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

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 succèderont 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 en version électronique libre de droit.

Sommaire

Le présent fascicule, intitulé « L'exil parisien », contient les 6 cahiers suivants :

1. Les annales franco-allemandes

- 1.1. K. Marx et A. Ruge, *Une correspondance de 1843*, paginé Cor de 1 à 4
- 1.2. Karl Marx, Critique de la philosophie du droit de Hegel, paginé cpdh de 1 à 9
- 1.3. Karl Marx, De la question juive, paginé dqj de 1 à 16
- 1.4. F. Engels, Esquisse d'une critique de l'économie politique, paginé E. de 1 à 18

2. La rupture avec Ruge

- 2.1. L'enchaînement de la controverse
- 2.2. Le soulèvement des tisserands silésiens
- 2.3. L'article de Ruge : « Le roi de Prusse et le réforme sociale »
- 2.4. La riposte de Marx : « Critiques en marge de l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »

L'ensemble est paginé RaR de 1 à 15.

3. Les manuscrits parisiens

- 3.1. La préface de Marx
- 3.2. Cahiers de lecture
- 3.3. Premier manuscrit
- 3.4. Troisième manuscrit
- 3.5. Eloge de Feuerbach
- 3.6. Les Manuscrits en débat

L'ensemble est paginé MP de 1 à 13

Tranches de vie

5. Annexes

- 5.1. Moses Hess, « L'essence de l'argent », paginé H de 1 à 6
- 5.2. Un journal allemand à Paris, le Vorwärts, paginé V, de 1 à 2
- 5.3. Le poème de Heine « Les pauvres tisserands »

6. Table générale

L'exil parisien

Le 21 janvier 1843, le conseil des Ministres de Prusse décide d'interdire la publication de *La Gazette Rhénane*. Le 25, Marx écrit à Ruge : « (...) je vois en la suppression de la Rheinische Zeitung un progrès de la conscience politique et m'y résigne donc. Au surplus, je trouvais que l'atmosphère était devenue étouffante. Il est mauvais d'assurer des tâches serviles, fût-ce pour la liberté, et de se battre à coup d'épingles et non à coup de massue. J'en ai assez de l'hypocrisie, de la sottise, de l'autorité brutale, j'en ai assez de notre docilité, de nos platitudes, de nos reculades et de nos querelles de mots. Ainsi le gouvernement m'a rendu ma liberté¹ »

Libre, oui, mais il se trouve aussi bien sans ressources à un moment où ses relations avec sa mère se sont détériorées. Par ailleurs, le moment est venu de conclure ses longues fiançailles avec Jenny qu'il rejoint dans la maison familiale de Bad Kreuznach. Il met à profit cette période d'indécision pour entreprendre une relecture critique de la théorie de l'Etat de Hegel. L'étude restera inachevée.

Le manuscrit de 1843 été publié par Maximilien Rubel dans son édition de La Pléiade des œuvres de Marx sous le titre *Critique de la philosophie politique de Hege*l, tome III, page 863.

Une autre traduction par Kostas Papaioannou a paru sous le titre *Critique du droit hégélien, Manuscrit de 1842-1843* aux éditions Quai Voltaire, page 40 du volume intitulé *Karl Marx, Ecrits de Jeunesse*.

Avec Ruge, lui-même en butte à la censure prussienne, il forme le projet de fonder à Paris une revue intitulée « Annales franco-allemandes ». L'entreprise laisse espérer à Marx un revenu et un emploi conformes à ses engagements intellectuels et politiques.

A la fin du mois d'octobre 1843, Marx et Jenny quittent l'Allemagne. L'exil parisien commence.

C'est un exil de combat.

Marx se fonde sur une conviction largement partagée dans les milieux de la gauche jeune-hégélienne que l'avenir se jouera dans une alliance entre la vigueur politique française et la force de la théorie allemande. La France est auréolée aux yeux des progressistes allemands par une ardeur révolutionnaire dont l'Allemagne féodale est bien incapable. En 1830, les « Trois glorieuses » ont mis fin à la restauration, et cela dans le contexte d'une Europe livrée aux forces de la réaction. Dès 1831, l'insurrection des Canuts à Lyon a montré que la classe ouvrière prenait la mesure de sa force naissante. Le 12 mai 1839, les blanquistes de la Société des Saisons se sont portés à l'assaut de l'Hôtel de ville à Paris... Tout porte donc à croire qu'on se trouve à la veille de bouleversements importants.

¹ Correspondance Marx Engels, ES, tome 1, page 280

1. Les annales franco-allemandes

Le projet des Annales franco-allemandes a été longuement préparé à partir de mai 43. Après l'interdiction de sa revue « Les annales allemandes », Ruge s'associe avec le libraire Froebel, propriétaire du Comptoir littéraire de Zurich, pour mettre en place une nouvelle publication. La collaboration du groupe berlinois des Affranchis est d'emblée écartée : « de sots garnements », écrit Ruge dans une lettre à Marx du 4 juin 1843. On s'adressera donc aux jeunes-hégéliens groupés autour du « Républicain suisse », Hess, Engels, Bakounine et Herwegh. Marx et Ruge s'efforcent surtout d'obtenir la collaboration de Feuerbach mais les démarches n'aboutissent pas, Feuerbach refusant de s'associer à l'entreprise. Sous l'angle financier, Froebel et Ruge envisagent d'abord d'émettre 1.000 actions de 50 thalers à 4% d'intérêt. La collecte de ces actions dans les milieux libéraux allemands sera un échec et en fin de compte. Ruge investira 6.000 thalers sur sa fortune personnelle. Le choix de Paris, plutôt que Bruxelles, s'explique par le prestige politique de la capitale française aux yeux de ces allemands qui n'étaient pas moins persuadés de l'excellence de leur formation philosophique. Selon les termes de Ruge, « C'est à Paris que nous vivrons nos victoires et nos défaites. Même notre philosophie, domaine dans lequel nous sommes en avance sur notre temps, ne pourra triompher que lorsqu'elle se sera manifestée à Paris et imprégnée de l'esprit français »1.

La déception viendra cependant des Français. Ce ne sont pas les démarches qui ont manqué, auprès de Lamennais, de Louis Blanc, de Lamartine, de Cabet, de Considérant. Proudhon, quant à lui, est absent de Paris. Aucun de ceux qui ont été pressentis n'a donné son accord. La raison de ce désistement tient dans le caractère fondamentalement religieux des réformateurs français qui ne pouvaient admettre des Allemands un radicalisme rationaliste prônant l'abolition de la religion.

On trouvera dans la presse française un écho des Annales franco-allemandes sous la plume d'un certain Pascal Duprat qui signe, le 25.02.1844, un article intitulé «L'école de Hegel à Paris »². Cet article, vraisemblablement inspiré, sinon rédigé par Ruge lui-même, présente le projet politique et philosophique générale de la revue. Il rappelle comment les revues « Les annales de Halle, puis les « Annales allemandes » de Ruge et le journal « La gazette Rhénane » de Marx ont été victimes de la censure prussienne : « Les noms de M. Marx et de M. Ruge appartiennent honorablement à l'histoire de la presse allemande pendant ces dernières années. Le premier a rédigé avec hardiesse et quelquefois avec éclat la « Gazette rhénane », le second était à la tête de ces « Annales de Halle » ou « Annales allemandes » qui ont été citées quelquefois dans ces pages, et qui ont eu le mérite d'ouvrir au-delà du Rhin une carrière nouvelle aux discussions philosophiques dont il s'agit ici. » La présentation de Duprat n'évite pas ce qui est un lieu commun de l'époque à savoir la complémentarité de la France et de l'Allemagne sous l'ange de la pensée et de l'action : « L'Allemagne prêtera à la France la discipline de sa philosophie, c'est-à-dire la Logique de Hegel plus ou moins développée. La France, de son côté, prêtera à l'Allemagne son coup d'œil pratique et ses instincts révolutionnaires ».

Un autre écho paraît dans le Vorwärts du 9 mars 1844, sous la plume de Heinrich Börnstein. L'avis est plutôt défavorable. L'article exprime la déception de son rédacteur devant le contenu de ce premier numéro. Heinrich Heine se voit critiqué pour la vulgarité anecdotique de son poème « Chant en l'honneur du roi Louis ». La «Chronique scandaleuse de la cour badoise », par Bernays est déclarée indigne d'un telle publication. Seules les contributions de Marx et d'Engels font l'obiet d'un éloge : « Les articles qui suivent : Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, de Karl Marx (la dialectique y est incisive et l'analyse critique fort spirituelle) et Esquisse d'une critique de l'économie politique, de Friedrich Engels (article extrêmement solide) mériteraient à eux seuls une recension particulière que ne nous permettent pas les dimensions de notre journal. (...) La Situation en Angleterre de Fr. Engels, comme le premier article du même auteur, est fort remarquable : il s'agit d'un commentaire du livre de Thomas Carlyle paru en 1843, Past and Present. Deux articles de Marx sur La Question juive, écrits en réponse à Bruno Bauer d'un point de vue socialiste moderne ferment le volume avec une revue de presse par Bernays. »3

¹ Cité par Cornu, II, page 245

² Jacques Grandjonc reproduit cet article dans son étude *Marx et les communistes allemands à Paris*, Maspero, 1974, p. 107-115.

³ Cité par Grandjonc, Op. Cit, p.115-121

1.1. « Une correspondance de 1843 »

Le sommaire du premier numéro des *Annales franco-allemandes* réunissait sous le titre « *Une correspondance de 1843* », parmi d'autres courriers, trois lettres de Marx à Ruge sur l'ambition de l'entreprise. Ces lettres semblent avoir été écrites ou récrites en vue de leur publication tant le point de vue est « pédagogique » : il s'agit bien de présenter aux Français un état des lieux politique et philosophique de l'Allemagne.

La deuxième lettre, datée de mai 1843, entreprend une description des blocages qui empêchent toute évolution dans la Prusse de Frédéric-Guillaume IV, du fait aussi bien des archaïsmes féodaux du régime que de la passivité d'une bourgeoisie sans perspective. Marx écrit en conclusion :

« Vous ne direz pas que je me fais une trop haute idée du temps présent, et si malgré tout je ne désespère pas de lui, c'est que c'est précisément sa situation désespérée qui m'emplit d'espoir. Je ne parle pas de l'incapacité des maîtres et de l'indolence des serviteurs et des sujets qui laissent tout aller à la grâce de Dieu; et pourtant les deux réunies suffiraient déjà à amener une catastrophe. J'attire votre attention sur le fait que les ennemis du philistinisme, en un mot tous les hommes qui pensent et tous ceux qui souffrent, sont parvenus à une entente dont les moyens leur ont fait jusqu'ici défaut, et que même la vieille machine à produire et reproduire les sujets aboutit à recruter chaque jour des hommes pour le service de l'Humanité nouvelle. Mais le système du profit et du négoce, de la propriété et de l'exploitation de l'homme provoque, bien plus rapidement encore que l'augmentation de la population, à l'intérieur de la société actuelle une déchirure que l'ancien Système est incapable de quérir, parce que de façon générale il ne quérit ni ne crée rien, mais se contente d'exister et de jouir. L'existence d'une humanité souffrante qui pense et d'une humanité pensante qui est opprimée est pour le monde animal des philistins, passif et jouissant sans penser, quelque chose qu'il ne pourra nécessairement ni supporter ni absorber. (1)

Nous devons pour notre part mettre le vieux monde en pleine lumière et travailler positivement à la formation du nouveau. Plus les événements propres à l'humanité pensante nous laisseront du temps pour réfléchir et ceux propres à l'humanité souffrante le temps pour nous rassembler, plus achevé sera le produit qui fera son apparition dans le monde et que notre époque porte présentement dans son sein. »

La troisième lettre, datée de septembre 1843, est sans aucun doute la plus intéressante du point de vue de ses contenus théoriques:

J'ai le plaisir de voir que vous êtes résolu et qu'après avoir tourné vos regards vers le passé, vous tendez vos pensées vers l'avenir, vers une entreprise nouvelle. Donc vous êtes à Paris, vieille Ecole supérieure de la philosophie (...) et capitale du nouveau monde. **Ce qui est nécessaire finit toujours par se faire (2)**. En conséquence, je ne doute pas que l'on vienne à bout de tous les obstacles, dont je n'ignore pas qu'ils sont sérieux. Mais, que l'entreprise soit menée ou non à bien, je serai de toute façon à la fin de ce mois à Paris, car avec l'air d'ici on attrape une mentalité d'esclave et il n'y a absolument pas place en Allemagne pour une activité libre.

(...)

Je ne doute donc pas de la réussite de l'entreprise, pour peu qu'on s'y mette avec sérieux.

Il semble y avoir plus grave encore que les obstacles extérieurs: ce sont les difficultés intérieures au mouvement. Car si personne n'a de doute sur le «d'où venons-nous?», il règne en revanche une confusion d'autant plus grande sur le «où allons-nous? ». Non seulement une anarchie générale fait rage parmi nos réformateurs sociaux, mais chacun de nous devra bientôt s'avouer à lui-même qu'il n'a aucune idée exacte de ce que demain devra être. Au demeurant c'est là précisément le mérite de la nouvelle orientation: à savoir que nous n'anticipons pas sur le monde de demain par la pensée dogmatique, mais qu'au contraire nous ne voulons trouver le monde nouveau qu'au terme de la critique de l'ancien (3). Jusqu'ici, les philosophes gardaient dans leur tiroir la solution de toutes les énigmes, et ce brave imbécile de monde exotéri-

que n'avait qu'à ouvrir tout grand le bec pour que les alouettes de la Science absolue y tombent toutes rôties. La philosophie s'est sécularisée et la preuve la plus frappante en est que la conscience philosophique elle-même est impliquée maintenant dans les déchirements de la lutte non pas seulement de l'extérieur, mais aussi en son intérieur. Si construire l'avenir et dresser des plans définitifs pour l'éternité n'est pas notre affaire, ce que nous avons à réaliser dans le présent n'en est que plus évident; je veux dire la critique radicale de tout l'ordre existant, radicale en ce sens qu'elle n'a pas peur de ses propres résultats, pas plus que des conflits avec les puissances établies.

C'est pourquoi je ne suis pas d'avis que nous arborions un emblème dogmatique. Au contraire, nous devons nous efforcer d'aider les dogmatiques à voir clair dans leurs propres thèses. C'est ainsi en particulier que le *communisme* est une abstraction dogmatique, et je n'entends pas par là je ne sais quel communisme imaginaire ou simplement possible, mais le communisme réellement existant, tel que Cabet, Demazy, Weitling, etc. l'enseignent. Ce communisme-là n'est lui-même qu'une manifestation originale du principe de l'humanisme. Il s'ensuit que suppression de la propriété privée et communisme ne sont nullement synonymes et que, si le communisme a vu s'opposer à lui d'autres doctrines socialistes, comme celles de Fourier, Proudhon, etc., ce n'est pas par hasard, mais nécessairement, parce que lui-même n'est qu'une actualisation particulière et partielle du principe socialiste.

Et le principe socialiste dans son ensemble n'est à son tour que l'une des faces que présente la réalité de la véritable essence humaine. Nous devons nous occuper tout autant de l'autre face, de l'existence théorique de l'homme, autrement dit, faire de la religion, de la science, etc., l'objet de notre critique (4). De plus nous voulons agir sur nos contemporains, et plus particulièrement sur nos contemporains allemands. La question est: comment s'y prendre? Deux ordres de fait sont indéniables. La religion d'une part, la politique de l'autre sont les sujets qui sont au centre de l'intérêt dans l'Allemagne d'aujourd'hui; il nous faut les prendre comme point de départ dans l'état où elles sont, et non pas leur opposer un système tout fait du genre du Voyage en Icarie. La raison a toujours existé, mais pas toujours sous sa forme raisonnable. On peut donc rattacher la critique à toute forme de la conscience théorique et pratique et dégager, des formes propres de la réalité existante, la réalité véritable comme son Devoir-Etre et sa destination finale. En ce qui concerne la vie réelle même, l'Etat politique, là même où il n'est pas pénétré consciemment par les exigences socialistes, renferme dans toutes ses formes modernes les exigences de la raison. Et il ne s'en tient pas là. Il suppose partout la raison réalisée, mais par là même sa destination idéale entre en contradiction avec ses prémisses réelles (5)

A partir de ce conflit de l'Etat politique avec lui-même se développe donc partout la vérité des rapports sociaux. De même que la religion est l'abrégé des combats théoriques de l'humanité, l'Etat politique est l'abrégé de ses combats pratiques. L'Etat politique est donc l'expression, sous sa forme propre - sub specie rei publicae [sous forme politique] - de toutes les luttes, nécessités et vérités sociales. Ce n'est donc nullement s'abaisser et porter atteinte à la hauteur des principes que de faire des questions spécifiquement politiques - par exemple la différence entre le système des trois ordres et le système représentatif l'objet de la critique. Car cette question ne fait qu'exprimer en termes de politique la différence entre le règne de l'Homme et le règne de la propriété privée. Donc non seulement la critique peut, mais elle doit entrer dans ces questions politiques (qui dans l'idée des socialistes vulgaires sont bien au-dessous d'elle). En démontrant la supériorité du système représentatif sur le système des ordres, elle intéresse pratiquement un grand parti dans la Nation. En élevant le système représentatif de sa forme politique jusqu'à sa forme généralisée et en dégageant la signification véritable qu'il renferme, elle oblige du même coup ce parti à aller au-delà de lui-même, car triompher reviendrait pour lui à se supprimer.

Rien ne nous empêche donc de prendre pour point d'application de notre critique la critique de la politique, la prise de position en politique, c'est-à-dire les luttes réelles, de l'identifier à ces luttes. Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau: voici la vérité, à genoux devant elle! Nous apportons au monde les principes que le monde a lui-même développés dans son sein. Nous ne lui disons pas: laisse là tes combats, ce sont des fadaises; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons seulement pourquoi il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il devra acquérir, qu'il le veuille ou non.

La réforme de la conscience consiste simplement à donner au monde la conscience de lui-même, à le tirer du sommeil où il rêve de lui-même, à lui expliquer ses propres actes. Tout ce que nous visons ne peut rien être d'autre que de réduire, comme Feuerbach l'a déjà fait avec sa critique de la religion (6),

les questions religieuses et politiques à leur forme humaine consciente d'ellemême

Il nous faut donc prendre pour devise: réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mythifiée et obscure à elle-même, qu'elle apparaisse sous une forme religieuse ou politique. Il sera avéré alors que le monde possède une chose d'abord et depuis longtemps en rêve et que pour la posséder réellement seule lui manque la conscience claire. Il sera avéré qu'il ne s'agit pas d'une solution de continuité profonde entre le présent et le passé, mais de la *réalisation* des idées du passé. Il sera avéré enfin que l'Humanité ne commence pas un travail *nouveau*, mais qu'elle parachève consciemment son travail *ancien*.

Nous pouvons donc résumer d'un mot la tendance de notre journal: prise de conscience, clarification opérée par le temps présent sur ses propres luttes et ses propres aspirations. C'est là un travail et pour le monde et pour nous. Il ne peut être que l'œuvre de beaucoup de forces réunies (7). Il s'agit de se confesser, rien de plus. Pour se faire remettre ses péchés, l'Humanité n'a besoin que de les appeler enfin par leur nom.

Karl MARX.

- (1) L'existence d'une humanité souffrante qui pense et d'une humanité pensante qui est opprimée est pour le monde animal des philistins, passif et jouissant sans penser, quelque chose qu'il ne pourra nécessairement ni supporter ni absorber. (1): Cette phrase illustre une tournure stylistique très caractéristique des écrits de Marx à l'époque. La structure croisée associe deux univers tous deux pensants et tous deux souffrants: en évoquant cette alliance des travailleurs intellectuels et manuels, Marx associe bien deux pensées, l'une qui s'élabore dans la pratique des travailleurs, l'autre qui s'exprime dans les formes de la philosophie. Evoquant « l'humanité souffrante qui pense », il mentionne la littérature militante communiste de l'époque, entre autre les ouvrages à forte tonalité religieuse de Weitling dont il dira le plus grand bien avant de rompre avec lui de manière fracassante. L'usage du terme « philistin » (personnage à l'esprit borné) pour nommer l'adversaire appartient à la rhétorique de l'époque. Il revient fréquemment sous la plume de Marx et d'Engels.
- (2) **Ce qui est nécessaire finit toujours par se faire.** Rien n'est plus hégélien qu'un énoncé de ce genre. Cette proximité de style n'empêche pas que sur la question centrale de l'État, Marx vient d'accomplir (en mars 1844, il rédige le manuscrit de Kreuznach) une avancée décisive qui l'affranchit des catégories de l'idéalisme hégélien.
- (3) à savoir que nous n'anticipons pas sur le monde de demain par la pensée dogmatique, mais qu'au contraire nous ne voulons trouver le monde nouveau qu'au terme de la critique de l'ancien. Cette thèse anti-utopiste marque l'originalité absolue de Marx au regard des discours réformateurs qui sont alors dominants dans le mouvement social. Elle est un héritage de sa culture hégélienne, rien n'étant plus étranger au système hégélien qu'un volontarisme qui fournit l'illusion de pourvoir s'affranchir des nécessités de la Raison. On trouve dans ce développement une ébauche de la définition anti-utopiste du communisme dans le Manifeste : « Le communisme n'est pas pour nous un état qui doit être créé ; un idéal d'après lequel la réalité doit se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état actuel ». Le commentaire sur la sécularisation de la philosophie (ce qui signifie qu'elle est passée du « ciel » sur la « terre ») annonce pour sa part la onzième thèse sur Feuerbach selon laquelle « Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières ; ce qui compte, c'est de le transformer ». Comment ? La question est à peine ébauchée, mais elle est présente dès 1843 et ce souci d'action sur le monde n'est pas étranger au projet des « Annales » de créer autour de cette revue un lieu de débat et peut-être d'organisation entre toutes les tendances réformatrices de l'époque de manière à donner un contenu à ce qui, sous le nom de « Communisme » demeure encore pour lui une abstraction.
- (4) Nous devons nous occuper tout autant de l'autre face, de l'existence théorique de l'homme, autrement dit, faire de la religion, de la science, etc., l'objet de notre critique. Autre point d'originalité de Marx : son exigence de mener la lutte sur le front « théorique », au départ non pas d'abstractions issues de la tradition philosophique mais des idées qui sont réellement dominantes, « dans l'état où elles sont ».
- (5) En ce qui concerne la vie réelle même, l'Etat politique, là même où il n'est pas pénétré consciemment par les exigences socialistes, renferme dans toutes ses formes modernes les exigences de la raison. Et il ne s'en tient pas là. Il suppose partout la raison réalisée, mais par là même sa destination idéale entre en contradiction avec ses prémisses réelles. Le vocabulaire est hégélien, à cette différence essentielle que pour Marx, désormais, il n'est pas établi que l'Etat accomplisse la forme ultime de la rationalité. La prise en compte des rapports entre la raison et les formes accomplies du réel telles qu'elles sont est une manière de tenir à distance le volontarisme utopiste. Le but à atteindre est bien sûr une libération sociale mais il faut accepter les médiations imposées par l'Etat qui est « l'abrégé des combats pratiques » de l'Humanité. En d'autres termes, il faut accepter d'agir sur le terrain politique de l'Etat. Sur ce point, Marx se différencie radicalement des autres penseurs réformateurs de son époque qui ont visé une transformation sociale faisant l'économie de la question de l'Etat. Cette question sera au centre de l'essai « Sur la question juive » qui a paru dans le même et unique premier numéro des « Annales franco-allemandes ». Il s'agira pour Marx de montrer que le combat politique n'est pas le tout du processus de transformation de la société.

- (6) comme Feuerbach l'a déjà fait avec sa critique de la religion : ce sera le thème des premiers paragraphes de l'« Introduction à une critique du droit hégélien », l'autre essai de Marx dans les «Annales franco-allemandes ». L'important est de faire accéder le mouvement qui a commencé à une claire conscience de lui-même. Ce thème de la conscience « désaliénée » est typiquement feuerbachien ; il s'applique ici sur une base hégélienne d'auto-transformation de la réalité à partir des contradictions entre la Raison qui la travaille et les obstacles qui l'empêchent d'être en phase avec sa base rationnelle.
- (7) Il ne peut être que l'œuvre de beaucoup de forces réunies. Les « Annales franco-allemandes » sont clairement envisagées par Marx comme un organe de débat entre toutes les forces qui se réclament de la transformation sociale, ce qui apparaît dans la diversité des collaborateurs français que Ruge et Marx ont pressentis. L'échec de l'entreprise, d'une part, et la découverte de l'économie politique par le biais d'Engels, d'autre part, conduiront Marx à chercher d'autres formes d'organisation de la pensée et de l'action collectives, et sur d'autres bases que la philosophie qui demeure la référence majeure des textes fournis par Marx aux Annales.

1.2. K. Marx, Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel

Le texte est ici reproduit par commodité dans la traduction de Molitor, qui n'est pas la plus élégante. La version de Maximilien Rubel dans l'édition de La Pléiade se trouve à la page 382 du volume III sous une rubrique intitulée « Argent, Etat et prolétariat (articles dans les « Annales franco-allemandes » et dans *Vorwärts*). Les éditions Aubier ont publié dans leur collection « Connaissance de Marx » une édition bilingue traduite par M. Simon avec une préface de François Châtelet.

Pour l'Allemagne, *la critique de la religion* est finie en substance. Or, la critique de la religion est la condition première de toute critique. (1)

(...)

L'homme qui, dans la réalité fantastique du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus tenté de ne trouver que sa propre apparence, le non-homme, là où il cherche et est forcé de chercher sa réalité véritable.

Le fondement de la critique irréligieuse est celui-ci : L'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. (2) La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel.

La misère religieuse est, d'une part, l'expression de la misère réelle, et, d'autre part, la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. (3)

Le *véritable* bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur *illusoire* du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est *exiger qu'il soit renoncé* a *une situation qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc, en germe, la *critique de cette vallée de larmes*, dont la religion est *l'auréole*.

(...)

L'histoire a donc la *mission*, une fois que la *vie future de la vérité* s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première *tâche de la philosophie*, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée *l'image sainte* qui représentait la renonciation de l'homme a lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses *formes profanes*. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. (4)

Les développements qui suivent - une contribution à ce travail - ne se rattachent pas directement à l'original, mais à une copie, à la philosophie politique et à la *philosophie* allemande du droit, pour la seule raison qu'ils se rattachent à l'Allemagne.

Si l'on voulait partir du statu quo allemand, fût-ce de la seule façon adéquate, c'est-à-dire négative, le résultat n'en resterait pas moins un anachronisme. La négation même de notre présent politique est déjà remisée, tel un fait couvert de poussière, dans la pièce de débarras historique des peuples modernes. J'ai beau nier les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Lorsque je nie la situation allemande de 1843, j'en suis, d'après la chronologie française, à peine en l'année 1789, et encore moins au centre même du temps présent. (5)

Bien plus, l'histoire allemande s'enorgueillit d'un mouvement que nul peuple n'a réalisé avant elle dans la sphère historique, et que nul peuple ne reproduira

après elle. Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes, sans partager leurs révolutions. Nous avons été restaurés, d'abord parce que d'autres peuples ont supporté une contre-révolution; la première fois, parce que nos maîtres eurent peur, la seconde fois parce que nos maîtres n'eurent pas peur. Nous, nos bergers à notre tête, nous n'avons jamais été qu'une fois en compagnie de la liberté, et ce fut *le jour de son enterrement*.

(...)

Guerre à l'état social allemand! Evidemment! Cet état est au-dessous du niveau de l'histoire, il est au-dessous de toute critique, mais il n'en reste pas moins un objet de la critique, tout comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, reste un objet du bourreau. En lutte contre cet état social, la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion. (6) Elle n'est pas un bistouri, mais une arme. Son objet, c'est son ennemi, qu'elle veut, non pas réfuter, mais anéantir.

(...)

Il s'agit de faire le tableau de la sourde pression que toutes les sphères sociales font réciproquement peser les unes sur les autres, d'un désaccord général et veule, d'une étroitesse d'esprit aussi présomptueuse que mal renseignée, le tout placé dans le cadre d'un système de gouvernement qui vit de la conservation de toutes les insuffisances et n'est que l'insuffisance dans le gouvernement.

(...)

La critique qui s'occupe de cet objet, c'est la critique dans la mêlée. Or, dans la mêlée, il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est un adversaire de même rang, noble, intéressant; il s'agit de le toucher. Il s'agit de ne pas laisser aux Allemands un seul instant d'illusion et de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. (7) Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de la société allemande; et ces conditions sociales pétrifiées, il faut les forcer à danser, en leur faisant entendre leur propre mélodie! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même, afin de lui donner du courage. On satisfait ainsi un besoin impérieux du peuple allemand, et les besoins des peuples sont en dernière analyse les raisons ultimes de leur satisfaction.

Et même pour les peuples *modernes* cette lutte contre le fond borné du statu quo allemand ne peut pas ne pas présenter d'intérêt. Le statu quo allemand est en effet le *Parachèvement ouvert* de *l'ancien régime*, et *l'ancien régime* est la tare cachée de l'Etat moderne. (8) La lutte contre le présent politique allemand, c'est la lutte contre le passé des peuples modernes, et les réminiscences de ce passé ne cessent de les importuner. Il est instructif, pour les peuples modernes, de voir l'ancien régime qui a, chez eux, connu la tragédie, jouer la comédie comme revenant allemand. L'ancien régime eut une histoire tragique, tant qu'il fut le pouvoir préexistant du monde, et la liberté une simple incidence personnelle, en un mot, tant qu'il croyait et devait croire lui-même à son droit. Tant que l'ancien régime luttait, comme ordre réel du monde contre un autre monde naissant, il y avait de son côté une erreur historique, mais pas d'erreur personnelle. C'est pourquoi sa mort fut tragique.

(...)

De même que les anciens peuples ont vécu leur préhistoire dans l'imagination, dans la *mythologie*, nous autres Allemands nous avons vécu notre post-histoire dans la pensée, dans la *philosophie*. **Nous sommes les contemporains** *philosophiques* **du temps présent, sans en être les contemporains** *historiques***.** (9) La philosophie allemande est le *prolongement idéal* de l'histoire allemande. Lorsque, au lieu des *oeuvres incomplètes* de notre histoire réelle, nous critiquons donc les *oeuvres posthumes* de notre histoire idéale, la philosophie, notre critique est en plein milieu des questions dont le présent dit : *that is the question*¹. Ce qui, chez les peuples avancés, constitue un désaccord *prati-*

¹ En anglais dans le texte.

que avec l'ordre social moderne, cela constitue tout d'abord en Allemagne, où cet ordre social n'existe même pas encore, un désaccord *critique* avec le mirage philosophique de cet ordre social.

La philosophie du droit, la philosophie politique allemande est la seule histoire allemande qui soit au niveau du présent moderne officiel. Le peuple allemand est donc forcé de lier son histoire de rêve à son ordre social du moment et à soumettre à la critique, non seulement cet ordre social existant, mais encore sa continuation abstraite. Son avenir ne peut se limiter ni à la négation directe de son ordre juridique et politique réel, ni à la réalisation directe de son ordre juridique et politique idéal. La négation directe de son ordre réel, il la possède en effet dans son ordre idéal, et la réalisation directe de son ordre idéal, il l'a déjà presque dépassée dans l'idée des peuples voisins. C'est donc à juste titre qu'en Allemagne le parti politique pratique réclame la négation de la philosophie. Son tort consiste, non pas à formuler cette revendication, mais à s'arrêter à cette revendication qu'il ne réalise pas et ne peut pas réaliser sérieusement. Il se figure effectuer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en lui consacrant, à mi-voix et le regard ailleurs, quelques phrases banales et pleines de mauvaise humeur. Quant aux limites étroites de son horizon, la philosophie ne les compte pas non plus dans le domaine de la réalité allemande, ou bien va jusqu'à les supposer sous la pratique allemande et les théories dont elle fait usage. Vous demandez que l'on prenne comme point de départ de réels germes de vie, mais vous oubliez que le véritable germe de vie du peuple allemand n'a poussé jusqu'ici que sous le crâne de ce même peuple. En un mot : vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser. (10)

La même erreur, mais avec des facteurs *inverses*, fut commise par **le parti politique** *théorique* issu de la philosophie.

Dans la lutte actuelle, ce parti n'a vu que la *lutte critique de la philosophie contre le monde allemand;* et il n'a pas considéré que la philosophie passée fait elle-même partie de ce monde et en est le *complément,* ne fût-ce que le complément idéal. Critique envers son adversaire, il ne le fut pas envers lui-même : il prit, en effet, comme point de départ, les *hypothèses* de la philosophie; mais, ou bien il s'en tint aux résultats donnés par la philosophie, ou bien il alla chercher autre part des exigences et des résultats pour les donner comme des exigences et des résultats immédiats de la philosophie, bien qu'on ne puisse - leur légitimité supposée les obtenir au contraire que par la négation de la *philosophie telle qu'elle fut jusqu'ici,* c'est-à-dire de la philosophie en tant que philosophie. Nous nous réservons de donner un tableau plus détaillé de ce parti. **Son principal défaut peut se résumer comme suit :** *Il croyait pouvoir réaliser la philosophie, sans la supprimer.*

La critique de la philosophie du droit et de la philosophie politique allemande, à laquelle Hegel a donné la formule la plus logique, la plus riche, la plus absolue, est à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité qui s'y trouve liée et la négation catégorique de toute la manière passée de la conscience juridique et politique allemande, dont l'expression la plus universelle, l'expression capitale élevée au rang d'une science, est précisément la philosophie spéculative du droit. Si l'Allemagne seule a pu donner naissance à la philosophie spéculative du droit, cette pensée transcendante et abstraite de l'Etat moderne dont la réalité reste un au-delà, cet au-delà ne fût-il situé que de l'autre côté du Rhin, réciproquement, la représentation allemande de l'Etat moderne, cette représentation qui fait abstraction de l'homme réel, n'était, elle aussi, possible que parce que et autant que l'Etat moderne fait lui-même abstraction de l'homme réel, ou ne satisfait tout l'homme que de façon imaginaire. En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne a été leur conscience théorique

(...)

Par le seul fait qu'elle est l'adversaire déclarée de l'ancien mode de la conscience politique *allemande*, la critique de la philosophie spéculative du droit ne s'égare pas en elle-même, mais en des *tâches* dont la solution ne peut être donnée que par un moyen : la *pratique*. (11)

La question se pose donc : L'Allemagne peut-elle arriver à une pratique à la hauteur des *principes*, c'est-à-dire à une *révolution* qui l'élèvera, non seulement au *niveau officiel* des peuples modernes, mais à la *hauteur humaine*, qui sera le proche avenir de ces peuples?

Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dés

qu'elle pénètre les masses. (12) La théorie est capable de pénétrer les masses dès qu'elle procède par des démonstrations ad hominem, et elle fait des démonstrations ad hominem dès qu'elle devient radicale. Etre radical, c'est prendre les choses par la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. (13). Ce qui prouve jusqu'à l'évidence le radicalisme de la théorie allemande, donc son énergie pratique, c'est qu'elle prend comme point de départ la suppression absolument positive de la religion. La critique de la religion aboutit à cette doctrine, que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême. Elle aboutit donc à l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions sociales où l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable, qu'on ne peut mieux dépeindre qu'en leur appliquant la boutade d'un Français à l'occasion de l'établissement projeté d'une taxe sur les chiens "Pauvres chiens! On veut vous traiter comme des hommes!"

(...)

Mais une révolution radicale allemande semble se heurter à une difficulté capitale.

En effet, les révolutions ont besoin d'un élément passif, d'une base matérielle. La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation des besoins de ce peuple. Le désaccord énorme entre les revendications de la pensée allemande et les réponses de la réalité allemande aura-t-il comme correspondant le même désaccord de la société bourgeoise avec l'Etat et avec elle-même ? Les besoins théoriques seront-ils des besoins directement pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée. (14)

Mais l'Allemagne n'a pas gravi les degrés intermédiaires de l'émancipation politique en même temps que les peuples modernes. Et même les degrés, auxquels elle s'est élevée théoriquement, elle ne les a pas encore atteints dans la pratique. Et comment pourrait-elle, en un saut périlleux, franchir ses propres barrières, mais aussi les barrières des peuples modernes, c'est-à-dire des barrières dont elle doit, dans la réalité, éprouver et poursuivre l'établissement comme une émancipation de ses barrières réelles. Une révolution radicale ne peut être que la révolution de besoins radicaux, dont il semble précisément qu'il manque les conditions et les lieux d'éclosion.

(...)

Ce qui est, pour l'Allemagne, un rêve utopique, ce n'est pas la révolution radicale, l'émancipation générale et humaine, c'est plutôt la révolution partielle, simplement politique, la révolution qui laisse debout les piliers de la maison. (15) Sur quoi repose une révolution partielle, simplement politique ? Sur ceci une fraction de la société bourgeoise s'émancipe et accapare la suprématie générale, une classe déterminée entreprend, en partant de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société. Cette classe émancipe la société tout entière, mais uniquement dans l'hypothèse que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède donc ou puisse se procurer à sa convenance par exemple l'argent ou la culture.

Il n'est pas de classe de la société bourgeoise qui puisse jouer ce rôle, à moins de faire naître en elle-même et dans la masse un élément d'enthousiasme, où elle fraternise et se confonde avec la société en général, s'identifie avec elle et soit ressentie et reconnue comme le représentant général de cette société, un élément où ses prétentions et ses droits soient en réalité les droits et les prétentions de la société elle-même, où elle soit réellement la tête sociale et le cœur social. Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. Pour emporter d'assaut cette position émancipatrice et s'assurer l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et la conscience de sa propre force ne suffisent pas. Pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière de la société bourgeoise coïncident, pour qu'une classe représente toute la société, il faut, au contraire, que tous les vices de la société soient concentrés dans une autre classe, qu'une classe déterminée soit la classe du scandale général, la personnification de la barrière générale; il faut qu'une sphère sociale particulière passe pour le crime notoire de toute la société, si bien qu'en s'émancipant de cette sphère on réalise l'émancipation générale. Pour qu'une classe soit par excellence la classe de l'émancipation, il faut inversement qu'une autre classe soit ouvertement la classe de l'asservissement. L'importance générale négative de

la noblesse et du clergé français avait comme conséquence nécessaire l'importance générale positive de la *bourgeoisie*, la classe la plus immédiatement voisine et opposée.

Tout d'abord, n'importe quelle classe particulière de l'Allemagne manque de la logique, de la pénétration, du courage, de la netteté qui pourraient la constituer en représentant négatif de la société. Mais il lui manque tout autant cette largeur d'âme qui s'identifie, ne fût-ce que momentanément, avec l'âme populaire, cette génialité qui pousse la force matérielle à la puissance politique, cette hardiesse révolutionnaire qui jette à l'adversaire cette parole de défi : Je ne suis rien et je devrais être tout. (16) L'essence de la morale et de l'honnêteté allemandes, des classes aussi bien que des individus, est constituée par cet égoïsme modeste qui fait valoir et permet qu'on fasse valoir contre lui-même son peu d'étendue. La situation réciproque des différentes sphères de la société allemande n'est donc pas dramatique, mais épique. (17) Chacune de ses sphères se met a prendre conscience d'elle-même et à s'établir à côté des autres avec ses revendications particulières, non pas à partir du moment où elle est opprimée, mais à partir du moment où, sans qu'elle y ait contribué en rien, les circonstances créent une nouvelle sphère sociale sur laquelle elle pourra, à son tour, faire peser son oppression. Même le sentiment moral de la classe moyenne allemande n'a d'autre base que la conscience d'être la représentante générale de la médiocrité étroite et bornée de toutes les autres classes.

(...)

En France, il suffit qu'on soit quelque chose, pour vouloir être tout. En Allemagne, personne n'a le droit d'être quelque chose, à moins de renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est la raison de l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la condition sine qua non de toute émancipation partielle. En France, c'est la réalité, en Allemagne, c'est l'impossibilité de l'émancipation progressive qui doit enfanter toute la liberté. En France, toute classe du peuple est idéaliste politique, et elle a d'abord le sentiment d'être non pas une classe particulière, mais la représentante des besoins généraux de la société. Le rôle d'émancipateur passe donc successivement, dans un mouvement dramatique, aux différentes classes du peuple français, jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la classe qui réalise la liberté sociale, non plus en supposant certaines conditions extérieures à l'homme et néanmoins créées par la société humaine, mais en organisant au contraire toutes les conditions de l'existence humaine dans l'hypothèse de la liberté sociale. En Allemagne, où la vie pratique est aussi peu intellectuelle que la vie intellectuelle est peu pratique, aucune classe de la société bourgeoise n'éprouve ni le besoin ni la faculté de l'émancipation universelle, jusqu'à ce qu'elle y soit forcée par sa situation immédiate, par la nécessité matérielle, par ses chaînes mêmes.

Où donc est la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Voici notre réponse. Dans la formation d'une classe dont les chaînes sont radicales, (18) une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences, mais en une opposition générale avec toutes les suppositions du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans, par conséquent, les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme, et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat. (19)

Le prolétariat ne commence à se constituer en Allemagne que grâce au mouvement industriel qui s'annonce partout. En effet, ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté naturellement existante, mais la pauvreté produite artificiellement; ce n'est pas la masse machinalement opprimée par le poids de la société, mais la masse résultant de la décomposition aiguë de la société, et surtout de la décomposition aiguë de la classe moyenne. Ce qui n'empêche pas, cela va de soi, la pauvreté naturelle et le servage germano-chrétien de grossir peu à peu les rangs du prolétariat.

Lorsque le prolétariat annonce la dissolution de l'ordre social actuel, il ne fait qu'énoncer le secret de sa propre existence, car il constitue lui-même la dissolution effective de cet ordre social. (20) Lorsque le prolétariat réclame la

négation de la propriété privée, il ne fait qu'établir en principe de la société ce que la société a établi en principe du prolétariat, ce que celui-ci, sans qu'il y soit pour rien, personnifie déjà comme résultat négatif de la société

(...)

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*. Et dès que l'éclair de la pensée aura pénétré au fond de ce naïf terrain populaire, les *Allemands* s'émanciperont et deviendront des *hommes*.

Résumons le résultat. L'émancipation de l'Allemagne n'est pratiquement possible que si l'on se place au point de vue de la théorie qui déclare que l'homme est l'essence suprême de l'homme. L'Allemagne ne pourra s'émanciper du Moyen Age qu'en s'émancipant en même temps des victoires partielles remportées sur le Moyen Age. En Allemagne, aucune espèce d'esclavage ne peut être détruite, sans la destruction de tout esclavage. L'Allemagne qui aime aller au fond des choses ne peut faire de révolution sans tout bouleverser de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur. (21) La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat, et le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie. Quand toutes les conditions intérieures auront été remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant éclatant du coq gaulois.

Traduction de Jules Molitor, Editions Allia 1998

- (1) Pour l'Allemagne, la critique de la religion est finie en substance. Or, la critique de la religion est la condition première de toute critique. Cette introduction est un énoncé à double détente. D'abord, il exprime la dette de Marx envers Feuerbach qui, à ses yeux, a tout dit sur la question de l'aliénation religieuse. Ensuite, il signale les limites de l'action des jeunes hégéliens et en particulier de Bauer selon qui la lutte antireligieuse suffisait par elle-même à l'affranchissement des consciences et ouvrait les voies vers un accomplissement démocratique dans le cadre de l'Etat rationnel hégélien.
- (2) Mais l'homme n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux. Le vocabulaire est celui de Feuerbach mais sur ce point, Marx prend ses distances avec l'humanisme critique: la dénonciation de l'aliénation religieuse est un préalable, mais elle ne suffit pas. Il faut en découvrir le fondement non pas dans la perte d'une essence humaine intemporelle mais dans les formes historiquement déterminées de la vie sociale. Il ne suffit pas de dénoncer les illusions entretenues par la pensée religieuse ; il faut en expliquer le mécanisme. Or le renversement qui caractérise la conscience religieuse aliénée s'explique par le renversement opéré dans les rapports entre la société civile et l'Etat. Cette lucidité sur les rapports entre société civile et Etat est le grand acquis de la critique de la théorie hégélienne de l'Etat accomplie par Marx à Kreuznach en mars 43 après son départ forcé de la Gazette rhénane. Cette remarque préfigure le contenu de la thèse 8 des Thèses sur Feuerbach: « Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique ». On ne peut négliger l'influence de Moses Hesse dans la critique des insuffisances de l'humanisme feuerbachien. Après l'interdiction de la Gazette Rhénane, le clivage entre les jeunes-hégéliens va s'accentuer, séparant d'une part, ceux qui comme Bauer et Stirner se détournent du mouvement social et politique au nom des droits de l'individu et de la Conscience critique (à leurs yeux la lutte politique elle-même est un obstacle à la libération de la Conscience et du Moi souverain) et d'autre part, ceux qui comme Moses Hesse, Engels, Ruge et Marx radicalisent leur libéralisme politique sur la base des réalités sociales.
- (3) **C'est** *l'opium* **du peuple**. Cette formule très célèbre doit être comprise dans le contexte de l'argumentation où elle trouve sa place. Aux yeux de Marx, l'illusion religieuse n'est pas une cause, mais un effet. Elle est le symptôme d'un phénomène qui agit en dehors d'elle. La différence sur ce point avec la lutte anti-religieuse d'un Bauer est capitale. Il ne suffit pas selon Marx, de dénoncer la drogue et ses conséquences mais de comprendre les mécanismes qui engendrent la dépendance dans le réel.
- (4) La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. Remarquons que s'il y a bien un déplacement de l'objet de la critique (du ciel à la terre, de la théologie à la politique), c'est encore au nom de la philosophie que la critique est menée. Cette formulation doit être rapprochée de la quatrième « thèse sur Feuerbach » écrite près de deux ans plus tard: « Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même et dédouble le monde en un monde religieux, objet de représentation, et un monde temporel. Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base tempo-

relle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, constituant ainsi un royaume autonome, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction internes de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. Donc, une fois qu'on a découvert, par exemple, que la famille terrestre est le secret de la famille céleste, c'est la première désormais dont il faut faire la critique théorique et qu'il faut révolutionner dans la pratique. »

- (5) Si l'on voulait partir du statu quo allemand, fût-ce de la seule façon adéquate, c'est-à-dire négative, le résultat n'en resterait pas moins un anachronisme. La négation même de notre présent politique est déjà remisée, tel un fait couvert de poussière, dans la pièce de débarras historique des peuples modernes. J'ai beau nier les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Lorsque je nie la situation allemande de 1843, j'en suis, d'après la chronologie française, à peine en l'année 1789, et encore moins au centre même du temps présent. Ce thème de l'anachronisme de l'Allemagne au regard des évolutions accomplies en France et en Angleterre est repris de Heine et surtout de Moses Hess dont la Triarchie a paru en 1841.
- (6) En lutte contre cet état social, la critique n'est pas une passion de la tête, mais la tête de la passion. Cette tournure est très caractéristique du style de Marx à cette période. La critique comme « tête de la passion », c'est-à-dire comme puissance d'élucidation théorique tournée vers le réel est précisément l'apport de la philosophie allemande dans sa capacité à clarifier les enjeux politiques qui se trouvent derrière les justifications juridiques de l'Etat bourgeois dont Hegel a dressé le schéma inversé.
- (7) Il faut rendre l'oppression réelle plus dure encore en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte plus honteuse encore, en la livrant à la publicité. Cet énoncé doit être rapproche de la lettre de Marx à Ruge en mars 1843, lettre dans laquelle Marx exprime sa honte devant le triomphe du « despotisme le plus répugnant » en Prusse. Il commente ce sentiment : « la honte est une sorte de colère : celle par quoi on s'en prend à soi-même. Et si toute une nation avait vraiment honte, elle serait le lion qui se ramasse pour se préparer à bondir ».
- (8) **l'ancien régime est la tare cachée de l'Etat moderne** Cette phrase s'adresse en vérité aux Français qui ont abattu l'Ancien Régime dans les faits mais ne sont pas tout à fait parvenus à s'en affranchir dans la pensée. Marx mobilise ici l'image du rapport entre tragédie et comédie dont il se servira au début du pamphlet qu'il publiera en 1852 sur le *Dix-huit brumaire de Louis Bonaparte*: « Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce ».
- (9) Nous sommes les contemporains *philosophiques* du temps présent, sans en être les contemporains *historiques*. Cette affirmation sonne comme un coup de force, comme s'il allait de soi que l'idéalisme allemand, fût-il hégélien, avait le pouvoir de fournir, grâce à sa capacité de lucidité critique, la vérité théorique de la pratique des autres, politique chez les français, économique chez les anglais.
- (10) En un mot : vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser. / Son principal défaut peut se résumer comme suit : Il croyait pouvoir réaliser la philosophie, sans la supprimer. Les deux formules sont faites pour être lues en miroir. Le thème de la réalisation/suppression de la philosophie est un lieu commun des débats entre jeunes-hégéliens. Il faut être attentif ici à l'emploi par Marx du verbe « aufheben » : « Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben (vous ne pouvez supprimer la philosophie), onhe sie zu verwirklichen (sans la réaliser) »/ « Sie glaubte, die Philosophie verwirklichen zu können (il a cru pouvoir réaliser la philosophie), ohne sie aufzuheben (sans la supprimer) ». Ce vocable très particulier appartient au vocabulaire philosophique hégélien où il désigne le « moment » où une structure nouvelle se substitue à une autre dont elle accomplit le devenir dialectique. Elle supprime la structure périmée mais en même temps elle en accomplit les potentialités. Il y a donc tout à la fois suppression et maintien dans un mouvement de dépassement « par le haut ». D'abord, Marx dialogue avec le « parti politique pratique », le terme « parti » ne désignant pas ici une structure organisationnelle mais un mouvement d'idées. Il vise en ces termes les intellectuels allemands qui ont entrepris de sortir de la sphère mentale de l'idéalisme hégélien dans le cadre d'une philosophie de l'action. C'est le cas en particulier d'un auteur comme August Cieszkowski, lequel a publié en 1838 un ouvrage intitulé «Prolégomènes à l'historiosophie », où il préconise de réconcilier la pensée philosophique avec le réel en la détournant des spéculations abstraites et en l'associant à une pratique transformatrice dans le réel. Cieszkowski écrit : « La philosophie, à l'avenir, doit consentir à être essentiellement appliquée (...) elle doit descendre des hauteurs de la théorie jusque dans le champ de la praxis, avec une influence la plus concrète possible sur la vie et les rapports sociaux, être le développement de la vérité dans l'activité concrète, tel est le sort futur de la philosophie en général »². Moses Hess écrit de son côté : « Désormais, la tâche de la philosophie de l'esprit est de devenir philosophie de l'action. Ce n'est pas seulement la pensée, c'est toute l'activité humaine qui doit parvenir à une intuition où toutes les antinomies disparaissent \mathbf{x}^3 . On retrouvera un écho de cette position dans la célèbre onzième thèse sur Feuerbach : « Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde ; ce qui compte, c'est de le changer ». Mais en même temps que Marx

² Nous citons à partir de l'étude de Pierre Macherey « Marx et la réalisation de la philosophie », Actuel Marx, N° 37, page 129

³ Nous citons à partir de Rubel, vol III, page 1582.

exprime son accord avec cette perspective d'action, il indique le risque d'une régression vers un pur activisme de la pratique : l'action ne peut être un évitement de la réflexion philosophique ; elle doit participer de son dépassement dans un rapport nouveau entre la réflexion théorique et l'action politique. Ensuite, Marx s'adresse au « parti politique théorique », c'est-à-dire principalement à Bauer qui attend tout d'une pure critique de type philosophique des illusions de l'époque. Or le moyen de « dépasser » la philosophie n'est pas de rester prisonnier de ses présupposés : il consiste à prendre en considération les mécanismes qui sont à l'œuvre dans la réalité politique en tout particulièrement le clivage entre la société civile et l'Etat, qui est pour Marx le phénomène central à comprendre. Les Français ont accompli une révolution en accordant le primat au politique et à l'Etat, mais ce faisant ils ne se sont pas rendu compte qu'ils laissaient le champ libre à une société civile autonomisée où s'accomplissait, dans le déchaînement des intérêts privés, l'atomisation de la société économique abandonnée aux puissances du marché. Pour leur part, les Allemands ont été exclus du processus révolutionnaire mais leur « génie » philosophique, celui de Hegel tout particulièrement, leur a permis de théoriser l'Etat représentatif moderne sur la base d'une scission entre la société civile et l'Etat, avec cette nuance tout de même, que Hegel a tout mis à l'envers en faisant de l'Etat le lieu de résolution de contradictions de la société civile. La critique de Hegel (et donc le travail sur le terrain philosophique) se justifie donc pour deux raisons : d'abord parce que Hegel a bien vu que le secret de l'Etat représentatif moderne était dans les relations entre société civile et l'Etat, ensuite parce que le même Hegel a obscurci la solution en inversant ces relations.

- (11) La pratique. Marx termine son raisonnement sur un concept qui est tout un programme de questions plutôt que l'indice d'une solution : la praxis. Pour l'instant, il reprend une catégorie avancée par Cieszkowski et Hess.
- (12) Il est évident que l'arme de la critique ne saurait remplacer la critique des armes; la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses. Ces énoncés vont devenir des sortes de devises révolutionnaires sans cesse reprises par la tradition marxiste. Ce qu'il faut remarquer, c'est le souci de Marx de maintenir la balance entre les deux composantes, théorique et pratique, de l'action révolutionnaire. En faisant appel à la violence « accoucheuse de l'histoire » Marx reste d'inspiration hégélienne, l'heure de l'Allemagne a sonné pour reprendre le flambeau des mains françaises et accomplir à son tour et à son heure une révolution plus radicale parce qu'elle est instruite des leçons que l'histoire a données de l'expérience française. La violence révolutionnaire, oui, mais une violence éclairée par l'analyse théorique de la situation. Ce qui se pose ici c'est la question des alliances entre les forces sociales (« les masses », dont c'est la première occurrence sous la plume de Marx) qui devront accomplir le processus révolutionnaire et les intellectuels engagés dans le combat critique contre les formes de domination à abolir. Sous quelle(s) forme(s) accomplir cette alliance, la question demeure ouverte.
- (13) **Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même.** Cette formulation est du pur Feuerbach. Le fondement de l'Homme, c'est son essence, ses qualités génériques, ce dont l'a dépossédé le processus de l'aliénation religieuse. Marx soutient ici une thèse typique de l'humanisme feuerbachien. La suite du raisonnement montre qu'on demeure dans les catégories de pensée de la critique des rapports à la religion avec une forte dimension morale (Marx parle d' »impératif catégorique »). C'est le même terme « aufhebung » qui est requis pour désigner la « suppression positive », autrement dit le dépassement « par le haut » de la religion.
- (14) Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée. Nouvelle variante sur la nécessité d'une « rencontre » de la pensée et du réel, ce qui est un lieu commun de la réflexion philosophique. On pense ici au rapport d'adéquation entre forme et matière dans l'aristotélisme. Marx poursuit la description du retard de la réalité allemande sur les avancées de sa philosophie. Si l'on interprète cette remarque dans le vocabulaire du marxisme constitué, cela signifie qu'une révolution n'est possible que dans une conjecture particulière où peuvent converger des données objectives et un programme d'action réfléchi.
- (15) La révolution qui laisse debout les piliers de la maison. Ce passage est de première importance. Marx se livre à une analyse de la révolution française et il le fait explicitement en référence à la notion de classe : dans tout ce passage, il utilise exclusivement le terme allemand de « Klasse » et non celui de « Stand » qui est le concept hégélien de groupe social correspondant à un « Etat » au sens féodal du terme. La bourgeoisie française a su se constituer en classe révolutionnaire parce qu'elle s'est emparée de la représentation de l'intérêt général. Elle est devenue une classe dirigeante parce qu'elle est parvenue à faire coïncider ses intérêts particuliers avec les intérêts généraux de la société tout entière. Voilà bien ce qui manque en Allemagne où aucune classe sociale n'est en mesure de prendre la direction d'un mouvement révolutionnaire. Et cependant, toute radicale qu'elle a été, la révolution bourgeoise française a laissé « debout les murs de la maison ». En se concentrant sur la dimension strictement politique du pouvoir, elle a maintenu et légitimité la coupure entre l'Etat et une société civile atomisée où s'accomplit, dans le champ économique, la réalité des dominations. Le combat pour l'émancipation politique a ainsi occulté et empêché le combat pour l'émancipation sociale. Il est donc urgent de reprendre le processus révolutionnaire sur de nouvelles bases et, dépassant la coupure entre société civile et Etat, ce que permet de comprendre clairement la critique de la conception hégélienne de l'Etat accomplie par Marx, d'aboutir à une émancipation sociale réelle : ce sera la tâche de la révolution allemande et en particulier de son prolétariat.

- (16) **Je ne suis rien et je devrais être tout**. Cette formule que l'on retrouve dans le premier couplet de l'Internationale trouve son origine dans le pamphlet de Sieyès, « Qu'est-ce que le tiers-état ? » qui débute par ce jeu de questions et de réponses : « Qu'est-ce que le Tiers Etat ? Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent ? Rien. Que demande-t-il. A être quelque chose. ». Marx radicalise la revendication.
- (17) La situation réciproque des différentes sphères de la société allemande n'est donc pas dramatique, mais épique. Cette opposition entre les deux termes dramatique/épique demande un commentaire. La métaphore issue du registre narratif où le drame se distingue de l'épopée, permet à Marx de caractériser deux formes de la lutte des classes. L'une est dite « dramatique » : c'est le cas français où le processus s'est déroulé de manière cohérente à partir du moment où la bourgeoisie a pris la direction du processus révolutionnaire, animée par ses propres intérêts de classe mais au nom de l'intérêt général. Marx écrit : « (En France) le rôle d'émancipateur passe donc successivement, dans un mouvement dramatique, aux différentes classes du peuple français, jusqu'à ce qu'il arrive enfin à la classe qui réalise la liberté sociale, non plus en supposant certaines conditions extérieures à l'homme et néanmoins créées par la société humaine, mais en organisant au contraire toutes les conditions de l'existence humaine dans l'hypothèse de la liberté sociale ». Il y a donc bien « organisation dramatique» au sens théâtral du processus. Derrière cette métaphore du déroulement narratif se trouve une idée politique importante, celle des étapes que doit accomplir un processus révolutionnaire pour aboutir. Ainsi la France a réussi une révolution partielle, une révolution politique, mais cette étape était nécessaire pour passer à l'étape suivante qui est la révolution sociale « humaine ». L'autre voie est dite « épique » : c'est le cas allemand où l'on assiste plutôt à une mêlée confuse. Aucune classe, ou plutôt aucune caste, au sein de la sphère des égoïsmes privés qu'est la sphère de la société civile, n'a le courage politique de prendre la direction du mouvement au nom de l'intérêt général. De cette mêlée, va surgir un acteur capable d'y mettre un terme : le prolétariat.
- (18) Dans la formation d'une classe dont les chaînes sont radicales. Nous avons modifié ici la traduction de Molitor qui, à cet endroit, est décidément trop maladroite. Marx écrit en allemand : « Wo also die positive Möglichkeit der deutschen Emanzipation? (Où se rencontre donc la possibilité positive de l'émancipation allemande?) Antwort: In der Bildung einer Klasse mit radikalen Kette (Réponse : dans la formation d'une classe dont les chaînes sont radicales) (...) ». Molitor traduit « Voici notre réponse. Il faut former une classe avec des chaînes radicales (...) ». L'emploi de « il faut » est particulièrement malheureux car il laisse penser à une nécessité morale et à la constitution ad hoc d'une classe formée en vue d'un but particulier. Il suffit de suivre le texte allemand et, comme M. Simon dans l'édition bilingue chez Aubier, comme Rubel aussi bien, d'écrire : « Dans la formation d'une classe... », le processus de formation étant ici référé à la réalité historique. Cela dit, la radicalité du rôle du prolétariat est encore pensée en termes philosophiques et plus particulièrement hégéliens : on est tout près ici du schéma de pensée négation/négation de la négation.
- (19) La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat. Le surgissement du concept de prolétariat à cet endroit du raisonnement montre clairement qu'il s'agit moins ici de la classe dans sa détermination sociale que d'une catégorie philosophique agissant comme une sorte de puissance démiurgique pour dénouer le noeud épique des contradictions allemandes. On se trouve ici dans un registre véritablement « épique » avec des protagonistes surhumains. Cet acteur politique semble devoir « surgir » tout d'un coup pour accomplir « la décomposition rapide et aiguë » de la société. Ce passage est incontestablement marqué par une tonalité utopiste. On a l'impression que l'Allemagne est au seuil d'une accélération historique : l'industrialisation fulgurante va écraser les classes moyennes et le prolétariat allemand est appelé à jouer à son tour le rôle révolutionnaire qu'a joué la bourgeoisie française avec la même valeur d'exemplarité, mais cette fois une exemplarité universelle car il s'agira de mener la révolution non plus seulement, comme en France, sur le terrain des droits politiques mais sur celui des réalités économiques où se nouent les rapports sociaux. Ce qui est ici remarquable, c'est la co-existence d'une double approche, l'une typiquement philosophique et plus particulièrement feuerbachienne, appelant à l'émancipation de l'Homme, de l'Essence humaine, et l'autre qui rapporte le processus au phénomène de l'industrialisation et qui a déjà le tranchant des futures analyses marxistes conduites en termes de conflits de classes.
- (20) **il constitue lui-même la dissolution effective de cet ordre social** On est ici dans un raisonnement de type clairement hégélien. Le processus évoqué est celui de la « négation de la négation », notion qui a devant elle un grand avenir dans la future tradition marxiste.
- (21) L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La philosophie est la tête de cette émancipation, le prolétariat en est le cœur. Le vocabulaire feuerbachien accentue le caractère rhétorique et un peu grandiloquent de cette conclusion. On comprend que les Français à qui Marx et Ruge avaient proposé une collaboration n'aient pas trop apprécié cette exaltation du seul prolétariat allemand glorifié comme « la tête et le coeur » de la prochaine révolution. Même si Marx termine en soulignant le rôle précurseur du mouvement ouvrier français. Ce sentiment d'une excellence philosophique allemande laissera des traces dans le mouvement ouvrier, en particulier dans le cadre de la IIe internationale.

1.3. Karl Marx, De la question juive

Le titre exact de cette étude n'est pas « La question juive » comme il est souvent mentionné, mais « De la question juive » (Zur Judenfrage) ou « A propos (ou « sur ») de la question juive » et cette précision n'est pas sans importance. En effet Marx n'aborde pas cette matière pour son intérêt en soi, mais il réplique à deux articles de Bruno Bauer, intitulés, l'un « La question juive », paru en novembre 1842 dans la revue de Ruge « Les Annales allemandes » avant d'être repris en brochure, et l'autre « De la capacité des juifs et des chrétiens à devenir libres », paru dans « Les Vingt et une feuilles de la Suisse » en 1843.

Pour Marx, l'intérêt de cette riposte est double.

Il est polémique: Marx choisit l'occasion de rompre avec Bauer.

Il est aussi bien théorique: Marx choisit de marquer sa différence sur deux terrains importants, d'une part, la question des droits de l'Homme et d'autre part, la question des rapports de la société avec l'argent.

Or sur ces deux questions l'état de préparation théorique de Marx est très inégal. S'agissant de la problématique de l'Etat, Marx vient d'achever une relecture de la philosophie du droit de Hegel : c'est un univers théorique qu'il maîtrise. Par contre, sur l'argent, il est loin d'avoir abordé les questions d'économie politique qu'il ne découvrira que plus tard, par l'intermédiaire d'Engels. Cette inégalité dans la capacité de traitement explique la différence de ton, théorique ou polémique, entre les deux parties de cet ensemble connu sous le titre » De la question juive ».

Le plus remarquable, en effet, est le déséquilibre entre les deux parties. La première, la plus longue, évoque à peine la question de l'émancipation politique de la communauté juive. Elle est tout entière consacrée à la question des rapports entre la société civile et l'appareil d'Etat. La seconde est plutôt brève et d'allure pamphlétaire : elle est d'une lecture plus délicate dans la mesure où Marx n'hésite pas à recourir à une rhétorique marquée par le vocabulaire de l'antijudaïsme ambiant.

Bruno Bauer: LA QUESTION JUIVE

Marx commence par rappeler les arguments de Bauer : 1. Le juif n'est pas le seul à être asservi par l'Etat chrétien; l'Allemand l'est autant que lui. 2. L'émancipation exige que le Juif abandonne son particularisme religieux pour s'intégrer dans l'universalité de l'Etat rationnel.

Les Juifs allemands réclament l'émancipation. Quelle émancipation réclamentils ? L'émancipation civique, **politique**. **(1)**

Bruno Bauer leur répond : En Allemagne, personne n'est politiquement émancipé. Nous-mêmes ne sommes pas libres. Comment pourrions-nous vous libérer ? Vous êtes, vous autres Juifs, des égoïstes, vous réclamez pour vous, parce que vous êtes juifs, une émancipation particulière. Vous devez travailler, en votre qualité d'Allemands, à l'émancipation politique de l'Allemagne, et, en votre qualité d'hommes, à l'émancipation humaine. Et l'espèce particulière de votre oppression et de votre avilissement, vous devez la ressentir, non pas comme une exception à la règle, mais plutôt comme ce qui la confirme.

Ou bien les Juifs demandent-ils à être assimilés aux sujets chrétiens ? S'ils reconnaissent l'État chrétien comme fondé en droit, ils reconnaissent le régime de l'asservissement général. Pourquoi leur joug spécial leur déplaît-il, si le joug universel leur plait ? Pourquoi l'Allemand s'intéresserait-il à l'émancipation du Juif, si le Juif ne s'intéresse pas à l'émancipation de l'Allemand ?

(...)

En réclamant son émancipation de l'État chrétien, il demande que l'État chrétien renonce à son préjugé religieux. Et lui, le Juif, renonce-t-il à son préjugé religieux ? A-t-il donc le droit de demander à un autre d'abdiquer sa religion ?

(...)

À l'égard des Juifs, l'État chrétien ne peut avoir que l'attitude de l'État chrétien. Il doit, par manière de privilège, autoriser que le Juif soit isolé des autres sujets; mais il doit ensuite faire peser sur ce Juif l'oppression des autres sphères, et cela d'autant plus durement que le Juif se trouve en opposition religieuse avec la religion dominante. Mais le Juif ne peut, de son côté, avoir à l'égard de l'État qu'une attitude de Juif, c'est-à-dire d'étranger : à la nationalité véritable,

il oppose sa nationalité chimérique, et à la loi, sa loi illusoire; il se croit en droit de se séparer du reste de l'humanité; par principe, il ne prend aucune part au mouvement historique et attend impatiemment un avenir qui n'a rien de commun avec l'avenir général de l'homme car il se considère comme un membre du peuple juif et le peuple juif comme le peuple élu.

À quel titre, Juifs, demandez-vous donc l'émancipation ? A cause de votre religion ? Elle est l'ennemie mortelle de la religion d'État. En tant que citoyens ? Il n'y a pas de citoyens en Allemagne. Parce que vous êtes hommes ? Vous n'êtes pas des hommes, pas plus que ceux à qui vous faites appel.

(...)

La forme la plus rigide de l'opposition entre le Juif et le chrétien, c'est l'opposition religieuse. Comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Comment rend-on impossible une opposition religieuse ? En supprimant la religion. Dès que le Juif et le chrétien ne verront plus, dans leurs religions respectives, que divers degrés de développement de l'esprit humain, des « peaux de serpent » dépouillées par le serpent qu'est l'homme, ils ne se trouveront plus dans une opposition religieuse, mais dans un rapport purement critique, scientifique, humain. La science constitue alors leur unité. Or, des oppositions scientifiques se résolvent par la science elle-même.

(...)

Bauer exige donc, d'une part, que le Juif renonce au judaïsme et l'homme, somme toute, à la religion, pour être émancipés civiquement. Et, d'autre part, en conséquence logique, il considère la suppression politique de la religion comme la suppression de toute religion. L'État, qui présuppose la religion, n'est pas encore un État réel et véritable.

Les rappels une fois accomplis, Marx avance sa thèse : Bauer confond émancipation politique et émancipation humaine, puis il livre son premier argument : le maintien des particularités religieuses dans la société civile n'est pas incompatible avec le plein épanouissement de l'Etat. Au contraire, même : l'Etat pleinement accompli, et Marx mentionne ici à titre d'exemple l'Etat américain, s'accommode très bien de cette composante religieuse dans la sphère de la société civile.

C'est ici que nous voyons que Bauer ne considère la question juive que d'un côté.

Il ne suffisait nullement de se demander : Qui doit émanciper ? Qui doit être émancipé ? La critique doit se poser une troisième question. De quelle sorte d'émancipation s'agit-il ? Quelles conditions sont fondées dans l'essence de l'émancipation réclamée ?

(...)

nous voyons l'erreur de Bauer dans ce fait qu'il soumet seulement à la critique l' « État chrétien » et non pas l' « État en soi », qu'il n'examine pas le rapport de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine et pose donc des conditions qui ne s'expliquent que parce que, manquant de sens critique, il confond l'émancipation politique et l'émancipation universelle humaine.

(2) Si Bauer demande aux Juifs : Avez-vous, en vous plaçant à votre point de vue, le droit de revendiquer l'émancipation politique ? Nous posons la question inverse : Le point de vue de l'émancipation politique a-t-il le droit de demander au Juif la suppression du judaïsme, et à l'homme la suppression de toute religion ?

La question juive se pose de façon différente suivant l'État où réside le Juif.

(...)

Ce n'est que dans les États libres de l'Amérique du Nord, du moins dans certains de ces États, que la question juive perd sa signification théologique et devient une question véritablement laïque. Ce n'est que dans les pays où l'État existe avec son développement complet que le rapport du Juif et, en général, de l'homme religieux, avec l'État politique, par conséquent le rapport de la religion avec l'État, peut se manifester avec son caractère propre et sa toute pureté. La critique de ce rapport cesse d'être de la critique théologique, dès que l'État cesse de se placer vis-à-vis de la religion à un point de vue théologique, dès qu'il se place au point de vue politique et qu'il agit vraiment en État. La critique devient alors la critique de l'État politique. En ce point, où la question cesse d'être théologique, la critique de Bauer cesse d'être critique. « Il n'existe aux États-Unis ni religion de l'État, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'État est étranger à tous les cultes. » (Marie, ou l'esclavage aux États-Unis, etc., par G. de Beaumont, Paris, 1835, p. 214 (...) Et l'Amérique du Nord n'en reste pas moins le pays de prédilection de la religiosité, ainsi que Beaumont, Tocqueville et l'Anglais Hamilton l'assurent d'une seule voix. (...) Si, dans le pays de l'émancipation politique achevée, nous trouvons non seulement l'existence, mais l'existence fraîche et vigoureuse de la religion, la preuve est faite que l'existence de la religion ne s'oppose en rien à la perfection de l'État.

Reprise de la thèse: c'est dans la structure même de l'Etat, notamment dans la nature de ses rapports avec la société civile qu'il faut rechercher le secret de la séparation de l'homme avec sa véritable essence.

Mais, comme l'existence de la religion est l'existence d'un manque, la source de ce manque ne peut être recherchée que dans l'essence même de l'État. (3) Nous ne voyons plus, dans la religion, le fondement, mais le phénomène de la limitation laïque. C'est pourquoi nous expliquons l'embarras religieux des libres citoyens par leur embarras laïque. Nous ne prétendons nullement qu'ils doivent dépasser leur limitation religieuse, dès qu'ils abolissent leurs barrières laïques. Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques. Après que l'histoire s'est assez longtemps résolue en superstition, nous résolvons la superstition en histoire. La question des rapports de l'émancipation politique et de la religion devient pour nous la question des rapports de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine.

(...)

L'émancipation politique du Juif, du chrétien, de l'homme religieux en un mot, c'est l'émancipation de l'État du judaïsme, du christianisme, de la religion en général. Sous sa forme particulière, dans le mode spécial à son essence, comme État, l'État s'émancipe de la religion en s'émancipant de la religion d'État, c'està-dire en ne reconnaissant aucune religion, mais en s'affirmant purement et simplement comme État. S'émanciper politiquement de la religion, ce n'est pas s'émanciper d'une façon absolue et totale de la religion, parce que l'émancipation politique n'est pas le mode absolu et total de l'émancipation humaine.

La limite de l'émancipation politique apparaît immédiatement dans ce fait que l'État peut s'affranchir d'une barrière sans que l'homme en soit réellement affranchi, que l'État peut être un État libre, sans que l'homme soit un homme libre

(...)

L'État peut donc s'être émancipé de la religion, même si la très grande majorité ne cesse pas d'être religieuse, du fait qu'elle l'est à titre privé.

Mais l'attitude de l'État, de l'État libre surtout, envers la religion n'est que l'attitude, envers la religion, des hommes qui constituent l'État. Par conséquent, c'est par l'intermédiaire de l'État, c'est politiquement, que l'homme s'affranchit d'une barrière, en s'élevant au-dessus de cette barrière, en contradiction avec lui-même, d'une manière abstraite et partielle. En outre, en s'affranchissant politiquement, c'est par un détour, (Umweg) au moyen d'un intermédiaire, intermédiaire nécessaire, il est vrai, que l'homme s'affranchit. Enfin, même quand il se proclame athée par l'intermédiaire de l'État, c'est-à-dire quand il proclame l'État athée, l'homme demeure toujours limité au point de vue religieux, précisément parce qu'il ne se reconnaît tel que par un détour, au moyen d'un intermédiaire. La religion est donc la reconnaissance de l'homme par un détour et un intermédiaire. l'État est l'intermédiaire entre l'homme et la liberté de l'homme. De même que le Christ est l'intermédiaire que l'homme charge de toute sa divinité, de toute sa limitation religieuse, l'État est l'intermédiaire que l'homme charge de toute sa non-divinité, de toute sa limitation humaine.

L'élévation politique de l'homme au-dessus de la religion participe à tous les inconvénients et à tous les avantages de l'élévation politique en général.

L'exemple du suffrage universel comme limitation politique de l'émancipation humaine.

L'État comme tel supprime par exemple la propriété privée, l'homme décrète, politiquement, l'abolition de la propriété privée, dès qu'il décide que l'électorat et l'éligibilité ne sont plus liés au cens, ainsi qu'on l'a décidé dans bon nombre d'États de l'Amérique du Nord. Hamilton interprète très exactement ce fait au point de vue politique : « La grande masse a remporté la victoire sur les propriétaires et la richesse financière. » La propriété privée n'est-elle pas supprimée idéalement, lorsque celui qui ne possède rien est devenu le législateur de celui qui possède ? Le cens est la dernière forme politique de la reconnaissance de la propriété privée.

Cependant l'annulation politique de la propriété privée, non seulement ne supprime pas la propriété privée, mais la présuppose. L'État supprime à sa façon les distinctions constituées par la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière, en décrétant que la naissance, le rang social, l'instruction, l'occupation particulière sont des différences non politiques, quand, sans tenir compte de ces distinctions, il proclame que chaque membre du peuple partage, a titre égal, la souveraineté populaire, quand il traite tous les éléments de la vie populaire effective en se plaçant au point de vue de l'État. Mais l'État n'en laisse pas moins la propriété privée, l'instruction, l'occupation particulière agir à leur façon, c'est-à-dire en tant que propriété privée, instruction, occupation particulière, et faire prévaloir leur nature spéciale. Bien loin de supprimer ces différences factices, il n'existe plutôt que dans leurs présuppositions; il a conscience d'être un État politique et ne fait prévaloir son universalité que par opposition à ces éléments. Hegel détermine donc, d'une façon absolument juste, le rapport de l'État politique avec la religion, quand il dit : « Pour que l'État puisse exister en tant que réalité consciente et morale de l'esprit, il faut qu'il soit distingué de la forme de l'autorité et de la foi. Mais cette distinction ne se manifeste qu'autant que l'élément ecclésiastique en arrive lui-même à la séparation. Ce n'est que de cette façon que, par-dessus les églises particulières, l'État a conquis l'universalité de la pensée, le principe de sa forme, et qu'il leur donne l'existence. » (Hegel, Rechtsphilosophie, 2° édition, p. 346.) C'est vrai! Ce n'est qu'au-dessus des éléments particuliers que l'État se constitue comme universali-

Contrairement à Bauer qui voit en l'Etat universel de type hégélien un dépassement de l'aliénation religieuse, Marx désigne l'autonomisation de la sphère politique de l'Etat comme la source de cette aliénation et la cause de la perpétuation du phénomène religieux

L'État politique parfait est, d'après son essence, la vie générique de l'homme par opposition à sa vie matérielle. Toutes les suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la société civile en dehors de la sphère de l'État, mais comme propriétés de la société civile. Là où l'État politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans la réalité, dans la vie, une existence double (4), céleste et terrestre, l'existence dans la communauté politique, où il se considère comme un être général, et l'existence dans la société civile, où il travaille comme homme privé, voit dans les autres hommes de simples moyens, se ravale lui-même au rang de simple moyen et devient le jouet de puissances étrangères. L'État politique est, vis-à-vis de la société civile, aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre. Il se trouve envers elle dans la même opposition, il en triomphe de la même façon que la religion triomphe du monde profane : il est contraint de la reconnaître, de la rétablir et de se laisser lui-même dominer par elle. L'homme, dans sa réalité la plus immédiate, dans la société civile, est un être profane. Là, où lui-même et les autres le considèrent comme un individu réel, il est un phénomène inauthentique. Dans l'État, par contre, où l'homme vaut comme être générique, il est le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréelle.

Le conflit dans lequel l'homme, en tant que professant une religion particulière, se trouve avec sa qualité générale de citoyen et avec les autres hommes en tant que membres de la communauté, se ramène à la scission laïque entre l'État politique et la société civile. Pour l'homme considéré comme « bourgeois », la « vie dans l'État n'est qu'une apparence ou une exception momentanée à l'essence et à la règle ». Le « bourgeois », il est vrai, tout comme le Juif, ne reste que par un sophisme dans la vie politique, comme le « citoyen » ne reste que par un sophisme juif ou bourgeois. Mais cette sophistique n'est pas personnelle. C'est la sophistique de l'État politique même. La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen, entre le propriétaire foncier et le citoyen, entre l'individu vivant et le citoyen. La contradiction, dans laquelle l'homme religieux se trouve avec l'homme politique, est la même contradiction dans laquelle le bourgeois se trouve avec le citoyen, dans laquelle le membre de la société civile se trouve avec sa peau de lion politique.

Cette opposition laïque, à laquelle la question juive se ramène finalement, le rapport de l'État politique avec ses présuppositions, qu'il s'agisse des éléments matériels, tels que la propriété privée, ou des éléments spirituels, tels que la culture, la religion, cette opposition de l'intérêt général à l'intérêt privé, la scission entre l'État politique et la société civile, ces oppositions profanes, Bauer les laisse subsister, tandis qu'il polémique contre leur expression religieuse.

(...)

L'émancipation politique constitue, assurément, un grand progrès. Elle n'est pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation humaine, mais elle est la dernière forme de l'émancipation humaine dans l'ordre du monde actuel. Entendons-nous bien : nous parlons ici de l'émancipation réelle, de l'émancipation pratique.

L'homme s'émancipe politiquement de la religion, en la rejetant du droit public dans le droit privé.

(...)

Elle a été reléguée au nombre des intérêts privés et expulsée de la communauté considérée en son essence. Mais, il ne faut pas se faire illusion sur la limite de l'émancipation politique. La scission (Spaltung) de l'homme en homme public et en homme privé, le déplacement de la religion qui passe de l'État à la société civile, tout cela n'est pas une étape, mais bien l'achèvement de l'émancipation politique, qui ne supprime donc pas et ne tente même pas de supprimer la religiosité réelle de l'homme.

La division de l'homme en juif et citoyen, en protestant et citoyen, en homme religieux et citoyen, cette division n'est pas un mensonge contre le système politique ni une tentative pour éluder l'émancipation politique; c'est l'émancipation politique même, la manière politique de s'émanciper de la religion.

(...

Bien plus, l'État chrétien parfait, ce n'est pas le prétendu État chrétien, qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'État, et prend donc une attitude exclusive envers les autres religions; c'est plutôt l'État athée, l'État démocratique, l'État qui relègue la religion parmi les autres éléments de la société civile.

(...)

L'État dit chrétien est la négation chrétienne de l'État, mais nullement la réalisation politique du christianisme. L'État, qui professe encore le christianisme sous forme de religion, ne le professe pas encore sous la forme d'État, car il conserve à l'égard de la religion une attitude religieuse. En d'autres termes, un tel État n'est pas la réalisation véritable du fond humain de la religion, parce qu'il s'en rapporte encore à l'irréalité, à la forme imaginaire de ce noyau humain.

()

Mais l'esprit religieux ne saurait être réellement sécularisé. En effet, qu'est-il sinon la forme nullement séculière d'un développement de l'esprit humain ? L'esprit religieux ne peut être réalisé que si le degré de développement de l'esprit humain, dont il est l'expression, se manifeste et se constitue dans sa forme séculière. C'est ce qui se produit dans l'État démocratique. Ce qui fonde cet État, ce n'est pas le christianisme, mais le principe humain du christianisme. La religion demeure la conscience idéale, non séculière, de ses membres, parce qu'elle est la forme idéale du degré de développement humain qui s'y trouve réalisé.

Religieux, les membres de l'État politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société civile et la vie politique; religieux, ils le sont en tant que l'homme considère comme sa vraie vie la vie politique située au-delà de sa propre individualité; religieux, ils le sont dans ce sens que la religion est ici l'esprit de la société civile, l'expression de ce qui éloigne et sépare l'homme de l'homme (5). Chrétienne, est la démocratie politique en tant que l'homme, non seulement un homme, mais tout homme, y est un être souverain, un être suprême, mais l'homme ni cultivé ni social, l'homme dans son existence accidentelle, tel quel, l'homme tel que, par toute l'organisation de notre société, il a été corrompu, perdu pour lui-même, aliéné, placé sous l'autorité de conditions et d'éléments inhumains, en un mot, l'homme qui n'est pas encore un véritable être générique. La création imaginaire, le rêve, le postulat du christianisme, la souveraineté de l'homme, mais de l'homme réel, tout cela devient, dans la démocratie, de la réalité concrète et présente, une maxime séculière.

(...)

Nous avons donc montré qu'en s'émancipant de la religion on laisse subsister la religion, bien que ce ne soit plus une religion privilégiée. La contradiction dans laquelle se trouve le sectateur d'une religion particulière vis-à-vis de sa qualité de citoyen n'est qu'une partie de l'universelle contradiction entre l'État politique et la société civile. L'achèvement de l'État chrétien, c'est l'État qui se reconnaît comme État et fait abstraction de la religion de ses membres. L'émancipation de l'État de la religion n'est pas l'émancipation de l'homme réel de la religion.

Nous ne disons donc pas, avec Bauer, aux Juifs : Vous ne pouvez être émancipés politiquement, sans vous émanciper radicalement du judaïsme. Nous leur

disons plutôt: C'est parce que vous pouvez être émancipés politiquement, sans vous détacher complètement et absolument du judaïsme, que l'émancipation politique elle-même n'est pas l'émancipation humaine. (...)

Marx aborde à présent la question des droits de l'Homme et du Citoyen proclamés par les révolutionnaires français. Il s'agit pour lui de soumettre à la critique l'universalité que Bauer revendique dans son exigence que les juifs abandonnent d'abord leur particularisme s'ils veulent accéder à la citoyenneté.

Mais du moment que l'homme, bien que juif, peut être émancipé politiquement et recevoir des droits civiques, peut-il revendiquer et recevoir ce qu'on appelle les droits de l'homme ? Bauer répond par la négative.

(...)

« L'idée des droits de l'homme n'a été découverte, pour le monde chrétien, qu'au siècle dernier. Elle n'est pas innée à l'homme; elle ne se conquiert au contraire que dans la lutte contre les traditions historiques dans lesquelles l'homme a été élevé jusqu'à ce jour. Les droits de l'homme ne sont donc pas un don de la nature, ni une dot de l'histoire passée, mais le prix de la lutte contre le hasard de la naissance et contre les privilèges, que l'histoire a jusqu'ici transmis de génération en génération. Ce sont les résultats de la culture (Bildung); et seul peut les posséder qui les a mérités et acquis. »

(...)

D'après Bauer, l'homme doit sacrifier le « privilège de la foi », pour pouvoir recevoir les droits généraux de l'homme. Considérons un instant ce qu'on appelle les droits de l'homme, considérons les droits de l'homme sous leur forme authentique, sous la forme qu'ils ont chez leurs inventeurs, les Américains du Nord et les Français! Ces droits de l'homme sont, pour une partie, des droits politiques, des droits qui ne peuvent être exercés que si l'on est membre d'une communauté. La participation à l'essence générale, à la vie politique commune à la vie de l'État, voilà leur contenu. Ils rentrent dans la catégorie de la liberté politique, dans la catégorie des droits civiques qui, ainsi que nous l'avons vu, ne supposent nullement la suppression absolue et positive de la religion, ni, par suite, du judaïsme. Il nous reste à considérer l'autre partie, c'est-à-dire les « droits de l'homme », en ce qu'ils diffèrent des droits du citoyen.

« Nul ne doit être inquiété pour ses opinions même religieuses. » (Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791, art. 10.)

(...)

La Déclaration des droits de l'homme, 1793, énumère parmi les droits de l'homme, art. 7 : « Le libre exercice des cultes. »

(...)

« Au nombre des droits naturels, quelques-uns sont inaliénables de leur nature, parce que rien ne peut en être l'équivalent. De ce nombre sont les droits de conscience. » (Constitution de New-Hampshire, art. 5 et 6.) (Beaumont, pp. 213-214.)

L'incompatibilité de la religion et des droits de l'homme réside si peu dans le concept des droits de l'homme, que le droit d'être religieux, et de l'être à son gré, d'exercer le culte de sa religion particulière, est même compté expressément au nombre des droits de l'homme. Le privilège de la foi est un droit général de l'homme.

On fait une distinction entre les « droits de l'homme » et les «droits du citoyen ». Quel est cet « homme » distinct du citoyen? Personne d'autre que le membre de la société civile. Pourquoi le membre de la société civile est-il appelé « homme», homme tout court, et pourquoi ses droits sont-ils appelés droits de l'homme ? Qu'est-ce qui explique ce fait ? Par le rapport de l'État politique à la société civile, par l'essence de l'émancipation politique.

Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme», distincts des « droits du citoyen, » ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté (6). La Constitution la plus radicale, celle de 1793, a beau dire : Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. « Art. 2. Ces droits (les droits naturels et imprescriptibles) sont : l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété. »

En quoi consiste la « liberté » ? « Art. 6. La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui. » Ou encore, d'après la Déclaration des droits de l'homme de 1791 : « La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. »

La liberté est donc le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont marquées par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par un piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. Pourquoi, d'après Bauer, le Juif est-il inapte à recevoir les droits de l'homme ? « Tant qu'il sera juif, l'essence bornée qui fait de lui un Juif l'emportera forcément sur l'essence humaine qui devrait, comme homme, le rattacher aux autres hommes; et elle l'isolera de ce qui n'est pas Juif. » Mais le droit de l'homme, la liberté, ne repose pas sur les relations de l'homme avec l'homme mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité à lui-même.

L'application pratique du droit de liberté, c'est le droit de propriété privée. Mais en quoi consiste ce dernier droit ?

« Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie. » (Constitution de 1793, art. 16.)

Le droit de propriété est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer « à son gré », sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société; c'est le droit de l'égoïsme. C'est cette liberté individuelle, avec son application, qui forme la base de la société civile. Elle fait voir à chaque homme, dans un autre homme, non pas la réalisation, mais plutôt la limitation de sa liberté. Elle proclame avant tout le droit « de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie ».

Restent les autres droits de l'homme, l'égalité et la sûreté.

Le mot « égalité » n'a pas ici de signification politique; ce n'est que l'égalité de la liberté définie ci-dessus : tout homme est également considéré comme une telle monade basée sur elle-même. La Constitution de 1795 détermine le sens de cette égalité : « Art. 5. L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. »

Et la sûreté ? La Constitution de 1793 dit : « Art. 8. La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés. »

La sûreté est la notion sociale la plus haute de la société civile, la notion de la police : toute la société n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés. C'est dans ce sens que Hegel appelle la société civile « l'État de la détresse et de l'entendement ».

La notion de sûreté ne suffit pas encore pour que la société civile s'élève audessus de son égoïsme. La sûreté est plutôt l'assurance (Versicherung) de l'égoïsme.

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société civile, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant a son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.

Il est assez énigmatique qu'un peuple, qui commence tout juste à s'affranchir, à faire tomber toutes les barrières entre les différents membres du peuple, à fonder une communauté politique, proclame solennellement (1791) le droit de l'homme égoïste, séparé de son semblable et de la communauté, et reprenne même cette proclamation à un moment où le dévouement le plus héroïque peut seul sauver la nation et se trouve réclamé impérieusement, à un moment où le sacrifice de tous les intérêts de la société civile est mis à l'ordre du jour et où l'égoïsme doit être puni comme un crime (1793). La chose devient plus énigmatique encore quand nous constatons que l'émancipation politique fait de la communauté politique, de la communauté civique, un simple moyen devant servir à la conservation de ces soi-disant droits de l'homme, que le citoyen est donc déclaré le serviteur de l' « homme » égoïste, que la sphère, où l'homme se comporte en qualité d'être générique, est ravalée au-dessous de la sphère, où il fonctionne en qualité d'être partiel, et qu'enfin c'est l'homme en tant que bourgeois, et non pas l'homme en tant que citoyen, qui est considéré comme l'homme vrai et authentique.

Le « but » de toute « association politique » est la « conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme ». (Déclar., 1791, art. 2.) - « Le gouver-

nement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles. » (Déclar., 1791, art. 1.) Donc, même aux époques de son enthousiasme encore fraîchement éclos et poussé à l'extrême par la force même des circonstances, la vie politique déclare n'être qu'un simple moyen, dont le but est la vie de la société civile. Il est vrai que sa pratique révolutionnaire est en contradiction flagrante avec sa théorie. Tandis que, par exemple, la sûreté est déclarée l'un des droits de l'homme, la violation du secret de la correspondance est mise à l'ordre du jour. Tandis que la « liberté indéfinie de la presse » est garantie (Déclar. de 1793, art. 122) comme la conséquence du droit de la liberté individuelle, elle est complètement anéantie, car « la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique ». (Robespierre jeune; Histoire parlementaire de la Révolution française, par Buchez et Roux, tome XXVIII, p. 159.) Ce qui revient à dire : le droit de liberté cesse d'être un droit, dès qu'il entre en conflit avec la vie politique, alors que, en théorie, la vie politique n'est que la garantie des droits de l'homme, des droits de l'homme individuel, et doit donc être suspendue, dès qu'elle se trouve en contradiction avec son but, ces droits de l'homme. Mais la pratique n'est que l'exception, et la théorie est la règle. Et quand même on voudrait considérer la pratique révolutionnaire comme la position exacte du rapport, il resterait toujours à résoudre cette énigme : pourquoi, dans l'esprit des émancipateurs politiques, ce rapport est-il inversé, le but apparaissant comme le moyen, et le moyen comme but? Cette illusion d'optique de leur conscience resterait toujours la même énigme mais d'ordre psychologique et théorique.

La solution de ce problème est simple.

L'émancipation politique est en même temps la désagrégation de la vieille société sur laquelle repose l'État où le peuple ne joue plus aucun rôle, c'est-à-dire la puissance du souverain. La révolution politique c'est la révolution de la société civile. Quel était le caractère de la vieille société ? Un seul mot la caractérise. La féodalité. L'ancienne société civile avait immédiatement un caractère politique, c'est-à-dire les éléments de la vie civile, comme par exemple la propriété, ou la famille, ou le mode de travail, étaient, sous la forme de la seigneurie, de la caste et de la corporation, devenus des éléments de la vie de l'État. Ils déterminaient, sous cette forme, le rapport de l'individu isolé à l'ensemble de l'État, c'est-à-dire sa situation politique, par laquelle il était exclu et séparé des autres éléments de la société. En effet, cette organisation de la vie populaire n'éleva pas la propriété et le travail au rang d'éléments sociaux; elle acheva plutôt de les séparer du corps de l'État et d'en faire des sociétés particulières dans la société. Mais de la sorte, les fonctions vitales et les conditions vitales de la société civile restaient politiques au sens de la féodalité; autrement dit, elles séparaient l'individu du corps de l'État; et le rapport particulier qui existait entre sa corporation et le corps de l'État, elles le transformaient en un rapport général entre l'individu et la vie populaire, de même qu'elles faisaient de son activité et de sa situation civiles déterminées une activité et une situation générales. Comme conséquence de cette organisation, l'unité de l'État, aussi bien que la conscience, la volonté et l'activité de l'unité de l'État, le pouvoir politique général, apparaissent également comme l'affaire particulière d'un souverain, séparé du peuple et de ses serviteurs.

La révolution politique qui renversa ce pouvoir de souverain et fit des affaires de l'État les affaires du peuple, qui constitua l'État politique en affaire générale, c'est-à-dire en État réel, brisa nécessairement tous les états, corporations, jurandes, privilèges, qui ne servaient qu'à indiquer que le peuple était séparé de la communauté. La révolution politique abolit donc le caractère politique de la société civile (7). Elle brisa la société civile en ses éléments simples, d'une part les individus, d'autre part les éléments matériels et spirituels qui forment le contenu de la vie et la situation civile de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique, qui s'était en quelque sorte décomposé, émietté, perdu dans les impasses de la société féodale; elle en réunit les bribes éparses, le libéra de son mélange avec la vie civile et en fit la sphère de la communauté, de l'affaire générale du peuple, théoriquement indépendante de ces éléments particuliers de la vie civile. L'activité déterminée et la situation déterminée de la vie n'eurent plus qu'une importance individuelle. Elles ne formèrent plus le rapport général entre l'individu et le corps d'État. L'affaire publique, comme telle, devint plutôt l'affaire générale de chaque individu, et la fonction politique devint une fonction générale.

Mais la perfection de l'idéalisme de l'État fut en même temps la perfection du matérialisme de la société civile. En même temps que le joug politique, les liens qui entravaient l'esprit égoïste de la société civile furent ébranlés. L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société civile de la politique, et même de l'apparence d'un contenu d'ordre général.

La société féodale se trouva décomposée en son fond, l'homme, mais l'homme tel qu'il en était réellement le fond, l'homme égoïste.

Or, cet homme, membre de la société civile, est la base, la condition de l'État politique. L'État l'a reconnu à ce titre dans les droits de l'homme.

Mais la liberté de l'homme égoïste et la reconnaissance de cette liberté sont plutôt la reconnaissance du mouvement effréné des éléments spirituels et matériels, qui en constituent la vie.

L'homme ne fut donc pas émancipé de la religion; il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas émancipé de la propriété; il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas émancipé de l'égoïsme de l'industrie; il reçut la liberté de l'industrie.

La constitution de l'État politique et la décomposition de la société civile en individus indépendants, dont les rapports sont régis par le droit, comme les rapports des hommes des corporations et des jurandes étaient régis par le privilège, s'accomplissent par un seul et même acte. L'homme tel qu'il est membre de la société civile, l'homme non politique, apparaît nécessairement comme l'homme naturel. Les « droits de l'homme » prennent l'apparence des « droits naturels », car l'activité consciente se concentre sur l'acte politique. L'homme égoïste est le résultat passif, simplement donné, de la société décomposée, objet de la certitude immédiate, donc objet naturel. La révolution politique décompose la vie civile en ses éléments, sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et les soumettre à la critique (8). Elle est à la société civile, au monde des besoins, du travail, des intérêts privés, du droit privé, comme à la base de son existence, comme à une hypothèse qui n'a pas besoin d'être fondée, donc, comme à sa base naturelle. Enfin, l'homme tel qu'il est, membre de la société civile, est considéré comme l'homme proprement dit, l'homme par opposition au citoyen, parce que c'est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que l'homme politique n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne allégorique, morale. L'homme véritable, on ne le reconnaît d'abord que sous la forme de l'individu égoïste, et l'homme réel sous la forme du citoyen abstrait.

Cette abstraction de l'homme politique, Rousseau nous la dépeint excellemment : « Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solidaire en partie d'un plus grand tout, dont cet individu reçoive, en quelque sorte, sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. » (Contrat social, livre II.)

Toute émancipation n'est que la réduction, du monde humain, des rapports, à l'homme lui-même.

L'émancipation politique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société civile, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale.

L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique.

- 1. **politique**: l'édit du 4 mai 1816 avait exclu les juifs des fonctions publiques. Il supprimait ainsi les libertés publiques qui avaient été accordées à la communauté juive par les révolutionnaires français. On comprend que le rattachement de la Rhénanie à la Prusse ait été ressenti par les démocrates rhénans comme un brutal retour en arrière dans l'univers féodal.
- 2. il n'examine pas le rapport de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine... il confond l'émancipation politique et l'émancipation universelle humaine : cette distinction entre « émancipation politique » et «émancipation «humaine » est centrale dans l'argumentation de Marx qui va dénoncer l'illusion selon laquelle la sphère politique résume le tout de la citoyenneté alors qu'elle se fonde sur l'autonomie de la société civile livrée, elle, aux lois du « calcul égoïste ». Les deux termes n'ont cependant pas le même degré de précision théorique. Il est aisé de comprendre ce que Marx entend par émancipation « politique » : il s'agit des aspects de citoyenneté dans le cadre de l'Etat rationnel et, disons, de la démocratie parlementaire. Le contenu de la catégorie « d'émancipation universelle humaine » est par contre plus imprécis. Ce qui est en cause, c'est le dépassement de l'état de monade isolée auquel se trouve réduit l'individu dans le cadre de la société civile hégélienne. L'homme s'y trouve dépossédé de ses qualités sociétales essentielles, aliéné de son essence qui est fondamentalement relationnelle (La revendication d'émancipation humaine est, on le voit, clairement portée par la catégorie feuerbachienne d' « essence humaine », compte tenu même de la correction que Marx lui apportera dans la future VIe thèse sur Feuerbach : « (...) l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux ».

- 3. Mais, comme l'existence de la religion est l'existence d'un manque, la source de ce manque ne peut être recherchée que dans l'essence même de l'État. Tout ce passage est très caractéristique du style de Marx à cette époque, un style fait d'incessants basculements. L'essentiel est de comprendre ici que la phénomène religieux trouve aux yeux de Marx sa cause non pas dans l'essence humaine mais dans les conditions réelles d'existence des hommes et en particulier dans les conditions que leur impose la structure d'Etat dans ses rapports avec la société civile, des rapports tels que l'homme concret se voit en même temps livré à la guerre des intérêts privés et doté d'une citoyenneté politique abstraite et en fin de compte imaginaire.
- 4. existence double : Le véritable clivage n'est pas entre la terre et le ciel mais entre la société civile et l'Etat : en accordant une citoyenneté abstraite à l'individu concret, l'Etat condamne ce dernier à subir une existence d'isolement dans la société civile où s'exercent à plein les égoïsmes personnels, de sorte que la citoyenneté politique qui lui est accordée apparaît comme une pure abstraction, un idéal lointain. Le rapport société civile/Etat rationnel est au fondement du rapport vie terrestre/vie céleste, il en constitue la matrice : « L'État politique est, vis-à-vis de la société civile, aussi spiritualiste que le ciel l'est vis-à-vis de la terre ». Ce qui est en cause, ici, nettement, c'est la caractère abstrait d'une citoyenneté qui n'a aucune consistance dans le monde réel où vit l'homme concret : « Dans l'État, par contre, où l'homme vaut comme être générique, il est le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréelle ».
- 5. Religieux, les membres de l'État politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société civile et la vie politique; religieux, ils le sont en tant que l'homme considère comme sa vraie vie la vie politique située au-delà de sa propre individualité; religieux, ils le sont dans ce sens que la religion est ici l'esprit de la société civile, l'expression de ce qui éloigne et sépare l'homme de l'homme. L'aliénation de l'homme n'a pas un fondement religieux mais social. En ce sens, si Marx s'exprime dans le vocabulaire feuerbachien de l'essence humaine, il prend ses distances avec la perception feuerbachienne de l'aliénation : pour Feuerbach, tout se joue dans le rapport entre l'essence humaine et sa projection inversée dans le religieux. Au contraire, pour Marx tout se joue sur le terrain social, sur le terrain de la société telle qu'elle est organisée. La distinction ciel/terre n'est que l'image projetée de la distinction société civile/Etat rationnel. L'inversion religieuse est elle-même le résultat d'une inversion politique, ce que tend à occulter l'humanisme feuerbachien.
- 6. « Constatons avant tout le fait que les « droits de l'homme », distincts des « droits du citoyen,» ne sont rien d'autre que les droits du membre de la société civile, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. (...) Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. (...) Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société civile, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur luimême, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant a son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique; tout au contraire, la vie générique elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste ». Cette notion d'égoïsme est la notion centrale du raisonnement de Marx. Elle jouera un rôle déterminant dans la seconde partie du texte. Le propre de la société civile dans le dispositif hégélien est d'être dominée par l'exercice des égoïsmes individuels. Chez Hegel, cet état de concurrence généralisée accomplit une étape de nécessité logique : la structure unitaire de la famille a éclaté pour retrouver une forme d'unité de rang supérieur dans l'Etat rationnel qui en vérité contrôle le processus, ce qui explique que la mise en concurrence des individus dans la société civile conduit en fin de compte à un progrès collectif (Cf la ruse de la raison). Par contre, dans le texte de Marx la notion d'égoïsme est fortement marquée par un sentiment de condamnation morale, qui vient de l'influence exercée à ce moment sur Marx par Moses Hess. Ce dernier avait envoyé aux « Annales franco-allemandes » une contribution intitulée « L'essence de l'argent » qui n'avait pu paraître en raison de l'interruption de la publication dès son premier numéro. Les similitudes de formulation entre les écrits de Marx et de Hesse sont frappantes. La dimension morale vient ici suppléer le défaut d'analyse théorique : Marx n'a pas encore entrepris son travail critique sur l'économie politique. Ses outils de pensée restent encore très empruntés, pour l'essentiel à Feuerbach et sur ce point précis de l'argent à Moses Hess. L'égoïsme, c'est ce qui écarte l'homme de son essence qui tient tout entière dans sa vie communautaire. L'homme est par essence, en raison de ses qualités génériques, un être social que la société civile désocialise.
- 7. La révolution politique abolit donc le caractère politique de la société civile. Marx se livre ici à l'analyse de la transition révolutionnaire entre la société féodale et la société civile issue de la révolution française. Dans le cadre féodal, les activités économie sont intégrées dans l'appareil d'Etat par un système d'obligations et de structures corporatives. La place de l'individu est déterminée en même temps par sa dimension économique et sa dimension politique. La révolution des droits de l'homme va provoquer une scission entre l'ordre économique (abandonné aux intérêts particuliers) et l'ordre politique régi par le souci de l'universel), deux ordres qui sont considérés comme relevant de deux logiques différentes: le chacun pour soi dans l'ordre économique, le règne de l'universel dans l'ordre politique, mais un universel abstrait qui ne veut rien savoir des situations concrètes qui constituent les réalités de la socié-

té civile. Ce sont les mêmes individus qui sont à la fois membres de la société civile et membres de l'Etat : ils se trouvent ainsi écartelés entre deux modèles contradictoires, selon lesquels dans l'un ils sont soumis au régime des besoins et dans l'autre ils se voient dotés d'une souveraineté en somme purement imaginaire.

8. La révolution politique décompose la vie civile en ses éléments, sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et les soumettre à la critique. L'universalité des droits de l'Homme sert d'écran au maintien des dominations dans le cadre de la société civile. L'émancipation politique est un leurre car elle offre un univers abstrait sans prise sur les problèmes réels vécus par les individus réels. Les droits de l'homme ont sous cet angle la même structure qu'une illusion religieuse. Le texte s'achève sur la perspective d'une émancipation véritable, totalement humaine qui a pour condition que l'homme concret se réapproprie les qualités de l'homme générique. Le but de l'émancipation humaine consiste pour l'homme à récupérer son essence relationnelle, fondamentale sociale, qu'il a aliénée dans les mirages d'une émancipation politique dans la forme de l'Etat. L'émancipation humaine suppose en tout cas que l'on réintègre la société civile dans la sphère politique. Et pour Marx, l'Etat, en raison de son rapport organique avec l'universel abstrait, n'est pas le mieux placé pour accomplir cette révolution.

2. LA CAPACITÉ DES JUIFS ET DES CHRÉTIENS ACTUELS DE DEVENIR LIBRES, SELON BRUNO BAUER

La seconde partie de la réponse de Marx à Bauer est sensiblement plus courte que la première et d'une tonalité très différente. Elle contient surtout un ensemble de formulations que l'on n'attendrait pas sous la plume de cet auteur tant elles reproduisent certains stéréotypes parmi les plus tenaces, entre autres l'assimilation du juif à l'argent, à l'égoïsme sordide, au trafic et, sans doute l'affirmation la plus grave, l'idée que le juif est un « élément antisocial ». Faut-il admettre un Marx antisémite ? Ainsi posée, la question n'a pas de sens. Misrahi (« Marx et la question juive ») a raison d'affirmer que Marx « n'est pas marxiste » quand il écrit ces paragraphes. Et Gérard Bensussan (Dictionnaire critique du Marxisme : article « question juive ») a non moins raison de remarquer que Marx devenu marxiste n'écrira plus sur cette question.

Signalons sur cette problématique deux ouvrages très différents dans leurs analyses :

- Robert Misrahi: Marx et la question juive, Gallimard, coll. « Idées ». Misrahi adresse à Marx de violents reproches d'antisémitisme. L'étude de Jacques Aron, parue en 2005 chez Didier Devillez, sous le titre Karl Marx, antisémite et criminel? constitue une vive et convaincante réplique à Misrahi.
- Elisabeth de Fontenay, « Les figures juives de Marx » aux éditions Galilée. Outre son intérêt propre, cet ouvrage offre en annexe une traduction de l'article de Moses Hesse, « L'essence de l'argent » dont la lecture est indispensable à la compréhension de l'analyse de Marx.

Une récente traduction de *Sur la question juive* due à Jean-François Poirier a paru en 2006 aux éditions La fabrique, avec une présentation et des commentaires de Daniel Bensaïd.

Il convient pour rendre compte de ces pages de prendre en considération deux éléments : d'une part l'antijudaïsme philosophique d'origine hégélienne, ce qui est un peu autre chose que l'antisémitisme sociologique dans sa dimension criminelle, et d'autre part, l'impréparation de Marx à traiter du thème de l'argent qui est au centre de cette seconde partie. C'est par la voie de cette méconnaissance que va s'engouffrer la pensée stéréotypée et ses douteuses équations.

1. L'antijudaïsme philosophique hégélien. Rappelons que dans le cadre du système hégélien, si la religion est une haute expression de l'Esprit, elle n'est pas moins une expression subalterne au regard de la Raison. En effet, au lieu de s'exprimer dans la pureté des concepts rationnels, elle est encore entachée par les images et les métaphores de la représentation. Par ailleurs, dans l'univers religieux proprement dit, la hiérarchie hégélienne place au premier rang la religion chrétienne dans sa variante luthérienne, qui est la forme achevée de l'universel et donc la forme la plus accomplie de la conscience de Soi de l'Esprit. Le judaïsme, lui, est subordonné car, même s'il a su instaurer une transcendance, il n'a pu précisément accéder à cette universalité, restant prisonnier d'une expression historique et géographique restreintes, et surtout dans une relation « privative » avec la transcendance (Ce Dieu est le mien seul, ce qui n'est pas sans rapport avec l'association du judaïsme à l'égoïsme). Cette analyse constitue le fonds commun que partagent Marx et Bauer. C'est du reste avec cet argument que Bauer met en doute la capacité du juif à s'intégrer dans l'Etat garant de la rationalité universelle.

2. L'impréparation de Marx sur le thème de l'argent. Au moment où il écrit, Marx est un philosophe qui ignore pratiquement tout de la littérature consacrée à l'économie politique. C'est un univers qu'Engels lui fera découvrir, notamment par sa contribution à l'unique numéro des « Annales franco-allemandes », un article intitulé « Esquisse d'une critique de l'économie politique » dont Marx dira à plusieurs reprises qu'il est « un essai génial ». Marx ne connaît pas moins une étude que lui a adressée Moses Hess, intitulée « L'essence de l'Argent ». C'est manifestement sur base de cette étude de Moses Hess qu'il rédige la deuxième partie de sa réponse à Bauer.

Enfin il faut tenir compte du rapport entre les deux parties, car c'est la même problématique qui se poursuit à savoir l'analyse marxienne selon laquelle l'émancipation politique est une émancipation incomplète parce qu'elle laisse intactes les relations sociales « égoïstes » qui caractérisent la société civile. La catégorie d'égoïsme est au centre d'un raisonnement où il importe de comparer la réalité de la société marchande sous le capitalisme naissant avec l'essence humaine faite de socialité.

On peut ainsi reconstruire la chaîne des raisonnements qui sous-tend l'ensemble de l'étude :

- 1. L'Homme est par essence un être social (affirmation hautement feuerbachienne)
- 2. L'Etat hégélien laisse intacte la société civile en tant qu'elle est livrée aux manœuvres individuelles guidées par l'intérêt égoïste.
- 3. L''émancipation politique dans le cadre de l'Etat ne modifie donc pas la séparation de l'homme concret d'avec sa véritable essence générique dans la vie de tous les jours.
- 4. Bien pire, l'Etat paraît séparé dans une sorte d'idéal abstrait où il offre au citoyen une espèce de souveraineté « sur papier » et en ce sens, il est le modèle qui perpétue la séparation religieuse entre la terre et le ciel.

Un dernier mot sur la relation de Hegel et de Marx à l'antisémitisme.

L'antijudaïsme philosophie de Hegel n'empêche pas ce dernier de revendiquer explicitement l'intégration de la communauté juive à l'Etat prussien dans son ouvrage le plus politique, à savoir les « *Principes de la philosophie du droit* » qui est une œuvre de la maturité. La remarque de la page 317 dans l'édition de poche Garnier Flammarion est sans équivoque à ce sujet, Hegel invoquant à leur égard le simple titre d'êtres humains et reprochant à tout Etat qui leur refuserait les droits politiques de manquer à sa vocation d'universalité.

Quant à Marx, sa différence avec Bauer est qu'au lieu de chipoter sur les conditions d'assimilation des juifs à la communauté politique, il rédige une pétition réclamant ce droit (Cf la lettre à Ruge du 13 mars 1843 : « A l'instant même, je reçois la visite du chef de la communauté juive d'ici; il me demande de rédiger pour les juifs une pétition destinée à la Diète, et je vais le faire. Si grande que doit ma répugnance pour la religion israélite, la manière de voir de Bauer me paraît trop abstraite. Il s'agit de pratiquer le plus de brèches possible dans l'Etat chrétien et d'y introduite en fraude la raison autant qu'il dépend de nous. »)

On peut à présent passer à la lecture du texte de Marx, après avoir remarqué toutefois que tous ces développements gagnent à être relus à la lumière de la reprise du thème au chapitre 6 de « La Sainte Famille ».

C'est sous cette forme que Bauer étudie les rapports des religions juive et chrétienne, ainsi que leurs rapports avec la critique. Ce dernier rapport est leur rapport avec « la capacité de devenir libres ».

Il aboutit à ceci : « Le chrétien n'a qu'à s'élever d'un degré, à dépasser sa religion, pour supprimer la religion en général » et devenir, par conséquent, libre; « le Juif, au contraire, est obligé de rompre non seulement avec son essence juive, mais encore avec le développement de la perfection de sa religion, développement qui lui est demeuré étranger (p. 71). »

Bauer transforme donc ici la question de l'émancipation juive en une question purement religieuse (1). Le scrupule théologique, par lequel on se demande qui a le plus de chance d'arriver à la béatitude éternelle, le Juif ou le chrétien, se répète ici sous cette forme plus philosophique : lequel des deux est le plus capable d'émancipation ? On ne se demande plus : qui est-ce qui rend libre, le judaïsme ou le christianisme ?

On se demande, au contraire : qu'est-ce qui rend plus libre, la négation du judaïsme ou la négation du christianisme ?

« S'ils veulent devenir libres, les Juifs ne doivent pas se convertir au christianisme tout court, mais au christianisme dissous, à la religion dissoute, c'est-à-dire à la philosophie, à la critique et à son résultat, l'humanité libre (p. 70). » (...)

Nous essayons de rompre le cadre théologique du problème (2). La question relative à la capacité d'émancipation du Juif se change pour nous en

cette autre question : quel est l'élément social particulier qu'il faut pour supprimer le judaïsme ? (3) Car la capacité d'émancipation du Juif d'aujour-d'hui est le rapport du judaïsme à l'émancipation du monde d'aujourd'hui. Ce rapport résulte nécessairement de la situation spéciale du judaïsme dans le monde actuel asservi (Geknechteten Welt).

Considérons le Juif réel, non pas le Juif du sabbat, comme Bauer le fait, mais le Juif de tous les jours.

Ne cherchons pas le secret du Juif dans sa religion, mais cherchons le secret de la religion dans le Juif réel.

Quel est le fond profane du judaïsme ? Le besoin pratique, l'utilité personnelle. Quel est le culte profane du Juif ? Le trafic. Quel est son Dieu profane ? L'argent. Eh bien, en s'émancipant du trafic et de l'argent, par conséquent du judaïsme réel et pratique, l'époque actuelle s'émanciperait elle-même.

Une organisation de la société qui supprimerait les conditions nécessaires du trafic, par suite la possibilité du trafic, rendrait le Juif impossible. La conscience religieuse du Juif s'évanouirait, telle une vapeur insipide, dans l'atmosphère véritable de la société (4). D'autre part, du moment qu'il reconnaît la vanité de son essence pratique et s'efforce de supprimer cette essence, le Juif tend à sortir de ce qui fut jusque-là son développement, travaille à l'émancipation humaine générale et se tourne vers la plus haute expression pratique de la renonciation ou aliénation humaine.

Nous reconnaissons donc dans le judaïsme un élément antisocial général et actuel qui, par le développement historique auquel les Juifs ont, sous ce mauvais rapport, activement participé, a été poussé à son point culminant du temps présent, à une hauteur où il ne peut que se désagréger nécessairement.

Dans sa dernière signification, l'émancipation juive consiste à émanciper l'humanité du judaïsme.

Le Juif s'est émancipé déjà, mais d'une manière juive. « Le Juif par exemple, qui est simplement toléré à Vienne, détermine, par sa puissance financière, le destin de tout l'empire. Le Juif, qui dans les moindres petits états allemands, peut être sans droits, décide du destin de l'Europe. »

« Tandis que les corporations et les jurandes restent fermées aux Juifs ou ne leur sont guère favorables, l'audace de l'industrie se moque de l'entêtement des institutions moyenâgeuses. » (B. Bauer, La Question juive, p. 114.)

Ceci n'est pas un fait isolé. Le Juif s'est émancipé d'une manière juive, non seulement en se rendant maître du marché financier, mais parce que, grâce à lui et par lui, l'argent est devenu une puissance mondiale, et l'esprit pratique juif l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les Juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus Juifs (5).

(...)

Si nous en croyons Bauer, nous nous trouvons en face d'une situation mensongère : en théorie, le Juif est privé des droits politiques alors qu'en pratique il dispose d'une puissance énorme et exerce en gros son influence politique diminuée en détail. (La Question juive, p. 114.)

La contradiction qui existe entre la puissance politique réelle du Juif et ses droits politiques, c'est la contradiction entre la politique et la puissance de l'argent. La politique est théoriquement au-dessus de la puissance de l'argent, mais pratiquement elle en est devenue la prisonnière absolue.

Le judaïsme s'est maintenu à côté du christianisme non seulement parce qu'il constituait la critique religieuse du christianisme et personnifiait le doute par rapport à l'origine religieuse du christianisme, mais encore et tout autant, parce que l'esprit pratique juif, parce que le judaïsme s'est perpétué dans la société chrétienne et y a même reçu son développement le plus élevé. Le Juif, qui se trouve placé comme un membre particulier dans la société civile, ne fait que figurer de façon spéciale le judaïsme de la société civile.

Le judaïsme s'est maintenu, non pas malgré l'histoire, mais par l'histoire.

C'est du fond de ses propres entrailles que la société civile engendre sans cesse le Juif (6).

Quelle était en soi la base de la religion juive ? Le besoin pratique, **l'égoïsme** (7).

Le monothéisme du Juif est donc, en réalité, le polythéisme des besoins multiples, un polythéisme qui fait même des lieux d'aisance un objet de la loi divine. Le besoin pratique, l'égoïsme est le principe de la société civile et se manifeste comme tel sous sa forme pure, dès que la société civile a complètement donné naissance à l'état politique. Le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme, c'est l'argent.

L'argent est le dieu jaloux, d'Israël, devant qui nul autre dieu ne doit subsister. L'argent abaisse tous les dieux de l'homme et les change en marchandise. L'argent est la valeur générale (8) et constituée en soi de toutes choses. C'est pour cette raison qu'elle a dépouillé de leur valeur propre le monde entier, le monde des hommes ainsi que la nature. L'argent, c'est l'essence séparée de l'homme, de son travail, de son existence; et cette essence étrangère le domine et il l'adore.

Le dieu des Juifs s'est sécularisé et est devenu le dieu mondial. Le change, voilà le vrai dieu du Juif. Son dieu n'est qu'une traite illusoire.

L'idée que, sous l'empire de la propriété privée et de l'argent, on se fait de la nature, est le mépris réel, l'abaissement effectif de la religion, qui existe bien dans la religion juive, mais n'y existe que dans l'imagination.

(...)

Ce qui est contenu sous une forme abstraite dans la religion juive, le mépris de la théorie, de l'art, de l'histoire, de l'homme considéré comme son propre but, c'est le point de vue réel et conscient, la vertu de l'homme d'argent. Et même les rapports entre l'homme et la femme deviennent un objet de commerce ! La femme devient l'objet d'un trafic.

La nationalité chimérique du Juif est la nationalité du commerçant, de l'homme d'argent.

La loi sans fondement ni raison du Juif n'est que la caricature religieuse de la moralité et du droit sans fondement ni raison, des rites purement formels, dont s'entoure le monde de l'égoïsme.

Ici encore le statut suprême de l'homme est le statut légal, le rapport avec des lois qui n'ont pas de valeur pour lui parce que ce sont les lois de sa propre volonté et de sa propre essence, mais parce qu'elles sont en vigueur et que toute contravention à ces lois est punie.

Le jésuitisme juif, le même jésuitisme pratique dont Bauer prouve l'existence, dans le Talmud, c'est le rapport du monde de l'égoïsme aux lois qui dominent ce monde et que ce monde met son art principal à tourner adroitement.

Bien plus, ce monde ne peut se mouvoir dans le cadre de ces lois sans les abolir de façon ininterrompue.

Le judaïsme ne pouvait se développer davantage au point de vue théorique, en tant que religion, parce que la conception que le besoin pratique se fait du monde est, de par sa nature, bornée et que quelques traits suffisent à l'épuiser.

La religion du besoin pratique ne pouvait, de par son essence, trouver sa perfection dans la théorie, mais uniquement dans la pratique, précisément par sa vérité, c'est-à-dire la pratique.

Le judaïsme ne pouvait créer de monde nouveau « tout ce qu'il pouvait, c'était d'attirer dans son rayon d'action toutes les autres créations et toutes les autres conceptions, parce que le besoin pratique, dont la raison est l'égoïsme, reste passif, et ne s'élargit pas ad libitum, mais se trouve élargi du fait même que les conditions sociales continuent à se développer.

Le judaïsme atteint son apogée avec la perfection de la société civile; mais la société civile n'atteint sa perfection que dans le monde chrétien. Ce n'est que sous le règne du christianisme, qui extériorise tous les rapports nationaux, naturels, moraux et théoriques de l'homme, que la société civile pouvait se séparer complètement de la voie de l'État, déchirer tous les liens génériques de l'homme et mettre à leur place l'égoïsme, le besoin égoïste, décomposer le monde des hommes en un monde d'individus atomistiques, hostiles les uns aux autres.

Le christianisme est issu du judaïsme et il a fini par se ramener au judaïsme.

Par définition, le chrétien fut le Juif théorisant le Juif est, par conséquent, le chrétien pratique, et le chrétien pratique est redevenu juif (9).

Ce n'est qu'en apparence que le christianisme a vaincu le judaïsme réel. Il était trop élevé, trop spiritualiste, pour éliminer la brutalité du besoin pratique autrement qu'en la sublimisant, dans une brume éthérée.

Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est la mise en pratique vulgaire du christianisme; mais cette mise en pratique ne pouvait devenir générale qu'après que le christianisme, en tant que religion parfaite, eut achevé, du moins en théorie, de rendre l'homme étranger à lui-même et à la nature.

Ce n'est qu'alors que le judaïsme put arriver à la domination générale et extérioriser l'homme et la nature aliénés à eux-mêmes, en faire un objet tributaire du besoin égoïste et du trafic.

L'aliénation, c'est la pratique du dessaisissement. De même que l'homme, tant qu'il est sous l'emprise de la religion, ne sait concrétiser son être qu'en en faisant un être fantastique et étranger, de même il ne peut, sous l'influence du besoin égoïste, s'affirmer pratiquement et produire des objets pratiques qu'en soumettant ses produits ainsi que son activité à la domination d'une entité étrangère et en leur attribuant la signification d'une entité étrangère, l'argent.

Dans la pratique parfaite, l'égoïsme spiritualiste du chrétien devient nécessairement l'égoïsme matériel du Juif, le besoin céleste se mue en besoin terrestre, le subjectivisme en égoïsme. La ténacité du Juif, nous l'expliquons non par sa religion, mais plutôt par le fondement humain de sa religion, le besoin pratique, l'égoïsme.

C'est parce que l'essence véritable du Juif s'est réalisée, sécularisée d'une manière générale dans la société civile, que la société civile n'a pu convaincre le Juif de l'irréalité de son essence religieuse qui n'est précisément que la conception idéale du besoin pratique. Aussi ce n'est pas seulement dans le Pentateuque et dans le Talmud, mais dans la société actuelle que nous trouvons l'essence du Juif de nos jours, non pas une essence abstraite, mais une essence hautement empirique, non pas en tant que limitation sociale du Juif, mais en tant que limitation juive de la société.

Dès que la société parvient à supprimer l'essence empirique du judaïsme, le trafic de ses conditions, le Juif est devenu impossible, parce que sa conscience n'a plus d'objet, parce que la base subjective du judaïsme, le besoin pratique, s'est humanisée, parce que le conflit a été supprimé entre l'existence individuelle et sensible de l'homme et son essence générique.

L'émancipation sociale du Juif, c'est l'émancipation de la société du judaïsme.

- 1. **« Bauer transforme donc ici la question de l'émancipation juive en une question purement religieuse » :** Marx commence par reformuler sa critique sur la manière dont Bauer entrevoit la question de l'émancipation humaine sous un angle strictement philosophique et pour tout dire théologique. Ce qui est en cause, c'est l'illusion typiquement jeune-hégélienne selon laquelle la métamorphose rationnelle des formes religieuses de l'Esprit est une affaire de prise de conscience philosophique. Au yeux d'un hégélien comme Bauer, le juif doit accomplir un double effort : d'abord abandonner le particularisme restreint de sa foi pour accéder à l'universalité de la chrétienté, ensuite, avec le chrétien, reconnaître que sa relation à Dieu doit être dépassée dans le processus de réalisation de la Raison.
- 2. **Nous essayons de rompre le cadre théologique du problème.** « Nous », c'est-à-dire Marx qui reprend l'initiative du raisonnement en appliquant le programme annoncé tout au début de « La critique de la philosophie du droit de Hegel »: « La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique. » C'est l'en deçà du monde religieux qui explique la permanence de la croyance en l'au-delà.
- 3. « quel est l'élément social particulier qu'il faut pour supprimer le judaïsme ». Marx sort ainsi du cadre strictement théologique de la question posée pour envisager le fondement social du problème. Sa méthode est de ramener le ciel sur la terre et de s'interroger sur les conditions matérielles du phénomène envisagé, en l'occurrence le fait que « le judaïsme s'est conservé et développé par l'histoire, dans et avec l'histoire » comme Marx l'écrit au chapitre 6 de « La Sainte Famille » où il revient sur ce débat avec Bauer. Il faut prendre en compte non pas « le juif du Sabbat » mais « le juif de tous les jours » ; « Nous cherchons le secret de la religion dans le juif réel ». Il faut poser le débat des idées en fonction de la base sociale où sont les enjeux. Cette surdétermination des structures idéologiques par la base économique est un schéma de pensée de Marx constant dès ses premières expressions
- 4. La conscience religieuse du Juif s'évanouirait, telle une vapeur insipide, dans l'atmosphère véritable de la société. Nous avons ici une des premières formulations, juste esquissée, du rapport de détermination de la superstructure idéologique (la conscience) par la base infrastructurelle.
- 5. Les Juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus Juifs. Manière de dire, en somme, que juif ou chrétien, c'est pareil au regard des relations sociales atomisées qui règnent dans la société civile, empêchant l'homme concret d'être en plein accord avec son essence générique qui est une essence sociale, collective. L'argument vaut donc pour une reconnaissance politique du juif qui se voit dessaisi du caractère qui en faisait un être particulier : il est plutôt la norme qui régit chacun dans le cadre de la société civile marchande.

- 6. C'est du fond de ses propres entrailles que la société civile engendre sans cesse le Juif. On perçoit ici clairement la détermination philosophique de la catégorie de juif dans le texte de Marx qui est loin de viser une communauté au sens sociologique du terme, mais une symbolique de l'état de non socialité auquel condamnent les conditions de vie dominantes dans une société civile régie par l'intérêt égoïste. La phrase « Le judaïsme s'est maintenu, non pas malgré l'histoire, mais par l'histoire » ne peut quant à elle se comprendre que si l'on la réfère à la culture hégélienne commune aux deux auteurs. En toute orthodoxie hégélienne, les peuples incarnent tour à tour un moment de l'Esprit et puis disparaissent, une fois leur rôle accompli. L'Esprit se détache d'un peuple aussitôt que celui-ci a joué son rôle dans le processus logico-historique. Le rôle du peuple juif aura été d'accomplir la venue de l'Esprit dans sa forme monothéiste. Or, de toute évidence, le peuple juif s'est maintenu au delà de son accomplissement dans le processus de l'Esprit. Aux yeux de Bauer, c'est donc un maintien « malgré » l'histoire, contraire à la logique historique à l'œuvre selon Hegel, et ce maintien est une entrave au plein exercice de l'universel. Il s'est maintenu par l'histoire, corrige Marx en ce sens que le juif est, dans son discours, métaphorique des relations marchandes qui dominent la société civile en imposant que la règle commune dans cette société soit l'arbitraire des volontés individuelles.
- 7. l'égoïsme. Cette catégorie d'égoïsme est répétée une dizaine de fois dans cette seconde partie. Elle apparaît déjà dans la première partie pour caractériser les Droits de l'Homme sous l'angle de la séparation qu'ils légitiment entre l'homme concret, réduit à n'être qu'une « monade isolée, repliée sur ellemême », et la communauté sociale où se manifeste son Essence. On est en droit de penser ici au passage du « Manifeste du parti communiste » où Marx décrit le rôle révolutionnaire de la société bourgeoise qui rompt avec toutes les solidarités antérieures et abandonne les individus dans les « eaux glaciales du calcul égoïste » : « Partout où elle (la bourgeoisie) est parvenue à dominer, elle a détruit toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques. Impitoyable, elle a déchiré les liens multicolores qui attachaient l'homme à son supérieur naturel, pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid « paiement comptant ». Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans l'eau glaciale du calcul égoïste. Elle a dissous la digité de la personne dans la valeur, et aux innombrables franchises garanties et acquises, elle a substitué une liberté unique et sans vergogne : le libre-échange. En un mot, à la place de l'exploitation voilée par les illusions politiques et religieuses, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe dans toute sa sécheresse ». Remarquons qu'à côté de cette notion d'égoïsme se trouve l'idée de « besoin pratique » elle aussi associée aux juifs : Marx reprend ici sans distance critique le thème hégélien de l'opposition entre pratique (subordination aux besoins immédiats) et théorie (contemplation désintéressée, accès à l'universel). Il faudra attendre les thèses sur Feuerbach pour que la pratique se trouve réhabilitée, lequel Feuerbach influence directement le jeune Marx au moment où il réplique à Bauer (Cf le chapitre X de « L'Essence du christianisme » centré sur le thème de l'égoïsme utilitariste juif. Tout le passage de Marx sur le monothéisme juif et son mépris de la théorie, de l'art, est directement démarqué sur ces développements de Feuerbach, eux-mêmes issus de la tradition hégélienne).
- 8. L'argent est la valeur générale. Il y a un lien direct entre ces remarques de Marx et la condamnation morale de l'argent par Moses Hesse dans son étude sur « l'essence de l'argent ». La similitude des expressions entre les deux articles de Hesse et de Marx ne laisse aucun doute sur la communauté d'analyse (voir l' Annexe 1). L'argent est ici dénoncé comme l'expression extrême de l'abstraction. Il est l'équivalent général devant qui toutes les marchandises perdent les particularités concrètes de leur valeur d'usage. Il est ce qui transforme tout en une seule réalité abstraite : la valeur. Et c'est sous c'est angle qu'il participe, dans la société civile, de la soumission de l'homme concret au citoyen abstrait auguel l'Etat accorde une citovenneté représentative factice. La coupure entre l'homme de tous les jours, dominé par une société livrée aux appétits égoïstes et le citoyen « formellement » reconnu dans ses droits par l'Etat est de même nature que la coupure entre les marchandises concrètes et l'équivalent général qui les représente par une abstraction : elle est surtout de même nature que la coupure entre l'homme concret, isolé dans la guerre de tous contre tous qui règne dans la société civile, et son essence générique éminemment sociale. La condamnation de l'argent s'exprime encore dans le vocabulaire de l'indignation morale et sous la catégorie feuerbachienne d'essence humaine. Il suffit de comparer les développements du chapitre premier de la première section du Livre I du Capital intitulé « Marchandise et monnaie » pour mesurer la distance entre le Marx de la question juive, tout imprégné de sa culture hégélienne dont il tente de s'affranchir, s'appuyant notamment sur Feuerbach, et l'analyste scientifique du processus de formation du capital. Il ne reste pas moins que l'analyse du fétichisme dans ces premières pages du Capital reste d'inspiration feuerbachienne, le fétichisme de l'argent étant analysé comme la forme économique du religieux.
- 9. Par définition, le chrétien fut le Juif théorisant; le Juif est, par conséquent, le chrétien pratique, et le chrétien pratique est redevenu juif. Tout ce passage est lié à un enchaînement d'associations: L'Etat (abstrait en ce qu'il offre au travailleur une souveraineté, ou si l'on préfère une citoyenneté représentative, lointaine) est à la société civile (égoïste), ce que le ciel est à la terre, ce que l'abstrait est au concret, ce que la chrétienté universelle (capable de théorie) est au judaïsme particulier (livré à l'étroitesse du concret).

1.4. Friedrich Engels : Esquisse d'une critique de l'économie politique

Le numéro des « Annales franco-allemandes » paru en mars 1844 comporte deux contributions d'Engels. L'une est un compte rendu de l'ouvrage de Carlyle « Past and Présent », qui est une description sans fard de la misère sociale anglaise. La seconde est la présente étude intitulée « Umrisse zu einer Krititik der nationalökonomie », que l'on traduit le plus souvent par « Esquisse d'une critique de l'économie politique ». Dans sa préface de 1859 à sa Contribution à la critique de l'économie politique (la similitude des énoncés est remarquable) Marx dira de cette étude qu'elle est « une géniale esquisse d'une contribution à la critique des catégories économiques ».

Le texte est disponible selon deux traductions

- Dans la collection bilingue « Connaissance de Marx », chez Aubier, 1974, avec une traduction de Henri Alexis Baatsch. Le volume intitulé Esquisse d'une critique de l'économie politique contient également d'Engels les Lettres d'Angleterre et les Lettres de Londres.
- 2. Dans l'édition des *Ecrits de jeunesse de Marx*, Quai Voltaire, 1994, pp 461-492, avec une traduction de Kostas Papaioannou.

Cette étude d'Engels n'est pas d'un accès facile, en raison des savoirs mobilisés et de la densité des développements. Fort heureusement nous disposons d'une lecture commentée particulièrement minutieuse et informée de Pierre Macherey, dont les pages sont accessibles sur l'Internet (http://stl.recherche.univ-lille3.fr) dans le cadre de son séminaire « *La philosophie au sens large* » à l'université de Lille III (séances des 10 et 22 mai du séminaire de l'année 2002 sur le thème de *l'homme productif*).

Ce commentaire nous servira de guide.

Pour faciliter le parcours de ce texte, nous avons choisi de le fragmenter dans l'ordre du raisonnement bien sûr et d'introduire chaque section par un bref commentaire. Les quelques passages écartés sont signalés par les conventions d'usage.

Engels débute par un bref historique des conceptions sur l'enrichissement. Il distingue trois phases :

- 1. Une phase naïve selon laquelle la richesse doit être «sonnante et trébuchante » : elle est constituée par le « tas d'or » que l'on possède.
- 2. Une phase marchande où l'on saisit que l'enrichissement provient des échanges économiques eux-mêmes. C'est la phase mercantiliste « allemande » (Engels vise l'économiste Friedrich List) qui accélère la circulation des marchandises, gardant toutefois l'idée qu'en fin de compte, c'est le métal précieux qui définit la richesse : au nom de « la vieille soif d'argent », l'Etat s'arrange pour que, derrière ses protections douanières, sa balance commerciale lui assure des exportations supérieures à ses importations, signe que la richesse, au bilan des échanges, est bien de son côté
- 3. Enfin la phase « anglaise » purement libre-échangiste et conforme à la logique du capitalisme moderne. Engels présente cette conception de l'économie comme une révolution digne du siècle de la révolution française. Le commerce « intégral » s'est accompagné d'une justification philanthropique le présentant comme un facteur de civilisation. Mais ce n'est qu'un demi-progrès, d'abord parce qu'il ne parvient pas à cacher la réalité de « l'esclavage » de type nouveau qui constitue sa base, ensuite et surtout parce qu'il dissimule le rapport entre la violence de cette exploitation et la propriété privée qui est à son fondement.

On remarquera que cette approche analytique n'est pas exempte de jugements moraux qui trahissent l'influence de Moses Hess (sur le rôle de l'argent et sur son corrélat, l'égoïsme) et de Proudhon (sur l'équation : propriété = appropriation privée = vol).

L'économie politique a fait son apparition comme conséquence naturelle de l'extension du commerce, et avec elle, un système élaboré de la tromperie permise, une science complète de l'enrichissement a pris la place du trafic simple, non scientifique.

Cette économie politique ou encore cette science de l'enrichissement, née de l'envie mutuelle et de la cupidité des marchands, porte au front la marque de l'égoïsme le plus écoeurant. On vivait encore dans la naïve opinion que l'or et l'argent constituent la richesse, et l'on n'avait donc rien de plus pressé que d'interdire partout l'exportation des métaux "précieux". Les nations se regardaient les unes les autres comme des avares dont chacun, tenant dans ses bras son précieux sac d'argent, jette sur ses voisins des coups d'oeil pleins d'envie et de méfiance. On mit tout en oeuvre pour arracher aux peuples avec qui on entretenait des relations commerciales autant d'argent comptant que possible et conserver gentiment à l'intérieur de ses frontières douanières l'argent rapporté en fin de compte.

L'application vraiment conséquente de ce principe aurait tué le commerce. On entreprit donc de franchir ce premier degré ; on s'avisa que le capital reste mort en caisse tandis que dans la circulation il s'accroît constamment. On se montra donc plus sociable, on lâcha ses ducats comme appeaux pour qu'ils en ramènent d'autres et l'on reconnut qu'il n'est d'aucune manière préjudiciable de payer pour sa marchandise un prix trop élevé à A, du moment qu'on peut l'écouler chez B à plus haut prix encore.

Sur cette base s'édifia le système mercantiliste, le caractère cupide du commerce en fut déjà quelque peu dissimulé ; les nations effectuèrent quelques rapprochements, conclurent des traités de commerce et d'amitié, firent mutuellement des affaires et se témoignèrent toutes les affabilités possibles par amour du plus grand profit. Mais au fond, c'était toujours la vieille soif d'argent, le vieil égoïsme, et celui-ci éclatait de temps à autre dans les guerres qui, dans cette période, reposaient toutes sur la jalousie commerciale. Dans ces guerres, il apparut également que le commerce, au même titre que le brigandage, se fonde sur la loi du plus fort ; on ne se faisait certes pas scrupule d'extorquer par ruse ou par force des traités de cette espèce quand on les tenait pour les plus favorables.

Le point principal de tout le système mercantiliste est la théorie de la balance commerciale. En effet, comme on continuait de s'en tenir au principe que l'or et l'argent constituent la richesse, étaient seules tenues pour avantageuses les affaires qui, en définitive, ramenaient dans le pays de l'argent comptant. Pour s'en rendre compte, on comparait l'exportation et l'importation. Si l'on avait plus exporté qu'importé, on croyait que la différence était entrée dans le pays sous forme d'argent comptant, et l'on s'estimait plus riche d'autant. L'art des économistes consistait donc à veiller qu'à la fin de chaque année l'exportation donne un solde favorable face à l'importation ; et c'est au nom de cette ridicule illusion que des milliers d'hommes ont été massacrés ! Le commerce a eu lui aussi ses croisades et son inquisition.

Le XVIIIe siècle, le siècle de la révolution, a également révolutionné l'économie. Mais toutes les Révolutions de ce siècle n'abordaient qu'un côté de l'antagonisme pour s'en tenir au terme opposer. (C'est ainsi qu'on opposait au spiritualisme abstrait le matérialisme abstrait, à la monarchie la république, au droit divin le contrat social.) Du coup, la révolution économique ne parvint pas non plus à surmonter cet antagonisme. Les présupposés restèrent partout les mêmes. Le matérialisme ne s'en prit pas au mépris et à l'humiliation de l'homme dans le christianisme il se borna à instaurer comme absolu face à l'homme la nature au lieu du dieu chrétien. La politique ne songea pas à examiner en soi et pour soi les présupposés de l'Etat. L'économie n'eut pas même idée de s'enquérir de ce qui justifie la propriété privée. C'est pourquoi la nouvelle économie ne fut qu'un demi-progrès elle était contrainte de dévoiler et de nier ses propres présupposés, d'appeler à la rescousse le sophisme et l'hypocrisie pour camoufler les contradictions dans lesquelles elle s'enfermait et pour en venir aux conclusions auxquelles elle était poussée, non par ses propres hypothèses, mais par l'esprit du siècle. Ainsi l'économie prit-elle un tour philanthropique, elle retira sa faveur aux producteurs pour l'accorder aux consommateurs, elle affecta une sainte horreur pour les sanglants désordres du système mercantiliste et elle avança que le lien du commerce établissait amitié et entente entre les nations et les individus. Tout allait pour le mieux,

c'était magnifique! Mais les présupposés allaient bien assez tôt se faire sentir à nouveau et ils engendrèrent par opposition à cette brillante philanthropie la théorie de la population de Malthus, le système le plus grossier et le plus barbare qui ait jamais existé, système de désespoir qui réduisit en poussière toutes ces belles phrases à propos de fraternité humaine et de citoyenneté universelle ; ils engendrèrent et érigèrent le système des fabriques et l'esclavage moderne qui en inhumanité et en cruauté ne le cède en rien à l'esclavage antique. La nouvelle économie, le système de la liberté du commerce fondé sur le "Wealth of Nations" d'Adam Smith s'affirme comme l'hypocrisie, l'immoralité et l'inconséquence même qui présentement affronte dans tous les domaines la libre humanité.

Le second développement d'Engels est de nature philosophique, et plus particulièrement de type hégélien.

Dans la logique hégélienne, toute structure stable (ou si l'on préfère un certain ordre des choses : une certaine façon de commercer, par exemple) est un *moment* (autrement dit une phase) dans un *processus* qui doit être mené au bout de sa logique profonde, laquelle le confronte à ses contradictions internes et le conduit ainsi à basculer, selon une phase nouvelle, dans une structure de type supérieur. En l'occurrence, la logique de libre-échange du capitalisme doit être accomplie jusqu'au bout de ses conséquences, à savoir une exploitation universelle de l'homme : c'est le prix historique à payer pour faire apparaître au grand jour la vérité intime de la propriété privée (en termes marxistes contemporains, on dirait la vérité de *l'appropriation privée des moyens de production*) dont elle est l'expression et créer les conditions de son renversement. On relèvera dans ce raisonnement la présence insistante du concept hégélien de « *nécessité* » : les phénomènes observés sont régis par une logique qui est le moteur d'un processus de renversement/dépassement (Engels utilise le terme « aufhebung », typiquement hégélien, pour désigner la négation/dépassement de la propriété privée). Le point de vue est ici très différent d'une condamnation *morale* (au nom de l'égoïsme) du capitalisme : ce dernier est condamné par *sa logique de développement interne elle-même*. Notons que cette conception du *nécessarisme* historico/logique constituera un des points de difficultés majeurs du « marxisme orthodoxe ».

La seconde référence philosophique de ce passage est clairement inspirée de Feuerbach dont la catégorie d' « humain » (« d'Essence humaine ») fournit à Engels le fondement de sa critique. Le parallélisme avec la théologie est éclairant: de même que la critique du « ciel » a rendu à l'Homme sa place centrale, la critique de l'économie politique de la propriété privée ramènera les fins de l'activité sociale vers les intérêts majeurs de l'humanité tout entière.

Mais le système de Smith n'était-il donc pas un progrès ? Assurément c'en fut un, et qui plus est un progrès nécessaire. Il était nécessaire que le système mercantiliste avec ses monopoles et ses entraves à la circulation fût renversé pour qu'apparaissent en pleine lumière les vraies conséquences de la propriété privée, il était nécessaire que toutes ces mesquines considérations locales et nationales passent au second plan pour que le combat de notre temps devienne universel et humain, il était nécessaire que la théorie de la propriété privée quittât le sentier du pur empirisme avec ses recherches uniquement objectives pour prendre un caractère plus scientifique qui la tînt également responsable de ses conséquences et fît ainsi passer la chose sur un terrain humain en général, pour que l'immoralité contenue dans la vieille économie soit portée à son plus haut point du fait qu'on cherche à la nier et par l'hypocrisie qui découle nécessairement de cette tentative. Tout cela était dans la nature des choses. Nous reconnaissons volontiers que seuls l'établissement et la réalisation de la liberté du commerce nous mettent en mesure d'aller au-delà de l'économie de la propriété privée, mais dans le même temps nous devons avoir le droit d'étaler cette liberté du commerce dans toute sa nullité théorique et pratique.

(...)

L'économie moderne n'arrive même pas à juger convenablement le système mercantiliste parce qu'elle est elle-même partiale et qu'elle est encore entachée des présupposés de ce système. Seul le point de vue qui s'élève audessus de l'antagonisme des deux systèmes et critique leurs présupposés communs en partant d'une base universelle purement humaine, assignera à tous deux leur position exacte. Il apparaîtra que les défenseurs de la liberté du commerce sont de pires monopolistes que les anciens mercantilistes euxmêmes. Il apparaîtra que derrière l'humanisme hypocrite des modernes se ca-

che une barbarie dont les anciens n'avaient pas idée, que la confusion conceptuelle des anciens est encore simple et conséquente vis-à-vis de la logique à double face de leurs détracteurs et qu'aucun des deux partis ne peut reprocher à l'autre quelque chose qui ne retombe pas sur lui-même. C'est aussi pourquoi l'économie libérale actuelle ne peut pas comprendre la restauration par List du système mercantiliste, tandis que la chose est tout à fait élémentaire pour nous. L'inconséquence et la duplicité de l'économie libérale doit nécessairement se redécomposer en ses constituants essentiels. De même que la théologie doit, ou bien retourner à la foi aveugle, ou poursuivre jusqu'à la libre philosophie, il faut que la liberté du commerce produise d'un côté la restauration des monopoles et de l'autre la suppression de la propriété privée.

L'unique progrès positif accompli par l'économie libérale est le développement des lois de la propriété privée.

(...)

Dans la critique de l'économie politique nous allons donc examiner les catégories fondamentales, dévoiler la contradiction introduite par le système de la liberté du commerce et tirer les conséquences des deux aspects de la contradiction

Avant de se livrer à l'examen des « catégories fondamentales de l'économie politique », Engels enchaîne par un développement destiné à focaliser l'attention de son lecteur sur le rapport constitutif de cette science avec la propriété privée. Le commerce se trouve une nouvelle fois dénoncé en termes moraux : c'est une escroquerie. Mais davantage : c'est une escroquerie qui ne dit pas son nom. Le libéralisme se dissimule derrière une façade d'humanisme alors qu'en vérité, il légitime une dissolution du lien social, jusqu'à celui de la famille.

Engels utilise ici une formule que Marx reprendra au livre III de ses *Manuscrits parisiens* (page 80 de la traduction d'Emile Bottigelli aux Editions Sociales) : « *Smith le Luther de l'économie politique*». De même que Luther a intériorisé le sentiment religieux et a donc ramené Dieu du ciel lointain vers la conscience humaine, Smith a contribué à ce que l'on se rende compte que l'économie politique n'a rien de mystérieux puisqu'elle est, et singulièrement sous la forme du brigandage, une œuvre humaine.

La démonstration s'achève par une nette évocation de ce que Hegel appelait la *ruse de la Raison*: les hommes ne sont que les instruments de la Raison dans son processus d'accomplissement historique. Sous cet angle, les économistes libéraux libre-échangistes servent une cause qu'ils ignorent et qui les conduit à leur insu à leur perte. La phase libérale a pour rôle historique d'ouvrir, même si douloureusement, la voie à la réconciliation de l'humanité avec elle-même.

L'expression de richesse nationale ne s'est imposée qu'avec la soif d'universalisation des économistes libéraux. Tant que la propriété privée existe cette expression n'a pas de sens. Le "richesse nationale" des Anglais est très grande, et pourtant c'est le peuple le plus misérable de la terre. Qu'on laisse donc complètement tomber cette expression, ou qu'on accepte alors des conditions qui lui donnent un sens. Il en est de même pour les expressions d'économie nationale, d'économie politique, d'économie publique. Dans l'état actuel des choses la science devrait s'appeler économie privée, car ses relations publiques n'y sont que par amour de la propriété privée.

La conséquence la plus immédiate de la propriété privée est le commerce, l'échange des besoins réciproques, l'achat et la vente. Sous la domination de la propriété privée, ce commerce, comme toute activité, doit devenir une source immédiate de profit pour celui qui s'y livre ; c'est-à-dire que chacun doit chercher à vendre aussi cher que possible et à acheter au plus bas prix. Chaque achat et vente mettent face à face deux hommes aux intérêts absolument opposés, ce conflit procède d'une hostilité marquée, car chacun connaît les intentions de l'autre et sait qu'elles sont opposées aux siennes. La conséquence première est donc d'un côté méfiance réciproque, et de l'autre justification de cette méfiance, emploi de moyens immoraux pour imposer un but qui ne l'est pas moins. C'est ainsi par exemple que le premier principe du commerce est de taire et de dissimuler tout ce qui pourrait diminuer la valeur de l'article mis en vente. Conséquence : dans le commerce, il est permis de tirer le plus grand avantage possible de l'ignorance et de la confiance de l'autre parti, tout comme de célébrer dans sa marchandise des propriétés qu'elle ne

possède pas. En un mot, le commerce est l'escroquerie légale. Chaque commerçant témoignera pour moi, s'il veut rendre honneur à la vérité, que la pratique s'accorde avec cette théorie.

Le système mercantiliste avait encore une certaine franchise catholique, ingénue, et il ne dissimulait pas le moins du monde l'essence immorale du commerce. Nous avons vu comment il étalait ouvertement sa vile cupidité. L'hostilité mutuelle des nations au XVIIIe siècle, une envie répugnante et la jalousie commerciale étaient les conséquences logiques du commerce en général. L'opinion publique n'était pas encore humanisée, qu'avait-on alors besoin de dissimuler des choses qui découlaient de l'essence conflictuelle et inhumaine du commerce lui-même.

Mais lorsque le Luther de l'économie, Adam Smith, fit la critique de l'économie antérieure, les choses avaient bien changé. Le siècle s'était humanisé, la raison avait su s'imposer, la moralité commençait à faire valoir son droit éternel. Les traités de commerce extorqués, les guerres commerciales, le superbe isolement des nations heurtaient par trop les progrès de la conscience. L'hypocrisie protestante prit la place de la franchise catholique. Smith démontra que l'humanité aussi trouvait son fondement dans l'essence du commerce, et que le commerce "au lieu d'être la source la plus fertile en discordes et hostilités" devait devenir "un lieu de concorde et d'amitié entre les nations comme entre les individus" (cf. Wealth of Nations, livre 4, chapitre 3, § 2). C'est en effet dans la nature même du commerce d'être dans l'ensemble avantageux pour tous les intéressés!

Smith avait raison de célébrer l'humanité du commerce. Rien au monde n'est absolument immoral ; le commerce lui-même, par un côté, rend hommage à la moralité et à l'humanité. Mais quel hommage! La loi du plus fort, le vulgaire brigandage du Moyen Age fut humanisé en passant dans le commerce, et le commerce aussi, en entrant dans le système mercantiliste comme première étape de celui-ci caractérisée par l'interdiction de laisser sortir l'argent. A son tour le système mercantiliste lui-même fut humanisé. Naturellement, il est dans l'intérêt de celui qui commerce d'entretenir de bons rapports avec celui à qui il achète bon marché comme avec celui à qui il vend cher. Il est donc très maladroit pour une nation de nourrir chez ses fournisseurs comme chez ses clients un état d'esprit d'hostilité. Plus l'amitié est grande, plus c'est avantageux. La voilà, l'humanité du commerce, et cette manière hypocrite de détourner la moralité vers des fins immorales est l'orgueil du système de la liberté du commerce. N'avons-nous pas renversé la barbarie des monopoles, s'exclament ces hypocrites, n'avons-nous pas porté la civilisation dans des continents éloignés, n'avons-nous pas rendu les peuples frères et diminué les guerres ? Oui, vous avez fait tout cela, mais comment ! Vous avez anéanti les petits monopoles pour donner un cours d'autant plus libre et sans entraves à l'unique grand monopole de base : la propriété. Vous avez civilisé les confins de la terre pour conquérir un champ d'expansion à votre basse cupidité, vous avez créé une confraternité des peuples qui n'est qu'une confrérie de voleurs, et vous avez diminué les guerres pour gagner d'autant plus en temps de paix, pour pousser à son niveau extrême l'hostilité des particuliers et la guerre infâme de la concurrence! Où avez-vous fait quelque chose par humanité pure, par conscience de l'inanité qu'il y a à opposer l'intérêt général à l'intérêt particulier ? Où vous êtes-vous montrés moraux sans être intéressés, sans caresser en arrière-plan des motifs immoraux et égoïstes ?

Après que l'économie libérale eut fait de son mieux pour universaliser l'hostilité en décomposant les nationalités, pour métamorphoser l'humanité en une horde de bêtes féroces - ceux qui s'adonnent à la concurrence sont-ils autre chose ?- qui se dévorent précisément entre eux parce que chacun partage avec tous les autres le même intérêt après ce travail préliminaire, il ne lui restait plus qu'un pas à faire pour toucher au but : dissoudre la famille. Pour cela le système des fabriques, sa belle invention personnelle lui est venue en aide. La dernière trace d'intérêts communs, la communauté familiale des biens, est minée par le système des fabriques et du moins ici, en Angleterre elle est sur le point d'être dissoute. Il arrive quotidiennement que des enfants sitôt qu'ils sont en âge de travailler, c'est-à-dire dès qu'ils atteignent neuf ans, dépensent leur salaire à leur propre usage, et considèrent la maison paternelle comme une simple pension, versant à leurs parents une certaine somme pour la nourriture et le logement. Comment peut-il en être autrement ? Que peut-il résulter d'autre de l'isolation des intérêts qui est à la base de la liberté du com-

merce ? Dès lors qu'un principe a été mis en mouvement, il se poursuit de luimême dans toutes ses conséquences, n'en déplaise aux économistes.

Mais l'économiste ne sait pas lui-même quelle cause il sert. Il ne sait pas qu'avec tout son raisonnement égoïste, il ne forme malgré tout qu'un maillon dans la chaîne du progrès universel de l'humanité. Il ne sait pas qu'avec sa dissolution de tous les intérêts particuliers, il ne fait qu'ouvrir la voie au grand bouleversement au devant duquel marche ce siècle, la réconciliation de l'humanité avec la nature et avec elle-même.

Le moment est venu d'entreprendre l'examen des catégories fondamentales de l'économe politique. Engels quitte à présent le registre de la pensée philosophique pour aborder un univers théorique que Marx après lui ne cessera d'explorer.

Et comme Marx dans la première section du livre I du *Capital*, il commence par l'analyse de la catégorie de valeur.

Il souligne d'emblée les difficultés rencontrées par les économistes bourgeois pour déterminer l'origine de la valeur. Deux « écoles » s'opposent :

- 1. l'une privilégie une détermination objective de la valeur dans la sphère de la production : c'est le point de vue de l'Anglais David Ricardo pour qui la valeur est déterminée par les frais de production.
- 2. l'autre privilégie une détermination subjective de la valeur dans la sphère de la circulation : c'est le point de vue du Français Jean-Baptiste Say pour qui la valeur est déterminée par l'utilité de l'objet et les préférences de l'acheteur.

La première catégorie conditionnée par le commerce est la valeur.

(...)

Vivant d'opposition, l'économiste a aussi une valeur double : la valeur abstraite ou valeur réelle et la valeur d'échange. A propos de la nature de la valeur réelle, il y a eu longtemps litige entre les Anglais qui définissaient les frais de production comme expression de la valeur réelle et le Français Say, qui prétendait mesurer cette valeur selon l'utilité d'une chose. Depuis le début du siècle, la querelle est restée pendante et s'est assoupie sans être résolue. Les économistes ne savent rien résoudre.

Engels souligne que ces deux approches sont unilatérales. Il est impossible de séparer ces deux paramètres qui forment un tout. C'est l'incapacité de ces deux écoles à prendre en considération l'ensemble du processus qui explique les contradictions dans lesquelles tombe leur approche théorique respective de la valeur.

Ainsi les partisans de la valeur selon les frais de production sont-ils obligés de neutraliser la concurrence (dans la sphère de la circulation) pour déterminer ces frais de production : la valeur réelle qu'ils déterminent est donc une valeur « abstraite » au sens où une abstraction est un mécanisme qui « extrait » un élément de la totalité à laquelle il appartient.

Les Anglais Mac Culloch et Ricardo en particulier affirment donc que la valeur abstraite d'une chose est déterminée par les frais de production. Bien entendu, la valeur abstraite, pas la valeur d'échange, l'exchangeable value, la valeur dans le commerce qui est toute autre chose. Pourquoi les frais de production sont-ils mesure de la valeur ? Parce que - Ouvrez bien vos oreilles ! - parce que personne dans les conditions habituelles, abstraction faite du jeu de la concurrence, ne vendrait une chose moins cher qu'il ne lui coûte de la produire ? Qu'avons-nous à faire ici alors qu'il ne s'agit pas de valeur commerciale, de la "vente". Nous en sommes déjà revenus au commerce, au commerce que nous devions justement exclure - et quel commerce ! - un commerce dont la donnée principale, le jeu de la concurrence, ne doit pas entrer en considération ! En premier lieu, il y avait une valeur abstraite, maintenant il y a aussi un commerce abstrait, un commerce sans concurrence, c'est-à-dire un homme sans corps, une pensée sans cerveau pour produire des pensées. Et l'économiste ne songe même pas que sitôt la concurrence mise hors jeu, il n'y a pas

la moindre garantie que le producteur vende sa marchandise conformément aux frais de production ? Quelle confusion !

Allons plus loin. Accordons un instant qu'il en aille en tout cela comme dit l'économiste. En admettant que quelqu'un fît au prix d'un immense effort et d'énormes frais quelque chose de parfaitement inutile, quelque chose dont personne n'a envie, cela vaut-il également le coût de la production ? En aucun cas, réplique l'économiste, car qui voudrait acheter cela ? Du coup nous ne retrouvons pas seulement l'utilité décriée par Say, mais aussi par-dessus le marché - avec l'achat - les rapports concurrentiels. Ce n'est pas possible, l'économiste ne peut pas maintenir un instant son abstraction. Non seulement ce qu'il veut s'efforcer à grand-peine d'éloigner, la concurrence, mais aussi ce qu'il attaque, l'utilité, lui revient à tout instant entre les doigts. La valeur abstraite et sa détermination par les frais de production ne sont en effet que des abstractions, des monstruosités.

Mais, pour un instant, donnons encore une fois raison à l'économiste. Comment va-t-il nous déterminer les frais de production, sans faire entrer en jeu la concurrence ? A l'examen des coûts de production, nous verrons que cette catégorie aussi est basée sur la concurrence, et là encore il est manifeste combien l'économiste sait mal imposer ses prétentions.

De son côté, l'école de la valeur selon l'utilité, tombe dans la même erreur de confondre un aspect du phénomène avec la totalité du phénomène. La difficulté réside ici aussi dans le fait que l'explication ne prend pas en considération le jeu de la concurrence qui est le propre des échanges entre propriétaires privés.

Si nous passons à Say, nous retrouvons la même abstraction, l'utilité d'une chose est quelque chose de purement subjectif dont on ne peut jamais trancher de manière absolue, du moins aussi longtemps que l'on ne s'est pas débarrassé des oppositions. Selon cette théorie, des objets de première nécessité devraient avoir plus de valeur que des articles de luxe. La seule voie possible pour en arriver à une décision de quelque manière objective, apparemment universelle quant à la plus ou moins grande utilité d'une chose, est, sous la domination de la propriété privée, le jeu de la concurrence, et c'est justement lui qui doit être écarté. Mais si on laisse entrer le rapport concurrentiel, on introduit aussi les frais de production, car personne ne vendra pour une somme moindre que celle qu'il a investie dans la production. Ici aussi, un côté de l'opposition, malgré qu'il en ait, se retourne donc dans l'autre.

Pour sortir de cette confusion, il faut donc envisager le processus sous l'ensemble de ses aspects : la valeur, dit Engels, est « le rapport des frais de production à l'utilité ».

Essayons de mettre de la clarté dans cette confusion. La valeur d'une chose inclut ces deux facteurs qui sont séparés arbitrairement et, comme nous l'avons vu, sans succès par les parties en cause. La valeur est le rapport des frais de production à l'utilité. L'application première de la valeur est de trancher si une chose doit être produite en général, c'est-à-dire si son utilité compense le coût de sa production. Ce n'est qu'après cela qu'il peut être question d'une application de la valeur à l'échange. A égalité de frais de production de deux choses l'utilité sera le moment décisif qui définira comparativement leur valeur.

A cela Engels ajoute un paramètre important : cette relation ne peut être pensée que dans le cadre d'une économie de concurrence entre propriétaires privés. Le véritable fondement de la valeur tient au fait que les marchandises circulent sous le contrôle de ceux qui en sont les propriétaires et ne sont à leurs yeux qu'un moyen d'enrichissement. Ce ne sont pas des *choses* qui entrent en compétition sur le marché mais des *individus* propriétaires guidés par leurs intérêts. On retrouvera cette idée chez Marx dans son analyse du fétichisme de la marchandise au § IV de la première section du premier chapitre du Livre I du Capital.

Cette base est la seule base juste de l'échange. Mais si on la quitte, qui décidera de l'utilité d'une chose ? La simple opinion des intéressés ? Alors à cha-

que fois l'un d'entre eux sera trompé. Ou bien une détermination fondée sur l'utilité inhérente à la chose indépendamment des parties concernées et qui ne leur saute pas aux yeux ? C'est alors que l'échange ne peut se faire que par contrainte et chacun d'entre eux tient qu'il est abusé. On ne peut supprimer cette opposition entre l'utilité réelle inhérente à une chose et la détermination de cette utilité, entre la détermination de l'utilité et la liberté de ceux qui échangent sans supprimer la propriété privée ; et sitôt que celle-ci est supprimée, il ne peut plus être question d'un échange tel qu'il existe actuellement. L'application pratique du concept de valeur se limitera de ce fait toujours plus à trancher de ce qui doit être produit et c'est là sa véritable sphère.

Mais où en sont les choses à présent ? Nous avons vu que le concept de valeur est déchiré violemment et que chacun des aspects isolés est tenu pour le tout. Les frais de production, altérés d'entrée de jeu par la concurrence, doivent passer pour la valeur même ; de même pour l'utilité simplement subjective, car il ne saurait à présent y en avoir d'autre. Pour aider ces définitions boiteuses à se tenir sur leurs jambes, il faut dans les deux cas que la concurrence soit prise en ligne de compte, et le plus remarquable c'est que, chez les Anglais, la concurrence, par rapport aux frais de production, tient lieu d'utilité tandis qu'à l'inverse, chez Say, elle introduit les frais de production face à l'utilité. Mais quelle utilité ? Quel coût de production ramène-t-elle ? Son utilité dépend du hasard, de la mode, de l'humeur des riches, son coût de production monte ou diminue avec le rapport contingent de l'offre et de la demande.

Le fondement de la différence existant entre la valeur réelle et la valeur d'échange tient dans le fait que la valeur d'une chose est différente dans le commerce du prétendu équivalent que l'on donne pour elle, c'est-à-dire que cet équivalent n'en est pas un. Cet équivalent prétendu est le prix de la chose, et si l'économiste était honnête, il emploierait ce mot pour la "valeur commerciale". Mais il lui faut toujours conserver un soupçon d'apparence que le prix concorde de quelque manière avec la valeur, afin que l'immoralité du commerce ne se dévoile pas trop crûment. Mais que le prix soit déterminé par l'action réciproque des frais de production et de la concurrence, c'est tout à fait juste et c'est une loi essentielle de la propriété privée. Cette loi purement empirique est la première chose que l'économiste ait trouvée ; et c'est à partir de cela qu'il a abstrait alors sa valeur réelle, c'est-à-dire le prix au moment où le rapport de concurrence s'équilibre, lorsque la demande et l'offre coïncident. Il reste naturellement les frais de production, et à ce moment, l'économiste l'appelle la valeur réelle, tandis que ce n'est qu'un état déterminé du prix. Mais dans l'économie tout est ainsi renversé sur la tête, la valeur qui est à l'origine la source du prix est placée sous la dépendance de son propre produit. Cette inversion, c'est connu, est l'essence de l'abstraction, comparer Feuerbach sur ce point.

L'économie politique bourgeoise est incapable d'intégrer ce fait fondamental qu'une marchandise a d'abord de la valeur par le fait d'être la propriété de quelqu'un. C'est essentiellement un rapport social, humain. La référence un peu abrupte à Feuerbach en fin de paragraphe s'explique par un raisonnement de type analogique. De même que Feuerbach a fait la démonstration que le monde divin n'est pas autre chose que la projection dans le ciel des vertus de l'Essence humaine, la critique de l'économie politique bourgeoise doit percer le secret de la marchandise et démontrer que cette dernière n'a pas une valeur purement objective, mais trouve cette valeur dans les rapports sociaux dont elle est l'expression dans le cadre d'une économie de concurrence en régime privé.

Cela dit, c'est tout de même du côté de la production, et sur ce point Engels rejoint Ricardo, qu'il faut chercher la base objective de la valeur, une marchandise devant être produite avant d'être échangée. Les éléments qui interviennent dans le coût de production sont au nombre de trois : la rente, le capital et le travail.

Engels insiste au passage sur la dimension intellectuelle du travail incorporé dans ce qu'il est convenu d'appeler « la science ». On a ici une des premières analyses de la science comme « force productive ».

Selon l'économiste les frais de production d'une marchandise sont constitués de trois éléments que requièrent la production et la fabrication : la rente foncière afférente à la parcelle de terrain nécessaire à la production du matériau brut, le capital avec le profit et la rétribution du travail. Mais il apparaît aussitôt que capital et travail sont identiques puisque les économistes avouent euxmêmes que le capital est du "travail accumulé". Il ne nous reste donc que

deux côtés, un aspect naturel et objectif: le sol, et un aspect humain subjectif : le travail qui inclut le capital ; et en dehors du capital, encore un troisième aspect auquel l'économiste ne pense pas, je veux dire l'élément spirituel de l'invention de la pensée, à côté de l'élément physique du seul travail. Mais qu'importe à l'économiste l'esprit d'invention ? Toutes les inventions ne lui sont-elles pas tombées du ciel sans qu'il y mette du sien ? Une seule d'entre elle lui a-t-elle coûté quelque chose ? Qu'aurait-il à se soucier d'elles dans le décompte de ses frais de production ? Pour lui, la terre, le capital et le travail sont 1es conditions de la richesse, il n'a besoin de rien d'autre, la science ne le concerne pas. En quoi cela le touche-t-il qu'avec Berthollet, Davy, Liebig, Watt, Cartwright etc., elle lui ait fait des cadeaux qui l'ont stimulé lui et sa production ? Il ne sait pas faire le compte de ce genre de choses ; les progrès de la science dépassent ses chiffres. Mais dans un bilan judicieux qui va audelà de la division des intérêts pratiquée chez l'économiste, l'élément intellectuel fait assurément lui aussi partie des éléments de la production et il doit trouver sa place en économie parmi les frais de production. Et c'est une grande satisfaction de savoir que les soins accordés à la science trouvent aussi leur contrepartie matérielle, de savoir qu'un seul fruit de la science, comme la machine à vapeur de James Watt, a plus rapporté au monde pendant les cinquante premières années de son existence que le monde n'en a depuis son commencement déboursé pour le soin de la science.

Nous avons donc deux éléments qui interviennent dans la production : la nature et l'homme, et ce dernier sous un double aspect physique et intellectuel. Nous pouvons en revenir à présent à notre économiste et à ses frais de production.

A propos de la rente foncière, nous ne retiendrons que ce bref passage qui ne réclame pas de commentaire particulier.

(...)

Le propriétaire foncier n'a rien à reprocher au commerçant.

Il vole en monopolisant le sol. Il vole en exploitant à son compte l'accroissement de la population qui accroît la concurrence et par là la valeur de sa propriété foncière, il vole ce qui n'est pas le produit de son activité et qu'il tient seulement du hasard, la source de profit personnel. Il vole lorsqu'il afferme par le fait qu'en dernier ressort il s'attribue les améliorations apportées par son fermier. Voilà tout le mystère de la richesse sans cesse croissante des grands propriétaires fonciers.

Les axiomes qui qualifient de vol le mode d'acquisition du propriétaire foncier, c'est-à-dire que chacun a un droit sur le produit de son travail, ou que personne ne doit récolter ce qu'il n'a pas semé, ne sont pas les nôtres. Le premier exclut le devoir de nourrir ses enfants, le second exclut chaque génération du droit à l'existence, dans la mesure où chaque génération hérite de l'acquis des générations précédentes. Ces axiomes sont plutôt des conséquences de la propriété privée. Il faut tirer les conséquences de celle-ci ou y renoncer comme prémisse.

Il n'est pas jusqu'à l'appropriation originelle elle-même qui ne soit justifiée par l'affirmation du droit communautaire encore plus ancien. De quelque côté que nous nous tournions, la propriété privée nous mène à des contradictions.

(...)

Comme le capital et le travail sont une même réalité, le rapport s'établit en somme entre deux éléments : la nature d'une part, le sol, le travail humain d'autre part.

Le fil conducteur du raisonnement d'Engels est clairement une dénonciation du couple organique propriété privée/ état de concurrence.

C'est sur cette base qu'il faut observer les divisions artificielles qu'introduit l'économie politique à l'intérieur d'un processus unique, divisions entre capital et travail, capital et profit, profit et intérêt, en fin de compte « division en classes » entre capitalistes et travailleurs. Seul critère pour déterminer la part de chacun : la concurrence qui n'est, précise Engels, que « le raffinement de la loi du plus fort ».

Nous avons vu comment Capital et Travail sont identiques à l'origine ; à partir des développements de l'économiste lui-même, nous voyons plus loin comment le capital, résultat du travail, est sans retard dans le processus de la production promu de nouveau substrat, matériau du travail, comment donc la séparation un instant posée entre le capital et le travail est aussitôt supprimée dans l'unité des deux ; et pourtant l'économiste sépare capital et travail, il maintient cette division sans reconnaître leur unité autrement que par la définition du capital comme "travail accumulé". Le dédoublement capital/travail qui résulte de la propriété privée n'est rien d'autre que la division du travail en lui-même qui correspond à cet état de scission et en tire son origine. Quand cette séparation s'est opérée, le capital se partage à nouveau en capital primitif et en profit qui est l'accroissement que recoit le capital dans le processus de la production, bien que la pratique elle-même assimile aussitôt le profit au capital et le mette en circulation avec celui-ci. Jusqu'au profit lui-même qui est dédoublé à son tour en intérêts et en profit proprement dit. Avec les intérêts, l'irrationalité de ces dédoublements est poussée à son comble. L'immoralité du prêt à intérêt - du fait de recevoir sans travail par le simple fait de prêter -, bien qu'elle réside déjà dans la propriété privée, saute malgré tout trop aux yeux et est depuis longtemps dénoncée par la conscience populaire qui a le plus souvent raison dans ces sortes d'affaires. Tous ces dédoublements, ces divisions subtiles émanent de la séparation originelle du capital et du travail, et de l'achèvement de cette séparation dans la division de l'humanité en capitalistes et en travailleurs, division qui tous les jours se fait de plus en plus âpre et qui, comme nous le verrons, doit toujours s'aggraver. Mais en dernière instance, au même titre que la séparation déjà considérée du sol, du capital et du travail, cette séparation est impossible ! Il est impossible de définir à combien se monte la part du sol, du capital et du travail dans un produit déterminé. Ces trois grandeurs sont incommensurables. Le sol crée le matériau brut mais non sans capital et sans travail, le capital suppose le sol et le travail, et le travail suppose au moins le sol et aussi, le plus souvent, un certain capital. Les participations des trois sont tout à fait dissemblables et ne peuvent être mesurées selon une quatrième et commune mesure. Dans les conditions actuelles, lorsqu'il est question de la division du rapport entre ces trois éléments, il n'y a donc pas de critère qui leur soit inhérent, c'est un critère qui leur est tout à fait étranger et contingent, qui tranche : la concurrence, raffinement de la loi du plus fort. La rente foncière implique la concurrence, le profit du capital est uniquement déterminé par la concurrence, et pour ce qui est de la rétribution du travail, nous allons le voir tout de suite.

Si nous laissons tomber la propriété privée, tous ces cloisonnements artificiels tombent du même coup. La différence entre intérêt et profit tombe ; le capital n'est rien sans travail, sans mouvement. Le profit borne sa signification au poids du capital dans la balance lors de la détermination des frais de production, et ainsi il demeure inhérent au capital, tout comme celui-ci retourne luimême à son unité originelle avec le travail.

(...)

Nous avons vu qu'en définitive tout se ramène à la concurrence aussi longtemps qu'existe la propriété privée. Elle est la catégorie principale de l'économiste, sa fille préférée qu'il ne cesse de cajoler et de câliner, et prenez garde à la tête de Méduse qui va en résulter.

La première conséquence de la propriété privée était la division de la production en deux termes opposés, le côté naturel et le côté humain : le sol qui est mort et stérile si l'homme ne le féconde pas, et l'activité humaine dont la condition première est justement le sol. Par ailleurs nous avons vu l'activité humaine se dissoudre elle aussi en travail et en capital et ces deux aspects s'affronter à leur tour. Nous avions donc déjà la lutte des trois éléments entre eux au lieu de les voir se prêter mutuellement concours, à ceci s'ajoute encore que la propriété privée amène avec elle l'éclatement de chacun de ces trois éléments. Une parcelle de terrain s'oppose à l'autre, un capital à l'autre, une force de travail à une autre. En d'autres termes : du fait que la propriété privée isole brutalement chacun dans sa singularité et que chacun a pourtant le même intérêt que son voisin, un propriétaire foncier s'oppose à l'autre, un capitaliste à un autre capitaliste, un travailleur à un autre travailleur. L'immoralité de la situation de l'humanité jusqu'à maintenant trouve son achèvement

dans cette brouille des intérêts semblables au nom justement de leur égalité, cet achèvement, c'est la concurrence.

(...)

La concurrence dont l'idéologie marchande fait un opérateur d'équilibre est la même qui engendre les crises. Paradoxe de la pensée libérale : son principe régulateur doit être non régulé. Ce qui est ainsi justifié derrière l'apparence de « lois économiques » et au nom de la prétendue « main invisible » de Smith, c'est en somme un état de crise généralisé. La concurrence est la cause de cela même qu'elle prétend combatte. L'analyse par Engels de cet état concurrence généralisée concorde parfaitement avec les conclusions de Marx sur les effets d'isolement de l'individualisme abstrait dans le cadre politique des Droits de l'Homme.

La loi de la concurrence est que la demande et l'offre se complètent toujours et partant jamais. Les deux aspects sont à nouveau disjoints et opposés de manière abrupte. L'offre suit toujours immédiatement la demande mais ne parvient jamais à la couvrir exactement, elle est ou trop grande ou trop petite, elle ne correspond jamais à l'offre, parce que dans cet état d'inconscience de l'humanité personne ne sait quelle est la dimension de celle-ci ou de celle-là. Si la demande excède l'offre le prix monte, et de ce fait la demande est en quelque sorte perturbée ; dès qu'elle se manifeste sur le marché, les prix tombent et quand elle devient plus grande que les prix, la chute des prix est si significative que la demande s'en trouve à nouveau stimulée. Et il en va ainsi sans répit : jamais d'état sain, mais une constante alternance d'excitation et d'abattement qui exclut tout progrès, une éternelle oscillation sans que jamais le but soit atteint. Cette loi, avec sa compensation permanente où ce qui est perdu ici est regagné là-bas, l'économiste la trouve admirable C'est sa principale gloire, il n'est jamais las de s'y contempler et il la considère sous tous les angles possibles et imaginables. Et pourtant il est manifeste que cette loi est une pure loi naturelle et non pas une loi de l'esprit. Une loi qui engendre la Révolution. L'économiste s'amène avec sa belle théorie de l'offre et de la demande, il vous démontre qu'"on ne peut jamais trop produire", et la pratique répond avec les crises commerciales qui reviennent aussi régulièrement que les comètes et telles qu'actuellement nous en avons une en moyenne tous les cing ou sept ans. Ces crises commerciales se sont produites depuis vingt ans avec la même régularité que les grandes épidémies de jadis, et elles ont amené plus de misère, plus d'immoralité que celles-ci (cf. Wade : History of the Middle and Working Classes, Londres, 1835, p. 211). Naturellement, ces révolutions commerciales confirment la loi, elles la confirment au plus haut point mais d'une autre manière que l'économiste voudrait nous le faire croire. Que penser d'une loi qui ne sait s'établir que par des révolutions périodiques ? C'est justement une loi naturelle qui repose sur l'absence de conscience des intéressés.

A cet état de concurrence débridée et d'affolement cyclique du système, à l'immoralité foncière qu'il suscite, Engels oppose la « production consciente » : on trouve ici sous sa plume l'une des premières formulation du principe de planification en régime socialiste. Engels, notons-le, parle à cette occasion « de vraie concurrence ». Il faut donc se garder de rabattre sans précaution le principe de planification sur les pratiques bureaucratiques qui ont eu cours dans les expériences du socialisme réalisé. On notera non moins la référence à l'émulation selon Fourrier. Cette page doit donc être lue en regard des références d'Engels en 1843/1844.

Si les producteurs comme tels savaient de combien les consommateurs ont besoin, s'ils organisaient la production, s'ils la répartissaient entre eux, le flottement de la concurrence et sa tendance à la crise seraient impossibles. Produisez avec conscience, comme homme, et non comme des atomes dispersés, ignorants de leur espèce, et vous échapperez à toutes ces oppositions artificielles et intenables. Mais aussi longtemps que vous continuerez à produire de la manière actuelle, inconsciente, irréfléchie, abandonnée aux caprices du hasard, les crises commerciales subsisteront ; et chacune de celles qui viendront doit être plus universelle et donc pire que celle qui la précède, elle doit paupériser un plus grand nombre de petits capitalistes et augmenter l'effectif de la classe qui ne vit que du travail, dans une proportion croissante, et donc

agrandir à vue d'oeil la masse du travail à occuper, - ce qui est le principal problème de nos économistes - et provoquer pour finir une révolution sociale telle que la sagesse d'école des économistes ne l'a pas même rêvée.

L'éternelle fluctuation des prix telle qu'elle est donnée par les relations concurrentielles ôte au commerce jusqu'à la dernière trace de moralité. Il n'est plus question de valeur ; le même système qui semble accorder tant de poids à la valeur, qui fait l'honneur d'une existence particulière à l'abstraction de la valeur dans l'argent, ce même système détruit par la concurrence toute valeur inhérente et modifie tous les jours et à toute heure le rapport de valeur de toutes les choses entre elles. Dans ce tourbillon, où reste-t-il la possibilité d'un échange qui repose sur une base morale ? Dans cette oscillation perpétuelle chacun doit chercher à saisir l'instant le plus favorable à l'achat et à la vente, chacun doit se faire spéculateur, c'est-à-dire récolter où il n'a pas semé, s'enrichir de la perte d'autrui, calculer sur le malheur des autres ou laisser le hasard jouer en sa faveur. Le spéculateur compte toujours sur les accidents, particulièrement sur les mauvaises récoltes ; il utilise tout, comme par exemple en son temps l'incendie de New York ; et le point culminant de l'immoralité est la spéculation à la Bourse, par quoi l'histoire et en elle l'humanité sont ravalées au rang de moyens propres à satisfaire la cupidité du spéculateur de calcul ou de hasard. Et que le commerçant honnête et consciencieux n'aille pas en pharisien se placer au-dessus du jeu boursier, Dieu merci, etc. Il ne vaut pas plus cher que les spéculateurs sur les fonds, il spécule autant qu'eux, il doit le faire, la concurrence l'y contraint et son commerce implique donc la même immoralité que le leur. La vérité du rapport concurrentiel est le rapport de la capacité de consommation à la capacité de production. Dans une situation digne de l'humanité, il n'y aura pas d'autre concurrence que celle-ci. La communauté aura à calculer ce qu'elle peut fabriquer avec les moyens dont elle dispose et selon le rapport de cette force productive à la masse des consommateurs, elle aura à déterminer dans quelle mesure elle doit accroître ou ralentir la production, dans quelle mesure elle doit sacrifier au luxe ou bien le limiter. Mais pour juger convenablement de ce rapport et de l'accroissement de la force productive que l'on peut attendre d'un état de la communauté conforme à la raison, mes lecteurs peuvent se référer aux oeuvres des socialistes anglais et en partie aussi à Fourier.

La concurrence subjective, la rivalité de capital à capital, de travail contre travail, etc., se réduira dans ces circonstances à l'émulation fondée dans la nature même de l'homme et qui jusqu'à présent n'a été développée de manière tolérable que par Fourier, réduite après la suppression des intérêts antagonistes à sa sphère propre et raisonnable.

Absurdité des crises : elles produisent de la misère au sein même de l'opulence. Voilà aux yeux d'Engels un signe clair de la détermination « hégélienne » de la société marchande minée de l'intérieur par sa négativité. Chez Hegel toutefois, cette négativité à l'oeuvre dans la société civile condamnée aux conflits du particulier se résout dans la sphère de l'Etat rationnel, garante de l'universel. Engels n'aborde pas cette perspective politique.

L'affrontement de capital à capital, de travail à travail, de propriété à propriété entraîne la production dans une ardeur fébrile où elle renverse sur la tête tous les rapports naturels et raisonnables. Aucun capital ne peut soutenir la concurrence de l'autre s'il n'est pas porté à son plus haut niveau d'activité. Aucune parcelle de terrain ne peut être cultivée avec profit si elle n'augmente pas constamment sa capacité de production. Aucun travailleur ne peut tenir son rang face à ses concurrents s'il ne consacre pas toutes ses forces au travail. D'une manière générale, il n'est personne qui, entrant dans la lutte concurrentielle, puisse la supporter sans la plus extrême tension de ses forces, sans renoncer à toutes les fins vraiment humaines. La conséquence de ce qui est d'un côté surtension est nécessairement relâchement de l'autre. Quand la fluctuation de la concurrence est minime, quand la demande et l'offre, la consommation et la production s'équilibrent presque, il doit s'instaurer dans le développement de la production un palier tel qu'il y ait tant de forces productives en surnombre que la grande masse de la nation n'ait rien pour vivre, que les gens meurent de faim par simple superflu. Depuis un certain temps déjà l'Angleterre est placée vivante dans cette situation démente, dans cette absurdité. Si la production fluctue davantage comme elle le fait nécessairement dans une telle situation, il y a alternance de prospérité et de crise, surproduction et stagnation. L'économiste n'a jamais su s'expliquer cette situation extravagante ; pour l'expliquer il a inventé la théorie de la population qui est aussi insensée, si ce n'est plus, que cette contradiction de la richesse et de la misère simultanées. L'économiste n'avait pas le droit de voir la vérité, il ne devait pas comprendre que cette contradiction est une simple conséquence de la concurrence, parce que sinon tout son système se serait écroulé.

Le principe de concurrence entre propriétaires privés met en cause une économie fondée sur un processus de croissance contrôlée. Capital, travail et science : ce sont les mêmes noms du processus de développement des forces productives. Il y a dans l'analyse d'Engels l'idée d'une révolution technologique politiquement maîtrisée et capable d'assumer le développement « humain » (dirait-on en termes feuerbachiens). C'est assurément l'un des aspects les plus « contemporains » de l'approche accomplie par Engels. Le libéralisme empêche de mettre les forces productives au service de l'humanité. Dans son régime, elles se trouvent réduites à un rôle de domination et d'asservissement. Il y a inversion des fins et des moyens.

Il nous est facile à nous de l'expliquer. La force productive dont dispose l'humanité est incommensurable. La capacité de rendement du sol peut être augmentée à l'infini par l'emploi du capital, du travail et de la science. Selon le calcul des économistes et des statisticiens les plus capables (cf. Alison, Principle of Population, vol. 1, chap. 1, 2) la Grande-Bretagne "surpeuplée" peut être amenée en dix ans à produire assez de grain pour le sextuple de sa population actuelle. Le capital s'accroît journellement, la force de travail augmente avec la population et la science soumet de plus en plus aux hommes la force de la nature. Cette capacité illimitée de production, manipulée avec conscience dans l'intérêt de tous, réduirait bientôt à son minimum le travail qui incombe à l'humanité ; abandonnée à la concurrence, elle fait la même chose mais à l'intérieur de cette opposition. Une partie du pays est cultivée au mieux tandis qu'une autre - en Grande-Bretagne et en Irlande, trente millions d'acres de bonnes terres - reste inculte. Une partie du capital circule à une vitesse incroyable, l'autre reste morte en caisse. Une partie des travailleurs travaille quatorze à seize heures par jour, tandis que l'autre reste dans l'inaction la plus complète et se meurt de faim. Ou bien alors la distribution se déroule dans le temps de la manière suivante : aujourd'hui, le commerce va bien, la demande est très importante, tout travaille, le capital se reconvertit avec une merveilleuse rapidité, l'agriculture est prospère, les travailleurs se tuent au travail ; demain il y a stagnation, l'agriculture ne paie plus son homme, de vastes étendues de terre restent en friche, le capital se fige au milieu de sa circulation, les travailleurs n'ont pas d'emploi, et le pays tout entier souffre de trop de richesse et de population.

Ce cours des choses, l'économiste ne saurait le tenir pour juste, sinon comme nous l'avons dit il devrait renoncer à son système concurrentiel tout entier, il devrait mesurer le vide de l'opposition qu'il établit entre la production et la consommation, entre le surcroît de population et le surcroît de richesse. Mais comme le fait ne pouvait pas être nié, on a inventé la théorie de la population pour accorder ce fait avec la théorie.

Le malthusianisme est sans aucun doute l'idéologie la plus cynique en charge de justifier le système de la concurrence marchande. L'anti-malthusianisme est une constante de la pensée de Marx et d'Engels.

L'essai de Malthus « Essai sur le principe de la population et comment il intéresse l'amélioration future de la société » avait paru en 1798. Que dit Malthus ? La misère est un phénomène naturel lié à la disproportion entre l'accroissement de la population et l'accroissement des moyens de subsistance. Il faut ramener, quoi qu'il en coûte, la population au niveau de ses moyens de subsistance. Il faut donc dégraisser la société de ses pauvres et pour cela interdire toute mesure d'assistance. Il faut réguler les naissances dans les populations pauvres (et dangereuses) en imposant des règles d'abstinence. La vie, de toute façon, n'a pas à être galvaudée, proclame le vicaire anglican.

La réaction d'indignation d'Engels contre ces conceptions est d'une particulière fermeté. Malthus, écrit-il, « blasphème» contre l'Humanité.

Malthus, l'initiateur de cette doctrine, prétend que la population fait constamment pression sur les moyens de subsistance, de sorte que, dès que la pro-

duction se trouve accrue, la population augmente dans la même proportion, et que la tendance inhérente à la population de s'accroître au-delà des moyens de subsistance disponibles est la cause de toute la misère et de tous les maux. Car s'il y a trop d'hommes, ils doivent être supprimés d'une manière ou d'une autre, qu'ils périssent de mort violente ou de faim. Mais quand cela a eu lieu, il y a de nouveau un vide qui est aussitôt comblé par d'autres propagateurs de population, et la vieille misère recommence. Il en va de même en toutes circonstances, non seulement au stade civilisé, mais aussi dans l'état de nature, en Nouvelle-Hollande où la densité est de un habitant par mille carré, les sauvages souffrent autant de surpopulation que l'Angleterre. Bref, si nous voulons être conséquents, il nous faut convenir que la terre était déjà surpeuplée quand il n'existait qu'un seul homme. Les conséquences de ce développement sont donc, puisque les pauvres sont justement les surnuméraires, qu'on ne doit rien faire pour eux sinon leur rendre la mort par inanition aussi facile que possible ; les convaincre qu'on n'y peut rien changer et que leur classe entière n'a d'autre recours que dans une reproduction aussi limitée que possible, ou si cela ne peut se faire, il vaut toujours mieux que soit créée une institution d'Etat pour tuer sans douleur les enfants des pauvres, comme l'a proposé Marcus, en conséquence chaque famille de travailleurs a le droit d'avoir deux enfants et demi ; ceux qui viendraient en plus seront tués sans douleur. Faire l'aumône serait donc un crime puisque c'est soutenir l'accroissement de la population en surnombre. Mais il sera très avantageux de faire de la pauvreté un crime et de transformer les hospices en établissements pénitentiaires, comme cela s'est déjà fait en Angleterre avec la nouvelle loi "libérale" sur les pauvres. Il est pourtant vrai que cette théorie s'accorde très mal avec l'enseignement de la Bible sur la perfection de Dieu et de sa création, mais "c'est une bien mauvaise réfutation que d'arguer de la Bible contre des faits"!

Est-il besoin que j'expose davantage, que je pousse plus loin les conséquences de cet infâme, de cette abjecte doctrine, de ce blasphème hideux contre la nature et l'humanité ? Avec elle nous avons enfin porté à son comble l'immoralité de l'économiste. Que sont toutes les guerres et les horreurs du système des monopoles face à cette théorie ? Et elle est justement la clé de voûte du système libéral de la liberté du commerce, celle dont la chute entraîne à sa suite l'édifice tout entier. Car si l'on démontre que la concurrence est ici la cause de la misère, de la pauvreté et du crime, qui osera encore lui donner la parole ?

(...)

La misère n'est pas un phénomène naturel. C'est un phénomène purement social. Pour le démontrer Engels insiste sur la réalité du travail salarié et de la demande solvable. Les difficultés du travailleur à consommer viennent du trop peu que lui offre son salaire. La source de la misère se trouve non pas dans une pénurie naturelle mais dans le salariat, lequel n'est qu'un élément dans le jeu de la concurrence libérale

Si Malthus n'avait pas envisagé le problème de manière aussi tendancieuse, il aurait dû voir que la population, ou la force de travail excédentaire, va constamment de pair avec un surplus de richesse, de capital, de propriété foncière. La population n'est trop grande que là où les forces productives sont trop grandes en général. La situation de tout pays surpeuplé, et nommément de l'Angleterre depuis le temps où écrivait Malthus, expose cela en toute clarté. C'étaient là les faits que Malthus avait à considérer dans leur totalité et qui considérés devaient amener l'exact résultat ; au lieu de cela, il en a extrait un, et laissé les autres de côté, et c'est ainsi qu'il est parvenu à son résultat démentiel. La seconde faute qu'il ait commise, a été de confondre les moyens de subsistance et l'emploi. Que la population fasse constamment pression sur les débouchés, qu'il soit autant fabriqué d'hommes qu'il est possible d'en employer, bref que la génération de la force de travail ait été réglée jusqu'à présent par la loi de la concurrence et qu'elle ait été exposée ainsi aux crises et aux fluctuations périodiques, c'est un fait que Malthus a le mérite d'avoir établi. Mais les possibilités d'emploi ne sont pas les moyens de subsistance. Les possibilités d'emploi ne s'accroissent en dernière instance que par l'augmentation du capital et de la force des machines, les moyens de subsistance s'accroissent dès que la force productive se trouve augmentée de quelque manière. Une nouvelle contradiction de l'économie se fait jour ici. La demande de l'économiste n'est pas la véritable demande, sa consommation est artificielle. Pour l'économiste n'est un véritable demandeur, un consommateur effectif que

celui qui trouve à offrir un équivalent pour ce qu'il reçoit. Mais s'il est établi que chaque adulte produit plus qu'il ne peut lui-même dépenser, que les enfants sont comme des arbres qui restituent surabondamment la dépense faite pour eux - et ne sont-ce pas là des faits ? -, on serait tenté de penser que chaque travailleur devrait pouvoir fabriquer beaucoup plus qu'il n'en a besoin, et partant que la communauté devrait se faire un plaisir de lui fournir tout ce qui lui est nécessaire ; on serait tenté de penser qu'une nombreuse famille soit un cadeau déjà apprécié de la communauté. Mais avec ses conceptions grossières, l'économiste ne connaît pas d'autre équivalent que l'argent comptant qu'on lui met dans la main. Il est si bien calé dans ses oppositions que les faits les plus probants le dérangent aussi peu que les principes les plus scientifiques.

« Notre économie est essentiellement chrétienne », lit-on plus bas. Cette expression à première vue étrange doit être comprise à partir de Feuerbach qui est, avec Hegel, la référence philosophique constante de ce texte : de même que Dieu paraît le dispensateur des vertus humaines alors qu'il résulte en vérité de la projection dans le ciel de l'Essence humaine, le capital paraît être la source de la richesse alors que cette dernière n'a d'autre origine que le travail des hommes. Il faut procéder dans la sphère de l'économie politique au même renversement accompli dans le domaine de la religion par Feuerbach et rétablir le véritable ordre des choses, lequel place le travail des hommes au fondement de la richesse sociale.

Nous anéantissons cette contradiction par le simple fait de la dépasser. Avec la fusion des intérêts actuellement opposés disparaît l'opposition entre la surpopulation ici et le surcroît de richesses là, disparaît ce fait miraculeux, plus miraculeux que tous les miracles de toutes les religions prises ensemble, qu'une nation doit périr de faim par pure richesse et superflu, disparaît l'affirmation insensée que la terre est hors d'état de nourrir les hommes - cette affirmation est l'apogée de l'économie chrétienne - et à chaque énoncé, à chaque catégorie j'aurais pu montrer, et j'aurais lieu de le faire aussi en son temps, que, le malthusianisme n'est que l'expression économique du dogme religieux de la contradiction entre l'esprit et la nature et de la corruption des deux qui en résulte. J'espère avoir montré dans le domaine économique l'inanité de cette contradiction qui, pour ce qui est de la religion, a été depuis longtemps liquidée avec celle-ci ; au demeurant je ne tiendrai pour acceptable aucune défense du malthusianisme qui ne m'explique au préalable selon son propre principe comment un peuple peut mourir de faim par simple superflu, et ne m'accorde cela avec la raison et avec les faits.

Le malthusianisme n'a été du reste qu'une transition absolument nécessaire qui nous a amenés infiniment plus loin. Grâce à lui, comme d'une manière générale grâce à l'économie, nous avons prêté attention à la force productive de la terre et de l'humanité et après avoir surmonté ce désespoir économique, nous sommes toujours garantis de craindre la surpopulation. Nous tirons de lui les plus forts arguments économiques pour une transformation sociale ; car même si Malthus avait absolument raison, il faudrait entreprendre sur-lechamp cette transformation, parce que seule la formation culturelle qu'elle permettra de donner aux masses rend possible la limitation morale de l'instinct de procréation que Malthus lui-même décrit comme remède le plus actif et le plus facile à la surpopulation. Par son biais nous avons fait connaissance avec le plus profond avilissement de l'humanité, sa dépendance des relations concurrentielles ; elle nous a montré qu'en dernière instance la propriété privée fait de l'homme une marchandise dont la fabrication et la destruction ne dépendent, elles aussi, que de la concurrence et que le système de la concurrence a ainsi massacré et massacre journellement des millions d'hommes ; nous avons vu tout cela et tout cela nous pousse à supprimer cet avilissement de l'humanité en supprimant la propriété privée, la concurrence et les intérêts antagonistes.

Engels conclut son développement sur Malthus par l'expression d'un optimisme rationnel fondé sur les pouvoirs de la science.

Pour ôter toute base à la crainte générale de la surpopulation, revenons encore une fois au rapport de la force productive à la population, Malthus fait un calcul sur lequel il fonde tout son système. Selon lui, la population s'accroît dans une progression géométrique : 1-2-4-8-16-32, etc., la force productive du sol dans une progression arithmétique : 1-2-3-4-5-6 etc. La différence saute aux yeux, elle fait frémir, mais est-elle juste ? L'étendue du sol est limitée, soit. La force de travail à utiliser augmente avec la population ; admettons même que l'accroissement du rendement par l'accroissement du travail n'augmente pas toujours dans la proportion du travail ; il reste encore un troisième élément qui assurément ne vaut jamais rien pour l'économiste, c'est la science, dont la croissance est aussi illimitée et pour le moins aussi rapide que celle de la population. Quel progrès l'agriculture de ce siècle ne doit-elle pas à la seule chimie, voire à deux hommes seulement : Sir Humphrey Davy et Justus Liebig? Mais la science se développe au moins autant que la population, celle-ci augmente en proportion du nombre de la dernière génération, la science progresse proportionnellement à la masse des connaissances que lui a léguée la génération précédente, dans les conditions les plus courantes, elle se développe donc elle aussi selon une progression géométrique et qu'est-ce qui est impossible à la science ? Mais il est ridicule de parler de surpopulation aussi longtemps que "la vallée du Mississipi possède assez de terres vierges pour qu'on puisse y transplanter toute la population de l'Europe", et en général aussi longtemps qu'un tiers seulement de la terre pourra être considéré comme cultivé et que la production de ce tiers lui-même peut être sextuplé et plus, par l'utilisation des amendements déjà connus.

Retour aux effets de la concurrence : le pur exercice de la loi du plus fort aboutit nécessairement à la concentration de la propriété foncière et du capital. Ce processus polarise la société jusque la crise finale qui résulte, en toute bonne logique hégélienne, de cette contradiction majeure.

La concurrence pose donc capital contre capital, travail contre travail, propriété foncière contre propriété foncière, comme aussi bien chacun de ces éléments contre les deux autres. Au combat, le plus fort est vainqueur, et pour prédire l'issue de ce combat nous aurons à examiner les forces des combattants. En premier lieu propriété foncière et capital sont chacun plus fort que le travail, car le travailleur doit travailler pour vivre tandis que le propriétaire foncier peut vivre de ses rentes et le capitaliste de ses intérêts et en cas de besoin de son capital ou de la propriété immobilière capitalisée. En conséquence, au travail n'échoient que le minimum vital, les moyens de subsistance à l'état brut tandis que la majeure partie des produits se répartit entre le capital et la propriété foncière. Par ailleurs, un travailleur plus fort chasse le plus faible du marché, le capital le plus important, celui qui l'est moins, la grande propriété foncière chassant la petite. La pratique confirme cette conclusion. Les avantages que le fabriquant, le commerçant de bonne taille a sur le petit, ceux du grand propriétaire foncier sur le propriétaire d'un unique acre, sont connus. La conséquence de cela est que même dans des conditions ordinaires le grand capital et la grande propriété foncière engloutissent déjà selon la loi du plus fort le petit capital et la petite propriété, ce qui s'appelle concentration de la propriété. Dans les crises agricoles et commerciales cette concentration se fait beaucoup plus vite. D'une manière générale, la grande propriété s'accroît beaucoup plus rapidement que la petite parce qu'une partie beaucoup plus petite du revenu doit être déduite à titre de dépenses pour la propriété. Cette concentration des avoirs est comme toutes les autres, une loi immanente de la propriété privée, les classes moyennes sont appelées à disparaître de plus en plus jusqu'à ce que le monde soit divisé en millionnaires et en prolétaires indigents, en grands propriétaires fonciers et en journaliers misérables. Toutes les lois, toute division de la propriété foncière, tout éclatement éventuel du capital n'y pourront rien, ce résultat doit venir et il viendra si une transformation totale des relations sociales, une fusion des intérêts opposés, une liquidation de la propriété privée ne la prévient pas.

(...)

La concurrence sans fin est la cause de la dissolution du lien social et familial. La remarque qui suit met en cause la notion de responsabilité individuelle dans une société marchande foncièrement immorale dans son principe au point de créer les conditions du crime.

La concurrence a pénétré toutes les relations de notre vie et elle a parachevé la servitude réciproque dans laquelle les hommes se tiennent à présent. La concurrence est le grand ressort qui stimule sans relâche notre ordre ou plutôt notre désordre social vieillissant sans volonté, mais qui, à chaque nouvel effort, consume aussi une partie de ses forces déclinantes. La concurrence détermine l'évolution numérique de l'humanité, elle détermine aussi son progrès moral. Quiconque s'est un peu familiarisé avec la statistique du crime ne peut manquer d'avoir remarqué la régularité particulière avec laquelle le crime progresse tous les ans et avec laquelle certaines causes suscitent certains crimes. L'extension du système des fabriques a partout pour conséquence un accroissement de la criminalité. On peut évaluer à l'avance chaque année le nombre des arrestations, des affaires criminelles et même le nombre des meurtres, des cambriolages, des petits vols, etc., pour une grande ville ou un district avec une exactitude à chaque fois plus grande, comme cela ne s'est que trop souvent passé en Angleterre. Cette régularité démontre que le crime aussi est régi par la concurrence, que la société suscite une demande en crimes, à laquelle il est répondu par une offre appropriée, que le vide créé par l'arrestation, la déportation, la pendaison d'un certain nombre est aussitôt comblé par d'autres, de même que toute dépression dans la population est aussitôt comblée par de nouveau arrivants, en d'autres termes que le crime fait autant pression sur les moyens de répression que les peuples sur les emplois. Toutes autres considérations mises à part, je laisse au jugement de mes lecteurs d'apprécier quelle justice il y a, dans ces circonstances, à sanctionner des criminels. Pour moi, il s'agit simplement ici d'exposer l'extension de la concurrence et de montrer par là dans quel état de profonde dégradation la propriété privée a jeté l'homme.

Le combat de classe : un combat inégal. Mais un combat. A la fois dans la réalité quotidienne de la lutte et dans le combat théorique contre toutes les idéologies de justification de l'ordre social dominant.

Dans le combat du capital et du sol contre le travail, ces deux premiers éléments ont encore un avantage particulier sur le travail : l'aide de la science, car celle-ci aussi, dans les rapports actuels, est dirigée contre le travail. Presque toutes les inventions mécaniques par exemple ont été occasionnées par le manque de force de travail, ainsi en particulier les machines à filer le coton de Hargreave, Crompton, et Arkwright. Le travail n'a jamais été recherché sans qu'il s'en dégageât une invention qui accroissait notablement la force de travail, écartant donc la demande en travail humain. L'histoire de l'Angleterre de 1770 à nos jours en est la preuve continue. La dernière grande invention dans la filature du coton, la selfacting mule, fut motivée uniquement par la demande en travail et la hausse des salaires, elle doubla le travail des machines et de ce fait réduisit de moitié le travail à la main, chassant la moitié des travailleurs de leur emploi et faisant baisser de moitié le salaire des autres ; elle réduisit à néant une conjuration des travailleurs contre les fabricants et détruisit le dernier reste d'énergie avec lequel le travail soutenait encore ce combat inégal contre le capital (cf. Dr. URE : Philosophy of Manufactures, vol. 2). L'économiste répond à cela qu'en fin de compte le machinisme est favorable aux travailleurs dans la mesure où il rend meilleur marché la production et qu'il crée ainsi pour leurs produits un marché nouveau plus vaste, et qu'en définitive, il réoccupe les travailleurs mis en chômage. Tout à fait juste ; mais l'économiste a-t-il donc oublié ici que la création de la force de travail est régularisée par la concurrence, que la force de travail fait constamment pression sur les débouchés et que, par conséquent, lorsque ces avantages sont sur le point de se manifester, il y a déjà en attente un surnombre de concurrents au travail qui rend illusoire cet avantage, tandis que le préjudice (la suppression soudaine des moyens de subsistance pour une moitié des travailleurs et pour l'autre, la chute des salaires) n'est pas illusoire, lui. L'économiste oublie-t-il que le progrès de l'invention ne se bloque jamais et que ce préjudice se répercute à l'infini ? Oublie-t-il qu'avec la division du travail poussée si à fond par notre civilisation un travailleur ne trouve à vivre que s'il peut être employé sur une machine déterminée pour une tâche précise et limitée ? Que le passage d'un emploi à un autre, plus neuf, est presque toujours franchement impossible au travailleur adulte?

L'étude se termine un peu abruptement. Elle annonce « La situation de la classe laborieuse en Angleterre » qui sera publiée en 1845. Elle annonce surtout le travail de toute une vie accompli par Marx pour mettre en lumière les mécanismes organiques du mode de production capitaliste.

En examinant les effets du machinisme, j'en arrive à un autre thème plus éloigné, le système des fabriques, et je n'ai ni l'envie ni le temps de le traiter ici. Au reste, j'espère avoir bientôt l'occasion de développer en long et en large l'ignoble immoralité de ce système et de dévoiler sans ménagements l'hypocrisie de l'économiste qui s'étale là dans toute sa splendeur.

F. Engels, 1844.

2. La rupture avec Ruge

Ruge avait entrepris l'essentiel des démarches pour assurer la publication des « *Annales franco-allemandes* ». L'échec d'une collecte de fonds dans les milieux libéraux allemands l'avait conduit à prélever sur sa fortune personnelle le principal de l'investissement financier

Pour rappel, Ruge est de loin l'aîné de Marx en 1844 (il a 42 ans) et son expérience d'opposant jeune-hégélien est ancienne. En 1824, il a été condamné à 16 ans de forteresse au titre de « démagogue » pour sa participation au mouvement d'opposition libérale dit de la « Burschenschaft ». Après sa libération en 1830, il devient professeur de philosophie à l'université de Halle puis il fonde, grâce à la fortune de sa femme, une libraire qui édite les Annales de Halle, puis, la revue devant s'exiler en Saxe, les Annales allemandes.

Politiquement, le radicalisme de Ruge se limitait à promouvoir une émancipation politique par le biais du développent de l'éducation. Les *Annales* devaient être un organe de lutte pour la liberté de pensée en assurant une information mutuelle des Allemands sur les progrès accomplis en France dans le domaine politique et des Français sur les avancées philosophiques allemandes dans le domaine de l'humanisme et de la lutte contre l'aliénation religieuse. Son opinion sur le communisme est des plus négatives, cette revendication n'étant à ses yeux qu'une manifestation d'envie et d'égoïsme (à sa mère, il écrit le 12.11.1844, après sa rupture, il est vrai, avec Marx : « La tendance dégoûtante, égoïste, personnelle, prise ici par les communistes comme elle l'est à Berlin par les « Affranchis » éveille en moi de l'horreur pour cette racaille » - Cité par Cornu III, page 24)

Dans son introduction aux Annales, Ruge écrit notamment :

« Toute réalisation de la science, toute union de celle-ci avec la politique signifie en fait une union étroite avec la France. Etre, en Europe, contre la France et contre la politique, c'est être, en fait, contre la politique et contre la liberté. La France, et la France seule, représente le principe politique, le vrai principe de la liberté humaine en Europe. »

« L'effort fait dans le domaine des purs principes n'a pas été vain, le travail réalisé dans la région supra-terrestre, auquel nous autres Allemands avons consacré tant de forces, n'a pas été perdu. Cette peine et ce travail mènent à la conquête radicale du nouveau principe et permettent, en en rendant les résultats accessibles aux Français, d'assurer pour toujours les conquêtes qu'ils ont faites, par la philosophie du XVIIIe siècle et leur Révolution. » (Cité par Cornu, vol II, page 250)

Quand on sait qu'au centre des deux contributions de Marx se trouve une critique frontale des insuffisances de la libération purement politique (cette révolution *qui laisse debout les murs de la maison*), on mesure l'ampleur du malentendu théorique entre les deux hommes.

Dès son arrivée à Paris, Ruge est tombé malade et a dû laisser à Marx la responsabilité du premier numéro.

Les premiers heurts sont d'ordre privé. Ruge avait proposé à Marx et à Herwegh de vivre à Paris en communauté, dans une sorte de phalanstère, rue Vanneau. L'expérience a vite échoué. La rupture politique se fera en trois étapes.

2.1. L'enchaînement de la controverse

2.1.1. Intervention de Ruge sur la question de l'humanisme et des droits de l'Homme

Le 10.06.44, le *Vorwärts* publie une lettre ouverte de Ruge à la direction du « *Courrier rapide* » de New York qui avait critiqué les « *Annales* ». Il écrit : « Par l'organisation du travail la société sera elle-même organisée non plus au nom de la propriété privée, mais au nom de l'humanité. »

Le 22.06.1844, Börnstein publie une lettre ouverte dans laquelle il demande à Ruge de commenter son « socialisme humaniste ». « Que voulez-vous mettre à la place de ce qui est ? » demande Börnstein. Et il insiste sur la controverse entre lui, Ruge, et Marx sur la question de l'humanisme des droits de l'Homme. : « Pardonnez-moi mes doutes, mais je ne suis qu'un Allemand borné qui veut qu'on lui démontre noir sur blanc, et avec une certitude mathématique, ce qu'il doit croire. Et n'êtes-vous pas responsable de mes scrupules ? Ne fondez-vous pas

dans les *Jahrbücher* votre doctrine sur les « Droits de l'Homme » et dans ce même numéro, Monsieur Marx ne va-t-il pas au-delà de ces Droits de l'Homme ? Comment donc un tiers ne serait-il pas troublé de cette contradiction, comment y verrait-il clair ? Encore une fois initiez-moi à l'école humaniste, mais de façon si claire, si simple, si accessible que le plus ignare des gens du peuple puisse comprendre. »

Le 06.07.44, Le *Vorwärts* publie la réponse de Ruge sous le titre « Lettre ouverte à M. Börnstein ». Dans cette réponse, Ruge dément tout désaccord avec Marx sur la question: à peine y a-t-il quelques nuances de forme entre sa conception de l'humanisme et celle de Marx:

« Comment pouvez-vous être troublé par le fait que l'un se borne à poser le principe de l'humanisme, à en constater l'existence, alors que l'autre, allant plus loin en montre le mode d'application. Suivez donc le progrès sans vous occuper des opinions particulières de Pierre et de Paul, et examiner si c'est la vieille révolution avec les Droits de l'homme ou si c'est au contraire la critique socialiste de celle-ci qui est dans le vrai et mène à la libération des hommes. Vous voulez enfin savoir par quoi il faut remplacer l'organisation sociale présente, dont les Droits de l'Homme constituent un élément, primordial. Lisez la critique qu'en fait Marx ; il les remplace par quelque chose de bien défini. « Ce n'est, dit-il, que lorsque l'individu réel aura repris en lui le citoyen abstrait et sera devenu, en tant qu'individu, dans sa vie empirique, dans son travail personnel, dans ses rapports individuels un être collectif, ce n'est que lorsque l'homme aura reconnu dans ses forces propres des forces sociales et les aura organisées comme telles, qu'il ne se séparera plus de ces forces sous la forme de pouvoir politique, ce n'est qu'alors que l'émancipation humaine sera réalisée. » N'est-ce pas clair? Cette organisation du travail est-elle un mot vide de sens? Et si quelqu'un vient à l'employer sans trop y réfléchir, peut-on en faire grief à ceux qui l'ont employé à bon escient ? »

Commentaire d'Auguste Cornu:

« Cette réponse de Ruge à Börnstein constituait une véritable falsification de la pensée de Marx. La critique profonde que Marx avait faite de la société bourgeoise dans la « De la question juive » en montrant, par l'analyse des Droits de l'Homme et du Citoyen, comment son opposition à l'Etat politique entraînait la dissociation de l'homme entre le bourgeois et le citoyen et comment, cette opposition ne pourrait être abolie que par la suppression de la propriété privée et le remplacement de la société bourgeoise et de l'Etat politique par une société de caractère collectif répondant à la vraie nature de l'homme était réduite par Ruge à une phraséologie humaniste, aboutissant à l'apologie d'une organisation du travail dans le cadre du régime capitaliste présentée comme une panacée universelle, ce qui était la négation même de la thèse de Marx. Dans cette réponse, où il passait sous silence les différences profondes qui le séparaient de Marx, ceci au moment même où il le couvrait d'injures dans ses lettres, Ruge s'efforçait de donner l'impression qu'il y avait entre eux une concordance à peu près totale de vues, ce qui constituait de sa part, un mensonge délibéré. »

2.1.2. Ruge intervient sur une ordonnance du roi de Prusse après les événements de Silésie

Les 24 et 27.07.1844, Ruge publie dans *Vorwärts «Le roi de Prusse et la réforme sociale* » qui est un commentaire sur la révolte des tisserands de Silésie.

Lettre de Ruge à Fleischer, 09.06.44 :

« Des révoltes comme celle de Silésie ne font que renforcer le vieux régime policier et reculent indéfiniment un mouvement général de libération. Je n'ai jamais partagé les espoirs du communisme allemand. Un communisme apolitique, - et il ne peut être question ici que d'un tel communisme - est un produit mort-né. Les artisans allemands qui n'entendent supprimer la propriété que tant qu'ils n'en ont pas, peuvent moins encore opposer de résistance à l'ancien régime que ne le firent autrefois les « Burschenschaften » (les étudiants libéraux). Si le communisme veut réussir, il devra s'associer à un mouvement politique »

2.1.3. La riposte de Marx

Riposte de Marx les 7 et 10 août 44 dans le *Vorwärts* sous le titre « *Notes marginales concernant l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »* (Ruge avait signé son article « Un prussien », ce qui pouvait laisser penser que l'auteur en était Marx, qui était le seul Prussien de la rédaction.)

L'article se termine par une charge très violente :

« Combien de digressions pour déchirer le tissu d'erreurs nichées dans une seule colonne de journal. Tous les lecteurs ne sauraient avoir la culture et le temps nécessaires pour se rendre compte d'une pareille charlatanerie littéraire. Par conséquent, le devoir du « prussien » anonyme envers le public des lecteurs n'est-il pas de renoncer pour le moment à toute profession littéraire à tendance politique et sociale ainsi qu'aux déclamations sur l'état des choses en Allemagne et de se mettre plutôt à méditer consciencieusement sur son propre état ? «

Ruge ne répondra pas à la critique de Marx et préfèrera abandonner sa collaboration au Vorwärts.

Lettre de Ruge à sa mère du 23.10.44 : « Ne te mets pas en peine au sujet de mes controverses... Ces gueux ne m'auront pas... ma personne est au-dessus des attaques des Bauer, Marx et consorts. Je n'accepte pas, pour ma part, la doctrine d'après laquelle ce qui est commun, vil, grossier et sale constitue la vérité et la liberté et je prédis à ces gredins, qui outragent ainsi la liberté, une proche catastrophe qu'ils s'attireront par leur caractère méprisable et leur folie. »

2.2. Le soulèvement des tisserands silésiens

L'insurrection s'est produite du 4 au 6 juin 1844 à Peterswaldau (5000 habitants) et à Langenbielau (13.000. habitants), deux gros villages proches de la ville de Reichenbach en Silésie, devenue province prussienne depuis son annexion par Frédéric II en 1740.

Elle résulte de l'exploitation de travailleurs à domicile pour le compte de fabricants qui fournissent le fil et reprennent la toile aux conditions qu'ils fixent. L'exploitation patronale est aggravée par la concurrence des machines anglaises. Des émeutes avaient déjà éclaté en 1793. En février 1844, un début d'émeute à Bielau. Le journal français « La Réforme » s'en était fait l'écho : « La misère est générale, plus de 50.000 familles, dans un rayon de quinze milles, sont exposées à mourir de faim »

Le 4 juin 1844, un ouvrier chante une complainte revendicative sur les frères Zwanziger, des fabricants honnis dans les deux villages. Il est roué de coups par les domestiques. L'événement déclenche des manifestations qui tournent à l'émeute : saccage de la maison des patrons, des stocks, destruction des livres de comptes. Le lendemain, nouvelle émeute. L'armée mitraille.

Les événements sont suivis de troubles en Bohème et dans toute l'Allemagne.

2.3. L'article de Ruge du 27.07.1844

La Réforme, le journal fondé par Ledru-Rollin et dirigé par Ferdinand Flocon avait rendu compte dans ses éditions du 16 et du 20 juillet 1844 de la réaction du roi de Prusse Frédéric-Guillaume IV aux événements de Silésie. « Il y a dans cette circulaire, écrit le journal, le 16.07.44, le pressentiment, l'instinct si l'on veut, de grandes réformes sociales que réclame partout en Europe l'organisation sociale. »

L'article de Ruge se trouve ici reproduit dans la traduction de jacques Grandjonc (*Marx et les communistes al-lemands à Paris*, Maspero 1974, pages 139-142)

Le roi de Prusse et la réforme sociale

[Vorwärts, n° 60, 27 juillet 1844]

A la suite des émeutes silésiennes le roi de Prusse a publié un ordre de cabinet dans lequel :

- 1) Il blâme les autorités pour avoir manqué de surveillance et de sollicitude à l'égard des malheureux et des pauvres, des enfants sans asile, des criminels libérés et susceptibles d'amendement, des ouvriers dans l'indigence par suite de maladie, etc. Et cependant cette surveillance et ce soin sont absolument indispensables pour obvier aux graves inconvénients résultant de l'abandon dans lequel on laisse grandir les enfants des dernières classes de la société et pour prévenir des désordres sociaux qui apparaissent comme une conséquence de la paupérisation et du manque de secours que la société doit aux malheureux et aux criminels repentis.
- 2) Le roi sait que le remède à ces maux n'est possible que par la réunion de toutes les forces des âmes chrétiennes et charitables.
- 3) Il recommande donc à toutes *les autorités chargées de l'administration et de la police des pauvres* de prendre sérieusement à cœur *toute association ou réunion* qui s'est formée ou se formera dans ce but, et de considérer ce soin comme un devoir sacré, comme une partie de leurs fonctions officielles.
- 4) Le roi attend des autorités projets et propositions sur ce sujet.
- 5) Il ordonne d'informer les chefs des administrations provinciales et les engage à considérer cette question comme une affaire de la plus haute importance, à l'étudier mûrement et à favoriser la création de sociétés de bienfaisance partout où il n'en existe pas encore.

La Réforme trouve à juste titre cet ordre de cabinet digne d'attention. C'est la réponse chrétienne de l'Etat prussien aux événements de Silésie, tandis que la réponse séculière ou judiciaire, déjà donnée pour une part, doit encore être attendue avec sa dureté coutumière.

La Réforme écrit dans son premier Paris du 20: « Le roi de Prusse agit sous la double influence d'une vague terreur et d'un sentiment religieux. L'envahissement de la misère ouvrière l'effraye comme un désordre administratif, non comme l'indice d'une révolution sociale et de remède à cette situation fâcheuse, il n'en connaît pas d'autre que la charité individuelle, encouragée et régularisée par l'administration; il va même jusqu'à reconnaître que c'est un devoir pour la société de tendre aux infortunés une main secourable. » Le jour précédent , La Réforme reconnaissait même : « A part la confusion ignorante et révoltante entre les criminels libérés et les ouvriers indigents, il y a dans cette circulaire le pressentiment, l'instinct de grandes réformes sociales qu'exige partout la situation actuelle de l'Europe. »

La Réforme serait dans le vrai s'il ne lui fallait, outre la pensée officielle de ce document, connaître également l'ensemble de la réalité allemande pour comprendre le roi. Le roi et la société allemande n'est [sic] pas encore parvenu au « pressentiment de sa réforme », même les soulèvements de Silésie et de Bohême n'ont pas suscité ce sentiment. II est impossible dans un pays apolitique comme l'Allemagne que la détresse partielle de districts manufacturiers soit considérée comme une affaire d'ordre général, à plus forte raison comme un préjudice porté à l'ensemble du monde civilisé. Cet événement a pour les Allemands le même caractère qu'une inondation ou une famine locales. C'est pourquoi le roi l'attribue à une défaillance de l'administration ou à un manque de charité. Pour cette raison et parce qu'on est venu à bout des faibles tisserands avec peu de troupes, la démolition des manufactures et des machines n'inspire au roi et aux autorités aucune « terreur ». En outre « le sentiment religieux » n'a pas dicté cet ordre de cabinet qui est la sobre expression de la science politique chrétienne et d'une doctrine dont l'unique remède, la bonne disposition des « âmes chrétiennes », aplanit toute difficulté. La pauvreté et le crime sont deux grands maux, qui peut les guérir ? L'Etat et l'administration ? non, mais bien « la réunion de toutes les âmes chrétiennes ».

C'est ainsi que s'explique ce curieux aveu « qu'on laisse grandir les enfants des dernières classes de la société dans l'abandon ». Où cela se produit, on manque encore de sens chrétien et dans ce cas il est notoire qu'une exhortation est efficace. Le roi n'en fait donc pas le reproche à l'Etat ni à l'organisation sociale, il l'attribue à un manque de sentiments chrétiens qu'il faut, selon lui, faire naître d'une part chez ceux qui sont chargés de l'administration des pauvres (employés et représentants bénévoles des communes), d'autre part parmi la population nantie. Ces « sentiments » sont le but de l'ordre de cabinet qui enjoint à l'administration, contrairement à ce qu'elle aurait fait en temps normal, de ne gêner en rien leur développement (grâce à des sociétés de secours, cela va de soi), mais bien au contraire de les encourager.

Pourquoi le roi n'ordonne-t-il pas immédiatement l'éducation de tous les enfants abandonnés ? cela dépasse ses forces, seule « la réunion de toutes les âmes charitables » est en mesure de le faire - quand elles sont *toutes* rassemblées, cela va de soi.

« L'organisation communale de secours aux pauvres est insuffisante » : que faut-il faire ? « Que toutes les âmes charitables s'unissent ! » Elles sont plus puissantes que les « chefs des administrations provinciales » eux-mêmes.

Qu'est-ce donc que l'ordre de cabinet du roi de Prusse ? Ce n'est rien d'autre, dans un embarras extrême, que le recours de l'homme politique au prédicateur exhortant pieusement à avoir des sentiments chrétiens; naturellement rapports et études, projets et propositions ne préviendront pas la pensée royale.

Les bonnes paroles et les bons sentiments sont bon marché; le jugement et les actes efficaces sont chers; ils sont même dans ce cas plus que chers, on ne peut encore s'en procurer.

C'est dans un tel degré d'embarras que l'Allemagne, demeurée loin derrière l'Angleterre et la France, a été surprise par les mouvements des prolétaires en Silésie et en Bohême; et elle sera surprise au même degré lors d'une nouvelle famine dans l'Erzgebirge saxon, et on ne sera sans doute pas plus avancé à Berlin, non plus que dans les autres grandes villes, lorsque se posera de nouveau la question du prolétariat.

Les Allemands pauvres ne sont pas plus intelligents que les pauvres Allemands, c'est-à-dire qu'ils ne voient pas au-delà de leur foyer, de leur fabrique, de leur district; jusqu'à ce jour l'âme politique qui pénètre tout s'est désintéressée de la question sociale. Tous les soulèvements qui éclateront dans ce funeste état d'isolement les hommes isolés de la communauté et leurs pensées isolées des principes sociaux - seront étouffés dans le sang et la stupidité; mais que la misère engendre l'intelligence et que l'intelligence politique des Allemands découvre la racine de la misère sociale et aussitôt ces événements, même en Allemagne, « seront ressentis comme les symptômes de grands bouleversements ». Une révolution sociale sans âme politique (c'est-à-dire sans l'intelligence qui l'organise d'un point de vue général) est impossible. En ce domaine la France et l'Angleterre auront sans aucun doute l'initiative, si féru le roi de Prusse soit-il de nouveaux projets et de grandes réformes.

Un Prussien

2.4. La riposte de Marx

Critiques en marge de l'article «Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien »

(Vorwärts Nº 60)

L'article de Marx paraîtra en deux parties, les 7 et 10 août 1844 dans le Vorwärts. Nous le citons dans la traduction de Jacques Grandjonc ((*Marx et les communistes allemands à Paris*, Maspero 1974, pages 142-163)

Ce qui frappe d'emblée c'est la violence du ton. Marx ne se contente pas de polémiquer sur des questions de théorie ; il ne manque aucune occasion de dévaloriser son adversaire, qu'il critique jusque dans son style et son orthographe et qu'il accuse surtout de pédantisme, d'ignorance et de stupidité.

L'attaque porte d'emblée sur l'affirmation de Ruge selon laquelle l'immaturité politique de l'Allemagne empêche que les événements silésiens soient de quelque conséquence. Le passage de l'article de Ruge que vise Marx est celui-ci :

« Le roi et la société allemande n'est pas encore parvenu au "pressentiment de sa réforme ", même les soulèvements de Silésie et de Bohême n'ont pas suscité ce sentiment. II est impossible dans un pays apolitique comme l'Allemagne que la détresse partielle de districts manufacturiers soit considérée comme une affaire d'ordre général, à plus forte raison comme un préjudice porté à l'ensemble du monde civilisé. Cet événement a pour les Allemands le même caractère qu'une inondation ou une famine locales. C'est pourquoi le roi l'attribue à une défaillance de l'administration ou à un manque de charité. Pour cette raison et parce qu'on est venu à bout des faibles tisserands avec peu de troupes, la démolition des manufactures et des machines n'inspire au roi et aux autorités aucune " terreur ". En outre "le sentiment religieux " n'a pas dicté cet ordre de cabinet qui est la sobre expression de la science politique chrétienne et d'une doctrine dont l'unique remède, "la bonne disposition des âmes chrétiennes ", aplanit toute difficulté. La pauvreté et le crime sont deux grands maux, qui peut les guérir ? L'Etat et l'administration ? Non, mais bien la réunion de toutes les âmes chrétiennes. »

Au cœur de la controverse se trouve, on le voit, la catégorie de *politique* et son corrélat, la catégorie d'Etat : Ruge laisse entendre qu'une révolte sociale est vouée à l'échec si elle ne s'exprime pas dans la sphère politique de l'Etat. Marx dénonce d'emblée cette importance exclusive accordée à la sphère politique alors que l'Etat bourgeois consiste précisément au nom d'une citoyenneté illusoire, à exclure de sa responsabilité les mécanismes de la société civile où s'exercent les véritables rapports de domination. Marx dénonce l'aveuglement de Ruge, incapable de comprendre que l'Etat focalise indûment sur lui l'essentiel de la politique pour mieux laisser aux réels rapports de domination le loisir de s'exercer dans la société civile. Ce qui est en toile de fond de cette polémique, c'est, on le voit, la critique accomplie par Marx de l'autonomisation de la sphère politique dans l'Etat de la bourgeoisie. Cette critique, Marx l'a menée à deux reprises : d'abord contre la conception hégélienne de l'Etat comme expression bureaucratique de l'intérêt général subsumant les contradictions de la société civile ; ensuite contre la citoyenne abstraite des « Droits de l'Homme » dans l'Etat révolutionnaire jacobin.

Il s'agit de bien saisir les termes du débat. Marx ne récuse en rien la nécessité d'une intervention politique. C'est même sur cette absolue nécessité de l'intervention politique du prolétariat comme tel qu'il va bientôt marquer sa différence avec la mouvance « anarchiste », avec Proudhon en particulier. Mais il combat ici une conception de la sphère politique qui exclut du champ de ses responsabilités les rapports économiques et sociaux au prétexte que ceux-ci appartiennent au domaine des relations privées de la société civile.

Les premiers arguments de Marx formulent des objections plutôt mineures, notamment contre l'appréciation de Ruge qui semble minimiser l'ampleur du soulèvement silésien :

(...)

Le prétendu Prussien nie la " *terreur* " du roi en invoquant entre autres cette raison qu'on est venu à bout des faibles tisserands avec peu de troupes.

Ainsi donc, dans un pays où des banquets accompagnés de discours libéraux et de champagne libéral (qu'on se rappelle la fête de Düsseldorf) provoquent un ordre du cabinet royal, dans un pays où l'on n'eut pas besoin d'un seul soldat pour étouffer, les aspirations de la bourgeoisie tout entière, liberté de la presse et constitution, dans un pays où l'obéissance passive est à l'ordre du jour-, dans un tel pays le recours forcé à l'armée, contre de faibles tisserands ne serait pas un événement et pas un événement terrifiant ? Qui plus est, les faibles tisserands sortirent vainqueurs de la première rencontre et ne furent écrasés que par la suite après l'arrivée de renforts. Le soulèvement d'un groupe d'ouvriers est-il moins dangereux parce qu'on n'a pas eu besoin de toute une armée pour l'étouffer ? Que le malin Prussien compare le soulèvement des tisserands silésiens avec les soulèvements d'ouvriers anglais et les tisserands silésiens lui paraîtront de forts tisserands.

(...)

Puis il passe à l'essentiel, qui concerne le rapport des événements silésiens à la sphère du politique.

Voyons comment (le prétendu Prussien) bavarde à propos des rapports de la société allemande au mouvement ouvrier et à la réforme sociale en général.

Distinguons, ce que le « Prussien » néglige de faire, les différentes catégories rassemblées sous l'expression de « société allemande » : gouvernement, bourgeoisie, presse, enfin les ouvriers eux-mêmes. Voilà les masses différenciées dont il s'agit ici. Le « Prussien » les amalgame et, les considérant du point de vue de Sirius, les condamne en masse. Selon lui la société allemande « n'est pas encore parvenue au pressentiment de sa réforme ».

Pourquoi cet instinct lui manque-t-il?

« Il est impossible, répond notre Prussien, dans un pays *apolitique* comme l'Allemagne que la détresse *partielle* de districts manufacturiers soit considérée comme une *affaire d'ordre général*, à plus forte raison comme un préjudice porté à l'ensemble du monde civilisé. Cet événement a pour les Allemands le même caractère qu'une inondation ou une famine locales. C'est pourquoi le roi l'attribue à une *défaillance de l'administration* ou à *un manque de charité*. »

Le « Prussien » explique donc cette conception erronée de la misère ouvrière par le qualificatif de pays apolitique.

Le premier contre-exemple de Marx évoque la gestion du paupérisme par la bourgeoisie anglaise. Une gestion qui ne vise à rien d'autre que, d'une part, à déresponsabiliser l'Etat et d'autre part, à dissimuler selon diverses techniques la réalité de l'exploitation de classe. Marx dénonce tout particulièrement le dispositif des workhouses qui étaient de véritables pénitenciers à la fois sous l'angle des conditions de vie et du caractère dégradant des tâches imposées.

On admettra que l'Angleterre est un pays *politique*. On admettra aussi que l'Angleterre est *le pays du paupérisme*, le terme même est d'origine anglaise. A considérer l'Angleterre, on a donc le plus sûr moyen de connaître par l'expérience *les rapports* d'un pays *politique* au *paupérisme*. En Angleterre la misère ouvrière n'est pas *partielle* mais *universelle*; elle n'est pas restreinte aux districts industriels mais s'étend aussi aux districts agricoles. Les mouvements n'en sont pas ici à leurs débuts, mais reviennent périodiquement depuis presque un siècle.

Comment donc la bourgeoisie *anglaise*, et avec elle le gouvernement et la presse qui en dépendent, comprend-elle le *paupérisme* ?

(...)

L'expression la plus nette de l'idée que l'Angleterre se fait du paupérisme (nous parlons toujours de l'idée que s'en font la bourgeoisie et le gouvernement anglais) est *l'économie politique anglaise*, c'est-à-dire le reflet scientifique de la situation économique de l'Angleterre.

Un des meilleurs et des plus célèbres économistes anglais, qui connaît la situation actuelle et qui doit posséder une vue complète du mouvement de la société bourgeoise, MacCulloch, disciple du cynique Ricardo, ose encore dans un cours public (et sous un concert d'applaudissements) appliquer à l'économie politique ce que *Bacon* dit de la philosophie :

« Celui qui, par une véritable et constante sagesse, suspend son jugement et avance par degré, surmontant l'un après l'autre tous les obstacles qui, telles des montagnes, entravent le cours de l'étude, atteindra avec le temps le sommet de la science où l'on jouit de la paix et de la pureté de l'air, où la nature s'offre au regard dans toute sa beauté et d'où l'on peut par un sentier en pente douce redescendre jusque dans les derniers détails de la pratique "

Le bon air pur que l'atmosphère pestilentielle des taudis anglais! La *grande beauté* de la nature que les haillons invraisemblables des Anglais miséreux, la chair flétrie et ratatinée de femmes usées par le travail et la misère; les enfants couchés sur du fumier; les avortements produits par le surmenage, le travail mécanique et monotone dans les manufactures! Et derniers détails ravissants de la pratique : prostitution, meurtre et gibet !

Même cette partie de la bourgeoisie anglaise qui est parfaitement consciente du danger du paupérisme, conçoit ce danger ainsi que les moyens d'y remédier d'une manière non seulement *particulière* mais aussi, pour le dire sans détours, *stupide* et *puérile*.

C'est ainsi par exemple que le Dr Kay dans sa brochure Recent Measures for the Promotion of Education in England ramène tout à l'éducation négligée. Devinez

pourquoi ! Par manque d'éducation l'ouvrier ne peut saisir les « lois naturelles du commerce », lois qui le conduisent nécessairement au paupérisme. C'est pour cette raison qu'il se révolte. Ce qui peut « gêner la prospérité des manufactures anglaises et du commerce anglais, ébranler la confiance réciproque des hommes d'affaires, diminuer la stabilité des institutions politiques et sociales »

Si grande en effet est l'absence de réflexion de la bourgeoisie anglaise et de sa presse sur le paupérisme, sur cette épidémie nationale anglaise !

Donc, à supposer que les reproches que notre « Prussien » adresse à la société *allemande* soient fondés, la raison en est-elle dans la situation *apolitique* de l'Allemagne ? Mais si la bourgeoisie de l'*apolitique* Allemagne est incapable de saisir la portée générale d'une détresse *partielle*, la bourgeoisie de la *politique* Angleterre s'y entend par contre pour méconnaître la portée générale d'une détresse universelle, d'une détresse qui a déjà apporté la preuve de sa portée générale tant par son retour périodique dans le temps que par son extension dans l'espace et que par la vanité de tous les efforts destinés à y remédier.

A la situation *apolitique* de l'Allemagne le « Prussien » impute également le fait que le *roi* de Prusse trouve la cause du paupérisme dans une *défaillance de l'administration* et *un manque de charité* et en conséquence cherche les moyens de combattre le paupérisme dans des *mesures administratives et charitables*.

Cette façon de voir est-elle propre au roi de Prusse ? Qu'on jette un rapide coup d'oeil sur l'Angleterre, seul pays à propos duquel on puisse parler d'une action *politique* de grande envergure contre le paupérisme.

L'actuelle législation anglaise sur les pauvres date d'un texte du 43e acte du règne d'Elisabeth. Quelles sont les mesures prévues par cette législation ? L'obligation faite aux paroisses de secourir leurs ouvriers indigents, la taxe des pauvres, la bienfaisance légale. Cette législation - la bienfaisance par la voie de l'administration - a duré deux siècles. Après de longues et douloureuses expériences, quel point de vue voyons-nous adopter par le Parlement dans sa loi d'amendement de 1834 ?

II déclare d'abord que l'augmentation effroyable du paupérisme est due à une « défaillance de l'administration »

L'administration de la taxe des pauvres, assurée par des employés des paroisses, est en conséquence réformée. On constitue des *Unions* d'environ vingt paroisses qui sont réunies en une seule administration. Un bureau de fonctionnaires - *Bord of Guardians* - élu par les contribuables se réunit à date fixe au siège de l'Union et décide de l'attribution des secours. Ces bureaux sont dirigés et contrôlés par des délégués du gouvernement qui forment la Commission centrale de Somerset House, le *ministère du paupérisme* selon l'excellente définition d'un Français. Le capital que contrôle cette administration est presque égal aux dépenses de l'administration de la guerre en France. Le nombre des administrations locales qu'elle rassemble se monte à environ 500, chacune de celles-ci employant à son tour au moins 12 fonctionnaires.

Le parlement anglais ne s'en est pas tenu à la réforme formelle de l'administration.

Il découvrit la cause principale de l'état *aigu* du paupérisme anglais dans *la loi sur les pauvres* elle-même. Selon le parlement, le moyen légal pour lutter contre le mal social, la bienfaisance, favorisait le mal social. Et pour ce qui est du paupérisme *en général* vaut cette loi *naturelle* et éternelle selon Malthus :

« Etant donné que la population tend continuellement à dépasser les moyens de subsistance, la bienfaisance est une sottise, un encouragement officiel à la misère. L'Etat ne peut donc rien faire d'autre qu'abandonner les miséreux à leur destin, tout au plus leur faciliter la mort »

A cette théorie philanthropique, le parlement anglais ajoute l'opinion que le paupérisme est de la *misère dont la faute incombe aux ouvriers eux-mêmes*: on n'a donc pas à le prévenir comme un malheur, on doit au contraire le réprimer, le punir comme un crime.

Ainsi naquit le système des *workhouses*, c'est-à-dire des maisons pour indigents, dont le régime intérieur *effraye* les miséreux et les empêche d'y aller chercher un refuge contre la famine et la mort. Dans les *workhouses* la bienfaisance est savamment mêlée à la *vengeance* que la bourgeoisie tire des miséreux qui ont fait appel à sa bienfaisance.

L'Angleterre a donc d'abord tenté de détruire le paupérisme par la bienfaisance et des mesures administratives. Puis elle vit dans le progrès incessant du paupérisme non pas la conséquence nécessaire de l'industrie moderne mais bien plutôt la conséquence de la loi anglaise sur les pauvres. Elle ne vit dans la misère universelle qu'une particularité due à la législation anglaise. Ce qui jadis était attribué à un manque de bienfaisance le fut désormais à un excès de bienfaisance. Enfin, on considéra la misère comme la faute des miséreux et à ce titre on les en punit.

(...)

Le second contre-exemple réside dans la tentative française, de Robespierre puis de Napoléon, d'apporter une réponse strictement politique, et donc illusoire, à la pauvreté de masse créée par le capitalisme naissant.

Napoléon voulut faire disparaître d'un coup la mendicité. II chargea son administration de préparer des plans pour anéantir la mendicité dans toute la France. Le projet se fit attendre: Napoléon perdit patience, il écrivit à son ministre de l'Intérieur; Cretet, lui ordonnant de faire disparaître la mendicité en l'espace d'un mois-

(...)

En quelques mois tout fut fait. Le 5 juillet 1808 parut la loi interdisant la mendicité. Par quels moyens? Les *Dépôts*, qui se transformèrent si rapidement en pénitenciers que bientôt l'indigent ne peut entrer dans ces établissements que par la voie du tribunal correctionnel.

(...)

La Convention avait eu un instant le courage de décréter la suppression du paupérisme, non pas immédiatement certes, comme le « Prussien » l'exige de son roi, mais après avoir chargé le *Comité de Salut public* de l'élaboration des projets et des propositions nécessaires et après que ce dernier eut utilisé les enquêtes minutieuses de *l'Assemblée constituante* sur la situation de la misère en France et fait proposer par Barère l'établissement du « *Livre de la bienfaisance nationale* », etc. Quelle fut la conséquence du décret de la Convention ? Qu'il y eut un décret de plus au monde et qu'un an plus tard des femmes affamées assiégeaient la Convention.

Or la Convention représente un maximum d'énergie politique, de puissance politique et d'intelligence politique.

Immédiatement, sans concertation avec l'administration, jamais aucun gouvernement au monde n'a pris de décrets sur le paupérisme. Le Parlement anglais envoya même des commissaires dans tous les pays d'Europe pour se documenter sur les divers remèdes- administratifs employés contre le paupérisme. Pour autant que les Etats se soient occupés du paupérisme, ils en sont tous restés aux mesures administratives et de bienfaisance ou sont descendus au-dessous de l'administration et au-dessous de la bienfaisance.

La démonstration de Marx aboutit alors à cette analyse d'une grande clarté sur la relation entre l'État, son administration et le pouvoir de classe dominant. Tout ce développement sur l'État doit être mis en perspective avec la question centrale et extrêmement complexe du dépérissement de l'État telle qu'elle se posera à Marx et Engels d'abord, à partir de leurs débats avec le mouvement anarchiste au sein de la première internationale, puis aux dirigeants ouvriers de la deuxième et troisième internationales, en particulier à Lénine dans la mise en place des structures de l'État soviétique.

L'État peut-il procéder autrement ?

L'État ne trouvera jamais dans « l'État et l'organisation de la société », comme le «Prussien » l'exige de son roi, la raison des maux sociaux. Là où il y a des partis politiques, chacun trouve la raison de n'importe quel mal dans le fait qu'à sa place son adversaire se trouve au gouvernail de l'État. Même les hommes politiques radicaux ou révolutionnaires cherchent la racine du mal non dans l'essence de l'État mais dans une certaine forme d'État, à la place de laquelle ils veulent mettre une autre forme d'État.

L'État et l'organisation de la société, considérés du point de vue politique, ne sont pas deux choses différentes. L'État est l'organisation de la société. Dans la mesure où l'État reconnaît l'existence d'abus sociaux il les cherche ou bien dans des lois naturelles, auxquelles aucune force humaine ne peut commander, ou dans la vie privée des individus, qui ne dépend pas de lui, ou dans un mauvais fonctionnement de l'administration, qui dépend de lui. Ainsi l'Angleterre trouve-t-elle la misère fondée dans la loi naturelle selon laquelle la population excède toujours les moyens de subsistance. D'autre part elle explique le paupérisme par la mauvaise volonté des indigents, de même que le roi de Prusse l'explique par le manque de sentiments chrétiens chez les riches et la Convention par le mauvais esprit, les sentiments contre-révolutionnaires des propriétaires. En conséquence de quoi l'Angleterre punit les indigents, le roi de Prusse exhorte les riches et la Convention guillotine les propriétaires.

Enfin tous les Etats cherchent la cause de leurs maux dans des *imperfections accidentelles* ou *intentionnelles de l'administration* et par conséquent dans des *mesures* administratives le remède à ces maux. Pourquoi ? Pour cette raison justement que *l'administration* est l'activité *organisatrice* de l'État.

L'État ne peut supprimer la contradiction entre la mission et la bonne volonté de l'administration d'une part, son pouvoir et ses moyens de l'autre sans se supprimer lui-même, car il repose sur cette contradiction. Il repose sur la contradiction entre vie publique et vie privée, sur la contradiction entre intérêt général et intérêts particuliers. L'administration par conséquent doit nécessairement s'en tenir à une activité formelle et négative, car là où commencent et l'activité et le mode de vie bourgeois, là justement cesse son pouvoir. Et même, face aux conséquences qui découlent de la nature antisociale de ce mode de vie bourgeois, de cette propriété privée, de ce commerce, de cette industrie de ce pillage réciproque des différentes couches de 1a bourgeoisie les unes par les autres, face à ces conséquences l'impuissance est la loi naturelle de l'administration. Car ces divisions internes, cette bassesse, cet esclavage de la société bourgeoise est le fondement naturel sur lequel repose l'État moderne, de même que la société civile de l'esclayage était le fondement naturel sur lequel reposait l'État antique . L'existence de l'État et l'existence de l'esclavage sont indissociables. L'État antique et l'esclavage antique (qui s'opposaient franchement, d'une façon classique) n'étaient pas plus intimement liés l'un à l'autre que ne le sont l'État moderne et le monde du commerce moderne (qui s'opposent de manière hypocrite, chrétienne). Si l'État moderne voulait supprimer l'impuissance de son administration, il lui faudrait supprimer l'actuelle vie privée. S'il voulait supprimer la vie privée, il lui faudrait se supprimer lui-même car il n'existe que par opposition à celle-ci. Or aucun organisme vivant ne pense que les imperfections de son existence soient fondées dans son principe même, dans l'essence de sa vie, il pense au contraire qu'elles proviennent de circonstances extérieures à sa vie. Le suicide va contre nature. Donc l'État ne peut pas croire à l'impuissance interne de son administration, c'est-à-dire de lui-même. II peut seulement percevoir des défauts formels, accidentels et chercher à y remédier. Si les réformes sont vaines, c'est que le mal social est une imperfection naturelle, indépendante de l'homme, une loi divine, ou encore que la volonté des particuliers est trop pervertie pour répondre aux buts louables de l'administration. Et quels sont ces particuliers pervertis? Ceux qui murmurent contre le gouvernement chaque fois qu'il limite la liberté et qui exigent du gouvernement d'empêcher les conséquences nécessaires de cette liberté!

Plus un Etat est puissant et par conséquent plus un pays est politique, d'autant moins incline-t-il à chercher dans le principe de l'État, c'est-à-dire dans l'actuelle organisation de la société dont l'État est l'expression active, consciente et officielle, la cause des maux sociaux et d'en comprendre le principe général. L'intelligence politique est justement intelligence politique parce qu'elle ne pense que dans les limites de la politique. Et plus elle est aiguë, plus elle est vive, d'autant plus est-elle incapable de comprendre les maux sociaux. L'âge classique de l'intelligence politique est la Révolution française. Bien loin de voir dans le principe de l'État la source des maux sociaux, les héros de la Révolution française voient plutôt dans les maux sociaux 'la source des maux politiques. C'est ainsi que Robespierre ne voit dans la grande misère et la grande richesse qu'un obstacle à la pure démocratie. C'est pourquoi il souhaitait établir une frugalité générale à la spartiate. Le principe de la politique est la volonté. Plus exclusive, c'est-à-dire plus parfaite est l'intelligence politique, et plus elle croit à la toute-puissance de la volonté, et plus elle est aveugle à l'endroit des limites naturelles et spirituelles de la volonté, plus incapable donc de découvrir la source des maux sociaux. Il est inutile d'insister plus longuement sur ce stupide espoir du « Prussien » selon lequel « l'intelligence politique est appelée à découvrir la racine de la misère sociale en Allemagne ».

Il était insensé de supposer au roi de Prusse non seulement une puissance que la Convention et Napoléon réunis n'ont jamais possédée; il était insensé de lui supposer des vues politiques outrepassant les bornes de *toute* politique, des vues politiques dont le malin « Prussien » est tout aussi incapable que son roi. La déclaration tout entière était d'autant plus stupide que le « Prussien » nous fait cet aveu :

« Les bonnes paroles et les bons sentiments sont *bon marché*, le jugement et les actes efficaces sont *chers*, ils sont même dans ce cas plus *que chers*, *on ne peut encore s'en procurer*. »

Si l'on ne peut encore s'en procurer, qu'on reconnaisse les efforts de quiconque fait ce qu'il peut là où il est. Je laisse d'ailleurs au lecteur le soin de décider si en cette circonstance le jargon mercantile «bon marché », « cher », « plus que cher », « on ne peut encore s'en procurer » est à ranger dans la catégorie des « bonnes paroles » ou des « bons sentiments ».

(...)

Il est faux enfin, matériellement faux que la bourgeoisie allemande méconnaisse totalement la portée générale du soulèvement silésien. Dans de nombreuses villes des patrons essayent de s'associer avec des compagnons. Tous les journaux libéraux allemands, organes de la bourgeoisie libérale, débordent d'articles sur l'organisation du travail, la réforme de la société, la critique des monopoles et de la concurrence, etc. Tout cela à la suite des mouvements ouvriers. Les journaux de Trèves, Aix-la-Chapelle, Cologne, Wesel, Mannheim, Breslau, Berlin même publient fréquemment des articles sociaux fort raisonnables où le « Prussien » peut toujours s'instruire. Et dans des lettres que nous avons reçues d'Allemagne on s'étonne même constamment que la bourgeoisie offre si peu de résistance aux tendances et aux idées sociales.

Le « Prussien » (s'il était plus au courant de l'histoire du mouvement social) aurait renversé les termes de sa question. Pourquoi la bourgeoisie allemande elle-même donne-t-elle à la misère partielle une signification relativement universelle ? D'où viennent l'animosité et le cynisme de la bourgeoisie politique, d'où viennent l'absence de résistance et les sympathies de la bourgeoisie apolitique à l'égard du pro-létariat ?

La seconde partie de l'article de Marx a paru dans Vorwärts, n° 64, du 10 août 1844.

Elle contient les éléments les plus « datés » et donc les plus caractéristiques de l'étape où se trouve Marx dans son évolution intellectuelle et politique.

On lit d'abord un hommage appuyé à Weitling pour son ouvrage (« l'oeuvre géniale ») « Les Garanties de l'harmonie et de la liberté ».

Willem Weitling (1808-1871) a une formation d'artisan tailleur. Etabli en France dès 1835, il s'affilie à la Ligue des Justes qui lui confie en 1838 la rédaction d'un manifeste: L'Humanité telle qu'elle est et telle qu'elle devrait être. Le texte sera suivi, en 1842, par « Les garanties de l'harmonie et de la liberté » et en 1843 par « L'évangile du pauvre pêcheur ». Sensible aux éloges de Marx, Weitling lui propose en octobre 1844 d'entretenir une correspondance suivie («nous sommes amis et nous nous ferons signe de temps en temps de l'un à l'autre, par quelques lignes s'entend »). Marx ne donnera aucune suite à cette invitation. Il ne tardera pas en effet à prendre ses distances, puis à rompre avec fracas, avec l'inspiration religieuse du communisme « prêché » par Weitling.

Après son arrestation en Suisse en juin 1843 et une période de résidence surveillée à Hambourg, Weitling sera reçu à Londres avec éclat par le mouvement chartiste qui organise le 27.08.44 une fête en son honneur. En 1849, il émigrera à New York où il animera un journal « Die Republik des Arbeiter organe du communisme égalitaire ». Ses partisans fonderont la communauté « Communia » dans l'Iowa, laquelle sera dissoute en 1853, minée par les dissensions.

Marx souligne par ailleurs le caractère « théorique », « conscient et « réfléchi » » de l'action des tisserands qui ne se contentent pas de briser les machines mais détruisent aussi « les livres de comptes », montrant par là qu'il est capable d'identifier derrière « l'ennemi visible » qu'est l'industriel, l' « ennemi caché » dans la figure du banquier. « Il faut reconnaître, écrit-il, que le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen, de même que le prolétariat anglais en est l'économiste et le prolétariat français le politique ». Marx recourt ici à un véritable lieu commun de la réflexion jeune-hégélienne de l'époque. Cette sorte de partage des qualités entre les

trois mouvements ouvriers anglais, français, allemand, à savoir leurs respectives avancées dans les domaines de l'économie, de la politique et de la réflexion théorique, trouve sa première formulation dans l'ouvrage de Moses Hess, *La triarchie européenne*, publié en 1841. L'argument est ensuite régulièrement repris, notamment par Engels, dans son article du 4 novembre 1843, dans « New Moral World » : « Ainsi trois grands pays civilisés d'Europe, l'Angleterre, la France et l'Allemagne, sont tous les trois arrivés à la conclusion qu'une révolution profonde du système social, basée sur la propriété collective, est maintenant devenue une nécessité urgente et inévitable... Les Anglais sont arrivés à cette conclusion en *pratique*, par l'accroissement rapide de la misère, de la démoralisation et du paupérisme dans leur pays; les Français y sont arrivés *politiquement*, en réclamant d'abord la liberté et l'égalité politiques. En découvrant que c'est insuffisant, ils ont joint la liberté sociale et l'égalité sociale à leurs revendications politiques. Et les Allemands sont devenus communistes d'un point de vue *philosophique*, en raisonnant sur les principes premiers » (cité par Mandel, *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, Maspero 1967, page 17). L'image connaîtra une longue carrière dans le marxisme de la deuxième et la troisième Internationale, sous la plume notamment de Kautsky (« *Les trois sources du marxisme* », publié en 1908) et de Lénine (*Les trois sources et les trois parties constitutives du Marxisme*, publié en 1913).

Venons-en maintenant aux oracles du « Prussien » sur les ouvriers allemands.

« Les Allemands pauvres, raille-t-il, ne sont pas plus intelligents que les pauvres Allemands, c'est-à-dire qu'ils ne voient pas au-delà de leur foyer, de leur fabrique, de leur district; jusqu'à ce jour l'âme politique, qui pénètre tout, s'est désintéressée de la question sociale. »

Pour pouvoir comparer la situation des ouvriers allemands avec celle des ouvriers français et anglais, le « Prussien » devait comparer la première forme, les débuts du mouvement ouvrier anglais et français avec le mouvement allemand qui commence seulement. Ce qu'il néglige de faire. Son raisonnement aboutit donc à une banalité du type : l'industrie en Allemagne n'est pas encore aussi développée qu'en Angleterre, ou encore : un mouvement à ses débuts n'a pas le même aspect qu'au cours de son développement. Il voulait parler de la particularité du mouvement ouvrier allemand. Il ne dit pas un mot sur ce thème qu'il a choisi.

Mais que le « Prussien » choisisse le point de vue adéquat et il s'apercevra qu'aucun des soulèvements ouvriers français ou anglais n'eut un caractère aussi théorique et aussi conscient que le soulèvement des tisserands silésiens.

Qu'on se rappelle d'abord le *Chant des tisserands*, ce hardi *cri de guerre* où ne sont pas même évoqués le foyer, la fabrique, le district, mais où le prolétariat clame immédiatement et de façon frappante, brutale, tranchante, violente son opposition à la société de la propriété privée. Le soulèvement silésien *commence* précisément par où *finissent* les soulèvements ouvriers français et anglais, par la conscience de l'essence du prolétariat. L'action même porte ce caractère *réfléchi*. Ce ne sont pas seulement les machines, ces rivales de l'ouvrier, qui sont détruites, mais aussi les *livres de comptes*, ces titres de propriété; et tandis que tous les autres mouvements se tournaient d'abord et uniquement contre le *chef d'industrie*, l'ennemi visible, ce mouvement se tourne en même temps contre le banquier, l'ennemi caché. Enfin aucun soulèvement ouvrier anglais n'a été conduit avec autant de courage, de réflexion et d'endurance.

Pour ce qui est de la culture des ouvriers allemands ou généralement de leur capacité à se cultiver, je rappellerai l'œuvre géniale de Weitling, qui dépasse souvent Proudhon lui-même au point de vue théorique, même si la forme est chez lui fort inférieure. Où la bourgeoisie (ses philosophes et ses savants compris) pourrait-elle présenter un ouvrage semblable aux Garanties de l'harmonie et de la liberté, de Weitling, traitant de l'émancipation de la bourgeoisie, de l'émancipation politique ? Si l'on compare la médiocrité timide et insipide de la littérature politique allemande à ce début littéraire brillant, démesuré, des ouvriers allemands; si l'on compare ces bottes de sept lieues de l'enfance du prolétariat aux chaussures politiques, mesquines et éculées de la bourgeoisie allemande, on ne peut que prophétiser au cendrillon allemand un avenir athlétique. Il faut reconnaître que le prolétariat allemand est le théoricien du prolétariat européen, de même que le prolétariat anglais en est l'économiste et le prolétariat français le politique. Il faut reconnaître que l'Allemagne a une vocation tout aussi classique à la révolution sociale qu'elle est incapable de révolution politique. En effet, de même que l'impuissance de la bourgeoisie allemande est l'impuissance politique de l'Allemagne, de même les aptitudes du prolétariat allemand (sans même parler de la théorie allemande) sont les aptitudes sociales de l'Allemagne. La distorsion entre le développement philosophique et politique de l'Allemagne n'est pas une anomalie. C'est une distorsion nécessaire. C'est seulement dans le socialisme qu'un peuple philosophique peut trouver sa pratique adéquate, donc c'est seulement dans le prolétariat qu'il peut trouver l'élément moteur de son affranchissement.

Mais je n'ai pour l'instant ni le temps ni l'envie d'expliquer au « Prussien » les rapports de la « société allemande » au bouleversement social et, à partir de ces rapports, d'une part la faible réaction de la bourgeoisie allemande envers le socialisme, d'autre part les excellentes aptitudes du prolétariat allemand au socialisme. Il trouvera les premiers éléments nécessaires à l'intelligence de ce phénomène dans mon *Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (« Deutsch-Franzôsische Jahrbücher »).

(...)

Pourquoi le « Prussien » juge-t-il les ouvriers allemands avec tant de mépris ? Parce qu'il trouve que de « toute cette question » (à savoir la question de la misère ouvrière) « jusqu'à présent l'âme politique qui pénètre tout » s'est désintéressée. Et voici comment il expose et précise son amour platonique pour *l'âme politique* :

« Tous les soulèvements qui éclateront dans ce funeste état d'isolement (*les hommes isolés de la communauté et leurs pensées isolées des principes sociaux*) seront étouffés dans le sang et la stupidité; mais que la misère fasse naître l'intelligence et que l'intelligence *politique* des Allemands découvre la racine de la misère sociale et aussitôt ces événements, même en Allemagne, seront ressentis comme les symptômes de grands bouleversements. »

(...)

Nous avons déjà démontré au « Prussien » combien l'intelligence politique est incapable de découvrir la source de la misère sociale. Un mot encore à propos de sa façon de voir. Plus l'intelligence politique d'un peuple est développée et généralisée et plus le prolétariat (du moins au début du mouvement) dépense ses forces en des émeutes inutiles, dépourvues de sens et étouffées dans le sang; parce qu'il pense dans la forme de la politique, il voit la cause de tous les maux dans la volonté et tous les moyens d'y remédier dans la violence et dans le renversement d'une certaine forme d'Etat. A titre de preuve : les premières explosions du prolétariat français. Les ouvriers de Lyon croyaient poursuivre des buts exclusivement politiques, n'être que les soldats de la République tandis qu'ils étaient en réalité des soldats du socialisme. Ainsi leur intelligence politique leur cachait-elle la racine de la misère sociale, ainsi faussait-elle la conscience de leurs véritables buts, ainsi leur intelligence politique trompait-elle leur instinct social,

Mais si le « Prussien » attend que la misère engendre l'intelligence, pourquoi mêlet-il « l'étouffement dans le sang » à « l'étouffement dans la stupidité » ? Si la misère en général est un moyen d'engendrer l'intelligence, la misère sanglante en est un moyen extrêmement efficace. Le «Prussien » devait donc dire : l'étouffement dans le sang étouffera la stupidité et procurera le courant d'air nécessaire à l'intelligence.

Le second développement s'appuie sur la catégorie feuerbachienne d'«essence humaine». C'est au nom de cette conception globalisante de la réalité humaine que Marx dénonce la portée restreinte de l'affranchissement purement politique dans le cadre de l'Etat bourgeois. Marx pense le «dépassement» de la phase historique bourgeoise centrée sur la restriction politique de l'Etat à ses seules fonctions, exclusivement de la société civile, comme un avènement de la « communauté » fondamentale des hommes, fondée sur leur Essence. Il faut rapprocher ce développement avec les termes de la lettre que Marx adresse à Feuerbach le 11 août 1844, soit le lendemain de la parution de l'article dans le Vorwärts. Marx envoie à Feuerbach une copie de son étude « Introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel ». A propos des ouvrages de Feuerbach Principes de la philosophie de l'avenir et L'essence du christianisme, il écrit, mentionnant explicitement le concept feuerbachien de «genre humain» : «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 le société! »

Le « Prussien » prophétise l'étouffement des soulèvements qui éclatent dans « ce funeste état d'isolement où sont les hommes, isolés de la communauté, et leurs pensées isolées des principes sociaux ».

Nous avons montré qu'il n'y avait, dans le soulèvement silésien, nullement coupure entre la pensée et les principes sociaux. Nous n'avons plus qu'à nous occuper de « ce funeste état d'isolement où sont les hommes isolés de la communauté ». Sous

le terme de communauté il faut entendre ici la *communauté politique, l'Etat*. C'est le vieux refrain de l'Allemagne apolitique.

Mais tous les soulèvements sans exception n'éclatent-ils pas dans cet isolement funeste où sont les hommes isolés de la communauté ? Tout soulèvement ne suppose-t-il pas nécessairement cet isolement ? La révolution de 1789 aurait-elle eu lieu sans ce funeste isolement des bourgeois français coupés de la communauté? Elle était justement destinée à supprimer cet isolement.

Mais la communauté dont l'ouvrier est séparé est une communauté d'une tout autre réalité et d'une tout autre ampleur que la communauté politique. Cette communauté dont le sépare son propre travail est la vie même, la vie physique et intellectuelle, la vie morale humaine, l'activité humaine, la jouissance humaine, l'essence humaine. L'essence humaine est la véritable communauté des hommes. De même que la funeste séparation d'avec cette essence est infiniment plus universelle, plus insupportable, plus terrible et plus contradictoire que l'isolement de la communauté politique, de même la suppression de cet isolement, voire une réaction partielle, un soulèvement contre cet isolement est d'une portée d'autant plus infinie que l'homme est infiniment plus que le citoyen, que la vie humaine est infiniment plus que la vie politique. Le soulèvement industriel, si partiel soit-il, n'en renferme pas moins une âme universelle; le soulèvement politique, si universel soit-il, n'en cache pas moins sous sa forme la plus colossale un esprit étriqué.

Le « Prussien » conclut dignement son article par cette belle phrase :

« Une révolution sociale sans âme politique (c'est-à-dire sans l'intelligence qui l'organise d'un point de vue général) est impossible. »

On a vu qu'une révolution sociale, même si elle n'a lieu que dans un seul district industriel, se trouve représenter le point de vue général parce qu'elle est une protestation de l'homme contre la vie déshumanisée, parce qu'elle part du point de vue de chaque individu réel, parce que la communauté dont l'individu refuse d'être plus longtemps séparé est la véritable communauté de l'homme, l'essence humaine. L'âme politique d'une révolution consiste par contre en ce que les classes politiquement sans influence tendent à supprimer leur isolement par rapport à l'Etat et au pouvoir. Leur point de vue est celui de l'Etat, c'est-à-dire d'un tout abstrait, qui n'existe que par sa séparation d'avec la vie réelle, qui est impensable sans l'opposition organisée entre l'idée générale et l'existence individuelle de l'homme. Une révolution à l'âme politique organise donc à son tour, conformément à la nature limitée et divisée de cette âme, un cercle dominant dans la société, aux dépens de la société.

Nous allons dire en confidence au « Prussien » ce qu'est « une *révolution sociale* avec une âme politique », nous lui révélerons en même temps, comme un secret, qu'il est incapable de s'élever même *en paroles* plus haut que le point de vue politique borné.

Une révolution « sociale » avec une âme politique est ou bien une alliance de mots absurde, si le «Prussien » entend par révolution « sociale » une révolution « sociale » en opposition à révolution politique et s'il prête néanmoins à la révolution sociale une âme politique au lieu d'une âme sociale; ou bien une « révolution sociale avec une âme politique » n'est rien d'autre que la paraphrase de ce qu'on a jusqu'ici appelé une « révolution politique » ou une « révolution » tout court. Toute révolution dissout la société ancienne; dans cette mesure elle est sociale. Toute révolution abat le pouvoir ancien, dans cette mesure elle est politique.

Que, le « Prussien » choisisse donc entre la paraphrase et l'absurdité! Mais autant une révolution sociale avec une âme politique est paraphrastique ou absurde, autant une révolution politique avec une âme sociale est raisonnable. La révolution en général, c'est-à-dire le renversement du pouvoir existant et la dissolution des rapports antérieurs, est un acte politique. Et sans révolution le socialisme ne saurait se réaliser. II a besoin de cet acte politique dans la mesure où il a besoin de détruire et de désagréger. Mais là où commence son activité organisatrice, là où se manifeste son but propre, son âme, à cet instant le socialisme se débarrasse de l'enveloppe politique.

Voilà ce qu'il nous a fallu de détours et de longueurs pour déchirer *le tissu* d'erreurs cachées dans une seule colonne de journal. Tous les lecteurs ne peuvent avoir la culture et le temps nécessaires pour mettre au jour pareille *charlatanerie littéraire*. Le « Prussien » anonyme n'a-t-il donc pas envers ses lecteurs l'obligation de renoncer provisoirement à toute écrivaillerie politique et sociale comme à toute déclama-

tion sur la situation allemande pour effectuer une mise au point consciencieuse de sa propre situation.

Paris, le 31 juillet 1844.

Outre le dépit, on mesure le formidable malentendu entre les deux hommes qui se sont tout de même rencontrés un jour sur un projet commun.

3. Les manuscrits parisiens

Ces manuscrits comptent parmi les nombreuses œuvres posthumes de Marx. En effet, ces pages n'ont été éditées dans leur intégralité qu'en 1932 par J. Landshut et JP. Mayer et d'emblée, elles ont fait l'objet de débats très vifs, la plupart dirigés contre le marxisme-léninisme officiel par ceux qui entendaient découvrir dans ces manuscrits de jeunesse un Marx très différent du théoricien de l'âge mûr: un Marx philosophe et humaniste, centré sur les aspects éthiques des réalités sociales.

Les manuscrits ont été rédigés tout au début du séjour parisien dans l'appartement de la rue Vanneau. Dans son introduction à l'édition du texte par les Editions sociales, Emile Bottigelli situe leur rédaction entre février 1844 et la visite d'Engels en août 1844, date à partir de laquelle Marx entreprend d'écrire « La sainte famille » en collaboration avec Engels.

Les manuscrits résultent de la première confrontation de Marx avec l'économie politique.

Marx est conduit à s'intéresser de près à l'économie politique par un raisonnement que l'on peut ainsi résumer : 1° C'est d'abord au cœur de la société civile et non dans la seule sphère de l'Etat que sont actifs les mécanismes politiques ; 2° La production est le propre de l'homme ; 3° C'est dans le processus productif que se trouve le secret de l'aliénation qu'il subit avec son Essence générique.

On ne peut sous-estimer le rôle qu'a joué dans l'orientation de la pensée de Marx l'article d'Engels « Esquisse d'une critique de l'économie politique » paru dans le premier et unique numéro des *Annales franco-allemandes*.

Le 11 août 1844, au terme supposé de la rédaction des manuscrits, Marx écrit à Feuerbach pour lui donner à lire son article sur la philosophie du droit de Hegel paru dans le premier numéro des Annales. Il écrit : « Je suis content de trouver une occasion de vous témoigner la haute considération, et-permettez le mot- l'affection que j'ai pour vous. Votre Philosophie du futur et votre 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 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 ».

Il est vrai que le concept central de toute cette étude est celui **d'aliénation** que Marx transpose à partir de Feuerbach dans le domaine de l'économie politique, et tout particulièrement dans la notion de **travail aliéné**. Le concept d'aliénation est d'abord d'origine hégélienne : il désigne dans le système hégélien le processus par lequel une structure stable entre en crise et « sort d'elle-même » sous l'effet de ses contradictions internes pour retrouver une stabilité de niveau supérieur. Il s'agit chez Hegel d'un mécanisme positif, une des modalités essentielles de l'Esprit dans la connaissance de soi à travers son objectivation dans la réalité historique : c'est en quelque sorte un effet de la négativité qui est le moteur de la dialectique hégélienne. Le concept d'aliénation change de contenu avec Feuerbach. Il désigne cette fois un dessaisissement, une perte, un abandon de qualités essentielles : celles de l'Homme au profit de Dieu. L'homme crée un être suprême auquel il abandonne les caractères de perfection qui lui appartiennent. On voit le changement de point de vue : l'origine de l'aliénation est dans l'Homme et non plus dans l'Esprit ; le mécanisme est négatif et non plus positif comme il l'était chez Hegel dans le cadre d'une dialectique scission/unité. Ce qui est important, c'est que le concept feuerbachien d'aliénation tend à attribuer à l'Homme une Nature qui joue un rôle comparable à l'absolu hégélien en maintenant l'analyse dans l'univers de la philosophie et en écartant toute prise en considération de l'histoire. Marx va reprendre à son compte cette catégorie d'aliénation mais en la référant cette fois non plus à une nature humaine mais à un état historique des rapports sociaux. La propriété privée est le stade ultime de l'aliénation à travers notamment le règne de l'argent qui est l'expression la plus abstraite de la dépossession des produits de l'homme par l'homme. C'est le communisme qui met un terme à cette préhistoire de l'humanité en réconciliant l'homme avec son Essence.

Articulé au concept d'aliénation, l'autre catégorie centrale des Manuscrits est la catégorie d'**Homme**, d'être générique, qui fonctionne à la fois comme l'expression d'une protestation « humaniste » contre les formes d'avilissement à l'œuvre dans la réalité sociale et comme outil de découverte d'une future analyse en termes de classes telle qu'elle s'affirmera plus tard lorsque Marx abandonnera le point de vue et le langage du philosophe pour entreprendre, à l'aide de nouveaux concepts forgés, l'analyse scientifique du processus de production capitaliste en étroite relation cette fois avec les premières formes politiques organisées de la lutte des classes (la première Internationale).

Enfin, il faut noter que les manuscrits manifestent très explicitement le passage de Marx au communisme. On se souviendra qu'en septembre 1843, dans sa lettre à Ruge, Marx prenait toujours quelque distance par rapport au communisme (« le communisme est une abstraction dogmatique, et j'entends (...) le communisme existant tel que Cabet, Demazy, Weitling, etc. l'enseignent »).

3.1. La préface de Marx

La préface de Marx se trouve ici reproduite dans la traduction d'Emile Bottigelli aux Editions sociales (Paris 1969)¹. Les passages en grisé correspondent aux parties du manuscrit que Marx a rayées d'un trait vertical. Il s'agit pour l'essentiel de propos polémiques et passablement allusifs à l'adresse de Bruno Bauer qui va devenir bientôt la cible principale de *La sainte Famille*

Les précautions initiales de ce texte sont caractéristiques de la rigueur toute universitaire de Marx et de la hauteur des exigences qu'il s'impose dans le travail de recherche, exigences qui le conduiront à souvent reporter la publication de résultats qu'il juge insatisfaisants ou dont il estime la cohérence inaboutie.

L'hommage appuyé à Feuerbach donne le ton de cet ouvrage.

J'ai annoncé dans les Annales franco-allemandes la critique de la science du droit et de la science politique sous la forme d'une critique de la Philosophie du Droit de Hegel. Tandis que j'élaborais le manuscrit pour l'impression, il apparut qu'il était tout à fait inopportun de mêler la critique qui n'avait pour objet que la philosophie spéculative à celle des diverses matières ellesmêmes, et que ce mélange entravait l'exposé et en gênait l'intelligence. En outre, la richesse et la diversité des sujets à traiter n'auraient permis de les condenser en un seul ouvrage que sous forme d'aphorismes, et un tel procédé d'exposition aurait revêtu l'apparence d'une systématisation arbitraire. C'est pourquoi je donnerai successivement, sous forme de brochures séparées, la critique du droit, de la morale, de la politique, etc., et pour terminer, je tâcherai de rétablir, dans un travail particulier, l'enchaînement de l'ensemble, le rapport des diverses parties entre elles, et je ferai pour finir la critique de la façon dont la philosophie spéculative a travaillé sur ces matériaux. C'est pourquoi il ne sera traité, dans le présent ouvrage, des liens de l'économie politique avec l'Etat, le droit, la morale, la vie civile, etc., que pour autant que l'économie politique touche elle-même à ces sujets ex professo.

Pour le lecteur familiarisé avec l'économie politique, je n'ai pas besoin de l'assurer dès l'abord que mes résultats sont le produit d'une analyse tout à fait empirique, qui se fonde sur une étude critique consciencieuse de l'économie politique.

Par contre, au critique ignare qui cherche à masquer sa complète ignorance et sa pauvreté de pensée en jetant à la tête du critique positif la formule «phraséologie utopique » ou des phrases creuses comme « La critique absolument pure, absolument décisive, absolument critique », la « société qui n'est pas seulement juridique mais sociale, totalement sociale », la « masse massive et compacte », les « porte-parole qui se font les interprètes de la masse massive », il reste encore à ce critique à fournir d'abord la preuve qu'en dehors de ses affaires de famille théologiques, il a aussi son mot à dire dans les affaires séculières.

Il va de soi qu'outre les socialistes français et anglais, j'ai aussi utilisé des travaux socialistes allemands. Toutefois, les travaux allemands substantiels et *originaux* dans cet ordre de science se réduisent - en dehors des ouvrages de Weitling - aux articles de Hess publiés dans les *21 Feuilles* et à l' « Esquisse d'une Critique de l'économie politique » d'Engels dans les *Annales franco-allemandes* dans lesquelles j'ai également ébauché d'une manière très générale les premiers éléments de la présente étude. **(1)**

Tout autant qu'à ces auteurs, qui ont traité de manière critique d'économie politique, la critique positive en général, donc aussi la critique positive allemande de l'économie politique, doit son véritable fondement aux découvertes de Feuerbach; contre sa Philosophie de l'Avenir et ses Thèses pour la Réforme de la philosophie dans les Anekdota - bien qu'on les utilise tacitement - l'envie mesquine des uns et la colère réelle des autres semblent avoir organisé une véritable conspiration du silence.

C'est seulement de Feuerbach que date la critique humaniste et naturaliste positive. Moins il est tapageur, plus l'effet des œuvres de Feuerbach est sûr,

MP, page 2/13

¹ Les éditions Garnier Flammarion ont fait paraître dans leur collection de poche une nouvelle traduction des *Manuscrits de 1844*, par Jacques-Pierre Gougeon, avec une introduction de Jean Salem.

profond, ample et durable, et ce sont, depuis la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel, les seuls écrits où soit contenue une révolution théorique réelle.

Quant au dernier chapitre du présent ouvrage, l'analyse critique de la dialectique de Hegel et de sa philosophie en général, je l'ai tenu, à l'opposé des théologiens critiques de notre époque, pour absolument nécessaire, car ce genre de travail n'a pas été fait - ce qui est un manque de sérieux inévitable, car même critique, le théologien reste théologien; donc, ou bien il doit partir de postulats déterminés de la philosophie comme d'une autorité, ou bien si, au cours de la critique, et du fait des découvertes d'autrui, il lui vient des doutes sur ses postulats philosophiques, il les abandonne lâchement et sans justification, il en fait abstraction, il ne manifeste plus que d'une manière négative, dénuée de conscience et sophistique son asservissement à ceux-ci et le dépit qu'il éprouve de cette sujétion.

[II] ne l'exprime que d'une façon négative et dénuée de conscience, soit qu'il renouvelle constamment l'assurance de la pureté de sa propre critique, soit que, afin de détourner l'œil de l'observateur et son oeil propre du nécessaire règlement de comptes de la critique avec son origine - la dialectique de Hegel et la philosophie allemande en général -, de cette nécessité pour la critique moderne de s'élever au-dessus de sa propre étroitesse et de sa nature primitive, il cherche plutôt à donner l'illusion qu'en dehors d'elle-même, la critique n'aurait plus affaire qu'à une forme bornée de la critique - disons celle du XVIIIe siècle - et à l'esprit borné de la masse. Enfin, lorsque sont faites des découvertes - comme celles de Feuerbach - sur la nature de ses propres postulats philosophiques, ou bien le théologien critique se donne l'apparence de les avoir lui-même réalisées, et qui plus est il le fait en lançant, sous la forme de mots d'ordre, sans pouvoir les élaborer, les résultats de ces découvertes à la tête des écrivains encore prisonniers de la philosophie. Ou bien il sait même se donner la conscience de son élévation au-dessus de ces découvertes, non pas peut-être en s'efforçant ou en étant capable de rétablir le juste rapport entre des éléments de la dialectique de Hegel qu'il regrette de ne pas trouver dans cette critique [de Feuerbach] ou dont on ne lui a pas encore offert la jouissance critique, mais en les mettant mystérieusement en avant, contre cette critique de la dialectique hégélienne, d'une manière déguisée, sournoise et sceptique, sous la forme particulière qui lui est propre, ainsi par exemple la catégorie de la preuve médiate contre celle de la vérité positive qui a son origine en elle-même. Le critique théologique trouve en effet tout naturel que, du côté philosophique, tout soit à faire, pour qu'il puisse se montrer bavard sur la pureté, sur le caractère décisif, sur toute la critique critique, et il se donne l'impression d'être le vrai triomphateur de la philosophie, s'il a par hasard le sentiment qu'un élément de Hegel manque chez Feuerbach, car notre critique théologique, bien qu'il pratique l'idolâtrie spiritualiste de la « Conscience de soi » et de l' « Esprit », ne dépasse pas le sentiment pour s'élever à la conscience.

A bien y regarder, la critique théologique - bien qu'au début du mouvement elle ait été un véritable moment du progrès - n'est en dernière analyse rien d'autre que la pointe et la conséquence logique poussées jusqu'à leur caricature théologique de la vieille transcendance de la philosophie et en particulier de Hegel. A une autre occasion, je montrerai dans le détail cette justice intéressante de l'histoire, cette Némésis historique, qui destine maintenant la théologie, qui fut toujours le coin pourri de la philosophie, à représenter aussi en soi la décomposition négative de la philosophie - c'est-à-dire son processus de putréfaction.

Par contre, dans quelle mesure les découvertes de Feuerbach sur l'essence de la philosophie rendent toujours nécessaire - tout au moins pour leur servir de preuve - une explication critique avec la dialectique philosophique, cela ressortira de ce que je vais exposer.

(1) « Les 21 feuilles » est la traduction quelque peu abrégée de la revue « Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz « (21 feuilles de Suisse) ainsi nommée parce que les ouvrages de plus de 21 placards étaient dispensés du contrôle de la censure prussienne. Outre la référence à l'étude d'Engels parue dans les Annales franco-allemandes, il faut noter l'hommage à Moses Hess dont les travaux trouvent à cette époque un écho certain chez Marx. L'influence de l'étude de Moses Hesse « L'essence de l'argent » est sensible dans la rédaction par Marx de « Sur la question juive ». Il mentionne ici trois études de Moses Hess intitulées « Socialisme et communisme », « La liberté une et entière » et « Philosophie de l'action » qui ont paru dans l'édition de 1843 des « 21 feuilles de Suisse ».

3.2. Cahiers de lecture

Les manuscrits proprement dits sont précédés par une série de cahiers de lecture où Marx, conformément à ses habitudes universitaires, consigne extraits et commentaires des ouvrages qu'il lit. De larges extraits de ces carnets ont été publiés dans l'Edition de la Pléiade par Maximilien Rubel sous le titre « Notes de lecture » (Marx, Oeuvres, volume 2 « Economie », pages 7 à 41). L'influence de l' « Esquisse » d'Engels y est très sensible ainsi que celle des travaux de Hess, sans compter bien sûr la référence feuerbachienne qui est constante à travers le concept d'aliénation et son complémentaire, le concept d'Homme dans son essence générique.

Ces « notes » sont des commentaires des ouvrages de J-B Say, Adam Smith, Ricardo, James Mill, ainsi que de Proudhon (entre autres, le mémoire « Qu'est-ce que la propriété ? ») par lesquels Marx réfléchit pour lui même sur les catégories centrales de l'économie politique, « science de l'enrichissement » selon les termes mêmes d'Engels.

Voici deux extraits significatifs, consacrés l'un au vol réciproque (Rubel, op.cit. page 31) qui advient quand deux individus échangent dans un rapport lucratif et l'autre à la vision idyllique (utopiste) d'un échange sur une base humaine (Rubel, op.cit. page 33):

Le vol réciproque

Lorsque je produis plus qu'il ne me faut immédiatement, le surplus de ce que je produis est calculé avec raffinement eu égard à ton besoin. C'est seulement en apparence que je produis ce surplus. A la vérité, je produis un autre objet, l'objet de ta production que je voudrais échanger contre ce surplus, un échange que j'ai déjà accompli dans mon esprit. Le lien social où je me trouve par rapport à toi, mon travail pour satisfaire ton besoin, n'est donc qu'une apparence, et notre intégration mutuelle n'est elle aussi qu'apparence : leur base, c'est le pillage réciproque. L'intention de voler et de tromper est, nécessairement, bien dissimulée; notre échange étant intéressé aussi bien de mon côté que du tien - chaque égoïsme voulant dépasser l'autre - nous cherchons à nous voler réciproquement. Il est vrai que le degré de pouvoir que je 'reconnais à mon objet sur le tien réclame ton approbation pour devenir un pouvoir réel. Mais notre approbation réciproque du pouvoir respectif de nos objets est un combat, et pour l'emporter il faut avoir plus d'énergie, de force, intelligence ou d'habileté. Si la force physique suffit, je te vole directement. Si la force physique n'est pas de mise, nous cherchons à nous duper réciproquement, et le plus habile trompe l'autre. Peu importe, du point de vue du système dans son ensemble, lequel dès deux a eu l'avantage. La tromperie idéale, escomptée; s'opère des deux côtés, autrement dit chacun a trompé l'autre dans son propre jugement. Par conséquent, pour les deux parties, l'échange se réalise nécessairement par l'intermédiaire de l'objet de: la production et de la possession réciproques. Le rapport idéal avec les objets réciproques de notre production est certes notre besoin réciproque. Mais le rapport réel et vrai qui finit par s'imposer est dû uniquement à la possession réciproque et exclusive du produit. Ce, qui donne à ton besoin de mon objet une valeur, une dignité, un effet a mes yeux, c'est uniquement ton objet, l'équivalent de mon objet. Notre produit réciproque est le moyen, la médiation, l'instrument, le pouvoir reconnu de nos besoins les uns vis-à-vis des autres. Ta demande et l'équivalent de ta possession sont donc pour moi des titres ayant même valeur, et ta demande n'a de signification - c'est-à-dire d'effet - que si cette signification et cet effet me concernent en quelque manière. Si tu n'es qu'un être humain, privé de cet instrument, ta demande est pour toi un désir non satisfait, et pour moi un caprice irréel. En tant qu'être humain tu n'as aucun rapport avec mon objet, car moi-même je n'ai aucun rapport humain avec lui. Mais le moyen est le vrai pouvoir sur un objet, et c'est pourquoi nous considérons réciproquement notre produit comme le pouvoir que chacun de nous possède sur l'autre et sur lui-même : notre propre produit a pris une attitude hostile envers nous; il semblait être notre propriété, mais à la vérité c'est nous qui sommes la sienne. Nous sommes nous-mêmes exclus de la vraie propriété parce que notre propriété exclut tout autre que nous-mêmes. Le seul langage compréhensible que nous puissions parler l'un à l'autre est celui de nos objets dans leurs rapports mutuels. Nous serions incapables de comprendre un langage humain: il resterait sans effet. Il serait compris et ressenti d'un côté comme prière et imploration, et donc comme une humiliation; exprimé honteusement, avec un sentiment de mépris, il serait recu par l'autre côté comme une impudence ou une folie et repoussé comme telle. Nous sommes à ce point étrangers à la nature humaine qu'un langage direct de cette nature nous apparaît comme une violation de la dignité humaine ; au contraire, le langage aliéné des valeurs matérielles nous paraît le seul digne de l'homme, la dignité justifiée, confiante en soi et consciente de soi. A la vérité, à tes yeux, ton produit est un instrument, un moyen pour t'emparer de mon produit, et donc pour satisfaire ton besoin. Mais à mes yeux il est le but de notre échange. Tu n'es pour moi que le moyen et l'instrument pour produire cet objet, qui est un but pour moi, de même que, inversement, tu te trouves dans ce même rapport à mon objet. Mais : 1° chacun de nous agit comme sous le regard de l'autre; tu t'es réellement changé en moyen, en instrument, en producteur de ton propre objet, afin de t'emparer du mien; 2° ton propre objet n'est pour toi que l'enveloppe concrète, la forme cachée de mon objet, car sa production signifie, veut exprimer l'acquisition de mon objet. Tu es devenu, en fait, ton propre moyen, l'instrument de ton objet dont ton désir est l'esclave, et tu as accepté de travailler en esclave afin que l'objet ne soit plus jamais une aumône à ton désir. Si, à l'origine du développement, cette dépendance réciproque face à l'objet apparaît pour nous en fait comme le système du maître et de l'esclave, ce n'est là que l'expression sincère et brutale de nos rapports essentiels. La valeur que chacun de nous possède aux yeux de l'autre est la valeur de nos objets respectifs. Par conséquent, l'homme lui-même est pour chacun de nous sans valeur.

La production humaine

Supposons que nous produisions comme des êtres humains : chacun de nous s'affirmerait doublement dans sa production, soi-même et l'autre. 1° Dans ma production, je réaliserais mon individualité, ma particularité; j'éprouverais, en travaillant, la jouissance d'une manifestation individuelle de ma vie, et, dans la contemplation de l'objet, j'aurais la joie individuelle de reconnaître ma personnalité comme une puissance réelle, concrètement saisissable et échappant à tout doute. 2° Dans ta jouissance ou ton emploi de mon produit, j'aurais la joie spirituelle immédiate de satisfaire par mon travail un besoin humain, de réaliser la nature humaine et de fournir au besoin d'un autre l'objet de sa nécessité. 3° J'aurais conscience de servir de médiateur entre toi et le genre humain, d'être reconnu et ressenti par toi comme un complément à ton propre être et comme une partie nécessaire de toi-même, d'être accepté dans ton esprit comme dans ton amour. 4° J'aurais, dans mes manifestations individuelles, la joie de créer la manifestation de ta vie, c'est-à-dire de réaliser et d'affirmer dans mon activité individuelle ma vraie nature, ma sociabilité humaine [Gemeinwesen]. Nos productions seraient autant de miroirs où nos êtres rayonneraient l'un vers l'autre.

3.3. Le premier manuscrit

Le premier manuscrit compte environ 39 pages. Il est pour l'essentiel composé de notes de lecture et de citations extraites des ouvrages d'économie politique que Marx étudie, en particulier les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations* d'Adam Smith. D'autres citations viennent de Pecqueur (*Théorie nouvelle d'économie sociale et politique ou étude sur l'organisation des sociétés*, Paris 1842), de Jean-Baptiste Say, de David Ricardo. Il faut une mention toute particulière pour le livre de Wilhelm Schulz *Die Bewegung der Produktion* » (« Le mouvement de la production ») qui offre une critique très avertie des mécanismes du capitalisme naissant. Schulz est un auteur dont Marx a beaucoup appris dans ses premières incursions en économie politique.

Quels sont les thèmes recensés ?

- les rapports d'exploitation entre le salarié et le capitaliste. Le travail comme simple marchandise.
- La nature du capital comme travail accumulé ; examen des paramètres du salaire.

- Les mécanismes de concurrence entre travailleurs aussi bien qu'entre capitalistes : processus d'accumulation du capital, crises sur fond de richesse croissante et polarisation de la société en deux classes antagonistes
- Les effets de la mécanisation
- Les relations entre profit capitaliste et rente foncière ; anarchie des mécanismes du marché.
- Les différences entre les mécanismes de domination dans l'univers féodal et l'ère capitaliste.

Retenons cette remarque de Marx : « Partout, en économie, nous trouvons l'opposition ouverte des intérêts, la lutte, la guerre, reconnus comme le fondement de l'organisation sociale » (page 42, dans le volume des *Editions Sociales*)

Les dernières pages du premier manuscrit comportent un développement intitulé par Marx « Le travail aliéné ». Marx mène l'analyse en distinguant trois déterminations du travail aliéné :

- 1. l'aliénation dans le rapport de l'ouvrier aux produits de son travail, qui agissent comme une puissance étrangère, autonome, hostile
- 2. l'aliénation de l'ouvrier dans l'acte même de production : le travail est ressenti non pas comme l'expression de son essence intérieure mais comme une épreuve forcée, un geste de mortification.
- 3. l'aliénation dans le rapport de l'ouvrier à son genre : rupture de l'unité organique de la nature et de l'homme.

(On notera que la catégorie de « travail » demeure encore pensée en généralité, loin du concept théorique de « force de travail » dont Marx revendiquera bientôt la découverte.)

En voici de larges extraits, suivis de quelques commentaires :

Le travail aliéné

(...) En partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable, que la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production (...), que (...) la distinction entre capitaliste et propriétaire foncier, comme celle entre paysan et ouvrier de manufacture, disparaît et que toute la société doit se diviser en deux classes, celle des propriétaires et celle des ouvriers non propriétaires.

(...) Nous avons donc maintenant à comprendre l'enchaînement essentiel qui lie (...) toute cette *aliénation* avec le système de *l'argent*.

* *

Nous partons d'un fait économique actuel

L'ouvrier devient d'autant plus pauvre qu'il produit plus de richesse, que sa production croît en puissance et en volume. L'ouvrier devient une marchandise d'autant plus vile qu'il crée plus de marchandises. La dépréciation du monde des hommes augmente en raison directe de la mise en valeur du monde des choses. Le travail ne produit pas que des marchandises; il se produit lui-même et produit l'ouvrier en tant que marchandise, et cela dans la mesure où il produit des marchandises en général.

Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, l'affronte comme un être étranger, comme une puissance in-dépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé, concrétisé dans un objet, il est l'objectivation du travail. L'actualisation du travail est son objectivation. (...) Cette actualisation du travail apparaît comme la perte pour l'ouvrier de sa réalité, l'objectivation comme la perte de l'objet ou l'asservissement à celui-ci, l'appropriation comme l'aliénation, le dessaisissement.

(...) l'ouvrier est à l'égard du *produit de son travail* dans le même rapport qu'à l'égard d'un objet *étranger*. (...) plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet. (...) son travail existe en *dehors de* lui, indépendamment de lui, étranger à lui, et devient une puissance autonome vis-à-vis de lui, que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère.

(...) l'ouvrier devient (...) un esclave de son objet : premièrement, il reçoit un objet de travail, c'est-à-dire du travail, et, deuxièmement, il reçoit des moyens de subsistance. Donc, dans le sens qu'il lui doit la possibilité d'exister premièrement en tant qu'ouvrier et deuxièmement en tant que sujet physique. Le comble de cette servitude est que seule sa qualité d'ouvrier lui permet de se conserver encore en tant que sujet physique, et que ce n'est plus qu'en tant que sujet physique qu'il est ouvrier. (...)

* *

(...) Nous n'avons considéré jusqu'ici l'aliénation, le dessaisissement de l'ouvrier que sous un seul aspect, celui de son rapport aux produits *de son* travail. Mais l'aliénation n'apparaît pas seulement dans le résultat, mais dans l'acte *de* la production, à l'intérieur de l'activité productive elle-même. (...)

Or, en quoi consiste l'aliénation du travail?

D'abord, dans le fait que le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit. En conséquence, l'ouvrier n'a le sentiment d'être auprès de lui-même qu'en dehors du travail et, dans le travail, il se sent en dehors de soi. (...). Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme s'aliène, est un travail de sacrifice de soi, de mortification. Enfin, le caractère extérieur à l'ouvrier du travail apparaît dans le fait qu'il n'est pas son bien propre, mais celui d'un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans le travail l'ouvrier ne s'appartient pas lui-même, mais appartient à un autre. De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain, agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même.

On en vient donc à ce résultat que l'homme (l'ouvrier) ne se sent plus librement actif que dans ses fonctions animales, manger, boire et procréer, tout au plus encore dans l'habitation, qu'animal. Le bestial devient l'humain et l'humain devient le bestial.

* *

(...) Or, nous avons encore à tirer des deux précédentes, une troisième détermination du travail aliéné.

L'homme est un être générique (...) parce qu'il se comporte vis-à-vis de luimême comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre.

(...) Tandis que le travail aliéné rend étrangers à l'homme 1º la nature, 2º lui-même, sa propre fonction active, son activité vitale, il rend étranger à l'homme le genre (...) Car, premièrement, le travail, l'activité vitale, la vie productive n'apparaissent eux-mêmes à l'homme que comme un moyen de satisfaire un besoin, le besoin de conservation de l'existence physique. Mais la vie productive est la vie générique. C'est la vie engendrant la vie. Le mode d'activité vitale renferme tout le caractère d'une espèce, son caractère générique, et l'activité libre, consciente, est le caractère générique de l'homme. La vie elle-même n'apparaît que comme moyen de subsistance.

L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. (...) . L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Il a une activité vitale consciente. Ce n'est pas une détermination avec laquelle il se confond directement. (...). C'est précisément par là, et par là seulement, qu'il est un être générique. (...) Le travail aliéné renverse le rapport de telle façon que l'homme, du fait qu'il est un être conscient, ne fait précisément de son activité vitale, de son essence qu'un moyen de son existence.

Par la production pratique d'un monde objectif, l'élaboration de la nature non-organique, l'homme fait ses preuves en tant qu'être générique conscient, c'est-à-dire en tant qu'être qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi, comme être générique. Certes, l'animal aussi produit. (...) Mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour son petit ; (...) tandis que l'homme produit d'une façon universelle ;(...) le produit de l'animal fait directement partie de son corps physique, tandis que l'homme affronte librement son produit. L'animal ne façonne qu'à la mesure et selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à la mesure de

toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente; l'homme façonne donc aussi d'après les lois de la beauté.

C'est précisément dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme commence donc à faire réellement ses preuves d'être *générique*. Cette production est sa vie générique active. Grâce à cette production, la nature apparaît comme son oeuvre et sa réalité. L'objet du travail est donc *l'objectivation de la* vie générique de *l'homme : car* celui-ci ne se double pas luimême d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement, et il se contemple donc lui-même dans un monde qu'il a créé. (...) .

D'une manière générale, la proposition que son être générique est rendu étranger à l'homme, signifie qu'un homme est rendu étranger à l'autre comme chacun d'eux est rendu étranger à l'essence humaine. (...)

* *

Si le produit du travail m'est étranger, m'affronte comme puissance étrangère, à qui appartient-il alors ? (...) À un être autre que moi. Oui est cet être ?

- (...) L'être étranger auquel appartient le travail et le produit du travail, au service duquel se trouve le travail et à la jouissance duquel sert le produit du travail, ne peut être que l'homme lui-même.
- (...) Par le travail aliéné, l'homme n'engendre donc pas seulement son rapport avec l'objet et l'acte de production en tant que puissances étrangères et qui lui sont hostiles ; il engendre aussi le rapport dans lequel d'autres hommes se trouvent à l'égard de sa production et de son produit et le rapport dans lequel il se trouve avec ces autres hommes. De même qu'il fait de sa propre production sa propre privation de réalité, sa punition, et de son propre produit une perte, un produit qui ne lui appartient pas, de même il crée la domination de celui qui ne produit pas sur la production et sur le produit. De même qu'il se rend étrangère sa propre activité, de même il attribue en propre à l'étranger l'activité qui ne lui est pas propre.

* *

- (1) En partant de l'économie politique elle-même: Marx précise que les limites de l'économie politique sont qu'elle demeure tout à fait descriptive devant les phénomènes qu'elle constate. Son aveuglement de classe (sa dimension idéologique) lui fait manquer la logique du processus qui est en cours et qui en réalité prend appui sur ce qui est dissimulé, à savoir la violence originelle qui est au fondement de la propriété privée: « l'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas ». Cette thèse du fondement inavoué de l'économie politique sur la propriété privée qu'elle n'interroge pas est inspirée de la contribution d'Engels aux « Annales franco-allemandes ».
- (2) d'un fait économique actuel : La précision sur ce « point de départ » n'est pas négligeable. Il s'agit bien de prendre appui sur la réalité contemporaine du capitalisme qui assure le règne de la marchandise. L'objet que l'on étudie n'est pas ici la nature humaine intemporelle (l'essence générique de l'Homme) mais une configuration historique bien précise où s'opposent le capital et le travail. Il y a sans cesse dans les « Manuscrits » un battement entre les deux points de vue, sociologique, disons, d'une part, centré sur une réalité historique déterminée, et philosophique d'autre part, anthropologique, disons, où l'on rapporte le travail à une nature humaine.
- (3) aliénation: Marx utilise indistinctement les deux termes allemands « Entfremdung » et « Entausserung » qui ont une signification spécifique dans le système hégélien. « Entfremdung » évoque l'idée d'être devenu étranger ; « Entausserung » évoque l'idée de sortir des limites d'une identité et donc d'être « hors de soi ». Le caractère indifférencié de l'emploi par Marx laisse penser que la catégorie d'aliénation dans son vocabulaire a laissé toutes les nuances de la distinction établie dans le registre philosophie hégélien pour ne retenir que la catégorie feuerbachienne d'étrangeté par rapport à une essence générique. L'aliénation, c'est donc pour Marx à la fois l'extériorisation, l'objectivation des propriétés essentielles de l'homme : il produit une réalité extérieure à lui-même, qui l'exprime, le dessaisissement : son produit lui devient étranger et s'autonomise par rapport à lui et l'asservissement : le créateur est dominé par sa création.
- (4) comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur: le raisonnement est démarqué de l'analyse par Feuerbach du rapport de l'Homme à Dieu à qui il a délégué, comme à une puissance extérieure à lui, les caractères génériques de son espèce. La référence à la religion est du reste mentionnée explicitement: « Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. ». On lit dans « L'essence du christianisme » de Feuerbach ceci: « Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien ». Le glissement n'est pas moins net entre un rapport déshumanisé au Réel et une souffrance dans une société déshumanisée.
- (5) ce n'est plus qu'en tant que sujet physique qu'il est ouvrier: le travail est ici considéré par Marx comme une fin en soi, comme un mode d'expression de l'essence humaine, comme une expression de

- la personnalité de celui qui est à l'œuvre. C'est son instrumentalisation par la recherche du profit capitaliste qui empêche l'ouvrier de se réaliser pleinement en tant qu'Homme par son travail.
- **(6) d'être auprès de lui-même** « être auprès de soi », « bei sich » est une expression typiquement hégélienne pour indiquer une identité tout intérieure libérée des déterminations extérieures.
- (7) L'animal s'identifie directement avec son activité vitale. Il ne se distingue pas d'elle. (...) .

 L'homme fait de son activité vitale elle-même l'objet de sa volonté et de sa conscience. Cette distinction est directement inspirée de Feuerbach chez qui on lit : « Quelle est donc cette différence essentielle qui distingue l'homme de l'animal? A cette question, la plus simple et la plus générale des réponses, mais aussi la plus populaire est: c'est la conscience. Mais la conscience au sens strict; car la conscience qui distingue le sentiment de soi, le pouvoir de distinguer les objets sensibles, de percevoir et même de juger les choses extérieures sur des indices déterminés tombant sous les sens, cette conscience ne peut être refusée aux animaux. La conscience entendue dans le sens le plus strict n'existe que pour un être qui a pour objet sa propre espèce et sa propre essence ... Etre doué de conscience, c'est être capable de science. La science est la conscience des espèces... Or seul un être qui a pour objet sa propre espèce, sa propre essence, est susceptible de prendre pour objet, dans leur signification essentielle, des choses et des êtres autres que lui. C'est pourquoi l'animal n'a qu'une vie simple et l'homme une vie double: chez l'animal la vie intérieure se confond avec la vie extérieure, l'homme au contraire, possède une vie intérieure et une vie extérieure. » Ludwig Feuerbach, Manifestes philosophiques, Traduction de Louis Althusser, Paris, 1960, pp, 57-58.

3.4. Le troisième manuscrit

Le troisième manuscrit contient deux développements qui ont leur unité : d'abord une évocation des « stades de développement des conceptions communistes » où Marx distingue entre d'une part le communisme grossier et égalitaire et d'autre part, le communisme en tant que socialisme » ; ensuite une « critique de la dialectique de Hegel et de sa philosophie en général ».

D'abord cet extrait sur les trois communismes que distingue Marx. Il est intéressant de lire avec quelles catégories Marx envisage le choix politique décisif qu'il vient d'accomplir.

Trois communismes

Le communisme (...) est l'expression positive de la propriété privée abolie

(Le communisme grossier²)

, et il se présente tout d'abord comme la propriété privée généralisée. En saisissant ce rapport dans son universalité, le communisme n'est sous sa première forme qu'une généralisation et un achèvement de ce rapport ; en tant que rapport achevé, il apparaît sous un double aspect : d'une part la domination de la propriété matérielle est si grande vis-à-vis de lui qu'il veut anéantir tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme propriété privée ; il veut faire de force abstraction du talent, etc. La possession physique directe est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence ; la catégorie d'ouvrier n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses. Enfin, ce mouvement qui consiste à opposer à la propriété privée la propriété privée générale s'exprime sous cette forme bestiale qu'au mariage (qui est certes une forme de la propriété privée exclusive) on oppose la communauté des femmes, dans laquelle la femme devient donc une propriété collective et commune.

On peut dire que cette idée de la communauté des femmes constitue le secret révélé de ce communisme encore très grossier et très irréfléchi. De même que la femme passe du mariage à la prostitution générale, de même tout le monde de la richesse, c'est-à-dire de l'essence objective de l'homme, passe du rapport du mariage exclusif avec le propriétaire privé à celui de la prostitution universelle avec la communauté.

-

Les sous-titres sont ajoutés par nous

Ce communisme - en niant partout la personnalité de l'homme - n'est précisément que l'expression conséquente de la propriété privée, qui est cette négation. L'envie générale et qui se constitue comme puissance est la forme dissimulée que prend la soif de richesse et sous laquelle elle ne fait que se satisfaire d'une autre manière. L'idée de toute propriété privée en tant que telle est tournée tout au moins contre la propriété privée plus riche, sous forme d'envie et de goût de l'égalisation, de sorte que ces derniers constituent me l'essence de la concurrence. Le communisme grossier n'est que l'achèvement de cette envie et de ce nivellement en partant de la représentation d'un minimum. Il a une mesure précise, limitée. A quel point cette abolition de la propriété privée est peu une appropriation réelle, la preuve en est précisément faite par la négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, par le retour à la simplicité [IV] contraire à la nature de l'homme pauvre et sans besoin, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui n'y est même pas encore parvenu.

Cette communauté ne signifie que communauté du travail et égalité du salaire que paie le capital collectif, la communauté en tant que capitaliste général. Les deux aspects du rapport sont élevés à une généralité figurée, le travail devient la détermination dans laquelle chacun est placé, le capital l'universalité et la puissance reconnues de la communauté. (...) La première abolition positive de la propriété privée, le communisme grossier, n'est donc qu'une forme sous laquelle apparaît l'ignominie de la propriété privée qui veut se poser comme la communauté Positive.

(Le communisme inachevé)

C'est a) le communisme qui conserve un caractère politique, démocratique ou despotique ou b) qui a supprimé l'État, mais qui en même temps est encore inachevé, restant sous l'emprise de la propriété privée, c'està-dire de l'aliénation de l'homme. Sous ces deux formes, le communisme se connaît déjà comme réintégration ou retour de l'homme en soi, comme abolition de l'aliénation humaine de soi ; mais du fait qu'il n'a pas encore saisi l'essence positive de la propriété privée et qu'il a tout aussi peu compris la nature humaine du besoin, il est encore entravé et contaminé par la propriété privée. Il a certes saisi son concept, mais non encore son essence.

(Le communisme achevé)

Le communisme, abolition positive de la propriété privée (elle-même aliénation humaine de soi) et par conséquent appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme ; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme social, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme en tant que naturalisme achevé = humanisme, en tant qu'humanisme achevé = naturalisme; il est la vraie solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution.

[V] Le mouvement entier de l'histoire est donc, d'une part, l'acte de procréation réel de ce communisme - l'acte de naissance de son existence empirique - et, d'autre part, il est pour sa conscience pensante, le mouvement compris et connu de son devenir. Par contre, cet autre communisme encore non achevé cherche pour lui une preuve historique dans des formations historiques isolées qui s'opposent à la propriété privée, il cherche une preuve dans ce qui existe, en détachant des moments pris à part du mouvement (Cabet, Villegardelle, etc., ont en particulier enfourché ce dada) et en les fixant pour prouver que, au point de vue historique, il est pur sang ; par là il fait précisément apparaître que la partie incomparablement la plus grande de ce mouvement contredit ses affirmations et que s'il a jamais existé, son Être passé réfute précisément sa prétention à l'essence.

3.5. Eloge de Feuerbach

« Où en sommes-nous avec la dialectique de Hegel ? ». C'est sur cette question que s'ouvre l'ultime chapitre du troisième manuscrit.

Marx accomplit une nouvelle mise au point de son rapport avec Hegel. Il se livre d'emblée à une critique des jeunes-hégéliens groupés autour de Bruno Bauer dont il souligne l'incapacité à sortir de l'univers de pensée hégélien. Le ton est encore courtois. Les mêmes remarques prendront bientôt dans *La sainte Famille* une tournure ironique mordante.

Par contre, Marx exprime sans détour sa dette envers Feuerbach. Nous citons à partir de la traduction de Bottigelli, aux Editions sociales. Les notes en bas de page sont de Bottigelli.

Feuerbach est le seul qui ait eu une attitude sérieuse, critique, envers la dialectique hégélienne et qui ait fait de véritables découvertes dans ce domaine ; il est en somme le vrai vainqueur de l'ancienne philosophie. La grandeur de ce qu'il a accompli et la simplicité discrète avec laquelle Feuerbach la livre au monde font un contraste surprenant avec l'attitude inverse des autres.

La grande action de Feuerbach est :

1º d'avoir démontré que la philosophie n'est rien d'autre que la religion mise sous forme d'idées et développée par la pensée ³; qu'elle n'est qu'une autre forme et un autre mode d'existence de l'aliénation de l'homme; donc qu'elle est tout aussi condamnable.

2º d'avoir fondé le vrai matérialisme et la science réelle en faisant également du rapport social " de l'homme à l'homme" le principe de base de la théorie ⁴;

 $3^{\rm o}$ en opposant à la **négation de la négation** qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même $^{\rm 5}$.

Voici comment Feuerbach explique la dialectique de Hegel - (et il fonde ainsi le point de départ du positif, de la certitude sensible) - :

Hegel part de l'aliénation (en termes de Logique : de l'infini, de l'universel abstrait) de la substance, de l'abstraction absolue et immobile - c'està-dire en langage populaire il part de la religion et de la théologie.

Deuxièmement : il abolit l'Infini; il pose le Réel, le sensible, le concret, le fini, le particulier (la philosophie, abolition de la religion et de la théologie).

Troisièmement : il abolit à son tour le positif; il rétablit l'abstraction, l'infini. Rétablissement de la religion et de la théologie.

Pour Feuerbach la négation de la négation n'est donc que la contradiction de la philosophie avec elle-même, la philosophie qui affirme la théologie

³ Principes de la *philosophie de* l'avenir, § 5 : " L'essence de la philosophie spéculative n'est rien d'autre que l'essence de Dieu rationalisée, réalisée et actualisée. La philosophie spéculative est la religion vraie, consé*quente et* rationnelle."

⁴Ibid., § 41 - " La communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premiers de la vérité et de l'universalité. ". § 59 : " L'homme pour soi ne possède en lui l'essence de, l'homme ni au titre d'être moral, ni au titre d'être pensant. L'essence de l'homme n'est contenue que dans la communauté, dans l'unité de l'homme avec l'homme, unité qui ne repose que sur la réalité de la distinction du moi et du toi. " (p. 198).

⁵Ibid., § 38 : " La vérité qui se médiatise est la vérité encore entachée de son contraire. On commence par le contraire, mais ensuite on le supprime. Mais s'il faut le supprimer et le nier, pourquoi commencer par lui, au lieu de commencer immédiatement par sa négation ?... Pourquoi donc ne pas commencer tout de suite par le concret ? Pourquoi donc ce qui doit sa certitude et sa garantie à soi-même ne serait-il pas supérieur à ce qui doit sa certitude à la nullité de son contraire ? ".

(transcendance, etc.) après l'avoir niée, donc l'affirme en opposition avec elle-même⁶.

L'affirmation positive ou l'affirmation et la confirmation de soi, qui est impliquée dans la négation de la négation, est conçue comme n'étant pas encore sûre d'elle-même, donc affectée de son contraire, doutant d'elle-même, donc ayant besoin de preuve, comme ne se prouvant pas elle-même par son existence, comme inavouée, [XIII] et il lui oppose donc directement et sans médiation l'affirmation positive fondée sur elle-même de la certitude sensible⁷.

Mais, en considérant la négation de la négation - sous l'aspect positif qu'elle implique comme le seul positif véritable - sous l'aspect négatif qu'elle implique comme le seul acte véritable et comme l'acte de manifestation de soi de tout être, Hegel n'a trouvé que l'expression abstraite, logique, spéculative du mouvement de l'histoire qui n'est pas encore l'histoire réelle de l'homme en tant que sujet donné d'avance, mais qui est seulement l'acte d'engendrement, l'histoire de la naissance de l'homme. - Nous expliquerons et la forme abstraite de ce mouvement chez Hegel et la différence qui lui est propre et l'oppose à la critique moderne, au même processus dans L'Essence du Christianisme de Feuerbach, ou plutôt nous expliquerons la forme critique de ce mouvement qui n'est pas encore critique chez Hegel.

- 1. **des autres :** c'est-à-dire des jeunes-hégéliens dont il vient de critiquer la dépendance à l'égard des catégories de l'idéalisme hégélien.
- négation de la négation : ce concept hégélien sera au centre d'un vaste débat dans le « marxismeléninisme » constitué, débat qui sera tranché par Staline, lequel exclura « la négation de la négation » des lois fondamentales de la dialectique matérialiste.

⁶Voir sur ce point le § 21 des Principes de la Philosophie de l'avenir. Feuerbach y écrit notamment : " Le secret de la dialectique hégélienne ne consiste en définitive qu'à nier la théologie au nom de la philosophie, pour nier ensuite à son tour la philosophie au nom de la théologie. C'est la théologie qui est le commencement et la fin ; au milieu se tient la philosophie qui nie la première position ; mais c'est la théologie qui est la négation de la négation."

⁷ Note de Marx : « Feuerbach conçoit encore la négation de la négation, le concept concret, comme la Pensée qui se dépasse elle-même dans la pensée et qui, en tant que pensée, veut être immédiatement intuition, nature, réalité » Marx se réfère ici aux observations de Feuerbach dans les Principes de la *philosophie de* l'avenir. Il dit au § 29 : " La pensée empiétant sur son contraire… est la pensée franchissant ses limites naturelles. La pensée empiète sur son contraire veut dire - la pensée revendique pour elle, non ce qui appartient à la pensée, mais ce qui appartient à l'être. Or c'est la singularité et *l'individualité qui* appartiennent à l'être, et l'universalité à la pensée La pensée… fait de la négation de l'universalité… un moment de la pensée. C'est ainsi que la pensée " abstraite " ou le concept abstrait, qui laisse l'être hors de lui, devient concept concret.". Et au § 30 il dit : " Hegel est un penseur qui renchérit sur lui-même dans la pensée - il veut saisir la chose elle-même, mais dans la pensée de la chose; il veut être hors de la pensée, mais au sein de la pensée même : d'où la difficulté de concevoir le concept concret. ".

3.6. Les Manuscrits en débat

Nous avons signalé que la publication des *Manuscrits parisiens* en 1932 a fourni la matière d'un incessant débat sur la signification de ce texte à la fois dans l'œuvre de Marx et dans le marxisme. Un débat dont les enjeux sont à la fois politiques et théoriques. Politiques, car l'insistance sur l'oeuvre du «jeune Marx» a souvent soutenu une critique de la pratique des partis communistes au pouvoir dans l'espace soviétique. Théoriques, car c'est le caractère scientifique des analyses du *Capital* qui est vissé

En ses grandes lignes, la controverse a opposé deux thèses :

1. Une thèse continuiste

Elle consiste à penser que les *Manuscrits* contiennent en germe les analyses futures du *Capital*. Le concept de travail *aliéné* occupe le centre même de la problématique marxiste et donne la clé des développements du *Capital*. On insiste sur l'unité de

l'œuvre de Marx et sur sa composante philosophique et éthique.

2. Une thèse de rupture

Elle consiste à considérer les Manuscrits non seulement comme une étape que Marx a dû franchir mais comme un obstacle qu'il dû surmonter pour se libérer d'un vocabulaire philosophique humaniste et construire les concepts de valeur et de plus-value qui sont à la base des analyses scientifiques du Capital. C'est notamment le point de vue de Bottigelli dans son introduction aux Manuscrits aux Editions Sociales. C'est non moins la position d'Althusser aux yeux de qui le concept d'aliénation est un concept « prémarxiste ». Althusser fonde sur ce point sa thèse de la « coupure épistémologique », autrement dit l'affirmation d'une rupture franche dans le travail intellectuel de Marx, lequel, à partir de L'idéologie allemande, en 1845, donne congé à sa conscience philosophique ancienne et met en place une rationalité de type nouveau.

Tranches de vie

Le cahier que nous proposons sous ce titre recense au fil des jours une sélection d'événements marquants dans la vie personnelle, intellectuelle et politique de Marx et d'Engels. Dans cet exercice, il nous fallait choisir entre les extrêmes, soit le dénombrement quasi exhaustif des faits et gestes comme peuvent le fournir en annexe les 12 volumes parus de la Correspondance de Marx et d'Engels publiée aux Editions sociales sous la direction de Gilbert Badia et de Jean Mortier, soit de trop rares mentions.

Outre la correspondance entre Marx et Engels dans l'édition que nous venons de mentionner, nos sources sont de divers types.

Ce sont d'abord les biographies de référence, et en particulier :

- 1. « Karl Marx et Friedrich Engels, leur vie et leur œuvre », par Auguste Cornu en quatre tomes aux Presses Universitaire de France
- 2. « Karl Marx, Histoire de sa vie », par Franz Mehring, aux Editions Sociales
- 3. « Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle », par Maximilien Rubel aux Editions Marcel Rivière et Cie

Ce sont ensuite les appareils critiques, notes et commentaires, qui accompagnent les éditions des œuvres, et en particulier :

- 1. les publications des Editions Sociales sous diverses directions dont celles d'Emile Bottigelli, de Gilbert Badia, de Jean-Pierre Lefebvre.
- 2. les quatre volumes publiés sous la responsabilité de Maximilien Rubel dans la collection de La Pléiade chez Gallimard.

Karl Marx et Friedrich Engels

1844: Tranches de vie

13.01.1844

Lettre d'Engels au rédacteur du « New Moral World » afin de rectifier un certain nombre d'affirmations sur le mouvement communiste en France : « l'auteur de l'article parle d'une chose à laquelle il ne comprend rien ». Engels crédite le parti « d'un demi million de membres adultes ». Ce sont des communistes, affirme-til, qui ont préparé l'émeute du 12.05.39 à Paris

02.1844

Outre une partie de sa correspondance avec Ruge, le numéro des *Annales c*ontient deux textes de Marx : « *A propos de la question juive* » et « *Critique de la philosophie du droit de Hegel* » dans lequel Marx affirme pour la première fois le rôle historique du prolétariat.

Querelle avec Ruge qui, malade, n'a pas participé à la confection du premier numéro. Il refuse de verser le salaire de Marx qui devra vivre de la vente des exemplaires et d'une collecte organisée par ses amis de Cologne.

février

Les Marx fréquentent le salon de l'aristocrate libéral russe Annenkov

Février/août: Marx commence la rédaction des « Manuscrits de 1844 ». Il est dirigé vers l'économie politique par les contributions d' Engels et de Moses Hess. Cf aussi l'influence de l'étude de Willem Schulz « Le mouvement de la production ». C'est le premier écrit où Marx prend position explicitement pour le communisme. Forte influence de Feuerbach (qui lui apporte la catégorie philosophique d'aliénation). Marx refait ses comptes avec Hegel.

Mars

Marx prend part à des banquets démocratiques et fréquente les réunions d'émigrés à la Barrière du Trône.

Premier et dernier numéro (double) des *Annales franco-allemandes*. Echec de la collaboration avec les socialistes français (ceux-ci se méfient de l'athéisme des allemands, eux qui construisent leur socialisme utopique dans un cadre idéologique fortement teinté de religiosité : Cf le fouriériste Victor Considérant). Refus de Louis Blanc, de Cabet. Echec des entretiens de Ruge avec Théodore Demazy (qui prônait la communauté des biens) et avec Flora Tristan.

Les volumes ne se vendent pas. Marx reçoit pour tout salaire un certain nombre d'exemplaires qu'il envoie à ses amis de Cologne. Malheureusement, les volumes sont saisis par la police badoise sur le vapeur qui les transporte. Un mécène de Cologne, Georg Jung, offre de compenser la perte et adresse à Marx, en juillet, une somme de 800 francs. Par ailleurs une collecte est organisée à Cologne : elle rapportera 1.000 thalers, presque une année du salaire escompté, «pour vous dédommager personnellement des sacrifices que vous avez faits pour notre cause commune » note Heinrich Joseph Claessen dans sa lettre à Marx du 13.03.44. A ce propos, Jenny à Marx, dans sa lettre du 11.08.44 : « Quelle fidélité chez tes amis, quelle attention, quelle tendresse, quelle prévenance a ton égard! Quelque pénible que puisse être le fait de demander de l'argent, il perd certainement auprès de ces gens-là ce qu'il de désagréable et de gênant. »

Marx se met à l'étude de la révolution française et de l'économie politique : il réunit les premiers matériaux de ses « Manuscrits parisiens » Un décret prussien condamne Marx, Ruge et Herwegh.

01.05.1844

Naissance de Jenny qui est de santé fragile. L'enfant ne supporte pas le lait du commerce et sa mère ne peut l'allaiter. Après un séjour à Trèves vers la mi-juin, jenny renvient à Paris en septembre.

15.05.44

Lettre de Ruge à Feuerbach : Marx veut écrire l'histoire de la Convention et a accumulé à cet effet la documentation nécessaire : « Il lit beaucoup. Il a un talent de critique qui dégénère parfois en un pur jeu dialectique, mais il n'achève rien, interrompt chaque recherche pour se plonger dans un nouvel océan de livres... Il est plus énervé et violent que jamais, surtout quand il s'est rendu malade à force de travail et ne s'est pas couché pendant trois< et même quatre nuits de suite » (cité par Cornu, III, p 10)

20.05.44

Jenny donne des nouvelles de la petite jenny : « la chère petite à l'œil éveillé, tète magnifiquement une jeune nourrice, une fille de Barbeln, la fille du batelier qui a si souvent transporté papa. ». Jenny parle de sa mère et de l'accueil qu'elle reçoit à Trèves : « jamais de toute ma vie, je n'ai paru mieux et plus florissante qu'à présent. Les gens « espèrent que tu vas te décider à prendre un poste stable. » puis elle exprime son espoir dans les bouleversements futurs : « Je sais que nous ne sommes pas précisément sur des rochers, mais où y a-t-il à présent un sol stable sous nos pieds ? Les premiers symptômes du tremblement de terre et de la sape du sol sur lequel la société a établi ses temples et ses boutiques ne se manifestent-ils pas partout? Cette taupe qu'est le temps va bientôt cesser, je crois, de creuser sous la terre. »

Juillet

Ruge écrit à un correspondant : « Marx s'est plongé dans le milieu communiste allemand d'ici pour se faire des relations, je pense, car il n'est pas possible qu'il puisse accorder quelque importance politique à ses tristes agissements. L'Allemagne est capable de supporter sans grand dommage une blessure aussi bénigne que celle que peut lui infliger cette poignée d'artisans convertis »

Juillet 44

Au début de juillet 1844, le Vorwärts est en difficulté. Börnstein se sépare de Bornstedt; Bernays devient le rédacteur en chef du journal qui s'ouvre à l'opposition radicale au pouvoir prussien. (Marx, Ruge, Heine, Herwegh, Weerth, Engels, Bürgers).

01.08.1844

Bernays devient rédacteur en chef du *Vorwärts*, (un périodique bihebdomadaire fondé par Börnstein, traducteur, impresario et homme d'affaires, avec des fonds notamment du compositeur Meyerbeer, nommé directeur de la Chapelle royale à Berlin). A sa création, le journal annonçait un progressisme très modéré : « (le journal) a pour but un progrès tranquille mais solide, un progrès lent souvent mais sûr ». La rédaction bascule dans le camp radical avec l'arrivée de Bernays.

Rencontre avec Bakounine que Börnstein a accueilli à son arrivée à Paris en lui cédant une chambre dans les locaux du Vorwärts.

07.08.44

Marx publie dans *Vorwärts* un article (« Critiques en marge de l'article «Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien ») qui marque sa rupture politique avec Ruge sur la question de la révolte des tisserands silésiens (des 04 et 06 juin), polémique très dure où il intervient sur la

question de l'Etat. Eloge appuyé de Weitling. Il publie aussi dans le *Vorwärts* du 10 août un commentaire de Jenny sur l'attentat contre le roi de Prusse par le bourgmestre Tschech : «Lettre d'une dame allemande »

08.1844 Jenny retourne à Trèves avec sa petite fille.
Recours aux soins d'une nourrice.

Marx, à propos de Weitling dans le Vorwärts:
"Où donc la bourgeoisie (allemande), sans excepter ses philosophes et ses savants, pourrait-elle présenter un ouvrage comparable à celui de Weitling: Garanties de l'harmonie et de la liberté sur l'émancipation de la bourgeoisie, -- l'émancipation politique? Compare-t-on la médiocrité timide et terre à terre de la littérature politique allemande avec ce début littéraire, énorme et brillant, des ouvriers allemands; compare-t-on ces bottes de géant du prolétariat à son aurore avec les tout petits souliers éculés de la bourgeoisie politique allemande, on ne peut faire autrement que pré-

dire une taille gigantesque au Cendrillon.

Marx est au terme de la rédaction des manuscrits. Le 11.08.1844, écrit à Feuerbach à qui il adresse son article : « La critique de la philosophie du droit de Hegel »: « je suis content de trouver une occasion de vous témoigner la haute considération, et- permettez le mot- l'affection que j'ai pour vous. Votre Philosophie du futur et votre 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 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 (...) « Il faudrait que vous ayez assisté à une des réunions d'ouvriers français pour pouvoir croire à la fraîcheur juvénile, à la noblesse qui se manifestent chez ces ouvriers éreintés. Le prolétaire anglais fait aussi des progrès gigantesques, mais il lui manque le caractère cultivé des Français. Mais je ne dois pas oublier de souligner les mérites des ouvriers allemands en Suisse, à Londres et à Paris sur le plan théorique. Seulement l'ouvrier allemand reste encore trop ouvrier. Il n'en reste pas moins vrai que l'Histoire secrète parmi ces « barbares» de notre société civilisée l'élément pratique de l'émancipation de l'homme. »

Marx prend ses distances avec Bauer (« mon ami de longue date, mais qui me devient de plus en plus étranger »): « La conscience ou plutôt la conscience de soi est considérée comme la seule et unique qualité humaine ». Marx annonce qu'il va « faire paraître une petite brochure contre ce four-voiement de la critique »

Marx rencontre Engels qui avait livré au numéro des annales une « Esquisse d'une critique de l'économie politique » qui avait impressionné Marx (et auquel il rendra hommage à plusieurs reprises). Engels est de retour d'Angleterre et avant de rentrer à Barmen, il souhaite rencontrer Marx, qui est seul à Paris, Jenny étant partie dans sa famille présenter leur petite fille et soigner l'enfant qu'elle ne peut allaiter. Il séjourne à Paris une dizaine de jours. C'est le début de leur amitié: ils décident sur le champ d'écrire un livre commun, un pamphlet contre Bauer et ses partisans jeunes-hégéliens.

Ce sera « La Sainte Famille ». Engels rédige aussitôt sa part ; Marx y travaille jusque fin novembre, utilisant les notes de ses « Manuscrits économico-philosophiques ». L'ouvrage sort en février 45.

Ruge à Dunker: « Marx voulait critiquer le Droit naturel de Hegel du point de vue communiste, puis écrire une histoire de la Convention, enfin une critique de tous les socialistes. Il veut toujours écrire sur ce qu'il a lu en dernier lieu, mais continue sans arrêt ses lectures et en fait de nouveaux extraits. Je crois encore possible qu'il écrive un très grand livre, pas trop abstrait, dans lequel il fourrera tout ce qu'il a accumulé. » (cité par

Cornu, III, page 10)

11.08.44

10.08.44

28.08.44

29.08.44.

22.09.44

octobre

Marx rencontre Proudhon qui est à Paris depuis septembre, en congé de ses patrons lyonnais (il y restera jusque février 1845). La rencontre de Proudhon avec Grün est plus tardive : elle date du 20.12.44

Fête à Londres en l'honneur de Weitling

A propos de Proudhon dans la lettre à Schweitzer du 24.01.65 : « Pendant mon séjour à Paris, en 1844, j'entrai en relations personnelles avec Proudhon. Je rappelle cette circonstance parce que, jusqu'à un certain point, je suis responsable de sa sophistication, mot qu'emploient les anglais pour désigner la falsification d'une marchandise. Au cours de longues discussions, qui se prolongeaient souvent toute la nuit, je lui inoculai, pour son malheur, l'hégélianisme qu'il ne pouvait étudier à fond, ne sachant pas l'allemand. Ce que j'avais commencé, M. Karl Grün, après mon expulsion de France, le continua. Et encore ce professeur de philosophie allemande avait sur moi l'avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait. »

De son côté, Proudhon écrit le 19.01.1845, à Bergmann : « D'après les nouvelles connaissances que j'ai faites cet hiver, j'ai été très bien compris d'un grand nombre d'Allemands qui ont admiré le travail que j'ai fait pour arriver seul à ce qu'ils prétendent exister chez eux. Je ne puis encore juger de la parenté qu'il y a entre ma métaphysique et la logique de Hegel, par exemple puisque je n'ai jamais lu Hegel ; mais Je suis persuadé que c'est sa logique que je vais employer dans mon prochain ouvrage ; or, cette logique n'est qu'un cas particulier, ou si tu veux le cas le plus simple de la mienne. (Haubtmann, p.56, 69)

Octobre 44

Première lettre connue d'Engels à Marx. Engels (qui est rentré à Barnem depuis septembre) donne des nouvelles de l'activité politique en Allemagne : «Nos amis (à Cologne) sont très actifs, mais leurs arrières ne sont pas assurés, on le sent bien. Tant qu'on n'aura pas donné, dans une série de textes écrits, un exposé logique et historique des principes sur lesquels nous nous fondons, les présentant comme la conséquence de l'évolution des idées et de notre histoire, toute cette agitation ne sera que demi- conscience et, chez la plupart, une suite de tâtonnements aveugles. »

La lutte des classes se manifeste par « un accroissement prodigieux du nombre de crimes, de vols et de meurtres ». On rosse les bourgeois et on les égorge. « si les prolétaires ici évoluent d'après les mêmes lois que les prolétaires anglais, ils ne tarderont pas à se rendre compte que cette manière individuelle et brutale de protester contre l'ordre social est vaine et c'est en qualité d'hommes, avec toutes leurs facultés, qu'à l'aide du communisme ils protesteront. Si seulement on pouvait leur indiquer la voie à suivre, à ces gaillards! Mais c'est impossible. ».

Engels conseille à Marx : « Fais en sorte de répandre bientôt un peu partout les matériaux que tu as amassés ». Il évoque ici les notes sur la critique de l'économique politique qui constitueront le volume intitulé : « Manuscrits parisiens ». Cet appel sonne de manière ironique, sachant que l'ouvrage ne paraîtra pas du vivant de Marx...

Puis à la fin de la lettre, cette adresse amicale à Marx : « Adieu donc, mon cher Karl ; écris-moi vite. Depuis mon retour je n'ai jamais été d'aussi bonne humeur ni de sentiments aussi humains que pendant les dix jours passés près de toi. »

18.10.44

Weitling (sur qui Marx a tenu des propos élogieux) propose à Marx d'entretenir une correspondance. Marx ne donne pas suite à cette demande.

09.1844

Retour à Paris de Jenny.

19.11.44

Engels est occupé depuis septembre à la rédaction de « La situation de la classe laborieuse en Angleterre » : « Je suis plongé jusqu'au cou dans une masse de journaux et de livres anglais dans lesquels je puise la matière de mon livre sur la situation des prolétaires anglais ».

C'est dans cette lettre qu'Engels commente pour Marx l'ouvrage de Stirner « L'unique et le proprié-

Fin novembre

Marx termine la rédaction de « La sainte famille »

13.12.44

Bernays est arrêté et condamné à deux mois de prison sur intervention du gouvernement prussien.

Moses Hess publie dans Vorwärts la première version de son « Catéchisme communiste par questions et réponses», un ensemble de 72 paragraphes dialogués pour définir le communisme.

Annexe 1

Moses Hess « L'essence de l'argent »

Il n'est pas sans intérêt de lire d'un peu près l'article de Moses Hess intitulé « L'essence de l'argent » afin de prendre la mesure de l'étroite proximité de cette analyse avec le texte de Marx « Sur la question juive ». Marx avait rencontré Hess dès 1841, juste après que ce dernier eut publié son livre *La triarchie européenne*. L'étude de Hess sur « L'essence de l'argent » avait été fournie aux *Annales* dans la perspective de paraître dans le second numéro. Marx en avait donc eu connaissance.

L'étude de Hess se trouve reproduite et traduite (par P. Cadiot) en annexe de l'ouvrage d'Elisabeth de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, paru aux éditions Galilée en 1973.

Il se présente sous la forme d'un enchaînement de 17 paragraphes dont voici les résumés, accompagnés de quelques extraits significatifs.

- 1. « La vie est échange d'activité vitale productrice ». Ce principe régit les relations entre tous les corps, qu'ils soient physiques ou sociaux. Le corps social est une totalité organique dont les membres ne peuvent être séparés au risque de mourir.
- 2. Le commerce est la réalisation de l'essence réelle des individus au sein de leur communauté.
- 3. L'essence humaine se développe dans le cours d'une histoire. L'histoire de l'homme commence une fois qu'est terminée l'histoire naturelle de la terre. L'histoire de l'humanité ne fait que commencer et « On aperçoit déjà dans le lointain la Terre promise de l'humanité organisée »
- 4. Au début de leur histoire, les hommes ont été incapables de saisir leurs échanges dans le cadre global de la totalité qu'ils constituent. Ils ont donc pratiqué le commerce sur le mode de la concurrence entre individus isolés
 - « Si un échange organisé des produits, une activité organisée, une réalisation commune de tous avait d'emblée été possible, les hommes n'auraient pas eu besoin de prendre, en tant qu'individus isolés, l'initiative d'user de la force brutale ou de la ruse astucieuse, de s'écorcher vifs pour gagner de quoi satisfaire leurs besoins matériels et spirituels; ils n'auraient pas eu besoin de chercher à l'extérieur d'eux-mêmes leurs biens spirituels et matériels, ils se seraient formés par eux-mêmes et c'est dans la communauté qu'ils auraient manifesté leurs facultés. Cela signifie simplement que si les hommes étaient venus au monde comme essence humaine cultivée, ils n'auraient pas eu besoin d'en passer par l'histoire de leur culture».

Cette phase de brutalité et d'égoïsme destructeur est maintenant achevée et il est possible d'entrevoir une organisation sociale qui renoue avec le fondement essentiel de l'homme

« Il nous est possible, à la fin de ce combat brutal en vue de l'appropriation de l'essence propre, maintenant que théoriquement du moins notre essence est formée, de penser et de promouvoir une société sans autodestruction, une société humaine, raisonnable, organique, aux productions communes, variées, harmonisées, où seraient organisées des sphères d'actions diversifiées correspondant aux différentes inclinations des hommes, de telle sorte que tout homme éduqué ait la possibilité d'affirmer librement ses aptitudes et ses talents selon sa vocation et ses goûts. C'est dorénavant une chose possible, puisque maintenant le pouvoir humain, l'essence humaine (la production et la consommation commune de produit en vue de la production ultérieure) est développée jusqu'à l'excès. Les forces naturelles ne s'opposent plus à l'homme comme étrangères et hostiles, il les connaît et les utilise en fonction de ses desseins humains. Les hommes eux-mêmes se rapprochent chaque jour. Au grand effroi de l'homme borné, mais pour la délectation de l'ami éclairé des hommes, les limites de l'espace et du temps, la religion et le nationalisme, les limites des individus s'écroulent en même temps. Il ne nous reste plus qu'à reconnaître la lumière de la liberté et à congédier les gardiens de la nuit, pour pouvoir tous ensemble nous serrer joyeusement la main. Oui, maintenant que l'humanité est majeure, rien ne l'empêche plus d'entrer enfin en possession de son héritage, du fruit du travail des esclaves et des combats élémentaires de plusieurs millénaires. Sa

misère présente le prouve avec évidence, car elle n'est pas le résultat d'un manque mais bien d'une surabondance de capacités productives. »

Et Moses Hess de conclure : « Oui, les hommes sont maintenant mûrs pour la jouissance complète de leur liberté et de leur vie ». Il est donc possible de sortir de la phase primitive des échanges qui ne pouvait être que « l'assassinat réciproque crapuleux et l'esclavage »

5. « L'individu élevé au rang de fin et le genre ravalé au rang de moyen, c'est là le renversement de la vie humaine en général ». C'est le règne de l'égoïsme.

« La conception naturelle du monde qui voit dans le genre la vie elle-même, et dans l'individu le moven de la vie, s'appuie sur cet ordre du monde. La conception du monde inverse règne au contraire dans l'état d'égoïsme, car cet état est en lui-même un état renversé. Pour nos philistins, nos trafiquants chrétiens et nos chrétiens juifs, l'individu est le but, la vie du genre est au contraire le moyen de la vie. Ils se sont créé pour eux-mêmes un monde à part. Dans la théorie, la forme classique de ce monde renversé est le ciel chrétien. Dans le monde réel, l'individu meurt; dans le ciel chrétien, il vit éternellement. Dans la vie réelle, le genre agit dans l'individu et par son intermédiaire ; dans le ciel, l'essence du genre, Dieu, vit en dehors des individus, et ces derniers, loin d'être le moyen par lequel Dieu agit et par lequel l'essence du genre vit, ne vivent à l'inverse que par l'intermédiaire de Dieu. L'essence du genre est ravalée au rang de moyen pour la vie des individus. Le « Je » chrétien a besoin de son Dieu, il en a besoin pour son existence individuelle, pour son âme sainte et immortelle, pour le salut de son âme. « Si je n'espérais participer à l'immortalité, je ne me soucierais de Dieu ni des hommes! » Ces quelques mots dus à un homme très pieux renferment toute l'essence du christianisme. Le christianisme est la théorie, la logique de l'égoïsme. Le sol classique de la pratique égoïste, en revanche, est le monde chrétien moderne des marchands : là aussi un ciel, une fiction, un bénéfice imaginaire et illusoire pour la vie individuelle, tous produits par la déraison maladive et égoïste de l'humanité dépravée. L'individu qui souhaite vivre non à travers lui-même pour le genre mais à travers le genre pour lui seul, doit se créer pratiquement un monde à l'envers. C'est pourquoi dans notre monde marchand l'individu est en pratique le but, et le genre n'est que le moyen de la vie, comme cela se passe en théorie dans le ciel chrétien. La vie du genre, ici également, ne se réalise pas dans l'individu ou par son intermédiaire : ici comme dans le ciel, la vie du genre est placée à l'extérieur des individus et ravalée au rang de moyen. C'est ici précisément qu'intervient l'argent. Ce que Dieu est à la vie théorique, l'argent l'est à la vie pratique, dans ce monde à l'envers : le pouvoir aliéné des hommes, leur activité vitale mise à l'encan. L'argent est la valeur humaine exprimée en chiffres, il est la marque de notre esclavage, le stigmate ineffaçable de notre servitude. Les hommes qui peuvent s'acheter et se vendre sont bien des esclaves. L'argent, c'est la sueur de sang coaqulée des misérables qui apportent eux-mêmes sur le marché leur propriété inaliénable, leur pouvoir le plus propre, pour le troquer contre leur caput mortuum, un capital comme on le nomme, et pour consommer en cannibales leur propre graisse. Et nous sommes tous ces misérables! Nous pouvons toujours nous émanciper en théorie de la conscience renversée du monde ; aussi longtemps que nous ne sortons pas pratiquement du monde renversé, nous devons, comme dit le proverbe, hurler avec les loups. Oui nous devons aliéner perpétuellement notre essence, notre vie, notre activité vitale libre et propre, pour pouvoir entretenir notre existence misérable. Nous achetons perpétuellement notre existence individuelle au préjudice de notre liberté. Et bien entendu, ce n'est pas seulement nous, prolétaires, mais également nous, capitalistes, qui sommes ces misérables qui se sucent le sang et se consomment eux-mêmes. Tous, tant que nous sommes, nous ne pouvons manifester librement notre vie, ni créer, ni agir les uns pour les autres. Nous ne pouvons que consommer notre vie, et nous dévorer les uns les autres, si nous voulons ne pas mourir de faim. Car cet argent que nous consommons, que nous travaillons à gagner, c'est notre propre chair, notre propre sang que nous avons aliénés et qu'il nous faut gagner, récupérer et consommer. Nous n'avons pas le droit de nous dissimuler que nous sommes tous des cannibales, des carnassiers, des vampires. Et nous le resterons, tant que nous n'agirons pas tous les uns pour les autres, tant que nous devrons gagner notre vie chacun pour soi. »

- 6. L'économie politique partage avec la théologie la particularité de ne pas se soucier des hommes réels
- 7. « L'argent est le produit des hommes devenus étrangers les uns aux autres, c'est-à-dire qu'il est l'homme aliéné ».

- 8. C'est le christianisme qui a dévalué la vie humaine et rendu acceptable l'idée qu'elle est une vie aliénée, que l'on peut se vendre soi-même, ce qui est un comble de la barbarie, puisqu'en fait on ne vend qu'un corps et que l'essentiel est ailleurs. C'est la légitimation du servage universel.
- 9. « Dieu n'est que la capital idéalisé et le ciel, le monde marchand théorisé».Le servage du Moyen Âge n'est en rien différent de l'esclavage antique. Les chrétiens sont des « égoïstes théoriques » pour avoir justifié une indifférence à la brutalité de ce mode terrestre au profit de la béatitude céleste. : « Dans notre monde marchand, le christianisme est effectivement réalisé »
- 10. La religion a accompli l'aliénation théorique de l'homme; l'économie politique ne fait qu'accomplir son aliénation pratique:
 - « Les législateurs modernes qui, en tant que chrétiens éclairés et pratiques, ne purent se satisfaire d'une législation de l'au-delà, voulurent donc avoir le monde chrétien et son ciel sur la terre, et durent faire apparaître dans ce monde-ci les saints esprits du ciel. Une telle évocation des esprits n'a du reste rien à voir avec la sorcellerie : le terrain étant déjà préparé, les législateurs, sans être sorciers, purent réaliser cette évocation. Il suffisait de sanctifier l'homme privé qui existait en fait dans la réalité de la société bourgeoise médiévale issue du servage, cet homme qui avait renoncé, qui s'était abstrait de tout ce qui appartenait à sa vie en tant que genre et qui en avait fait cession à Dieu dans le ciel, c'est-à-dire en théorie, à l'argent sur terre, c'est-à-dire en pratique. C'est ce reliquat mort de l'homme réel, cette « personnalité » abstraite qu'il suffisait de sanctifier, de sanctionner ; l'individu asexué du ciel chrétien se réalisait donc aussi sur cette terre. En d'autres termes, la politique et l'économie avaient pour tâche d'effectuer au niveau de la vie pratique ce que jusqu'alors la religion, la théologie avaient accompli au niveau de la vie théorique : il suffisait d'élever à la dignité de principe l'aliénation pratique de l'homme, comme on l'avait déjà fait de son aliénation théorique. Ainsi l'égoïsme chrétien se réalisait aussi sur la terre. Et c'est bien ce qui arriva. On sanctionna l'égoïsme pratique en proclamant que les hommes étaient des individus isolés, en qualifiant les personnes abstraites et nues d'hommes véritables, en proclamant que les droits de l'homme étaient ceux de l'homme indépendant, et donc que l'indépendance des hommes, leur séparation et leur isolement étaient l'essence de leur vie et de leur liberté : on caractérisa comme hommes libres,- vrais et naturels, les personnes isolées. Logiquement, ces monades ne devaient plus entrer en relation immédiate, ce qui, dans notre commerce fondé sur l'assassinat crapuleux, signifie simplement qu'elles ne devaient plus être introduites dans le commerce, immédiatement achetées et vendues. Il fallait supprimer le commerce immédiat des hommes, la traite, l'esclavage et le servage immédiats, sinon les hommes auraient continué à être en situation de dépendance ; il fallait mettre à la place du servage immédiat le servage médiatisé, à la place du servage de fait, le servage de principe, celui qui rend tous les hommes libres et égaux, c'est-à-dire les isole et les tue. La suppression de l'esclavage effectif ne supprime pas l'assassinat crapuleux immédiat. On ne fit rien d'autre que mettre en application l'égoïsme logique par lequel l'esclavage de type antique et médiéval fut supprimé. C'est alors seulement que le principe même de l'esclavage put naître dans son universalité : l'aliénation de l'essence humaine par l'isolement des individus et l'avilissement de cette essence réduite à n'être plus qu'un moyen d'existence pour ces individus. L'égoïsme du monde moderne marchand, réalisé en son principe, fait disparaître ici-bas comme dans l'au-delà, théoriquement et pratiquement, tout commerce immédiat, toute vie immédiate et fait de celle-ci un simple moyen pour l'existence privée. Là où tout commerce humain, toute activité humaine sont immédiatement supprimés et ne peuvent plus être utilisés que comme des moyens en vue de l'existence égoïste, là où tous les rapports, depuis l'amour naturel, le commerce des sexes jusqu'à l'échange des pensées du monde cultivé, ne peuvent être pratiqués sans argent, là où il n'y a pas d'autres hommes pratiques que les hommes convertibles en argent, là où tout mouvement du coeur doit d'abord, pour pouvoir naître, être transformé en argent, on peut dire que la « félicité » de l'au-delà est devenue le « bonheur » d'ici-bas, que les esprits célestes sont descendus sur la terre, que l'homme déshumanisé a fait son apparition ici-bas et que l'égoïsme théorique s'est fait pratique ; le fait brut de l'esclavage réel est devenu un principe appliqué avec conséquence. »
- 11. La propriété est sanctifiée parce qu'elle est le moyen d'existence de l'homme égoïste : « l'homme coupé de son environnement est une être abstrait, écorché, aussi peu vivant qu'une viande crue dont on a retiré la peau,

qu'un organisme privé d'air. On a retiré à l'homme tout l'air social vital et on l'a seulement laissé libre de s'entourer des vapeurs de l'argent, de Dieu, cet esprit chrétien matérialisé, et de survivre s'il le pouvait ». Cette liberté naturelle n'est octroyée à l'homme que pour qu'il la vende sur le marché du travail et qu'il aliène ainsi ce qui appartient en propre à son Essence.

12. Le monde des commerçants a accompli la tâche de ne donner à respirer aux hommes que l'air de l'égoïsme.

« Par rapport aux relations de notre société, l'Antiquité et même le Moyen Age paraissent presque humains. Avec son attirail haïssable de lois et d'institutions barbares, la société médiévale n'a pas mutilé les hommes entièrement, comme le fait la société moderne. Au Moven Age en effet, à côté des serfs qui n'étaient et n'avaient rien, il existait des hommes qui avaient une propriété et un rôle sociaux, qui étaient quelque chose. Les états et les corporations étaient certes des associations égoïstes, elles n'en avaient pas moins un caractère social, un esprit communautaire, dans une certaine mesure ; l'individu pouvait se développer dans sa sphère sociale et s'intégrer à la communauté, même s'il ne pouvait le faire que d'une manière bornée. Il en va tout autrement maintenant qu'on a découvert la formule du servage universel. La vie sociale des hommes dorénavant est complètement dépourvue d'élans généreux. Il n'y a plus de possession sociale, plus de propriété vivante, plus d'homme qui ait ou soit réellement quelque chose. Ce fatras universel dont l'homme s'imagine qu'il possède quelque chose n'est qu'un fantôme auquel il aspire en vain. (...) Mais quelle est notre propriété sociale? Ce fatras universel, cet argent n'est pas un corps organique vivant. L'argent devrait représenter le corps social, la vie organique du genre, le commerce social, mais il ne le peut pas dans la mesure où, par nature, il est inorganique, inarticulé, indifférencié; rien de plus qu'une masse morte, une somme ou un chiffre. Comment la valeur d'un être vivant, de l'homme, de sa vie et de son activité, comment la valeur de la vie sociale pourrait-elle être exprimée en chiffres, par une somme ? On ne peut arriver à un tel nonsens qu'après avoir volé son âme à la vie réelle, l'avoir mise en pièces, une moitié pour l'au-delà, une moitié pour cette terre. Que l'on imagine un monde d'esprits sans corps, une chimère en face d'un monde de corps sans esprit et sans vie, une matière morte (autre chimère), qu'on imagine ensuite que cet esprit sans corps court après cette matière sans âme pour lui arracher des morceaux plus ou moins gros et les traîner derrière soi, on aura une image fidèle du monde fantastique où nous vivons. Quoique nous puissions acquérir de cette matière morte, inanimée, inorganique, de ce fatras après lequel nous courons 'comme des fantômes après leur corps disparu, nous n'obtiendrons pas de propriété réelle, vivante, de possession sociale, nous ne tiendrons rien qui détermine et conditionne notre vie et notre action dans la société, mais seulement le Dieu chrétien matérialisé, l'esprit, le souffle dans lequel nous conservons notre cadavre terrestre en son existence morte, son existence de pierre. L'argent ne peut jamais devenir propriété ; il doit plutôt être considéré par toute nature humaine non corrompue comme quelque chose de si extérieur, de si peu propre à l'homme que l'adhérence intime entre le propriétaire et son bien qui constitue le caractère de toute propriété véritable, ne peut apparaître, en l'occurrence, que comme le plus repoussant et le plus méprisable des vices »

- 13. Le monde marchand, c'est l'isolement mortel de l'homme. La liberté universelle, c'est la servitude universelle.
- 14. L'égoïsme est en fait la loi du monde animal naturel. Nous ne sommes encore qu'au stade de bêtes de proie sociales :

« Au stade des égoïstes accomplis et conscients qui sanctionnent à travers la libre concurrence la guerre de tous contre tous, à travers les prétendus droits de l'homme, les droits des individus isolés, des personnes privées, de la « personnalité absolue », et à travers la livre entreprise, l'exploitation réciproque, la cupidité, cupidité qui n'est rien d'autre que le soif de sang de la bête de proie sociale. (...) Nous sommes des vampires qui s'écorchent et se dévorent les uns les autres. (...) l'homme ne goûte dans l'argent que sa propre vie sur un mode bestial, brutal, cannibale. L'argent est le sang social, mais le sang social aliéné, répandu ».

(...)

Dans l'histoire de la zoologie sociale, les Juifs ont eu pour mission de développer dans l'homme l'animal de proie. Ils viennent de réaliser enfin

cette tâche. Le mystère du judaïsme et du christianisme s'est révélé dans le monde marchand moderne des juifs et des Chrétiens. Le mystère du sang du Christ, de même que le mystère hébraïque de la vénération du sang, se révèle ouvertement comme n'étant en fin de compte que le mystère de la bête de proie. Dans le judaïsme ancien, le culte du sang n'était qu'archétypal ; pendant le Moyen Age chrétien, il fut réalisé théoriquement, idéalement et logiquement, c'est-à-dire qu'on consomma effectivement le sang aliéné et répandu de l'humanité, alors qu'on ne consommait qu'en imagination le sang de l'Homme-Dieu. Dans le monde moderne judéochrétien des marchands, ces impulsions du monde animal social n'apparaissent plus sous une forme symbolique ou mystique, mais sous leur forme la plus prosaïque. Dans la religion des bêtes de proje sociales, il v avait encore de la poésie. Ce n'était plus la poésie de l'Olympe, mais celle du Blocksberg, du Mont du sabbat. Le monde animal social ne devint vulgaire et prosaïque que lorsque la nature fit à nouveau valoir ses droits et que l'homme isolé, le pitoyable esclave de l'Antiquité, et le serf du Moyen Age ne voulurent plus se contenter du festin céleste, lorsqu'il commença à se battre pour des trésors matériels au lieu de se battre pour des trésors spirituels et qu'il voulut jouer sa vie aliénée et son sang répandu dans une bourse visible plutôt que dans un estomac invisible. Alors les tours de passe-passe sacrés devinrent profanes, la tromperie céleste devint terrestre, le combat poétique des dieux et du Diable devint un prosaïque combat d'animaux, et la théophagie mystique devint une anthropophagie manifeste. L'Eglise de Dieu, le caveau céleste où le prêtre, cette hyène du monde animal social, célébrait un repas mortuaire imaginaire, se transforma en l'état de l'argent, en ce champ de bataille terrestre où des bêtes de proie égales en droit se sucent mutuellement le sang. Dans l'état de l'argent, de la libre concurrence, cessent tous les privilèges et toutes les hiérarchies. Il y règne, comme nous l'avons dit, la liberté sans poésie fondée sur l'égalité devant la mort, sur l'égalité des bêtes de proie. Face à l'argent, les rois n'ont plus le droit de faire des conquêtes puisqu'ils ne sont plus que les lions des hommesanimaux, de même que le prêtre n'a plus le droit de savourer le parfum des cadavres puisqu'il n'est plus que leur hyène. Comme les autres animaux humains, ils n'ont de droit qu'en fonction du droit naturel commun, en vertu de leur commune qualité de bêtes de proie, de vampires, de Juifs et de loups assoiffés d'argent. »

15. L'argent est comme l'écriture par rapport à la parole : il tue l'esprit. Il est temps de sortir de cette situation de servitude :

« L'amour qui s'est enfui dans les cieux tant que la terre n'était pas capable de l'étreindre, reprendra sa place à l'endroit où il naquit et fut nourri, le cœur des hommes. Nous n'allons bientôt plus chercher en vain notre vie en dehors et au-dessus de nous. Il n'y aura plus d'essence étrangère, de moyen terme qui s'immiscera au milieu de nous pour nous unir en apparence et de l'extérieur, nous « médiatiser », tandis qu'il nous sépare et nous divise en réalité et de l'intérieur. Les, spéculations philosophiques et théologiques vont cesser avec les spéculations commerciales, la religion laissera la place à la politique. Poussés par la nécessité interne de notre nature et par la nécessité extérieure, nous allons, une fois pour toutes, mettre un terme à toutes ces absurdités et à l'hypocrisie de nos philosophes, savants, prêtres et politiciens qui s'harmonisent si bien avec l'inhumanité et la bassesse de notre société bourgeoise. Nous allons nous unir dans une communauté et nous allons enfin expulser comme des corps étrangers, tous ces moyens d'échange extérieurs, ces pieux dans notre chair. »

16. La nécessité du passage au communisme

« La communauté organique que nous voyons enfin ne peut naître que comme résultat du déploiement suprême de toutes nos forces et par l'intermédiaire de l'aiguillon douloureux de la nécessité et des passions mauvaises. La communauté organique, fruit mûr de l'évolution humaine, ne pouvait naître tant que nous n'étions pas encore totalement développés, et nous ne pouvions nous développer aussi longtemps que nous n'entrions pas en rapport par le commerce. Mais pendant que se développait le commerce, nous nous battions encore les uns avec les autres comme individus isolés. Nous luttions pour acquérir nos moyens d'échange matériels et spirituels parce qu'en tant qu'individus isolés, nous en avions besoin pour vivre. Nous en avions besoin parce que nous n'étions pas unis, alors que l'union ou la réalisation commune de nos forces constitue notre vie. Nous avons donc dû chercher notre vie propre en dehors de nous et la conquérir par le combat de tous contre tous. Mais cette lutte ne nous a pas du tout apporté ce que

nous cherchions et espérions. Nous pensions acquérir un bien extérieur et nous n'avons fait que nous développer nous-mêmes. Cette folie nous fut salutaire et bénéfique aussi longtemps qu'elle contribua réellement à développer nos forces et nos facultés. Maintenant que ces dernières sont développées, nous ne ferions que nous ruiner les uns les autres si nous ne passions pas au communisme. Désormais nos forces ne continueront pas à se développer par la lutte, pour la bonne raison qu'elles sont déjà développées. Nous voyons également tous les jours que nous dilapidons nos forces et qu'à cause de la surabondance des forces productrices, elles ne peuvent plus se développer du tout. Si les bourgeois libéraux nous entretiennent tous les jours de la nécessité du progrès par la lutte de la concurrence, cela vient de ce qu'ils sont des bavards irréfléchis, qu'ils font des anachronismes ou qu'ils sont aveuglés par l'égoïsme et incapables de comprendre des vérités qui s'imposent à tous ceux qui ouvrent un tant soit peu les yeux. A l'étape actuelle de notre développement, nous ne pouvons plus que nous exploiter et nous dévorer les uns les autres si ne nous ne nous unissons pas dans l'amour. Contrairement à ce que pensent les bourgeois irréfléchis, c'est avant cent ans, c'est avant dix ans que l'on verra la fin du temps où les forces productrices décuplées précipitaient dans la misère ceux qui devaient travailler de leurs mains parce que leurs mains avaient perdu toute valeur, tandis qu'une minorité qui s'occupait d'accumuler des capitaux, se vautrait dans l'abondance et sombrait dans la quête écœurante du plaisir parce qu'elle n'avait pas prêté l'oreille à la voix de l'amour ou qu'elle avait cédé à la violence. »

17. « La dernière heure du monde social animal sonnera bientôt »

Annexe 2

Un journal allemand à Paris : Le Vorwärts

(janvier-décembre 1844)

Source: Jacques Grandjonc, « Marx et les communistes allemands à Paris. Vorwärts, 1844 », Maspero, 1974

1. Le contexte

À partir de 1830, on assiste à une intensification de l'émigration économique et politique allemande. A la crise agricole dans un pays sous industrialisé s'ajoutent les effets de la répression politique après la fête libérale de Hambach en 1832.

En 1844, sur 1.000.000 habitants à Paris, on compte 136.000 étrangers dont quelque 40.000 allemands.

On lit dans la Deutsche Tribune du 19.03.1832 : « Vous-mêmes, honnêtes ouvriers allemands, pourquoi êtes-vous ici ? Pourquoi êtes-vous si nombreux dans toutes les grandes villes, aux quatre coins du monde ? Réponse : parce qu'à l'étranger on apprécie à leur juste valeur votre ardeur au travail, votre habileté, votre activité silencieuse, votre honnêteté ; parce qu'on vous estime partout sauf chez vous où le premier juge venu, le premier imbécile de qualité peut vous chercher noise impunément » (Grandjonc, Op. Cit., p 11)

2. Première période : une feuille culturelle

En décembre 1843, **Heinrich Börnstein**, chroniqueur théâtral et agent publicitaire, lance le prospectus d'annonce du *Vorwärts*, périodique culturel (« étranger aux matières politiques ») en direction de la colonie allemande. L'argent vient du musicien Giacomo Meyerbeer, nommé directeur de la Chapelle Royale à Berlin. « Notre *Vorwärts* ne veut ni détruire ni renverser, il a au contraire pour but un progrès tranquille mais solide, un progrès lent souvent mais sûr ».

Il s'associe à **Adalbert de Bornstedt** qui est un agent du gouvernement prussien. C'est un ancien officier prussien de haute noblesse chassé de l'armée pour inconduite. A Paris, il faisait profession de journaliste et de mouchard. Arnold Ruge dira d'eux : « Ces gens, qui n'ont ni science ni culture, écrivent sous un régime de liberté de presse de manière aussi stupide que leurs confrères en Allemagne sous règne de la censure. »

Le premier numéro du Vorwärts paraît le 01.01.1844

Dès le 18.01.44, la diète allemande interdit toute publication en allemand en dehors des frontières de la Confédération. Dès février 1844, le gouvernement prussien fait pression sur le ministère Guizot pour obtenir l'expulsion des opposants réfugiés en France. Le 16.04.04 est lancé un mandat d'arrêt collectif contre Marx, Ruge, Heine et Bernays.

Le 09.03.1844, Börnstein publie une critique des *Deutsche französiche Jarhbücher* de Marx et Ruge.

3. Deuxième période : l'organe du communisme allemand

Le tournant dans la ligne politique du journal intervient en juillet 1844 avec l'entrée dans la rédaction de **Bernays, Marx, Ruge, Weber et Weerth**.

Le **22.06.1844**, Börnstein publie une lettre ouverte dans laquelle il demande à **Ruge** de commenter son « socialisme humaniste ». « Que voulez-vous mettre à la place de ce qui est ? » demande Börnstein. Et il insiste sur la controverse entre lui, Ruge, et **Marx** sur la question de l'humanisme des droits de l'Homme. : « Pardonnezmoi mes doutes, mais je ne suis qu'un Allemand borné qui veut qu'on lui démontre noir sur blanc, et avec une certitude mathématique, ce qu'il doit croire. Et n'êtes-vous pas responsable de mes scrupules ? Ne fondez-vous pas dans les *Jahrbücher* votre doctrine sur les « droits de l'Homme » et dans ce même numéro, Monsieur Marx ne va-t-il pas au-delà de ces droits de l'Homme ? Comment donc un tiers ne serait-il pas troublé de cette contradiction, comment y verrait-il clair ? Encore une fois initiez-moi à l'école humaniste, mais de façon si claire, si simple, si accessible que le plus ignare des gens du peuple puisse comprendre. »

Au début de juillet 1844, le journal est en difficulté. Börnstein se sépare de Bornstedt ; Bernays devient le rédacteur en chef du journal qui s'ouvre à l'opposition radicale au pouvoir prussien. (Marx, Ruge, Heine, Her-

wegh, Weerth, Engels, Bürgers). Le 11 mai, Heine publie *L'empereur ce Chine*. Le revirement de Börnstein est spectaculaire. En novembre 43, il écrivait encore pour un journal allemand de New York, à propos du communisme, que c'était un pensée de tailleurs (référence à Weitling) et de cordonniers, juste bonne pour des candidats immigrants aux Etats-Unis : « que l'on embarque tous ces communistes vers le nouveau monde et que l'on vérifie après 50 ans ce qu'il en sera devenu ». En juillet 44, Börnstein présente le communisme comme la crise salutaire qui délivrera la société du règne déshumanisant de l'argent.

Ce qui est très sensible, c'est que le *Vorwärts*, à l'instigation de Marx, entreprend de diffuser de nombreux extraits de Feuerbach et de contrecarrer ainsi l'influence de Weitling sur le communisme naissant. Il existe un parallèle significatif entre les lectures de Marx au cours de cette année et les extraits d'œuvres diverses publiés au titre de « bonnes feuilles » par le *Vorwärts*.

Le **06.07.44**, Le *Vorwärts* publie la réponse de Ruge. Bernays commente le même jour les événements de Silésie intervenus au début de juin. Ce retard est justifié par les débats internes au sein du journal notamment avec et contre Ruge. Bernays écrit : « C''est la première fois qu'apparaît sur le sol allemand, et dans la province d'ordinaire si calme et si douce de Silésie, un événement important précurseur du bouleversement social auquel, dans la marche sublime de l'humanité, tend l'univers -. Ne jetons pas la pierre à ces princes des fabriques en tant que personnes [...]. Mais que désormais toute notre vie soit consacrée à démontrer à nos concitoyens qu'aussi longtemps que règnera la propriété privée, le monopole, aussi longtemps qu'on appliquera aux hommes et aux choses un système de valeurs truqué, bref aussi longtemps que l'économie politique se perpétuera dans son ancienne routine, il n'y aura pas de véritable société humaine possible »

Le 10.07.44, Heine publie son poème « Les pauvres artisans »

Le **26.07.44**, Frédéric-Guillaume IV échappe à un attentat commis à Berlin par Tschech, ancien bourgmestre d'une petite ville de la Marche de Brandebourg, démis de ses fonctions, ce qu'il estimait être une injustice à son égard. Le pouvoir organise l'émotion nationale.

Le **27.07.44**, avec un temps de retard sur l'événement de la veille, le *Vorwärts* publie le texte de Ruge « Le roi de Prusse et la réforme sociale » que son auteur signe anonymement « Un prussien » laissant croire ainsi que le rédacteur en est Marx (ce dernier était le seul prussien de la rédaction).

Le **03.08.44**, Bernays publie un article sur l'attentat de Frédéric IV par Tschech, article pour lequel il sera condamné à deux mois de prison en décembre 44. : « Un attentat contre un roi allemand est pour l'Allemagne l'unique argument contre l'absolutisme allemand. Tous les autres ont manqué leur effet. Dès qu'il peut être attaqué, l'absolutisme perd sa nature divine, infaillible (...) Aux yeux de l'humanité allemande, il n'est plus impossible de se venger d'un roi.». Aux yeux de Ruge, les émeutes sociales de Silésie ne constituent pas un fait politique.

Le **07.08.1844**, réplique cinglante de Marx à Ruge: « Critiques en marge de l'article «Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien ».

Entre le **15.07. 44 et le 28.08.1844**, rôle important de **Georg Weber** (médecin de profession) dans la radicalisation de la ligne politique du *Vorwärts* et la critique de l'économie politique (plusieurs articles importants : « Esclaves nègres et esclaves libres », « Charité officielle prussienne », « La colonie Osterwald en Alsace », « L'agent »). Il existe une indéniable parenté entre ces textes et ceux de Marx. Weber développe notamment les mêmes thèses sur le salariat que Marx dans les « manuscrits parisiens ».

4. Troisième période : la répression

A partir de juillet 1844, le gouvernement prussien va s'appuyer sur des indicateurs et des mouchards, notamment Bornstedt, pour discréditer le journal. Lancement le 21 juillet d'un journal concurrent à Paris, « Le pilote germanique » (Die Deutsche Steuerman) ». Après l'attentat de Tschech contre le roi Frédéric-Guillaume IV, les Prussiens accentuent leur pression sur le gouvernement Guizot qui évoque l'affaire vers le 20 août au titre d'exaltation du régicide. Bornstedt se livre de son côté à une campagne de dénigrement et de délation contre le journal notamment dans la presse française. Il s'agit de préparer l'opinion publique à une expulsion de ces communistes allemands. Dès le 10 septembre, Bernays est inculpé. Guizot fait tout pour éviter un procès en assises qui risque d'être retentissant. Bernays sera condamné à deux mois de prison en correctionnelle le 13.02.44 pour « défaut de cautionnement » du journal. Guizot accorde aux prussiens une liste d'expulsés : Marx, Ruge, Bernays et Börnstein.

L'équipe du journal essaie de transformer la publication en revue, pour laquelle aucun cautionnement n'était réclamé. Le N° 2 de cette revue annonçait une critique de Stirner par Marx.

Mais les arrêtés d'expulsion seront notifiés aux intéressés le 25.01.45. Les Français ont ajouté à la liste le nom du mouchard Bornstedt. Finalement seuls Marx et ... Bornstedt seront expulsés. Il est probable que Börnstein ait négocié avec la police prussienne.

Le 01.01.1847, Adalbert von Bornstedt crée à Bruxelles le Deutsche-Brüsseler-Zeitung.

Annexe 3 : le poème de Heine

Die schlesischen Weber

Im düsteren Auge keine Träne, Sie sitzen am Webstuhl und fletschen die Zähne, Deutschland, wir weben dein Leichentuch, Wir weben hinein den dreifachen Fluch, Wir weben, wir weben.

Ein Fluch dem Gotte, zu dem wir gebeten, In Winterskälte und Hungersnöten; Wir haben vergebens gehofft und geharrt, Er hat uns geäfft und gefoppt und genarrt Wir weben, wir weben.

Ein Fluch dem König der Reichen, Den unser Elend nicht konnte erweichen, Der, den letzten Groschen von uns erpresst, Uns wie Hunde erschießen lässt Wir weben, wir weben.

Ein Fluch dem falschen Vaterlande, Wo nur gedeihen Schmach und Schande, Wo jede Blume früh geknickt, Wo Fäulnis und Moder den Wurm erquickt Wir weben, wir weben.

Das Schiffchen fliegt, der Webstuhl kracht, Wir weben emsig Tag und Nacht, Altdeutschland, wir weben dein Leichentuch, Wir weben hinein den dreifachen Fluch, Wir weben, wir weben. Dans leurs yeux sombres, pas une larme, Assis à leur métier à tisser, ils montrent les dents: Allemagne nous tissons ton linceul! Nous y tissons la triple malédiction-Nous tissons, nous tissons.

Maudit soit le Dieu que nous avons prié Dans le froid de l'hiver, la faim au ventre, Nous avons en vain espéré, attendu, Il nous a raillés, bernés, bafoués-Nous tissons, nous tissons.

Maudit soit le Roi des Nantis, Que notre misère n'a jamais touché, Qui nous a soutiré le dernier centime, Et nous fait abattre comme des chiens-Nous tissons, nous tissons.

Maudite soit la Patrie hypocrite, Où ne prospère que honte et infamie, Où la moindre fleur est aussitôt tranchée, Où la vermine se repaît de la pourriture-Nous tissons, nous tissons.

La navette court, le métier craque, Nous tissons sans trêve jour et nuit, Vieille Allemagne, nous tissons ton linceul, Nous y tissons la triple malédiction-Nous tissons, nous tissons.

Marx, à mesure

Table générale

F. Engels, Esquisse d'une critique de l'économie politique	Fascicule 2
Charles Fourier: Eléments de biographie	Fascicule 1
Charles Fourier: Eléments de doctrine	Fascicule 1
Charles Fourier: L'expérience de la phalange de Condé-sur-Vesgre	Fascicule 1
Charles Fourier: Fourier sous le regard de Marx et d'Engels	Fascicule 1
Hegel: L'idéalisme hégélien, 1 ^{ère} approche	Fascicule 1
Hegel: Deuxième approche: la philosophie du droit	Fascicule 1
Hegel: La philosophie de l'histoire	Fascicule 1
Heine: « Les pauvres tisserands »	Fascicule 2
Jeunes hégéliens	Fascicule 1
Moses Hess, L'essence de l'argent	Fascicule 2
K. Marx et A. Ruge, Une correspondance de 1843	Fascicule 2
K. Marx, Critique de la philosophe du droit de Hegel	Fascicule 2
K. Marx, « Critiques en marge de l'article « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un	Fascicule 2
Prussien »	
K. Marx, De la question juive	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens : 1. La préface de Marx	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens : 2. Cahiers de lecture	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens : 3. Premier manuscrit	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens: 4. Troisième manuscrit	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens : 5. Eloge de Feuerbach	Fascicule 2
K. Marx, Manuscrits parisiens : 6. Les manuscrits en débat	Fascicule 2
Rupture avec Ruge: 1. L'enchaînement de la controverse	Fascicule 2
Rupture avec Ruge: 2. Le soulèvement des tisserands silésiens	Fascicule 2
Rupture avec Ruge : 3. L'article de Ruge : « Le roi de Prusse et le réforme sociale »	Fascicule 2
Rupture avec Ruge: 4. La riposte de Marx	Fascicule 2
Saint-Simon	Fascicule 1
Saint-simoniens (Les)	Fascicule 1
Tranches de vie : KM-1819-1843	Fascicule 1
Tranches de vie : FE-1820-1843	Fascicule 1
Tranches de vie : 1844	Fascicule 2
Vorwärts, Un journal allemand à Paris	Fascicule 2