

L'Association Culturelle Joseph Jacquemotte

présente

Marx, à mesure

***Une anthologie commentée des écrits
de Marx et d'Engels***

par

Le Cercle d'Etude des Marxismes

Fascicule 4

Présentation générale

Le CEDM a entrepris de constituer une anthologie commentée des écrits de Marx et d'Engels.

Le projet s'inscrit dans le cadre des activités de formation de l'Association Culturelle Joseph Jacquemotte : il s'adresse à quelque public désireux de se mettre à l'étude des textes qui constituent l'apport de Marx et d'Engels et d'autres qui, au nom du marxisme, s'en réclament.

Une anthologie.

Le principe d'un recueil ne réclame aucun commentaire spécial. Les ouvrages de ce genre sont légion dans l'univers des apprentissages. Leur avantage est d'offrir un éventail d'extraits significatifs d'une œuvre.

Les écrits de Marx et d'Engels se prêtent particulièrement à ce traitement, en raison de leur ampleur et de leur chronologie propre. Du reste, les recueils n'ont pas manqué. Ainsi dans le domaine de l'édition francophone, les *Morceaux choisis* édités en 1934, aux éditions Gallimard par H. Lefebvre et N. Gutermann ou les deux tomes des *Pages de Karl Marx pour une éthique socialiste*, par Maximilien Rubel en 1970, chez Payot. Aujourd'hui toutefois, les ouvrages de ce genre sont devenus plutôt rares. Excepté les publications en français des Editions du Progrès, de Moscou, d'accès difficile, on ne compte pratiquement plus en édition courante que le recueil de Kostas Papaioannou intitulé *Marx et les marxistes*, dans la collection *Tel* de Gallimard.

Cette situation de pénurie, aggravée par la crise, puis la disparition des Editions sociales, suffit à justifier l'utilité de la présente publication.

Une anthologie commentée

Ces ouvrages ont en commun de proposer un assemblage de courts extraits regroupés par thèmes.

Nous avons choisi une autre méthode.

D'abord l'ampleur plutôt que la brièveté : en effet, il importe à nos yeux de respecter au plus juste le rythme des argumentations. Les coupures, supposons-les pertinentes, seront accomplies de sorte à préserver les articulations du raisonnement dans l'écrit complet.

Ensuite le commentaire plutôt que la citation brute : c'est évidemment le plus délicat. Nous aurons de ce point de vue un double souci.

Un souci de forme : celui de permettre à la fois une lecture cursive des extraits et une consultation des commentaires. De préférence aux notes de bas de page, nous avons choisi un regroupement des remarques en fin de document, chacune se trouvant annoncée dans le corps du texte étudié par un soulignement en gras et par une référence numérique.

Un souci de rigueur : nous veillerons à accompagner au plus près ces analyses par une bibliographie des ouvrages où sont construites et débattues les questions qu'elles soulèvent et par des annexes qui donnent accès à des documents périphériques indispensables à la compréhension.

Enfin nous avons opté pour une présentation chronologique en échelonnant les écrits dans l'ordre de leur élaboration par leur(s) auteur(s). Ce choix garantit, à nos yeux, que l'on respecte, dans chaque contexte particulier, le processus même de la recherche, ses tâtonnements, ses rectifications, ses avancées.

Une anthologie commentée pour une étude collective des écrits de Marx et d'Engels

Insistons sur la dimension pédagogique de l'entreprise, laquelle ne souhaite qu'offrir un outil de travail pour la formation au marxisme et aux théories qui s'en réclament ou qui s'y réfèrent. Le segment « à mesure » dans le titre général indique que les textes se succéderont dans l'ordre chronologique de leur écriture par Marx et Engels. Mais c'est aussi une manière de dire notre souhait d'« y aller à mesure » dans un rapport d'apprentissage en groupe, en évaluant les savoirs et les apports de chacun(e) en ces matières.

Pour servir cet objectif, la publication se fera sous la forme de fascicules d'ampleur variable. Ce dispositif souple et évolutif nous semble le mieux approprié à l'usage auquel ces pages sont destinées. Il présente l'avantage d'enregistrer à la commande tous les ajustements, toutes les modifications qui s'imposeront dans le cours du travail collectif. L'électronique permet de modifier sans peine chacune des versions qui seront ainsi référencées et datées selon leur dernière mise au point. Chaque tirage sera reproduit sur le site Internet de l'ACJJ.

Sommaire

Le présent fascicule, intitulé « **Rupture (1) : contre Bauer** », est consacré au premier ouvrage commun de Marx et d'Engels, à savoir *La Sainte Famille*, dirigé contre Bruno Bauer et ses partisans.

Il contient les **deux cahiers** suivants :

1. *La Sainte Famille*, paginé SF de 1 à 16

2. Table générale

La Sainte Famille

Au retour d'Angleterre, Engels rencontre Marx à Paris en août 1844. Depuis le début de l'année, Marx s'est engagé dans l'exploration de l'économie politique et achève la rédaction de ses « Manuscrits parisiens ». L'étude publiée par Engels dans les *Annales franco-allemandes* sous le titre « Critique de l'économie politique » l'a beaucoup impressionné. Les deux hommes décident de rédiger ensemble un pamphlet contre Bruno Bauer et ses partisans. C'est le début d'une collaboration intellectuelle et d'une amitié sans pareilles. Engels livre sans tarder sa contribution, une dizaine de pages, tandis que Marx, utilisant la matière de ses manuscrits et de plusieurs de ses cahiers d'études, donne à l'ouvrage l'ampleur d'un véritable livre, lequel paraîtra en février 1845 à Francfort am Main, sous une double signature et sous le titre *La Sainte Famille ou critique de la critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts*.

Engels dira à Marx son embarras devant le déséquilibre des deux contributions : « Tu as laissé mon nom sur la couverture, cela fera une impression curieuse, vu que j'ai écrit une feuille et demie à peine » (lettre du 20.01.1845), et le 7 mars : « L'annonce semble indiquer que tu as placé mon nom en premier- pourquoi ? Je n'y ai presque rien fait et tout un chacun reconnaîtra ton style ». Avec un titre pareil, Engels, il est vrai, craignait quelques soucis avec sa famille piétiste...

Engels manifesterait les mêmes scrupules quelques années plus tard, en 1851, lorsque Marx, qui avait l'intention de faire paraître un second « anti-Proudhon » lui réclame ses commentaires sur l'ouvrage de Proudhon : « *Idée générale de la révolution au XIXe siècle* ». Il écrit à Marx, le 27.11.51 : « Quant à mes gloses sur Proudhon, elles sont trop insignifiantes pour qu'on puisse en tirer grand-chose. Tout se passerait comme lors de la *Critique de la Critique* : là aussi j'avais écrit deux ou trois placards parce qu'on envisageait une brochure et tu en as écrit un livre de fond de vingt placards où ton serviteur avait un rôle assez ridicule. Tu y ajouterais tant et tant que mon apport personnel qui ne vaut déjà pas d'être mentionné, disparaîtrait tout à fait dans ta grosse artillerie. »

Qui est la cible ?

Bruno Bauer est la figure centrale du mouvement jeune-hégélien. Marx s'est trouvé proche de lui dans ses années berlinoises. Il a même collaboré à la rédaction par Bauer, fin 1841, d'un pamphlet satirique intitulé « *La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'Athée et l'Antéchrist. Un ultimatum*¹ ». Il s'agissait de démontrer, sous le couvert d'une accusation d'athéisme, la supériorité en abstraction de l'Esprit hégélien par comparaison avec les formes imaginaires de la pensée religieuse, même chrétienne. Le radicalisme de Bauer l'avait fait exclure, dès mars 1842, de l'Université de Bonn (il faut dire qu'il était répétiteur à la faculté de théologie où ses discours passaient plutôt mal devant un public de futurs pasteurs...). La lutte antireligieuse participait d'une logique toute hégélienne : au moment où le règne de Frédéric-Guillaume IV instaurait l'« Etat chrétien » dans le plus pur style féodal, il s'agissait pour la gauche jeune-hégélienne de briser les obstacles philosophiques, théologiques plutôt, qui, selon elle, empêchaient l'Etat d'accéder à la plénitude de son rôle rationnel.

Bauer restera prisonnier de sa formation de théologien et de sa culture hégélienne : l'histoire à ses yeux demeure régie par le processus logique d'une puissance spirituelle conçue sur le modèle de l'Esprit qu'il appelle la « Conscience de soi ». Le rôle des philosophes, des intellectuels, disons, est d'éclairer le processus en s'opposant à tout ce qui est susceptible de perpétuer les illusions : l'avenir dépend de leur capacité à exercer leur pouvoir critique et leur lucidité contre les mirages de l'action et les errements de « la Masse » (autrement dit des masses populaires) dont l'ignorance constitue le principal obstacle aux progrès de l'Esprit. Contrairement à la position de Marx qui recommande de prendre en considération les bases matérielles des représentations, Bauer réserve à la critique la tâche très théorique de démanteler les illusions et les représentations fausses générées par l'action.

Une pensée élitiste et typiquement idéaliste, on le constate : voilà la cible de Marx qui, à l'inverse, s'est engagé dans l'exploration des fondements matériels de la pensée sociale et qui, au contact du prolétariat parisien, n'entrevoit d'autre perspective que celle de l'action collective, en particulier de l'action

¹ Le texte est accessible en traduction française aux éditions Aubier, dans la collection « Connaissance de Marx ».

politique organisée : « Généralement parlant, des idées ne peuvent rien mener à bonne fin. Pour mener à bonne fin des idées, il faut des hommes qui mettent en jeu une force pratique » (*La Sainte Famille*, page 145, Editions sociales 1972).

La cible de Marx, c'est aussi bien, à travers Bruno Bauer, Hegel lui-même, la parenté entre l'Esprit hégélien et « La conscience de soi » selon Bauer étant établie dès la première phrase de la préface : « L'humanisme réel n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le spiritualisme ou idéalisme spéculatif, qui, à la place de l'homme individuel réel, met la « Conscience de soi » ou l'« Esprit. » ». En prenant le parti de l'« humanisme réel » c'est ouvertement dans le « camp » de Feuerbach que les deux auteurs, Engels et Marx, se situent.

Du reste, rien ne décrit mieux la position de Marx à l'égard de l'idéalisme bauerien que cet extrait de sa lettre à Feuerbach du 11 août 1844 :

Votre Philosophie der Zukunft (Philosophie du futur) et votre Wesen des Glauben (La nature de la foi) ont à coup sûr et malgré leur volume réduit plus de poids que toute la littérature allemande actuelle réunie. Vous avez – j'ignore si c'est délibérément – donné dans ces écrits un fondement philosophique au socialisme, et c'est dans cet esprit que les communistes ont tout de suite compris ces travaux. L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société !

(..)

« N'a-t-on pas l'impression qu'avec ces phrases, le Français² a voulu opposer volontairement sa passion à l'*actus purus* de la pensée allemande ? On ne pense pas pour penser, etc. ...

A quel point il est difficile aux Allemands de sortir du point de vue exclusif opposé, mon ami de longue date - mais qui me devient maintenant de plus en plus étranger - Bruno Bauer en a fourni une nouvelle preuve dans sa *Literatur-Zeitung*, ce journal critique qui paraît à Berlin. Je ne sais si vous l'avez lu. Il contient pas mal de polémique inavouée contre vous.

La caractéristique de cette *Literatur-Zeitung* se réduit à ceci: la « critique » est transformée en phénomène transcendant. Ces Berlinois ne se tiennent pas pour des *hommes* qui *critiquent*, mais pour des *critiques* qui, à côté de cela, ont le malheur d'être des *hommes*. C'est pourquoi ils ne reconnaissent qu'un seul besoin réel, celui d'une critique théorique. C'est pourquoi on reproche à des gens comme Proudhon de partir d'un *besoin de critique pratique*. C'est pourquoi cette critique se perd dans un spiritualisme morose et prétendument distingué. La *conscience* ou plutôt la *conscience de soi* est considérée comme la seule et *unique* qualité humaine. On nie par exemple l'amour parce qu'en lui la bien-aimée ne serait qu'un *objet*. A bas l'objet ! Donc cette critique se prend pour le seul élément actif de l'histoire. En face d'elle il y a l'humanité tout entière vue comme une masse, masse amorphe, qui ne prend un sens qu'opposée à l'esprit. On considère comme le plus grand crime pour un critique le fait d'avoir du cœur ou de la passion, il doit être un « sophos », un sage ironique et glacé.

Bauer déclare textuellement: « Que le critique ne prenne part ni aux joies ni aux souffrances de la société; qu'il ne connaisse ni l'amour ni l'amitié, ni la haine et l'envie; qu'il trône dans la solitude et que seul parfois résonne entre ses lèvres le rire des dieux de l'Olympe qui se moquent de l'absurdité du monde. »

C'est pourquoi le ton de la *Literatur-Zeitung* est un ton de *mépris* sans passion, qui lui coûte d'autant moins qu'il jette à la tête des autres les résultats qui ont été acquis par vous et par notre époque en général. (...) Il semble que Bauer ait livré bataille pour rivaliser avec Jésus-Christ. Je vais faire paraître une petite brochure contre ce fourvoiement de la critique ».

« La Sainte Famille » n'est pas de lecture aisée.

La difficulté réside dans le caractère polémique de l'œuvre : beaucoup de développements sont allusifs et carrément obscurs si l'on ne connaît pas le détail des écrits qui se trouvent critiqués. De plus, le style

² Marx vient de citer un extrait de Fourier où ce dernier insiste sur le rôle de la passion dans l'exercice de la pensée.

est volontiers bouffon : la manœuvre consiste à dévaloriser une pensée en la traitant avec désinvolture. Il s'agit en somme d'un discours très codé, et travaillé par une grande variété de procédés rhétoriques. La difficulté est encore accrue par la lecture en traduction qui ne peut rendre compte avec la finesse souhaitée de la plupart des jeux de mots. Ainsi l'œuvre ne peut-elle souvent être lue qu'en référence à un appareil critique très fourni.

Sur ce point, la lucidité de Engels n'est pas en défaut lorsqu'il écrit à Marx, le 17 mars 1845 : « La Critique critique (...) est tout à fait remarquable. Tes commentaires sur la question juive, l'histoire du matérialisme et les *Mystères* sont superbes et seront du meilleur effet. Néanmoins, la chose est trop importante et le souverain mépris que nous témoignons à la *Literatur-Zeitung*³ contraste étrangement avec les 330 pages que nous lui consacrons. De plus la critique de la spéculation et de l'essence restera, pour une bonne part, assez peu intelligible au grand public et n'intéressera pas tout le monde. Cela dit, tout le livre est magnifiquement écrit et d'un humour à vous couper le souffle. Les Bauer en auront le souffle coupé ».

³ L' « *Allgemeine Literaturzeitung* » (Gazette littéraire générale) était le nom de la revue berlinoise où Bruno Bauer et son frère Edgar publiaient. Elle a paru de décembre 1843 à octobre 1844.

1. La préface commune

Deux éléments de cette préface méritent d'être soulignés.

D'une part, dès son début, le fait remarquable que l'ouvrage est placé sous l'autorité de Ludwig Feuerbach en référence à « l'humanisme réel » qu'il s'agit de défendre contre « l'idéalisme spéculatif », « son plus dangereux ennemi ».

D'autre part, à la fin, l'indication que l'ouvrage marque une étape vers la parution prochaine de travaux originaux : Marx et Engels sont en pleine conscience de la dynamique enclenchée par leur rencontre intellectuelle. Il est vrai que les évolutions théoriques vont aller vite, très vite, s'écartant en l'occurrence de Feuerbach.

L'humanisme réel n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le spiritualisme ou *idéalisme spéculatif*, qui, à la place de l'homme *individuel réel*, met la « Conscience de soi » ou l'« Esprit » et enseigne avec l'Évangéliste : « C'est l'esprit qui vivifie tout, la chair n'est bonne à rien. » Il va de soi que cet esprit désincarné n'a d'esprit qu'en imagination. Ce que nous combattons dans la *Critique* de Bauer, c'est précisément la reproduction caricaturale de la spéculation. Elle est à nos yeux l'expression la plus achevée du principe germano-chrétien, qui joue sa dernière carte en métamorphosant « la Critique » elle-même en une puissance transcendante.

Notre exposé se réfère par priorité à *l'Allgemeine Literatur-Zeitung* (*Gazette littéraire universelle*) de Bruno Bauer dont nous avons eu sous les yeux les huit premiers fascicules parce que la *Critique* de Bauer et par suite l'ineptie de la *spéculation allemande* en général y ont atteint leur apogée. *La Critique critique* (la Critique de la *Literatur-Zeitung*) est d'autant plus instructive qu'elle achève ce renversement de la réalité auquel se livre la philosophie et aboutit à la plus suggestive des bouffonneries. Voir par exemple *Faucher et Szeliga*. La matière que nous offre la *Literatur-Zeitung* peut servir à éclairer même le grand public sur les illusions de la philosophie spéculative. Tel est le but de notre travail.

Notre exposé est naturellement fonction de son *objet*. En règle générale, la Critique critique se situe *au-dessous* du niveau déjà atteint par le développement de la théorie en Allemagne. La nature de notre sujet nous autorise donc à ne pas porter ici de *jugement* plus ample sur ce développement lui-même.

La Critique critique oblige au contraire à lui opposer, comme tels, les résultats déjà acquis.

Cette polémique constitue donc, à nos yeux, l'avant-propos des travaux originaux où — chacun pour soi, bien entendu — nous développerons notre point de vue et, par suite, montrerons où nous nous situons par rapport aux doctrines philosophiques et sociales modernes.

2. La contribution d'Engels

Les éditions de « La Sainte famille » ont pris l'habitude de grouper en début de volume les articles qui constituent la contribution d'Engels. Ils occupent les trois premiers chapitres et le début du quatrième.

1. Chapitre 1 : « La critique critique sous les traits d'un maître relieur ou la critique personnifiées par M. Reichardt » : Engels se livre à une critique de style sur le jargon pédantesque d'un ouvrage de Carl Reichardt sur le paupérisme. Exemple de charge parodique dans la conclusion : « Il va se soi (...) que la Critique ne devient pas Masse pour rester Masse, mais pour délivrer la Masse de son caractère massif de masse, donc pour abolir la langage populaire de la masse en l'intégrant dans la langue critique de la Critique critique. »

2. Chapitre 2 : « La critique critique sous les traits d'un « minotier » ou la critique critique personnifiée par M. Jules Faucher » : Engels s'appuie sur sa parfaite connaissance du développement industriel anglais ainsi que des réalités sociales et politiques de ce pays pour dénoncer les nombreuses erreurs de fait, de jugement et de langue⁴ dans un article de Jules Faucher, collaborateur de la revue de Bauer, « L'Allgemeine Literatur-Zeitung ».

3. Chapitre 3 : « La profondeur de la critique critique » ou la critique critique personnifiée par M. J. (Jungnitz⁵ ?) » : Engels commente un conflit philosophique à la faculté de Berlin en rappelant cruellement la destitution de Bauer de l'université de Bonn, ce que ce dernier tend à considérer « comme l'événement du siècle » ;

4. Chapitre 4 : « La critique critique sous les traits du calme de la connaissance » ou la critique critique par M. Edgar. Le ton d'Engels à l'égard de l'idéalisme visé se fait quelque fois acerbe : « (La critique) est et demeure une vieille femme : on reconnaît en elle cette philosophie hégélienne, veuve fanée qui farde et attife son corps sec (...) ».

5. Chapitre 6 : « Damnation de la philosophie » : Engels défend l'importance de Feuerbach devant la critique de ce dernier par Bauer et Cie : « La critique absolue, qui n'est jamais sortie de la cage de la conception hégélienne, se débat ici contre les barreaux et les murs de sa prison (...) Mais qui donc a mis à nu le mystère du « système » ? Feuerbach. Qui a anéanti la dialectique des concepts, cette guerre des dieux connue des seuls philosophes ? Feuerbach. Qui donc a mis, sinon « la signification le l'homme », - comme si l'homme avait une autre signification que d'être homme ! - mais du moins « l'homme » à la place du vieux fatras, la « conscience de soi infinie » comprise ? Feuerbach, et seulement Feuerbach. »

⁴ Ainsi la référence au « minotier » dans le titre est une moquerie à l'égard du fait que Faucher ignore la signification du terme anglais « Mill » quand il désigne non pas un moulin, mais une fabrique dont les machines sont actionnées par la force vapeur

⁵ Il y a hésitation sur le nom de l'auteur visé.

3. La contribution de Marx

Elle constitue l'essentiel du volume.

On réservera d'abord une mention particulière à la section du chapitre VI intitulée « Bataille critique contre le matérialisme français ». Lénine qui commente *La Sainte Famille* (tome 38 –Les cahiers philosophiques- des Oeuvres complètes, éditions du Progrès, Moscou, pages 19-49) écrira « Ce passage est un des plus précieux du livre ». Lénine ignorait que ce passage est tout entier démarqué par Marx du « Manuel de philosophie moderne » de Charles Renouvier paru en 1842⁶. Cela n'enlève rien à son intérêt qui est d'offrir un récapitulatif de l'histoire du matérialisme français. Nous ne l'avons toutefois pas retenu car il constitue un exposé indépendant sans autre importance pour nous que de témoigner de l'option matérialiste de Marx en philosophie.

Nous écarterons aussi bien les pages des chapitres V et VIII consacrées aux commentaires de l'ouvrage d'Eugène Sue *Les mystères de Paris* par un certain M. Szleliga, pseudonyme du jeune-hégélien Franz Zychlin von Zychlinski, collaborateur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* de Bauer. Ces développements sont parmi les plus anecdotiques souvent et réclament d'incessantes références aux écrits mentionnés, des références impossibles faute d'un accès au texte entier de M. Szleliga.

En revanche, nous ne manquerons pas de signaler les pages consacrées à Sue, Szleliga et Marx par **Pierre Macherey** dans la série des études qu'il consacre à « *Idéologie : le mot, l'idée, la chose* » au sein du séminaire intitulé « La philosophie au sens large » qu'il anime à l'université de Lille III. *La Sainte Famille* fait l'objet des chapitres 6, 7, 8 et 9. Ces analyses sont accessibles sur le site Internet de l'université à l'adresse : <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/>

Nous retiendrons cinq extraits significatifs de l'évolution intellectuelle de Marx dans ses rapports avec Bauer et Proudhon, d'une part, sur les questions essentielles de l'Etat et de la société civile, d'autre part.

3.1. Sur la pédanterie des jeunes hégéliens

L'ouvrage a pour fonction première de disqualifier le mode de pensée des jeunes-hégéliens groupés autour de Bauer. Marx dénonce leur mépris pour les travailleurs réels, assimilés à leurs yeux à la Masse, au prétexte qu'ils sont incapables de s'élever à hauteur de la pensée abstraite, la seule susceptible de dévoiler les mécanismes profonds de la réalité. On trouve en effet sous le plume de Bruno Buer des énoncés de ce genre : « C'est dans la Masse et non ailleurs, comme le pensent les anciens porte-parole libéraux, qu'il faut chercher la véritable ennemi de l'Esprit », ou encore : « L'Esprit sait maintenant où il lui faut chercher son seul adversaire : dans les illusions volontaires et la veulerie de la Masse⁷ »

Un exemple éclairant est le reproche adressé par les jeunes hégéliens aux ouvriers qui réclament un salaire individuel alors que le collectif des ouvriers produit bien davantage que la simple somme du travail de chacun d'eux. Ainsi, page 66, à la fin du chapitre IV, ce commentaire de Marx à propos de la remarque de Bauer affirmant « L'ouvrier d'aujourd'hui ne pense qu'à lui, c'est-à-dire qu'il se fait payer personnellement. C'est lui-même qui ne met pas en ligne de compte la force énorme, immense, qui résulte de sa coopération avec d'autres forces ».

D'après la Critique critique, tout le mal vient uniquement de la « pensée » des ouvriers. Or les ouvriers anglais et français ont bien formé des associations, où ils ne se contentent pas de s'instruire mutuellement de leurs besoins immédiats en tant qu'ouvriers, mais s'instruisent encore de leurs besoins en tant qu'hommes, sans compter qu'ils y manifestent en outre une

⁶ La relation de Marx à Renouvier a été clairement mise en lumière par une étude d'Olivier Bloch reprise dans son ouvrage « Matières à Histoire », chez Vrin en 1997)

⁷ Cité par Marx, pages 104 et 105 (ES) de *La Sainte Famille*, à quoi Marx réplique, page 106, « Il faut avoir connu l'application studieuse, la soif de savoir, l'énergie morale, l'infatigable instinct de développement des ouvriers français et anglais pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement »

conscience très profonde et très étendue de la force « énorme », « immense » qui résulte de leur coopération. Mais ces ouvriers de la Masse, ces ouvriers communistes, qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon par exemple, ne font pas l'erreur de croire que la « pensée pure » les débarrassera de leurs patrons et de leur propre abaissement pratique. Ils ressentent très douloureusement la différence entre l'être et la pensée, entre la conscience et la vie. Ils savent que la propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc., ne sont nullement de simples créations de leur imagination, mais des résultats très pratiques, très concrets de l'aliénation de leur être, qu'il faut donc aussi les abolir de façon pratique, concrète, pour que l'homme devienne homme non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans l'être de masse, dans la vie. La Critique critique leur enseigne au contraire qu'ils cessent en réalité d'être des salariés si, en pensée, ils abolissent l'idée du travail salarié, s'ils cessent, en pensée, de se tenir pour des salariés et, conformément à cette prétention excessive, ne se font plus payer personnellement. Idéalistes absolus, entités éthérées, ils pourront naturellement, après cela, vivre de l'éther de l'idée pure. La Critique critique leur enseigne qu'ils supprimeront le capital réel en surmontant la catégorie du capital dans la pensée, qu'ils se transformeront réellement et feront d'eux des hommes réels en transformant leur « moi abstrait » dans la conscience et en dédaignant, comme une opération contraire à la Critique, toute transformation réelle de leur existence réelle, des conditions réelles de leur existence, c'est-à-dire de leur moi réel. L'« esprit », qui ne voit dans la réalité que des catégories, réduit naturellement aussi toute activité et toute pratique humaine au procès de pensée dialectique de la Critique critique. C'est précisément cela qui distingue le socialisme de la Critique critique du socialisme et du communisme de la Masse.

Ce que Marx établit ici nettement c'est la différence fondamentale entre d'une part, la Conscience au sens philosophique de Conscience subjective que lui donne Bauer et d'autre part, la « conscience de classe » qui est une pensée collective, une conscience objective qui se construit dans la pratique, dans l'épaisseur de la réalité sociale. C'est sa manière de donner une signification de classe à l'« humanisme réel » affiché dès l'introduction.

3.2. A propos de Proudhon

Marx commente longuement (au chapitre IV intitulé « Proudhon ») le commentaire par Edgar Bauer du livre de Proudhon paru en 1840, *Qu'est-ce que la Propriété ?* Outre de nombreuses remarques de style quant à la traduction souvent approximative et tendancieuse de Bauer, Marx est amené à formuler des observations plutôt élogieuses à l'égard de Proudhon qu'il défend contre la présentation falsifiée qu'en a donnée E. Bauer.

Marx soutient Proudhon sur le fait qu'il envisage le principe même de la propriété privée dont lui, Marx, a montré dans ses *Manuscrits économiques* qu'elle constitue le non-dit de l'économie politique classique, laquelle ne veut pas voir que son objet est déterminé par cette violence fondamentale qu'est l'appropriation privée des moyens de production, autrement dit que la propriété privée résulte d'une spoliation originelle.

« Tous les développements de l'économie politique présupposent la propriété privée. Cette hypothèse de base, l'économie politique la considère comme un fait inattaquable : elle ne la soumet à aucun examen et même, pour reprendre l'aveu naïf de Say, n'en parle qu'« accidentellement ». Et voici Proudhon qui soumet la propriété privée, base de l'économie politique, à un examen critique, au premier examen catégorique, aussi impitoyable que scientifique. C'est là le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'économie politique et rend pour la première fois possible une véritable science de l'économie politique. L'ouvrage de Proudhon: *Qu'est-ce que la propriété?* est aussi important pour l'économie politique moderne que l'ou-

vrage de Sieyès : Qu'est-ce que le tiers état ? pour la politique moderne. » (ES, page 42)⁸

Les éloges de Marx à l'adresse de Proudhon, par exemple :

Proudhon n'écrit pas seulement dans l'intérêt des prolétaires ; il est lui-même prolétaire, ouvrier. Son ouvrage est un manifeste scientifique du prolétariat français, et c'est pourquoi il revêt une signification historique tout autre que l'élucubration littéraire d'une quelconque Critique critique. »

ne l'empêchent pas d'exercer sa vigilance critique et de signaler chaque fois quelles sont les limites de Proudhon et notamment le fait que, comparé à Engels dans sa contribution aux *Annales franco-allemandes* sur la « Critique de l'économie politique », Proudhon reste le plus souvent prisonnier des présuppositions de l'économie politique : « Proudhon supprime l'aliénation économique dans le cadre de l'aliénation économique ». Marx reproche ici à Proudhon de ne pas voir que les rapports de l'homme aux objets ne sont que la forme aliénée de ses rapports avec les autres hommes et donc avec son essence générique. Dans un vocabulaire feuerbachien (aliénation et essence générique) Marx laisse pointer l'idée que l'important n'est pas d'introduire, comme Proudhon le recommande, de la *justice* (une catégorie morale) dans le calcul du salaire, mais *de sortir du salariat lui-même*, celui-ci étant la manifestation d'un *rapport social de domination*.

3.3. A propos de Hegel

Marx poursuit son incessant dialogue avec Hegel, soit, sans le dire, en raisonnant lui-même à travers les catégories hégéliennes de la contradiction subsumée, soit, explicitement, en se livrant à une dénonciation frontale de la logique hégélienne

Tout le passage suivant sur le prolétariat qui subsume sa relation de contradiction avec le capital est d'inspiration typiquement hégélienne, notamment dans la formulation d'une **nécessité** historique à laquelle le prolétariat **doit** répondre conformément à son **être**. Il faut dire que *La Sainte Famille* s'adresse à des Allemands et à des Allemands de culture hégélienne. Marx est d'autant plus enclin à parler leur langue philosophique commune.

« Le prolétariat et la richesse sont des contraires. Comme tels ils constituent une totalité. Ils sont tous deux des formations du monde de la propriété privée. La question est de savoir quelle place déterminée chacun d'eux occupe dans cette contradiction. Dire que ce sont deux faces d'un tout ne suffit pas. La propriété privée en tant que propriété privée, en tant que richesse, est forcée de perpétuer sa propre existence; et par là même celle de son contraire, le prolétariat. La propriété privée qui a trouvé sa satisfaction en soi-même est le côté positif de la contradiction.

⁸ Marx reviendra dans sa lettre du 24 janvier 1865 à JB Schweitzer, sur ce jugement. Evoquant l'œuvre de Proudhon qui vient de mourir, il écrit : « Sa première œuvre : Qu'est-ce que la propriété ? est sans conteste la meilleure. Elle fait époque, si ce n'est par la nouveauté du contenu, du moins par la manière neuve et hardie de dire des choses connues. Les socialistes français, dont il connaissait les écrits, avaient naturellement non seulement critiqué de divers points de vue la propriété, mais encore l'avaient utopiquement supprimée. Dans son livre, Proudhon est à Saint-Simon et à Fourier à peu près ce que Feuerbach est à Hegel. Comparé à Hegel, Feuerbach est bien pauvre. Pourtant, après Hegel il fit époque, parce qu'il mettait l'accent sur des points désagréables pour la conscience chrétienne et importants pour le progrès de la critique philosophique, mais laissés par Hegel dans un clair-obscur mystique. Le style de cet écrit de Proudhon est encore, si je puis dire, fortement musclé, et c'est le style qui, à mon avis, en fait le grand mérite. On voit que, lors même qu'il se borne à reproduire de l'ancien, Proudhon découvre que ce qu'il dit est neuf pour lui et qu'il le sert pour tel. L'audace provocante avec laquelle il porte la main sur le " sanctuaire " économique, les paradoxes spirituels avec lesquels il se moque du plat sens commun bourgeois, sa critique corrosive, son amère ironie, avec ça et là un sentiment de révolte profond et vrai contre les infamies de l'ordre des choses établies, son sérieux révolutionnaire, voilà ce qui explique l'effet " électrique ", l'effet de choc que produisit Qu'est-ce que la propriété ? dès sa parution. Dans une histoire rigoureusement scientifique de l'économie politique, cet écrit mériterait à peine une mention. »

Inversement, le prolétariat est forcé, en tant qu prolétariat, de s'abolir lui-même et du coup d'abolir son contraire dont il dépend, qui fait de lui le prolétariat : la propriété privée. Il est le côté négatif de la contradiction, l'inquiétude au coeur de la contradiction, la propriété privée dissoute et se dissolvant.

La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine. Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Elle est, pour employer une expression de Hegel, dans l'avisement, la révolte contre cet avisement, révolte à laquelle la pousse nécessairement la contradiction qui oppose sa nature humaine à sa situation dans la vie, qui constitue la négation franche, catégorique, totale de cette nature.

Au sein de cette contradiction, le propriétaire privé est donc le parti conservateur, le prolétaire le parti destructeur. Du premier émane l'action qui maintient la contradiction, du second l'action qui l'anéantit.

Il est vrai que, dans son mouvement économique, la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa propre dissolution; mais elle le fait uniquement par une évolution indépendante d'elle, inconsciente, qui se réalise contre sa volonté et que conditionne la nature des choses : uniquement en engendrant le prolétariat en tant que prolétariat, la misère consciente de cette misère morale et physique, l'humanité consciente de cette inhumanité qui, du fait de cette conscience, s'abolit en se dépassant. Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en engendrant le prolétariat, tout comme il exécute la sentence que le travail salarié prononce contre lui-même en engendrant la richesse d'autrui et sa propre misère. Si le prolétariat remporte la victoire, cela ne signifie pas du tout qu'il soit devenu le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et en abolissant son contraire. Dès lors, le prolétariat a disparu tout autant que la propriété privée : son contraire qui l'implique.

Si les auteurs socialistes attribuent au prolétariat ce rôle historique, ce n'est pas du tout, comme la Critique critique affecte de le croire, parce qu'ils considèrent les prolétaires comme des dieux. C'est plutôt l'inverse. Dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité, même de l'apparence d'humanité; dans les conditions de vie du prolétariat se trouvent condensées toutes les conditions de vie de la société actuelle dans ce qu'elles peuvent avoir de plus inhumain. Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même, mais il a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte ; de plus, la misère qu'il ne peut plus éviter ni farder, la misère qui s'impose à lui inéluctablement - expression pratique de la nécessité -, le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité; c'est pourquoi le prolétariat peut, et doit nécessairement, se libérer lui-même. Or il ne peut se libérer lui-même sans abolir ses propres conditions de vie. Il ne peut abolir ses propres conditions de vie sans abolir toutes les conditions de vie inhumaines de la société actuelle, que résume sa propre situation. Ce n'est pas en vain qu'il passe par la rude, mais fortifiante école du travail. Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se représente momentanément. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être. Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable, dans sa propre situation, comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle. Il serait superflu d'exposer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà conscience de sa tâche historique et travaille sans répit à porter cette conscience au plus haut degré de lucidité." (ES, pages 46-48).

Mais il y a autre chose dans le passage qu'on vient de lire. On voit comment Marx réfléchit en jouant Hegel et Feuerbach l'un contre l'autre. C'est en s'appuyant sur Feuerbach que Marx s'écarte de Hegel. C'est en s'appuyant, comme ici, sur Hegel que Marx tient à distance le naturalisme matérialiste de Feuerbach en ce qu'il est centré sur l'intuition sensible plutôt que sur la pratique et ses contradictions. L'enjeu de ce passage n'est rien d'autre que l'affirmation de la lutte des classes, c'est-à-dire de la pensée et de l'action collectives comme moteur de compréhension et de transformation de la réalité historique, au-delà même de la conscience que peuvent en avoir les individus comme tels.

Si proche de Hegel dans sa perception des nécessités historiques, Marx n'est pas moins critique sur la logique spéculative qui caractérise l'idéalisme hégélien. Le deuxième paragraphe du chapitre V contient, à propos du commentaire des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue par Szeliga, un passage très allègre sur les raisonnements de l'idéalisme spéculatif hégélien. Marx s'amuse à brocarder un style de pensée, il se livre en même temps à un exercice très pédagogique et partant, un rien simplificateur. Il faut aussi savoir que cet exemple du fruit a maintes fois été requis par Hegel lui-même pour critiquer ce qu'il appelle « la mauvaise abstraction ». Marx utilise donc un exemple très codé pour retourner la critique vers Hegel.

La démonstration consiste à mettre en évidence *le mécanisme d'inversion propre à l'idéalisme* lorsqu'il transforme ce qui est un *résultat* (le résultat d'un processus d'abstraction : l'idée de fruit en ce qu'elle est extraite par la pensée de la variété des fruits concrets – l'idée d'Homme aussi bien, en ce qu'elle est extraite de la variété des individus concrets) *en une cause* (la cause, l'origine même de ces fruits réels, leur essence, l'essence générique de l'Espèce humaine, dirait Feuerbach).

« Le mystère de la construction spéculative »

Le mystère de l'exposé critique des *Mystères de Paris*, c'est le mystère de la construction spéculative, la construction hégélienne. (...)

Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de «fruit »; quand, allant plus loin, je m'imagine que mon idée abstraite « le fruit », déduite des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, constitue l'essence véritable de la poire, de la pomme, etc., je déclare — en langage spéculatif — que « le fruit » est la « substance » de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je dis donc que ce qu'il y a d'essentiel dans la poire ou la pomme, ce n'est pas d'être poire ou pomme. Ce qui est essentiel dans ces choses, ce n'est pas leur être réel, perceptible aux sens, mais l'essence que j'en ai abstraite et que je leur ai attribuée, l'essence de ma représentation : « le fruit ». Je déclare alors que la pomme, la poire, l'amande, etc., sont de simples formes d'existence, des modes « du fruit ». Mon entendement fini, appuyé par mes sens, distingue, il est vrai, une pomme d'une poire et une poire d'une amande; mais ma raison spéculative déclare que cette différence sensible est inessentielle et sans intérêt. Elle voit dans la pomme la même chose que dans la poire, et dans la poire la même chose que dans l'amande, c'est-à-dire « le fruit ». Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits apparents, dont l'essence vraie est « la substance », «le fruit ».

On n'aboutit pas, de cette façon, à une particulière richesse de déterminations. Le minéralogiste, dont toute la science se bornerait à déclarer que tous les minéraux sont en fait le minéral, ne serait minéralogiste... que dans son imagination. Or en présence de tout minéral le minéralogiste spéculatif dit : « le minéral», et sa science se borne à répéter ce mot autant de fois qu'il y a de minéraux réels.

Après avoir, des différents fruits réels, fait un «fruit » de l'abstraction - le « fruit » - la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu réel, doit donc essayer, d'une façon ou d'une autre de revenir du « fruit », de la substance, aux réels fruits profanes de différentes espèces : la poire, la pomme, l'amande, etc. Or, autant il est facile, en partant des fruits réels, d'engendrer la représentation abstraite du « fruit », autant il est difficile, en partant de l'idée abstraite du « fruit », d'engendrer des fruits réels. Il est même impossible, à moins de renoncer à l'abstraction, de passer d'une abstraction au contraire de l'abstraction.

Le philosophe spéculatif va donc renoncer à l'abstraction du «fruit», mais il y renonce de façon spéculative, mystique, en ayant l'air de ne pas y renoncer. Aussi n'est-ce réellement qu'en apparence qu'il dépasse l'abstraction. Voici à peu près comment il raisonne :

Si la pomme, la poire, l'amande, la fraise ne sont, en vérité, que « la substance », « le fruit », comment se fait-il que « le fruit » m'apparaisse tantôt comme pomme, tantôt comme poire, tantôt comme amande ? D'où vient cette apparence de diversité, si manifestement contraire à mon intuition spéculative de l'unité, de « la substance », « du fruit » ?

La raison en est, répond le philosophe spéculatif, que « le fruit » n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi. Cette diversité des fruits profanes est importante non

seulement pour mon entendement sensible, mais pour « le fruit » lui-même, pour la raison spéculative.

Les divers fruits profanes sont diverses manifestations vivantes du «fruit unique »; ce sont des cristallisations que forme « le fruit » lui-même. C'est ainsi, par exemple, que dans la pomme « le fruit » se donne une existence de pomme, dans la poire une existence de poire. Il ne faut donc plus dire, comme quand on considérait la substance : la poire est «le fruit», la pomme est le fruit», l'amande est «e fruit»; mais bien : «le fruit» se pose comme poire, «le fruit» se pose comme pomme, «le fruit» se pose comme amande, et les différences qui séparent pommes, poires, amandes, ce sont les autodifférenciations « du fruit », et elles font des fruits particuliers des chaînons différents dans le procès vivant « du fruit ». « Le fruit » n'est donc plus une unité vide, indifférenciée; il est l'unité en tant qu'universalité, en tant que « totalité » des fruits qui forment une « série organiquement articulée ». Dans chaque terme de cette série, « le fruit » se donne une existence plus développée, plus prononcée, pour finir, en tant que «récapitulation» de tous les fruits, par être en même temps l'unité vivante qui tout à la fois contient, dissout en elle-même chacun d'eux et les engendre, de la même façon que toutes les parties du corps se dissolvent sans cesse dans le sang et sont sans cesse engendrées à partir du sang.

On le voit : alors que la religion chrétienne ne connaît qu'une incarnation de Dieu, la philosophie spéculative a autant d'incarnations qu'il y a de choses; c'est ainsi qu'elle possède ici, dans chaque fruit, une incarnation de la substance, du fruit absolu. Pour le philosophe spéculatif, l'intérêt principal consiste donc à engendrer l'existence des fruits réels profanes et à dire d'un air de mystère qu'il y a des pommes, des poires, des amandes et des raisins de Corinthe. Mais les pommes, les poires, les amandes et les raisins de Corinthe que nous retrouvons dans le monde spéculatif, ne sont plus que des apparences de pommes, de poires, d'amandes et de raisins de Corinthe, puisque ce sont des moments de la vie « du fruit », cet être conceptuel abstrait; ce sont donc eux-mêmes des êtres conceptuels abstraits. La joie spéculative consiste donc à retrouver tous les fruits réels, mais en tant que fruits ayant une signification mystique supérieure, sortis de l'éther de votre cerveau et non pas du sol matériel, incarnations « du fruit », du sujet absolu. En revenant donc de l'abstraction, de l'être conceptuel surnaturel, « du fruit », aux fruits naturels réels, vous donnez aussi en compensation aux fruits naturels une signification surnaturelle et vous les métamorphosez en autant d'abstractions. Votre intérêt principal, c'est précisément de démontrer l'unité « du fruit » dans toutes ces manifestations de sa vie, pomme, poire, amande, de démontrer par conséquent l'interdépendance mystique de ces fruits et comment, en chacun d'eux, « le fruit » se réalise graduellement et passe nécessairement, par exemple, de son existence en tant que raisin de Corinthe à son existence en tant qu'amande. La valeur des fruits profanes consiste donc non plus en leurs propriétés naturelles, mais en leur propriété spéculative, qui leur assigne une place déterminée dans le procès vital « du fruit absolu ».

L'homme du commun ne croit rien avancer d'extraordinaire, en disant qu'il existe des pommes et des poires. Mais le philosophe, en exprimant ces existences de façon spéculative, a dit quelque chose d'extraordinaire. Il a accompli un miracle : à partir de l'être conceptuel irréel, « du fruit », il a engendré des êtres naturels réels : la pomme, la poire, etc. En d'autres termes : de son propre entendement abstrait, qu'il se représente comme un sujet absolu en dehors de lui-même, ici comme « le fruit », il a tiré ces fruits, et chaque fois qu'il énonce une existence il accomplit un acte créateur.

Le philosophe spéculatif, cela va de soi, ne peut accomplir cette création permanente qu'en ajoutant furtivement, comme déterminations de sa propre invention, des propriétés de la pomme, de la poire, etc., universellement connues et données dans l'intuition réelle, en attribuant les noms des choses réelles à ce que seul l'entendement abstrait peut créer, c'est-à-dire aux *formules* abstraites de l'entendement; en déclarant enfin que sa propre activité, par laquelle il passe de l'idée de pomme à l'idée de poire, est l'activité autonome du sujet absolu, du « fruit ».

Cette opération, on l'appelle en langage spéculatif : concevoir la substance en tant que sujet, en tant que procès interne, en tant que personne absolue, et cette façon de concevoir les choses constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne.

C'est encore Hegel qui est frontalement critiqué à travers la conception que Bauer se fait de l'Histoire comme processus guidé de bout en bout par l'Esprit ou, dans le vocabulaire de Bauer, par la Conscience de soi. On trouve l'extrait suivant, page 107, au début du long chapitre VI intitulé « Monsieur Bruno » et consacré à l'esquintement des travaux de Bruno Bauer :

Le rapport « Esprit-Masse », pourtant, recèle encore un sens caché, qui se révélera complètement dans le cours des développements. Nous n'y ferons ici qu'allusion. Ce rapport, découvert par M. Bruno, n'est rien d'autre en effet que le parachèvement critique et caricatural de la conception hégélienne de l'histoire, qui, elle-même, n'est que l'expression spéculative du dogme germano-chrétien de la contradiction Esprit-matière ou Dieu-monde. Cette contradiction s'exprime en effet dans le cadre de l'histoire, à l'intérieur du monde humain lui-même sous la forme suivante : quelques individus élus s'opposent, en tant qu'Esprit actif, au reste de l'humanité : Masse sans Esprit, matière.

La conception hégélienne de l'histoire suppose un Esprit abstrait ou absolu, qui se développe de telle façon que l'humanité n'est qu'une Masse lui servant de support plus ou moins conscient.

Dans le cadre de l'histoire empirique, exotérique, Hegel fait donc se dérouler une histoire spéculative, ésotérique. L'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de l'Esprit abstrait de l'humanité, d'un Esprit par conséquent transcendant à l'homme réel.

(...)

Chez Hegel déjà, la Masse constitue la matière de l'Esprit absolu de l'histoire, qui ne trouve son expression adéquate que dans la philosophie. Cependant, le philosophe apparaît uniquement comme l'organe dans lequel l'Esprit absolu, qui fait l'histoire, parvient à la conscience **après coup (1)**, après que le mouvement est achevé. C'est à cette conscience a posteriori que se réduit la participation du philosophe à l'histoire, puisque l'Esprit absolu accomplit le mouvement réel **dans l'inconscience (2)**. Le philosophe arrive donc post festum.

Hegel se rend coupable d'une double insuffisance. Il déclare que la philosophie est l'existence de l'Esprit absolu, mais se garde bien, en même temps, de déclarer que l'individu philosophique réel est l'Esprit absolu. Ensuite, il ne fait faire l'histoire qu'en apparence par l'Esprit absolu en tant qu'Esprit absolu. En effet, l'Esprit absolu ne parvenant à la conscience, en tant qu'Esprit créateur du monde, qu'après coup, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion et la représentation du philosophe, dans son imagination spéculative. **M. Bruno comble les lacunes de Hegel (3)**.

Il déclare, d'une part, que la Critique est l'Esprit absolu, et qu'il est lui-même la Critique. De même que l'élément de la Critique est banni de la Masse, l'élément de la Masse est banni de la Critique. La Critique se sait donc incarnée exclusivement non pas dans une Masse, mais dans un petit groupe d'hommes élus : M. Bauer et ses disciples.

Quant à l'autre lacune de Hegel, M. Bruno la supprime de la façon suivante : il ne fait plus l'histoire après coup, en imagination, comme l'Esprit hégélien; c'est au contraire en pleine conscience qu'il joue le rôle de l'Esprit du monde, en s'opposant à la Masse du reste de l'humanité, qu'il établit entre la Masse et lui-même un rapport actuel dramatique, qu'il invente et accomplit l'histoire à bon escient, et après mûre réflexion.

Il y a, d'un côté, la Masse, élément matériel de l'histoire, élément passif, sans esprit, sans histoire ; et de l'autre côté, il y a l'Esprit, la Critique, M. Bruno et consorts, élément actif d'où part toute action historique. L'acte de transformation de la société se réduit à l'activité cérébrale de la Critique critique.

(1) Après coup : la philosophie ne peut saisir la raison des choses qu'une fois accompli leur développement. Aux yeux d'Hegel, le philosophe est incapable de prédiction ; il peut au mieux comprendre la rationalité de ce qui a été. C'est le sens du principe selon lequel ; *le réel est rationnel ; le rationnel est réel*. On ne peut aller au-delà de la rationalité du réel au moment historique où il s'accomplit. Autre image hégélienne sur ce thème : la chouette de Minerve ne prend son envol qu'au crépuscule. Autrement dit : il faut que la journée (la période historique) soit achevée pour en comprendre le cours, pour rationaliser le processus. On trouvera chez Marx une trace de cette limitation quand il affirmera qu'un mode de production doit d'abord épuiser le tout de ses potentialités pour assurer la transition vers un autre mode⁹.

(2) Dans l'inconscience : entendons : « dans l'inconscience de ceux qui sans le savoir, sont les acteurs de la Raison ». C'est le thème de la ruse de la Raison, laquelle instrumentalise les acteurs historiques pour imposer la logique de son accomplissement. C'est contre ce principe que Engels déclare dans sa contribution à *La Sainte Famille* au chapitre 6, page 116, « Ce n'est pas, soyez-en certains, l'« histoire » qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser- comme si elle était une personne à part- ses fins à elle ; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui ».

(3) M. Bruno comble les lacunes de Hegel. : Non seulement Bauer prétend incarner dans sa propre personne l'Esprit hégélien qui est un processus d'une tout autre ampleur, au regard duquel, en tout cas, l'individu isolé ne compte pas, mais il affiche l'extravagante prétention de comprendre l'Histoire au moment même où elle s'accomplit.

3.4. Retour sur la question juive

Marx commente à présent les commentaires de Bauer sur les diverses critiques que sa position sur la question juive lui a values. C'est l'occasion pour lui de rappeler que Bauer confond la libération politique (l'Etat en régime de démocratie représentative, disons) et la libération humaine (celle qui s'exerce dans le cadre de la société civile livrée au marché par l'Etat hégélien que préconise Bauer). Il rappelle non moins que Bauer, malgré sa prétention à réfléchir rationnellement, a traité la question qu'il pose à propos de la capacité des juifs à devenir libres comme une question religieuse, théologique. Le rappel de Marx insiste sur sa critique de l'idéologie des « Droits de l'Homme » dont l'universalité théorique masque la réalité de l'exploitation dans la société civile. L'extrait suivant se trouve au centre du paragraphe intitulé « La question juive N° 3 », page 138. Marx y fait référence à son article des *Annales franco-allemandes* :

« *Reconnaissance du caractère d'hommes libres ?* Ce « caractère d'hommes libres » que les Juifs ne s'imaginaient pas simplement revendiquer, mais qu'ils revendiquaient, n'est autre que ce qui a trouvé sa reconnaissance classique dans ce qu'on appelle les *droits de l'homme* universels. L'aspiration des Juifs à se voir reconnaître le caractère d'hommes libres a été présentée expressément par M. Bauer lui-même comme leur volonté d'obtenir les droits de l'homme universels.

Or, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, on a expliqué à M. Bauer que ce « caractère d'homme libre » et sa « reconnaissance » ne sont autre chose que la reconnaissance de l'individu bourgeois, égoïste et du mouvement éfréné des éléments spirituels et matériels qui forment le contenu de sa situation sociale, le contenu de la vie bourgeoise *d'aujourd'hui*; que les *droits de l'homme* ne libèrent donc pas l'homme de la religion, mais lui assurent *la liberté de religion*; ne le libèrent pas de la propriété, mais lui procurent *la liberté de propriété*; ne le libèrent pas de la nécessité de gagner sa vie de façon plus ou moins propre, mais lui accordent au contraire *la liberté d'entreprise*.

On a démontré comment la *reconnaissance des droits de l'homme* par l'État moderne ne signifie pas autre chose que la *reconnaissance de l'esclavage* par l'État antique. La *base naturelle* de l'État antique, c'était l'esclavage; celle de l'État moderne, **c'est la société bourgeoise (1)**, l'homme de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui. L'État moderne, dont c'est là la base naturelle, l'a re-

⁹ N'est-ce pas ce que vient de nous confirmer l'effondrement du « socialisme réalisé » face à la mondialisation ultralibérale ?

connue comme telle dans la *proclamation universelle des droits de l'homme*. Et ces droits, il ne les a pas créés. Produit de la société bourgeoise poussée, par sa propre évolution, à dépasser les anciennes entraves politiques, il ne faisait que reconnaître quant à lui sa propre origine et son propre fondement *en proclamant les droits de l'homme*. L'émancipation *politique* des Juifs et l'octroi des « *droits de l'homme* » aux Juifs, voilà un acte dont les deux aspects se conditionnent l'un l'autre, M. Riesser exprime exactement le sens que les Juifs attachent à cette aspiration à la reconnaissance de leur caractère d'hommes libres, quand il réclame entre autres la liberté d'aller et de venir, de résider, de voyager, d'exercer un métier, et ainsi de suite. La déclaration française des droits de l'homme reconnaît expressément que ce sont bien là des manifestations du caractère « *d'homme libre* ». Le Juif est d'autant plus fondé à revendiquer qu'on lui reconnaisse ce « caractère d'homme libre » que la « libre société bourgeoise » est absolument d'essence commerciale juive et qu'il en est d'emblée un membre nécessaire. » (pages 138, 139 des ES)

(...)

Ce qui sert de fondement à « *l'état de choses public* » moderne, c'est-à-dire à l'État moderne développé, ce n'est pas, comme la Critique le pense, la société des privilèges, mais la société *des privilèges abolis et dissous*, la société bourgeoise développée, où sont libérés les éléments de vie encore politiquement entravés dans les privilèges. Aucun « *exclusivisme privilégié* » ne s'oppose plus ici à quelque autre exclusivisme ni à l'état de choses public. Dès lors que la liberté de l'industrie et du commerce abolit l'exclusivisme privilégié et, par suite, supprime la lutte que se livraient les divers exclusivismes, pour la remplacer par l'homme libéré du privilège (du privilège qui isole de la collectivité générale, mais tend en même temps à constituer une petite collectivité exclusive), par l'homme qui n'est même plus lié à son semblable par l'apparence d'un lien universel, et pour engendrer la lutte universelle opposant l'homme à l'homme, l'individu à l'individu, toute la *société bourgeoise* n'est alors que cette guerre réciproque de tous les individus que seule *leur individualité* isole des autres individus; elle n'est rien d'autre que le mouvement universel et effréné des forces vitales élémentaires libérées des entraves des privilèges. La contradiction qui oppose *l'État représentatif démocratique* à la *société bourgeoise* est l'achèvement de la contradiction classique : *communauté - esclavage*. Dans le monde moderne, tout individu est à la fois esclave et membre de la communauté. **Mais l'esclavage de la société bourgeoise (2)** constitue, en apparence, la plus grande liberté, parce que c'est apparemment l'accomplissement de *l'indépendance* individuelle, l'individu prenant pour sa liberté *propre* le mouvement anarchique des éléments de sa vie, qui lui sont devenus étrangers comme par exemple la propriété, l'industrie, la religion, etc., et ce mouvement ne dépend plus de liens généraux pas plus qu'il n'est guidé par l'homme. Cette pseudo-liberté signifie au contraire l'achèvement de son asservissement et de son inhumanité. Ici, le droit a pris la place du privilège. (page 142, ES)

(1) c'est la société bourgeoise : Nous retrouvons ici un problème de traduction que nous avons déjà rencontré. L'expression « société bourgeoise » transpose en effet la notion hégélienne de « *bürgerliche Gesellschaft* » que l'on traduit mieux par le terme de « société civile », équivalent en allemand de l'anglais « *civil society* ». Rappelons que pour Hegel il y a lieu de distinguer entre deux sphères : celle de la société civile où s'expriment, dans un cadre de concurrence, les besoins économiques particuliers et la sphère de l'État rationnel qui est le lieu de réalisation de l'Universel. Pour Marx, cette « société civile » ou « société bourgeoise » constitue la base matérielle de la superstructure de l'État.

(2) Mais l'esclavage de la société bourgeoise : traduisons : « l'esclavage dans la société civile bourgeoise » c'est-à-dire dans la sphère économique où le travailleur, à qui l'État reconnaît, dans sa propre sphère, des droits universel abstraits, ne se trouve pas moins livré à l'esclavage moderne, celui où il est entièrement soumis sans protection aux lois du marché économique. Le « travailleur libre » n'est libre que devant la contrainte de vendre sa force de travail aux conditions que lui impose le marché. Plus loin, page 148, Marx insiste sur l'erreur des révolutionnaires français de 1789 d'avoir masqué sous les droits de l'Homme proclamés au niveau de l'État la réalité de l'exploitation exercée dans la « société bourgeoise » moderne et d'avoir ainsi succombé à « une colossale illusion » :

« Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la *société à démocratie réaliste* de l'antiquité, reposant sur la base de *l'esclavage réel*, avec *l'État représentatif moderne à démocratie spiritualiste*,

qui repose sur *l'esclavage émancipé*, sur *la société bourgeoise*. Etre obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les *droits de l'Homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même ; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les *manifestations vitales* de cette société tout en prétendant façonner à *l'antique* la *tête politique* de cette société : quelle colossale illusion ! »

« *L'esclavage émancipé* » écrit Marx pour caractériser ce statut de « travailleur libre », libéré, oui, des réglementations corporatistes mais en même temps livré sans protection aux règles du marché économique. La fiction hégélienne reprise par Bauer d'un Etat rationnel prenant en charge le bien commun n'est là que pour masquer la réalité de ce nouvel esclavage qu'est l'exploitation du travailleur libre dans la société civile bourgeoise. Dans l'antiquité, la démocratie réelle (« réaliste ») n'est possible que sur base de l'esclavage réel. Dans la société moderne, la démocratie n'est affirmée qu'en droit, qu'en principe, que dans l'abstrait pourrait-on dire (c'est une démocratie « spiritualiste », spiritualisée) basée sur un esclavage d'une autre type mais bien réel, « l'esclavage émancipé ».

3.5. L'Etat et la société civile

Thème récurrent de cette période : la critique de l'universalité hégélienne de l'Etat. Marx choisit l'occasion d'un commentaire de Bauer sur la révolution française pour rappeler que la réalité sociale n'est pas le fait de l'Etat (qui unifierait les individus atomisés et prendrait en charge la cohérence sociale à un niveau supérieur où s'exprime l'intérêt général) mais de la société civile où se joue la vie sociale réelle dans des rapports de domination.

Les éclaircissements de la Critique sur le système universel de l'Etat ne sont pas moins instructifs. Ils se bornent à dire qu'il faut le système universel de l'Etat pour maintenir la cohésion des différents atomes égoïstes.

A parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des *atomes*. La *propriété caractéristique* de l'atome, c'est de *ne pas avoir* de propriétés ni, par conséquent, de relation déterminée par sa propre *nécessité naturelle* avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a pas de besoins*, il se suffit à lui-même; le monde, en dehors de lui, est le *vide* absolu, c'est-à-dire n'a ni contenu, ni sens, ni signification, précisément parce que l'atome possède en lui-même *toute plénitude*. L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein*, en pleine félicité, l'infortunée *réalité sensible*, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui; et il n'est pas jusqu'à son *profane* estomac qui ne lui rappelle chaque jour que le monde *hors de lui* n'est pas *vide*, qu'il est au contraire ce qui, au sens propre, *remplit*. Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un *besoin*, une *nécessité*, qui transforme son égoïsme, son *intérêt personnel* en intérêt pour d'autres choses, et d'autres hommes hors de lui. Mais, comme le besoin d'un individu donné n'a pas, pour l'autre individu égoïste qui possède les moyens de satisfaire ce besoin, de sens intelligible par lui-même comme le besoin n'a donc pas de rapport immédiat avec sa satisfaction, tout individu se trouve dans l'obligation de créer ce rapport en se faisant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc *la nécessité naturelle*, ce sont les *propriétés essentielles de l'homme*, tout aliénées qu'elles semblent, c'est l'intérêt qui tient unis les membres de la société bourgeoise dont **le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique (1)**. Ce qui assure la cohésion des *atomes* de la société bourgeoise, ce n'est donc pas l'Etat, c'est le fait que ces atomes ne sont des *atomes* que dans la *représentation*, dans le ciel de leur *imagination* - et qu'en *réalité* ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes*. La *superstition politique* est seule à se figurer de nos jours que la cohésion de la vie civile est le fait de l'Etat, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'Etat qui est maintenue du fait de la vie civile. (Pages 146/147, ES)

(1) Le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique. : Marx inverse le rapport hégélien de la société civile à l'Etat, rapport qui donne la priorité à ce dernier. C'est au contraire sur la base matérielle des relations d'abord façonnées par l'activité économique que s'établit la réalité sociale. Ce n'est donc pas au niveau de l'Etat seul, au seul niveau politique, disons, si important soit-il, que l'activité révolutionnaire doit donc être portée mais dans les relations réelles qui sont imposées par le fonctionnement de sa base économique. Cette critique d'une solution exclusivement politique doit être soulignée en référence à ce que sera la position de Marx contre les thèses anarchistes préconisant une stratégie d'évitement de l'Etat par le mouvement ouvrier. Dans ce débat au sein de la première internationale, Marx n'aura de cesse de revendiquer pour la classe ouvrière d'intervenir dans le champ politique. Cette revendication, durcie par la polémique avec les thèses anarchistes, ne doit pas faire oublier que pour Marx l'essentiel en dernière instance de la transformation révolutionnaire se joue dans la réalité du tissu social et non dans la sphère réservée de la représentation politique.

*

**

Le 18 mars 1845, un lecteur de « La Sainte Famille », un certain Georg Jung, plutôt bien informé, il semble, écrit à Marx :

« J'ai lu jusqu'à présent les anti-critiques sur Proudhon et Eugène Sue. La longue énumération des erreurs fatigue d'abord terriblement, mais ensuite la caractérisation et la critique des diverses positions sont d'autant plus instructives. La comparaison entre la conception économique de Proudhon et le point de vue spéculatif de Bauer est d'une limpidité parfaite, et dans la personne de Szeliga vous avez porté le coup de grâce à la critique spéculative. Après cette critique, tout le monde attend avec la plus grande impatience votre ouvrage sur l'économie et la politique. Une seule chose importe, ne vous laissez pas de nouveau détourner par d'autres travaux, cette œuvre doit absolument paraître. La lutte contre la religion est terminée et peut donc être abandonnée au grand public, mais pour ce qui est de la politique et de l'économie, on manque dans ce domaine de toute base bien déterminée. (...) Vous devez maintenant devenir pour toute l'Allemagne ce que vous êtes déjà pour vos amis. Grâce à votre style brillant et à la grande clarté de vos raisonnements, vous vous imposerez certainement et deviendrez une étoile de première grandeur

Marx, à mesure

Table générale

Paul Annenkov, <i>Dix années mémorables</i> (Extrait)	Vol. 3
Charles Fourier : Eléments de biographie	Vol. 1
Charles Fourier : Eléments de doctrine	Vol. 1
Charles Fourier : L'expérience de la phalange de Condé-sur-Vesgre	Vol. 1
Charles Fourier : Fourier sous le regard de Marx et d'Engels	Vol. 1
Hegel : L'idéalisme hégélien, 1 ^{ère} approche	Vol. 1
Hegel : deuxième approche : la philosophie du droit	Vol. 1
Hegel : la philosophie de l'histoire.	Vol. 1
Jeunes hégéliens	Vol. 1
K. Marx et A. Ruge, <i>Une correspondance de 1843</i>	Vol. 2
K. Marx, <i>De la question juive</i>	Vol. 2
K. Marx et F. Engels, <i>La circulaire contre Kriege</i>	Vol. 3
K. Marx et F. Engels, <i>Instruction du Comité de correspondance communiste</i> (juin 1846)	Vol. 3
K. Marx et F. Engels, <i>La Sainte Famille</i>	Vol. 4
F. Engels, <i>Esquisse d'une critique de l'économie politique</i>	Vol. 2
F. Engels, <i>Mission à Paris</i> (1846-1847)	Vol. 3
F. Engels, <i>Le statu quo en Allemagne</i> (1847)	Vol. 3
K. Marx, <i>Critique de la philosophie du droit de Hegel</i>	Vol. 2
K. Marx, « Critiques en marge de l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 1. La préface de Marx	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 2. Cahiers de lecture	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 3. Premier manuscrit	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 4. Troisième manuscrit	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 5. Eloge de Feuerbach	Vol. 2
K. Marx : Manuscrits parisiens : 6. Les manuscrits en débat	Vol. 2
K. Marx : <i>Le communisme du Rheinische Beobachter</i> (12.09.1847)	Vol. 3
K. Marx : <i>La critique moralisante et la morale critique. Contre Karl Heinzen</i> (1847)	Vol. 3
Rupture avec Ruge : 1. L'enchaînement de la controverse	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 2. Le soulèvement des tisserands silésiens	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 3. L'article de Ruge : « Le roi de Prusse et la réforme sociale »	Vol. 2
Rupture avec Ruge : 4. La riposte de Marx	Vol. 2
Rupture avec Weitling	Vol. 3
Saint-Simon	Vol. 1
Saint-simoniens (Les)	Vol. 1
Tranches de vie : 1844	Vol. 2
Tranches de vie : KM-1819-1843	Vol. 1
Tranches de vie : FE-1820-1843	Vol. 1
Tranches de vie : 1844	Vol. 2
Tranches de vie : 1845-1847	Vol. 3
Moses Hess, <i>L'essence de l'argent</i>	Vol. 2
Vorwärts, un journal allemand à Paris	Vol. 2
H. Heine : « Les pauvres tisserands »	Vol. 2