtre dans le sens limité de la subjectivité individuelle, elle ne doit pas être reportée à un sujet posé comme existant extérieurement à nous. Elle doit être vécue comme elle se donne, et non falsifiée par une théorie ultérieure. Et vécue comme un pan de nous-mêmes, et non ramenée à un absolu, qui, dès qu'il existerait, nous rendrait superflus et radicalement contingents.

C'est ce même schéma que Marx reprend. Mais sans s'arrêter, comme Feuerbach, à la critique religieuse. Il va droit à l'Etat, à la théorie qu'en fait Hegel. D'où les notes critiques qu'il accumule dès mars 1842 (probablement, dit Rubel, œuvre I p. LXIV) et qui commencent non pas au paragraphe 242 du texte de Hegel où déjà apparaît l'Etat, mais au paragraphe 261, là où il saisit Hegel sur le fait de rabaisser les prédicats réels au rang de simples émanations logiques du sujet Etat. Par là, en principe, *in nuce*, la philosophie (toute philosophie) est dépassée au profit d'une démarche empirique qui permettrait de resaisir, décrire et comprendre les réalités sociales.

V

Marx était certain d'avoir ainsi réformé la pensée, en la dé-philosophiant au profit d'une démarche par laquelle seulement la philosophie devenait vraie, la praxis révolutionnaire. Dans un certain sens, les cent ans de pensée européenne qui se sont écoulés depuis 1842 lui ont donné raison. Hegel est effectivement resté le dernier philosophe, parce qu'il est le dernier à avoir cru que le savoir absolu pouvait englober le savoir de la nature, que le concept pourrait jamais «encompasser» tout le réel. Après lui, la rupture entre la pensée et l'être va se manifester toujours davantage dans la seule science qui existe

des objets, la science de la nature, sous sa forme la plus rigoureuse de l'édifice hypothético-déductif des logiciens contemporains.

Mais cette rupture, cela Marx ne l'anticipait pas, est restée confinée au seul domaine de la nature. Sur le plan de l'histoire où la raison dialectique a son champ de déploiement, les efforts faits pour rendre entièrement scientifique et objective la raison systématique ont tourné court. Ni la sociologie, et pas même l'économie politique de Marx, ni la psychologie née après lui ou en tout cas pendant sa vieillesse ne sont parvenues à se constituer sans restes comme des sciences. Elles demeurent par tout un pan anthropologie philosophique, où les rapports entre praxis et savoir apparaissent dans la complexité adéquate.

Dès lors on voit mieux par quel biais le marxisme est effectivement, dans sa structure et par ses affirmations maîtresses, la philosophie des temps modernes. Dans la mesure où il propose de comprendre d'abord l'homme dans ses relations sociales affectives et concrètes, c'est-à-dire toujours à la fois l'individu et ses circonstances, il est à l'origine de l'existentialisme contemporain. Par rapport à lui, les autres écoles s'ordonnent soit comme survivances préhégéliennes (relevant alors d'une analyse interne de type hégélien, qui en fasse saillir à la fois et corrélativement la vérité et la partialité), soit comme négations ou résistances, relevant alors d'une critique sociale semblable à celle que Marx exercera, quelques mois après le moment où il rédigeait sa critique de Hegel, contre ses amis de la veille, la Sainte Famille de la Critique critique. Mais cette perspective demande que l'on revendique comme philosophie ce que Marx croyait pouvoir lui opposer – l'histoire et l'économie politique associée pour lui dans le matérialisme historique. Il ne semble ni pour l'une ni pour l'autre que cette revendication soit illégitime dans l'état où ces disciplines se trouvent et dans la dépendance où on les voit toujours plus nettement graviter à l'égard d'un choix existentiel préalable.