



Philo - textes

texte et commentaire

collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel

Karl Marx

Eustache Kouvélakis

ellipses

Philo-textes
Texte et commentaire

Collection dirigée par Jean Pierre Zarader

L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel

Karl Marx

Traduction et commentaire

Eustache Kouvélakis

Research Fellow à l'Université de Wolverhampton
(Grande Bretagne)



- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Livre V (1-10) La justice, par J. Cachia.
Aristote, *Métaphysique*, A 7, par R. Lefebvre.
Aristote, *Métaphysique*, Livre IV, par J. Cachia.
Bergson, *La Pensée et le Mouvant*, par P. Rodrigo.
Bergson, *Le Rire*, par A. Pères.
Descartes, *Les Passions de l'âme* (première partie), par D. Kolesnik Antoine et Ph. Drieux.
Diderot, *Lettre sur les aveugles*, par É. Martin Haag.
Feuerbach, *L'Essence du christianisme*, Introduction, chap. 2, par Ph. Sabot
Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, « De la faculté d'imaginer »,
par A. Makowiak.
Kant, *Critique de la raison pratique*, *Les principes*, par P. Billouet.
Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Section I, par I. Pariente-Butterlin.
Locke, *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, Livre IV, chap. XIX,
par P. Taranto.
Marx, *L'Introduction à la Critique de la philosophie du droit de Hegel*, par E. Kouvélakis.
Merleau Ponty, *La Structure du comportement*, chap. III, 3, « L'ordre humain », par É. Bimbenet.
Nietzsche, *Ainsi parla Zarathoustra*, Volonté, vérité, puissance, 9 chapitres du livre II,
par F. Guery.
Platon, *Euthyphron*, par A. Complido.
Platon, *Ménon*, par G. Kévorkian.
Platon, *Philèbe*, [31b-44a], par A. de La Taille.
Plotin, *Ennéade*, III, 7 [45], « De l'éternité et du temps », par A. Pigler.
Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, par G. Lèpan.
Rousseau, *Émile*, par R. Dany.
Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, par A. Tomes.
Schelling, *Idées pour une philosophie de la Nature*, par M. Élie.
Spinoza, *Éthique*, Appendice à la Première Partie, par P. Sévérac.
Whitehead, *Procès et Réalité*, par M. Élie.

ISBN 2-7298-0283-5

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2000
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L.122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L.122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335 2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Sommaire

Traduction	5
Notes de la traduction	20
 Commentaire	 25
1. Situation historique du texte	26
2. Avec et au-delà de Hegel et de Feuerbach	31
3. Histoires allemandes de fantômes	36
4. Théorie allemande, pratique française ?	42
5. La révolution radicale	49
6. Entre le prolétariat...	56
7. « <i>Nulla salus sine Gallis</i> »	60

Traduction

Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction

Pour l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique.

L'existence *profane* de l'erreur est compromise dès que son *oratio pro ari et focis*¹ est réfutée. L'homme qui, dans la réalité imaginaire du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que le *reflet* de lui-même, ne sera plus enclin à ne trouver que l'*apparence* de lui-même, l'inhumain, là où il cherche et doit chercher sa vraie réalité.

Le fondement de la critique irréligieuse est : *l'homme fait la religion*, la religion ne fait pas l'homme. La religion est, à vrai dire, la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui ne s'est pas encore conquis, ou bien qui s'est déjà à nouveau perdu. Mais *l'homme*, ce n'est pas une essence abstraite, accroupie hors du monde. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'État, la société. Cet État, cette société produisent la religion, une *conscience inversée du monde*, parce qu'ils sont eux-mêmes un *monde à l'envers*. 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, le fondement universel de sa consolation et de sa justification. Elle est la *réalisation imaginaire* de l'essence humaine, parce que l'*essence humaine* ne possède pas de réalité vraie. La lutte contre la religion, c'est donc, médiatement, la lutte contre *ce monde* dont la religion est l'*arôme* spirituel.

La misère *religieuse* est tout à la fois l'*expression* de la misère réelle et la *protestation* contre cette misère-là. La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses dépourvu d'esprit. La religion est l'*opium* du peuple².

L'abolition de la religion en tant que bonheur *illusoire* du peuple, c'est l'exigence de son bonheur *réel*. Exiger qu'il renonce aux illusions sur son état, c'est *exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions*. La critique de la religion est donc en germe la *critique de la vallée de larmes* dont l'*auréole* est la religion.

La critique a dépouillé la chaîne de ses fleurs imaginaires, non pour que l'homme porte une chaîne sans fantaisie ni consolation, mais pour qu'il rejette la chaîne et cueille la fleur vivante³. La critique de la religion déçoit

l'homme, pour qu'il pense, agisse, façonne sa réalité en homme déçu, parvenu à la raison, pour qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son soleil réel. La religion n'est que le soleil illusoire, qui tourne autour de l'homme, tant que l'homme ne tourne pas autour de lui-même.

C'est donc la *tâche de l'histoire*, sitôt disparu l'Au-delà de la vérité, d'établir la *vérité de l'ici-bas*. C'est en premier lieu la *tâche de la philosophie*, qui se tient au service de l'histoire, de démasquer l'auto-aliénation humaine dans *ces formes non sacrées*, une fois démasquée l'auto-aliénation dans sa *forme sacrée*. 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*.

L'exposé qui suit — une contribution à ce travail — ne se rapporte pas d'emblée à l'original, mais à une copie, la *philosophie* allemande de l'État et du droit, et cela pour la seule raison qu'il concerne l'Allemagne.

Si l'on voulait commencer par le *statu quo* allemand lui-même, fût-ce de la seule façon appropriée, c'est-à-dire négativement, le résultat resterait toujours un *anachronisme*. Même la négation de notre présent politique se trouve déjà rangée, comme un fait poussiéreux, dans le débarras historique des peuples modernes. Si je nie les perruques poudrées, j'aurai encore les perruques non poudrées. Si je nie la situation allemande de 1843, j'en suis à peine, d'après la chronologie française, en l'an 1789, encore moins au cœur incandescent du présent.

Oui, l'histoire allemande se targue d'une évolution dont aucun peuple n'a donné l'exemple au ciel de l'histoire, et qu'aucun ne suivra. Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes, sans partager leurs révolutions. Nous avons connu des restaurations, premièrement parce que d'autres peuples ont osé faire une révolution, et deuxièmement parce que d'autres peuples ont subi une contre-révolution ; la première fois parce que nos maîtres avaient peur, la seconde parce que nos maîtres n'avaient pas peur. Nous, nos bergers en tête, ne nous sommes jamais trouvés qu'une seule fois en compagnie de la liberté, *le jour de son enterrement*.

Une école qui légitime l'infamie d'aujourd'hui par l'infamie d'hier, une école qui qualifie de rebelle chaque cri du serf contre le knout, dès lors que le knout est un knout ancien, héréditaire, historique, une école à laquelle l'histoire, tel le Dieu d'Israël à son serviteur Moïse, ne montre que son *a posteriori*, l'école *historique du droit*, aurait donc inventé l'histoire allemande, si elle n'était pas elle-même une invention de l'histoire allemande. Telle Shylock, mais Shylock le serviteur, elle prête serment

pour chaque livre de chair taillée dans le cœur du peuple sur son apparence, sur son apparence germano-chrétienne.

En revanche, de débonnaires enthousiastes, teutomanes par le sang et libéraux par réflexion, cherchent l'histoire de notre liberté au-delà de notre histoire, dans les vierges forêts teutoniques. Mais en quoi l'histoire de notre liberté diffère-t-elle de l'histoire de la liberté du sanglier si on ne peut la trouver que dans les forêts ? De plus, c'est bien connu, ce qu'on crie dans la forêt, on le reçoit en écho. Alors, paix aux vierges forêts teutoniques !

Guerre à la situation allemande ! Assurément ! Elle est au-dessous du niveau de l'histoire, elle est au-dessous de toute critique, mais elle reste un objet pour la critique, comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, demeure un objet pour le bourreau. En lutte contre elle, la critique n'est pas la passion de la tête, elle est la tête de la passion. Elle n'est pas un scalpel, elle est une arme. Son objet est son ennemi, qu'elle ne veut pas réfuter mais anéantir. Car l'esprit de cette situation est réfuté. En soi et pour soi, elle n'est pas un objet digne d'être pensé mais une existence, aussi méprisable que méprisée. La critique pour soi n'a pas besoin de s'expliquer avec cet objet, car elle est au clair avec lui. Elle ne se présente plus comme fin en soi mais seulement comme moyen. Son pathos essentiel, c'est l'indignation, son travail essentiel, c'est la dénonciation.

Il s'agit de décrire une sourde pression que toutes les sphères sociales exercent les unes sur les autres, un malaise général et passif, une étroitesse qui se reconnaît autant qu'elle se méconnaît, engoncée dans un système de gouvernement qui, vivant de la conservation du pitoyable, n'est lui même que le pitoyable érigé en gouvernement.

Quel spectacle ! La division à l'infini de la société en une multiplicité de races⁴, qui s'affrontent avec leurs petites antipathies, leur mauvaise conscience et leur médiocrité brutale, et que, précisément en raison de leur attitude réciproque ambiguë et méfiante, leurs maîtres traitent toutes indistinctement, quoi qu'en y mettant des formes différentes, comme des existences concédées. Et même cela, le fait d'être dominées, gouvernées, possédées, elle doivent le reconnaître et le proclamer comme une concession du ciel ! Et en face, ces maîtres eux-mêmes, dont la grandeur est inversement proportionnelle au nombre !

La critique qui se donne ce contenu, c'est la critique dans la mêlée, et dans la mêlée il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est un adversaire noble, s'il est du même rang ou s'il est intéressant ; il s'agit de l'atteindre. Il s'agit de n'accorder aux Allemands aucun instant d'illusion et de résignation.

Il faut rendre l'oppression réelle encore plus oppressante, en y ajoutant la conscience de l'oppression, la honte encore plus honteuse, en la rendant publique. Il faut dépeindre chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de cette société, il faut forcer ces situations fossilisées à entrer dans la danse, en leur chantant leur propre mélodie ! Il faut apprendre au peuple à *avoir peur* de lui-même, pour lui donner du *courage*. On satisfait ainsi un besoin irrépressible du peuple allemand, et les besoins des peuples sont en personne les raisons ultimes de leur satisfaction.

Et même pour les peuples *modernes*, ce combat contre le contenu borné du *statu quo* allemand n'est pas dépourvu d'intérêt, car le *statu quo* allemand est l'*accomplissement avoué de l'ancien régime*, et l'*ancien régime* est le défaut caché de l'État moderne. Le combat contre le présent politique allemand, c'est le combat contre le passé des peuples modernes, et les réminiscences de ce passé viennent toujours les tourmenter. Il est instructif pour eux de voir l'ancien régime, qui chez eux a vécu sa *tragédie*, jouer sa *comédie* en tant que revenant allemand. Son histoire était *tragique* tant qu'il était le pouvoir préexistant du monde, et la liberté un caprice personnel, en un mot tant qu'il croyait, et devait croire, lui-même à sa justification. Aussi longtemps que l'ancien régime, en tant qu'ordre existant du monde, était en lutte avec un monde encore en devenir, il y avait de son côté une erreur de l'histoire universelle, mais non pas une erreur personnelle. Sa chute fut donc tragique.

En revanche, l'actuel régime allemand, cet anachronisme en contradiction avec tous les axiomes universellement reconnus, cette exhibition aux yeux du monde de la nullité de l'ancien régime, s' imagine seulement qu'il croît encore en lui-même, et exige que le monde partage son illusion. S'il croyait à sa propre *essence*, chercherait-il à la cacher sous l'*apparence* d'une essence étrangère, chercherait-il son salut dans l'hypocrisie et le sophisme ? L'ancien régime moderne n'est plus que le *comédien* d'un ordre du monde dont les *véritables héros* sont morts. L'histoire est radicale et elle traverse de nombreuses phases lorsqu'elle porte au tombeau une forme ancienne. La dernière phase d'une forme de l'histoire universelle, c'est sa *comédie*. Les dieux grecs, qui ont déjà été tragiquement blessés à mort dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle, ont dû mourir à nouveau comiquement dans les dialogues de Lucien. Pourquoi cette marche de l'histoire ? Pour que l'humanité se sépare sereinement de son passé. Cette décision historique *sereine*, nous la revendiquons pour les forces politiques de l'Allemagne.

Cependant, dès lors que la réalité politico-sociale *moderne* est soumise à la critique, dès lors donc que la critique s'élève à des problèmes vraiment humains, elle se trouve en-dehors du *statu quo* allemand, ou alors elle saisirait son objet *au-dessous* de lui-même. Un exemple : le rapport de l'industrie, et en général du monde de la richesse, au monde politique constitue un problème capital des temps modernes. Sous quelle forme ce problème commence-t-il à préoccuper les allemands ? Sous la forme du *protectionnisme douanier*, du *système prohibitif*, de l'*économie nationale*. La teutomanie est passée des hommes à la matière, et c'est ainsi qu'un beau matin nos chevaliers du coton et nos héros du fer se sont vus transformés en patriotes. En Allemagne, on commence donc à reconnaître la souveraineté du monopole à l'intérieur en lui accordant la *souveraineté à l'extérieur*. On commence donc à présent en Allemagne par là où on est en train d'en finir en France et en Angleterre. La vieille situation pourrie, contre laquelle ces États s'insurgent sur le plan théorique, et qu'ils ne supportent que comme on supporte des chaînes, est saluée en Allemagne comme l'aurore naissante d'un bel avenir, qui ose encore à peine passer de la théorie listienne à la pratique la plus implacable. Alors qu'en France et en Angleterre, le problème se pose ainsi : *économie politique* ou *domination de la société sur la richesse*, en Allemagne il s'énonce : *économie nationale* ou *domination de la propriété privée sur la nationalité*. Il s'agit donc, en France et en Angleterre, d'abolir le monopole, qui est allé jusqu'au bout de ses ultimes conséquences ; en Allemagne, il s'agit d'aller jusqu'à ces ultimes conséquences. Là bas, il est question de la solution, ici il n'est encore question que du conflit. Voilà un exemple suffisant de la forme *allemande* des problèmes modernes, un exemple, semblable à notre histoire, qui, telle une recrue maladroite, n'a eu jusqu'ici pour tâche que de ressortir, à titre d'exercice, des histoires rebattues.

Si donc le développement allemand *dans son ensemble* ne dépassait pas le développement *politique* allemand, un Allemand pourrait tout au plus participer aux problèmes politiques du présent comme peut le faire un Russe⁵. Mais si l'individu singulier n'est pas lié par les limites de la nation, la nation tout entière est encore moins libérée par la libération d'un seul individu. Les Scythes n'ont pas fait un pas vers la culture grecque du fait que la Grèce compte un Scythe parmi ses philosophes.

Par chance, nous autres Allemands, nous ne sommes pas des Scythes⁶.

De même que les peuples anciens ont vécu leur préhistoire en imagination, dans la *mythologie*, nous Allemands, avons vécu notre posthistoire

en pensée, dans la *philosophie*. Nous sommes des contemporains de notre présent sur le plan *philosophique*, sans l'être sur le plan *historique*. La philosophie allemande est le *prolongement idéal* de l'histoire allemande. Si donc, au lieu des œuvres incomplètes de notre histoire réelle, nous critiquons les œuvres posthumes de notre histoire idéale, la *philosophie*, alors notre critique se situe au centre des questions dont le présent dit : *That is the question*⁷. Ce qui chez les peuples avancés est rupture *pratique* avec la situation moderne de l'État, est en Allemagne, où cette situation n'existe pas encore, d'abord rupture *critique* avec le reflet philosophique de cette situation.

La *philosophie allemande du droit et de l'État* est la seule histoire allemande *al pari* avec le présent officiel moderne. Le peuple allemand doit donc ajouter cette histoire rêvée à sa situation de fait, et soumettre à la critique non seulement cette situation de fait mais, en même temps, son prolongement abstrait. Sur le plan de l'État et du droit, son avenir ne peut se limiter ni à la négation immédiate de sa situation réelle, ni à la réalisation immédiate de sa situation idéale, car la négation immédiate de sa situation réelle il la trouve dans sa situation idéale, et la réalisation immédiate de sa situation idéale il l'a *dépassé* en contemplant les peuples voisins. C'est donc à juste titre que le parti politique *pratique* exige en Allemagne la *négation de la philosophie*. Son tort ne réside pas dans cette exigence, mais dans le fait de s'y tenir sans l'accomplir, ni pouvoir sérieusement le faire. Il croit réaliser cette négation en tournant le dos à la philosophie et en murmurant à son propos, tête détournée, quelques phrases irritées et banales. De par son horizon borné, il ne considère pas la philosophie comme faisant également partie de la réalité *allemande*, ou bien il se l'imagine *en-dessous* de la pratique allemande et des théories qui sont à son service. Vous voulez que l'on parte de *germes de vie réels*, mais vous oubliez que le véritable germe de vie du peuple allemand n'a foisonné jusqu'ici que sous son *crâne*. En un mot : *vous ne pouvez abolir la philosophie sans la réaliser*.

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

Dans la lutte actuelle, celui-ci n'a vu que le *combat critique de la philosophie avec le monde allemand* et n'a pas pris en compte que la *philosophie qui existe depuis lors* appartient elle-même à ce monde, et qu'elle est son *complément*, fut-il idéal. Critique à l'égard de son adversaire, il a fait preuve d'une attitude non-critique vis-à-vis de lui-même, partant des *présupposés* de la philosophie pour s'en tenir aux résultats déjà acquis par elle, ou bien

pour faire passer des exigences et des résultats puisés ailleurs pour des exigences et des résultats immédiats de la philosophie, alors que ceux-ci, en admettant leur légitimité, ne peuvent au contraire être obtenus que par la *négarion de la philosophie existant jusqu'ici*, de la philosophie en tant que philosophie. Nous nous réservons de procéder à une description plus détaillée de ce parti. Son principal défaut peut se résumer ainsi : *il a cru pouvoir réaliser la philosophie sans l'abolir*.

La critique de la *philosophie allemande de l'État et du droit*, dont Hegel a fourni la plus conséquente, riche et ultime version, est à la fois l'un et l'autre, aussi bien analyse critique de l'État moderne et de la réalité qui s'y rattache que négation résolue du *mode antérieur de la conscience politique et juridique allemande* dans son ensemble, mode dont la *philosophie spéculative du droit* constitue l'expression la plus éminente, la plus universelle, celle qui s'est élevée au niveau de la *science*. C'est en Allemagne seulement que la philosophie spéculative du droit était possible, cette *pensée* abstraite et exaltée de l'État moderne dont la réalité demeure un au-delà, même si cet au-delà se trouve simplement au-delà du Rhin ; et inversement, la représentation *allemande* de l'État moderne, qui fait abstraction de l'*homme réel*, n'était possible que parce que et dans la mesure où l'État moderne s'abstrait lui-même de l'*homme réel*, ou bien n'accorde à l'homme *entier* qu'une satisfaction imaginaire. En politique, les Allemands ont *pensé* ce que les autres peuples ont *fait*. L'Allemagne était la *conscience théorique* de ces peuples. L'abstraction et la présomption de sa pensée est toujours allée de pair avec l'unilatéralité et l'étroitesse de la réalité allemande. Si donc le *statu quo* de l'*essence de l'État allemand* exprime l'*accomplissement* de l'ancien régime, l'accomplissement de l'écharde dans la chair de l'État moderne, le *statu quo* du *savoir allemand* de l'État exprime l'*inaccomplissement de l'État moderne*, la flétrissure de sa chair même.

Ne serait-ce qu'en tant qu'adversaire résolu du mode prévalant jusqu'ici de la conscience politique *allemande*, la critique de la philosophie spéculative du droit débouche non pas sur elle-même mais sur des tâches dont la résolution ne dépend que d'un seul moyen : la *pratique*.

Se pose alors la question : l'Allemagne peut-elle parvenir à une pratique à la hauteur des principes, c'est-à-dire à une *révolution*, qui l'élève non seulement au *niveau officiel* des peuples modernes mais jusqu'à la *hauteur humaine* qui sera l'avenir prochain de ces peuples ?

Sans doute l'arme de la critique ne peut-elle remplacer la critique des armes, la puissance matérielle doit être renversée par la puissance maté-

rielle, mais la théorie aussi devient une puissance matérielle dès qu'elle s'empare des masses. La théorie est capable de s'emparer des masses dès qu'elle démontre *ad hominem*, et elle démontre *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. Être radical c'est prendre les choses à la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. La preuve évidente de la radicalité de la théorie allemande, et aussi de son énergie pratique, c'est qu'elle est issue de l'abolition résolue et positive de la religion. La critique de la religion s'achève avec l'enseignement selon lequel *l'homme est pour l'homme l'être suprême*, donc par l'*impératif catégorique* de renverser toutes les conditions qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable. Conditions qu'on ne saurait mieux dépeindre que par cette exclamation d'un Français à propos d'un projet de taxe sur les chiens : pauvres chiens ! On veut vous traiter comme des hommes !

Même d'un point de vue historique, l'émancipation théorique a une signification spécifiquement pratique pour l'Allemagne. Le passé *révolutionnaire* de l'Allemagne est en effet théorique, c'est la *Réforme*. Jadis, c'était dans le cerveau du *moine*, à présent c'est dans celui du *philosophe* que la révolution commence.

Luther a sans doute vaincu la servitude par *dévotion* parce qu'il a mis à sa place la servitude par *conviction*. Il a brisé la croyance en l'autorité, parce qu'il restauré l'autorité de la croyance. Il a transformé les clercs en laïcs parce qu'il a transformé les laïcs en clercs. Il a libéré les hommes de la religiosité extérieure, parce qu'il a fait de la religiosité l'homme intérieur. Il a émancipé le corps de ses chaînes, parce qu'il en a chargé le cœur.

Mais, si le protestantisme n'était pas la solution vraie du problème, il en était la position vraie. Il ne s'agissait plus désormais du combat du laïc avec le *clerc* qui était *hors de lui*, il s'agissait du combat avec *son propre clerc intérieur*, avec sa *nature de clerc*. Et de même que la transformation protestante des laïcs allemands en clercs a émancipé les papes laïcs, les princes, avec leur clergé de privilégiés et de philistins, de même la transformation philosophique des Allemands cléricalisés en hommes émancipera le peuple. Mais, tout comme l'émancipation ne s'est pas arrêtée aux princes, de même la *sécularisation* des biens ne s'arrêtera pas à la *spoliation de l'Église*, que l'hypocrite Prusse a tout particulièrement mise en œuvre. À cette époque, la Guerre des paysans, le fait le plus radical de l'histoire allemande, échoua devant la théologie. Aujourd'hui, la théologie elle-même ayant échoué, le fait le moins libre de l'histoire allemande, notre *statu quo*, se brisera contre la philosophie. À la veille de la Réforme, l'Allemagne officielle était le

serviteur le plus inconditionnel de Rome. À la veille de sa révolution, elle est le valet inconditionnel de bien moins que Rome, de la Prusse et de l'Autriche, de hobereaux et de philistins.

Il semble pourtant qu'une difficulté capitale vienne se mettre au travers d'une révolution allemande *radicale*.

Les révolutions ont en effet besoin d'un élément *passif*, d'un fondement *matériel*. Une théorie ne se réalisera dans un peuple que si elle est la réalisation de ses besoins. Le désaccord inouï qui sépare les exigences de la pensée allemande et les réponses de la réalité allemande entraînera-t-il le même désaccord entre la société civile-bourgeoise et l'État et au sein même de cette société ? Les besoins théoriques deviendront-ils sans médiation des besoins pratiques ? Il ne suffit pas que la pensée pousse vers la réalisation, la réalité doit elle-même pousser vers la pensée.

Mais l'Allemagne n'a pas gravi les échelons intermédiaires de l'émancipation politique en même temps que les peuples modernes. Même les échelons qu'elle a dépassés en théorie, elle ne les a pas encore atteints dans la pratique. Comment exécuterait-elle un *salto mortale* non seulement par-dessus ses propres barrières, mais en même temps par dessus les barrières des peuples modernes, barrières qu'elle doit éprouver et s'efforcer d'atteindre comme libération de ses propres barrières réelles ? Une révolution radicale ne peut être que la révolution des besoins radicaux, dont les présupposés et le lieu de naissance semblent précisément faire défaut.

Cependant, si l'Allemagne n'a accompagné le développement des peuples modernes que par la seule activité abstraite de la pensée, sans prendre activement parti dans les combats réels de ce développement, elle en a par ailleurs partagé les souffrances, sans en partager les plaisirs ou les satisfactions partielles. À l'activité abstraite d'un côté, correspond, de l'autre, la souffrance abstraite. C'est pourquoi l'Allemagne se trouvera un beau matin au niveau de la décadence européenne, sans avoir jamais atteint celui de l'émancipation européenne. On pourra la comparer à un *adorateur de fétiches* que rongent les maladies du christianisme.

Si l'on considère tout d'abord les *gouvernements allemands*, on constatera que, poussés par les circonstances, la situation de l'Allemagne, le point de vue de la culture allemande, par leur propre heureux instinct enfin, ils combinent les *défauts civilisés du monde moderne de l'État*, dont nous ne possédons pas les avantages, avec les *défauts barbares de l'ancien régime*, dont nous jouissons pleinement, de sorte que l'Allemagne doit de plus en plus participer, sinon à la raison, du moins à la déraison de ces formes

même d'État qui ont dépassé son propre *statu quo*. Y a-t-il par exemple un pays au monde qui partage aussi naïvement toutes les illusions de la forme constitutionnelle de l'État, sans en partager les réalités, que l'Allemagne dite constitutionnelle ? Ou bien n'était-ce pas nécessairement une trouvaille gouvernementale allemande que d'associer les supplices de la censure au supplice des lois françaises de septembre⁸, qui présupposent, elles, l'existence de la liberté de presse ? De même qu'on trouvait dans le Panthéon romain des dieux de toutes les nations, de même on trouvera dans le Saint Empire romain germanique les péchés de toutes les formes d'État. Que cet éclectisme doive atteindre un niveau jusqu'ici insoupçonné, la *gourmandise esthétique-politique* d'un roi allemand nous le garantit, ce roi se proposant de jouer tous les rôles de la monarchie, tant féodale que constitutionnelle, tant autocratique que démocratique, de les jouer sinon par le truchement du peuple, du moins en sa *propre* personne, sinon pour le peuple, du moins pour *lui-même*. L'Allemagne, en tant que *défaut du présent politique érigé en monde en soi*, ne pourra renverser les barrières spécifiquement allemandes sans renverser la barrière universelle du présent politique.

Ce n'est pas la révolution *radicale* qui est un rêve utopique pour l'Allemagne, ni l'émancipation *universellement humaine*, mais bien d'abord la révolution partielle, *seulement* politique, la révolution qui laisse debout les piliers de la maison. Sur quoi repose une révolution partielle, uniquement politique ? Sur ceci, qu'une *partie de la société civile-bourgeoise* s'émancipe et parvient à la domination *générale* de la société, qu'une classe déterminée entreprend l'émancipation générale de la société à partir de sa *situation particulière*. Cette classe libère la société entière, mais seulement à condition que toute la situation se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède par exemple argent et culture, ou qu'elle puisse les acquérir à sa guise.

Aucune classe de la société civile-bourgeoise ne peut jouer ce rôle sans susciter, en elle-même et dans la masse, un moment d'enthousiasme, moment où elle fraternise et converge avec l'ensemble de la société, où elle se confond avec elle et où elle est ressentie et reconnue comme son *représentant général* ; un moment où ses revendications et ses droits sont ceux de la société elle-même, où elle est réellement la tête et le cœur de la société. Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la domination générale. Pour prendre d'assaut cette position émancipatrice et, par là, exploiter politiquement toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et le

sentiment de sa valeur spirituelle ne suffisent pas. Pour que la *révolution d'un peuple* et l'*émancipation d'une classe particulière* coïncident, pour qu'un état social passe pour l'état de toute la société, il faut, à l'inverse, que tous les défauts de la société se concentrent en une autre classe, il faut qu'un état déterminé soit l'état du scandale universel, l'incarnation de la limitation universelle, il faut qu'une sphère particulière passe pour le *crime notoire* de toute la société, de sorte que la libération de cette sphère apparaisse comme l'auto-émancipation universelle. Pour qu'un état soit par excellence l'état social libérateur, il faut à l'inverse qu'un autre état soit manifestement l'état de l'asservissement. La signification négativement universelle de la noblesse et du clergé français était la condition de la signification positivement universelle de la classe la plus proche et la plus opposée à eux, la *bourgeoisie*.

Mais ce qui manque à chaque classe particulière en Allemagne, ce n'est pas seulement la rigueur, le mordant, le courage, la brutalité qui en feraient le représentant négatif de la société. Il manque tout autant à chaque état social cette grandeur d'âme qui s'identifie, ne fût-ce que momentanément, avec l'âme du peuple, cette génialité qui déclenche dans la puissance matérielle l'enthousiasme pour le pouvoir politique, cette audace révolutionnaire qui lance à l'adversaire cette parole insolente : *je ne suis rien et je devrais être tout*. L'élément principal de la morale et de l'honnêteté allemandes, non seulement des individus mais aussi des classes, réside au contraire dans cet *égoïsme modeste*, qui se targue de ses limitations et permet qu'on les utilise contre lui. C'est pourquoi le rapport entre les diverses sphères de la société allemande n'est pas dramatique mais épique. Chacune d'elles commence à se percevoir et à se situer à côté des autres, non pas dès qu'elle subit une pression, mais dès que, sans qu'elle y soit pour quelque chose, les circonstances créent une couche inférieure sur laquelle elle peut à son tour exercer une contrainte. Même le *sentiment moral de soi de la classe moyenne allemande* ne repose que sur la conscience d'être la représentante générale de la médiocrité philistine de toutes les autres classes. Ce ne sont donc pas seulement les rois allemands qui accèdent au trône mal-à-propos, c'est chaque sphère de la société civile-bourgeoise qui fait l'expérience de sa défaite avant d'avoir célébré sa victoire, qui développe ses propres entraves avant d'avoir vaincu celles qui lui font face, qui fait valoir sa nature mesquine avant d'avoir pu montrer sa nature généreuse, de sorte que même l'occasion de jouer un grand rôle passe avant de se présenter, et que, sitôt le combat entamé avec la classe qui est au-dessus d'elle, chaque classe

s'engage dans le combat avec celle qui se trouve en-dessous. Ainsi le prince se trouve en lutte avec la royauté, le bureaucrate avec la noblesse, le bourgeois avec eux tous, tandis que prolétaire commence déjà son combat contre le bourgeois. À peine la classe moyenne ose concevoir de son point de vue la pensée de l'émancipation, que déjà l'évolution de la situation sociale, tout comme le progrès de la théorie politique, proclament ce point de vue périmé, ou du moins problématique.

En France, il suffit qu'un individu soit quelque chose pour vouloir être tout. En Allemagne, il faut n'être rien, pour ne pas devoir renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est le fondement de l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la *conditio sine qua non* de toute émancipation partielle. En France c'est la réalité, en Allemagne c'est l'impossibilité de la libération graduelle qui doit engendrer la liberté totale. En France chaque classe du peuple est un *idéaliste politique* et ne se perçoit pas en premier lieu comme une classe particulière mais comme le représentant des besoins sociaux en général. Le rôle de l'*émancipateur* revient alors, selon un mouvement dramatique, tour à tour aux différentes classes du peuple français, pour échoir finalement à cette classe qui ne réalise plus la liberté sociale en présupposant des conditions extérieures à l'homme, et cependant créées par la société humaine, mais qui organise toutes les conditions de l'existence humaine en présupposant la liberté sociale. En Allemagne en revanche, où la vie pratique est tout autant dénuée d'esprit que la vie de l'esprit ne l'est de pratique, aucune classe de la société civile-bourgeoise ne possède le besoin et la capacité d'émancipation générale, tant qu'elle n'y est pas contrainte par sa situation *immédiate*, par la nécessité *matérielle*, par ses *chaînes elles-mêmes*.

Où réside donc la possibilité *positive* de l'émancipation allemande ? .

Réponse : dans la formation d'une classe aux *chaînes radicales*, une classe de la société civile-bourgeoise qui n'est pas une classe de la société civile-bourgeoise, d'un état qui est la dissolution de tous les états sociaux, d'une sphère qui possède un caractère universel de par ses souffrances universelles et ne revendique pas de *droit particulier*, parce qu'elle ne subit pas d'*injustice particulière* mais l'injustice en tant que telle, une sphère qui ne peut plus se réclamer d'un titre *historique* mais seulement de celui d'*homme*, qui ne se trouve pas en opposition partielle avec les conséquences mais en opposition d'ensemble avec les présupposés du régime politique allemand, une sphère enfin qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, de ce fait, les émanciper toutes, qui est en un

mot la *perte totale* de l'homme, et ne peut donc se reconquérir elle même que par la *reconquête totale de l'homme*. Cette dissolution de la société, en tant qu'état social particulier, c'est le *prolétariat*.

Le prolétariat ne commence à se former en Allemagne que par l'irruption du mouvement *industriel*, car ce n'est pas la pauvreté *résultant de conditions naturelles* mais la pauvreté *produite artificiellement*, ce n'est pas la masse humaine mécaniquement écrasée par le poids de la société mais celle qui provient de sa *dissolution brutale*, avant tout celle de la classe moyenne, qui constitue le prolétariat, bien que, cela va de soi, la pauvreté naturelle et le servage germano-chrétien viennent peu à peu renforcer ses rangs.

Quand le prolétariat annonce la *dissolution de l'ordre du monde existant jusqu'alors*, il ne fait que dévoiler le *secret de sa propre existence*, car il est lui-même la dissolution *de fait* de cet ordre du monde. Quand le prolétariat exige la *négation de la propriété privée*, il ne fait qu'élever au rang de *principe* ce que la société a érigé en principe *pour lui*, ce qui est passivement incarné *en lui* en tant que résultat négatif de la société. Le prolétaire dispose alors, par rapport au monde en devenir, du même droit que le *roi allemand* à l'égard du monde existant, quand il appelle le peuple son peuple, tout comme il appelle le cheval son cheval. En déclarant que le peuple est sa propriété privée, le roi ne fait que proclamer que le propriétaire est roi.

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée s'abattra sur ce naïf terreau populaire s'accomplira l'émancipation qui fera des *Allemands des hommes*.

Résumons le résultat obtenu :

La seule libération *pratique* possible de l'Allemagne est la libération selon le point de vue de *cette* théorie qui proclame que l'homme est pour l'homme l'être suprême. En Allemagne, s'émanciper du *Moyen Âge* n'est possible que si l'on s'émancipe en même temps des dépassements *partiels* du Moyen Âge. En Allemagne on ne peut briser *aucune* forme de servitude sans briser *toute* forme de servitude. L'Allemagne, qui va *au fond des choses*, ne peut faire la révolution sans la faire *de fond en comble*. L'*émancipation de l'Allemand*, c'est l'*émancipation de l'homme*. Le philosophe est la *tête* de cette émancipation, le prolétariat son *cœur*. La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans la réalisation de la philosophie.

Quand toutes les conditions internes seront remplies, le *jour de la résurrection allemande* sera annoncé par le *chant du coq gaulois*.

Notes de la traduction

1. Oraison pour la défense des autels et des foyers, plaidoyer pour sa propre défense.
2. Il s'agit sans doute de la formule la plus célèbre d'un texte qui n'en manque pas. Trop souvent on a voulu l'ériger en pierre de touche de la conception marxienne de la religion, voire en fondement de l'« athéisme militant » de mouvements ou de régimes qui s'en sont réclamé. On peut néanmoins s'accorder sur ce point avec G. Labica (in CERM, *Philosophie et religion*, Paris, Éditions Sociales, 1974, p. 267), qui y voit plutôt « un lieu commun, un véritable poncif de la gauche du temps ». L'Occident en est en effet encore dans la phase de découverte des « paradis artificiels » révélés par l'usage des substances narcotiques : c'est en 1829 que, par exemple, l'Anglais T. De Quincey publie ses *Confessions d'un mangeur d'opium anglais*. Le parallèle entre la religion et la drogue, que l'on rencontre déjà, parmi d'autres, sous la plume de Goethe, Feuerbach et de B. Bauer, reçoit une formulation très proche du texte marxien dans le *Ludwig Börne* de Heine paru en 1840 : « Pour des hommes auxquels la terre n'offre plus rien on aurait inventé le ciel... Gloire à cette invention ! Gloire à une religion qui a versé dans le calice de l'humanité souffrante quelques gouttes de doux somnifère, de l'opium spirituel, quelques gouttes d'amour, d'espoir et de foi ! » (H. Heine, *Ludwig Börne, suivi de Ludwig Markus*, trad. M. Espagne, Paris, Cerf, 1993, p. 114). Comme Marx, Heine met l'accent sur le caractère ambivalent de la religion, à la fois « somnifère » et porteuse d'« espoir ».
3. Dans un texte, qui fit date, intitulé *Autocritique du libéralisme*, paru en janvier 1843, A. Ruge, le publiciste libéral le plus connu en Allemagne à cette époque, avait écrit que « nul prisonnier n'aime ses chaînes, fussent-elles doublées de velours » (trad. fr. in S. Mercier-Josa, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 247). Mais la source de la métaphore marxienne se trouve sans doute dans un écrit de B. Bauer paru en 1841-42, la *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker* (*Critique de l'histoire évangélique des [évangiles] synoptiques*), qui reprend à son tour une formulation déjà utilisée par le jeune Hegel à propos de la religion des Grecs anciens : « les chaînes que l'esprit humain endura au service de ces religions étaient couvertes de fleurs et l'homme, dans sa plus belle parure, s'offrait de lui-même en victime aux pouvoirs religieux. Ses propres

chaînes l'aidaient à se tromper sur la dureté de son esclavage » (cité par S. Mercier-Josa, *ibid.*, p. 270).

4. L'usage du terme de « race » par Marx peut surprendre le lecteur contemporain. Il convient cependant de rappeler que ce terme ne possède pas, au moment où sont écrites ces lignes, la signification biologique stable, propre au racisme moderne, qu'il acquit par la suite. La différence de race désigne à l'époque avant tout une différence d'origine géographique entre populations, souvent de langue et de religion distinctes, mais avant tout une différence entre populations *extérieures* les unes aux autres, dont le seul contact est la *guerre*. Le schème de la « lutte des races » a ainsi servi de modèle d'intelligibilité de l'antagonisme entre groupes *sociaux* à tout un ensemble de discours et à une tradition historiographique situés aux deux extrémités du spectre politique. En Angleterre, ce fût un discours révolutionnaire, tenu notamment par les courants les plus courants les plus radicaux de la Révolution anglaise, qui identifia la monarchie au résultat de l'invasion normande et à l'oppression exercée par les « conquérants étrangers » sur les « autochtones saxons ». En France, la « lutte des races » a également servi de matrice au discours antimonarchique, tant du côté de la « réaction nobiliaire », exemplifiée par Boulainvilliers, que de celui des historiens « bourgeois », défenseurs de la Révolution française (tout particulièrement d'Augustin Thierry et de Mignet), que Marx est en train de lire avidement en ces années 1843-44, et auxquels il attribuera, notamment dans la célèbre lettre de mars 1852 à Weydemeyer, la paternité de la notion de lutte de classes. Dans le cas français, c'est la lutte qui oppose l'aristocratie au Tiers État, le rôle de la monarchie faisant l'objet d'interprétations contradictoires, qui est ramenée aux effets de la coupure (supposée) due aux « grandes invasions » et à la lutte de races (« germains-conquérants » *vs.* « gallo romains autochtones ») qui s'ensuit.

À noter toutefois que, dans ce texte, Marx *infléchit* le schéma fondamentalement *duel* de la « lutte des races » (qui oppose frontalement un « camp » à un autre) dans le sens d'une « division à l'infini de la société » en une poussière de groupes concurrents. Sur ce point, c'est du côté de Hegel (et non de Hobbes, malgré l'apparente parenté terminologique) qu'il faut chercher, tout particulièrement dans sa critique de l'atomistique des intérêts, de la mauvaise infinité de la fragmentation secrétée par la société civile bourgeoise. Ainsi, commentant, quelques mois à peine avant la rédaction de ce texte, le § 289 des *Principes de la philosophie du droit*, dans lequel Hegel désigne la société civile bourgeoise (*bürgerliche Gesellschaft*) comme le « champ de bataille (*Kampfplatz*) des intérêts individuels de tous contre tous », Marx s'exclamait : « remarquable !

1. À cause de la définition de la société civile bourgeoise comme *bellum*

omnium contra omnes [guerre de tous contre tous] [...] 3. Parce que le "bourgeois", l'homme de l'intérêt particulier opposé à l'universel, le citoyen de la société civile bourgeoise est considéré comme "individu fixe", en retour de quoi l'État de même, dans la personne d'"individus fixes", s'oppose à ces "citoyens" » (K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 85). C'est précisément à cet endroit, lorsqu'il s'agit de définir le degré de mobilité ou de substantialité des attributs propres à la société civile bourgeoise, que surgit sous la plume marxienne le vocable de la « race » : « Hegel n'entre ici en contradiction avec lui-même que pour autant qu'il ne considère pas l'« homme familial », dans une mesure égale au bourgeois, comme une race fixe, exclue des autres qualités » (*ibid.*). Le « bourgeois » (*Bürger*) en question ici n'est pas tant un indice d'appartenance « de classe » mais l'attribut de tout membre de la *bürgerliche Gesellschaft*, considéré sous un certain angle. Ou encore, plus exactement, disons que ce dont il s'agit est de savoir s'il faut trancher en faveur de l'un des deux termes de ce qui serait désormais pensé comme une alternative (race ou classe).

Sur le schème de la « lutte des races » comme diction matricielle de l'antagonisme social, et sur ses transformations ultérieures, on consultera M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris, Hautes Études, Gallimard, Seuil, 1997.

5. Comme toute l'opinion publique « éclairée » d'Europe, Marx est passionnément russophobe. En ces temps d'avant 1848, la Russie tsariste incarne la menace contre-révolutionnaire permanente et la possibilité d'un retour à l'absolutisme, voire même l'instauration d'un despotisme « asiatique », à l'échelle du continent. De manière significative, la *Triarchie européenne* de Moses Hess (publiée en 1841, trad. fr. M. Espagne, Tusson (Charente), Éditions Du Lérot, 1988) est tout d'abord une réponse passionnée à l'ouvrage *La Pentarchie Européenne*, véritable manifeste absolutiste qui préconise une politique d'alliance entre les trônes d'Europe occidentale, et tout particulièrement la Prusse, et le Tzar.
6. Marx se réfère, semble-t-il, à Anacharsis, philosophe d'origine scythe, et que, d'après Diogène Laërce, on comptait parfois parmi les sept Sages de la Grèce ancienne. En fait, l'Anacharsis auquel il est question ici est beaucoup plus récent : en mai 1832, K. Gutzkow, figure de proue de la Jeune Allemagne, publie son *Journal de voyage du tout jeune Anacharsis*, dans lequel la Prusse est comparée à une Scythie militarisée au despotisme tout à fait chinois. Heine, parmi tant d'autres, aura également très largement recours à ce registre de métaphores « orientalisantes », à visée antiabsolutiste, et plus particulièrement antiprussienne.

7. Comme le remarque G. Raulet (*Marx*, Paris, Ellipses, 1997, coll. Philo philosophes, p. 17-18), « si Marx utilise en l'occurrence l'anglais, c'est que les « peuples modernes » sont certes d'une part les Français, qui ont accompli leur révolution politique, mais d'autre part aussi et surtout les Anglais, qui sont à la pointe de l'évolution économique. L'*Introduction* [de 1844] insiste surtout sur l'opposition entre la France et l'Allemagne, mais l'Angleterre et son économie industrielle s'y imposent déjà ».
8. Après l'attentat du 28 juillet 1835 contre Louis Philippe, les lois promulguées en septembre de la même année imposent de sévères restrictions à la presse, signant la fin de l'illusion d'une monarchie respectueuse des libertés individuelles. Il fut désormais interdit de se dire républicain. Toutefois, comme un Heine ne cessera de le répéter à ses compatriotes, même après 1835, le degré de liberté de la parole et du débat publics en France est tout simplement impensable dans la Prusse de la même époque.

Commentaire

1. Situation historique du texte

L'année 1843 est, pour Marx mais aussi pour toute l'intelligentsia oppositionnelle en Allemagne, l'« année terrible » : elle débute par un nouveau durcissement autoritaire du pouvoir de Frédéric-Guillaume III aux prises avec une crise profonde de l'absolutisme, crise d'ensemble ou « d'hégémonie¹ », dans la mesure où elle touche tant aux fondements socio-économiques du régime qu'à la capacité des classes dominantes et de leurs représentants (l'appareil bureaucratique et militaire coiffé par la personne du monarque) à diriger l'ensemble de la société. Dès l'automne 1842, les premiers coups tombent sur la presse d'opposition, suivis par l'expulsion du poète Herrwegh. Début 1843, le gouvernement prussien interdit la parution du journal que Marx dirige de fait depuis l'été 42, la *Gazette Rhénane*, puis, peu après, la revue du principal publiciste libéral, Arnold Ruge, les *Annales allemandes*. Il faut bien mesurer l'ampleur du tournant qui s'opère à ce moment : l'escalade répressive du pouvoir frappe d'obsolescence la stratégie réformiste qui était, avec plus ou moins de nuances, commune à l'ensemble de l'opposition « éclairée » en Allemagne, y compris le Marx de la *Gazette Rhénane*. À court terme, le despotisme prussien peut donner, et se donner, l'illusion de reprendre en main la situation ; en réalité, sous-estimant gravement l'ampleur de la crise hégémonique, il se prive de toute marge de manœuvre, et pousse aveuglement à la radicalisation. Le soulèvement des tisserands silésiens (été 1844) et les émeutes de Cologne (printemps 1845) donneront très rapidement un avant-goût de la tempête qui se déchaînera en 1848.

Dans l'immédiat, cependant, la suppression de tout espace de libre expression place l'intelligentsia oppositionnelle devant un dilemme : soit rester en Allemagne, et renoncer à toute activité politique déclarée (à l'instar de Feuerbach), quitte à suivre alors l'exemple des Jeunes Hégléiens, et à se réfugier dans les sphères supérieures de l'Esprit jouissant du spectacle de sa propre séparation d'avec le monde. Soit refuser de jouer ce jeu, ce qui signifie rompre avec cette tradition bien allemande qui veut que l'audace spéculative de l'intelligentsia s'accompagne d'un retrait

1. Au sens, élaboré par A. Gramsci dans la lignée des marxistes russes, d'une capacité de *direction* politique et idéologique de la société par une *classe* déterminée.

contemplatif. Mais en acceptant d'en payer le prix, en général synonyme d'un départ en exil. Lequel renoue, à son tour, avec une autre tradition allemande, celle de l'intellectuel ou du militant politique de l'émigration, dans la lignée des premiers jacobins allemands tels Forster ou Rebmann, dont Ludwig Börne ou Heinrich Heine sont, aux yeux de la génération de Marx, les figures emblématiques. Autant dire que ce qui s'impose, dans les deux cas, comme une évidence c'est l'*impasse* de la situation, son caractère extrême, ou, plus précisément, selon le mot de Heine, le caractère extrême de la « misère » allemande : les effets conjugués de la fuite en avant répressive du pouvoir absolutiste et de l'impuissance de ses opposants conduisent à un blocage total, à une véritable *impossibilité politique* qui forme la toile de fond du texte marxien que nous examinerons plus loin. Une impossibilité qui condamne ceux qui tentent de l'aborder — et de la penser — de front à une forme de solitude, à la séparation avec leur vie antérieure, à l'exil.

À la fin octobre 1843, après une période de retrait passée en grande partie dans le cabinet de son beau-père, à Kreuznach, Marx quitte l'Allemagne pour s'installer dans la « capitale du nouveau monde »¹, Paris. D'autres, nous l'avons dit, l'ont précédé dans cette voie, et d'autres encore l'accompagnent, dont Ruge, qui n'ont pas peu contribué à fixer cette topographie européenne devenue partie intégrante du sens commun, notamment journalistique, de l'époque. Moses Hess lui a sans doute donné sa formulation la plus ramassée en parlant de « triarchie européenne » : à l'Allemagne, pays de la contemplation, de l'idéalisme et de la philosophie, s'oppose la France, pays de la politique, de la révolution et du « passage à l'acte », et à ces deux là encore l'Angleterre, pays de l'économie, du pragmatisme et du capitalisme. En faisant le voyage de l'Allemagne à la France, Marx ne fait donc pas seulement un voyage dans l'espace physique. Il se laisse attirer lui aussi — Paris n'est-elle pas sous la monarchie de Juillet la « capitale des exilés ? » — par le lieu qui, dans cette tripartition, à la fois réelle et imaginaire, de l'Europe, incarne à lui seul l'esprit

-
1. L'expression est de Marx, cf. lettre à Ruge de septembre 1843, in K. Marx F. Engels, *Correspondance*, t. I, Paris, Éditions Sociales, 1971, p. 297. Dans sa chronique du 10 février 1832, reprise dans les célèbres *Französische Zustände*, Heine parlait aussi de Paris comme d'un « Panthéon des vivants, ... [des] créateurs d'un nouveau monde » (*De la France*, éd. G. Höhn et B. Morawe, Paris, Gallimard, 1994, p. 69 70).
 2. Cf. S. Aprile, « L'Europe en révolution », in collectif, *La révolution de 1848 en France et en Europe*, Paris, Éditions sociales, 1998, p. 188, qui cite également cette phrase de l'exilé russe A. Herzen, « l'émigration est le premier indice d'une révolution qui se prépare ».

révolutionnaire. La ville mythique où, dans la foulée des Trois Glorieuses de juillet 1830, un Heine est venu non seulement respirer l'air frais de la liberté mais, surtout, pour jeter les fondements de cette alliance intellectuelle et politique franco-allemande qui seule peut faire éclater le carcan de ce *Spiessertum*, cet esprit philistin et borné dans lequel, lâchant ses effluves nauséabondes, le Saint-Empire romain germanique n'en finit pas de se décomposer.

Imaginons donc le choc que ce publiciste rhénan, peu cosmopolite jusqu'alors, a dû ressentir devant le spectacle de la grande ville, lui qui n'hésitait pas à écrire un an et demi auparavant que le bruit et les mondanités de Cologne (70 000 habitants à l'époque !) étaient incompatibles avec l'activité philosophique¹. Il n'en est pas moins frappant de constater que Marx réagit à ce choc à la manière de ses illustres prédécesseurs dans le chemin de l'exil parisien, tout particulièrement Börne et Heine : en se plongeant dans les lectures sur la Révolution française, avec le projet d'écrire, lui aussi, une histoire de la Convention, parallèlement, il est vrai, avec l'étude de l'économie politique. Avant d'être vécu au quotidien, Paris se présente donc à Marx avant tout comme un *texte*, un hiéroglyphe où s'est gravée l'histoire de la modernité, et il semble bien que les premiers mois de son séjour aient été consacrés à cette existence allégorique, loin du tumulte des réunions politiques et des débats de l'émigration allemande — existence dont il ne sortira du reste que « contraint et forcé² », fin juillet 1844, pour engager la polémique avec Ruge dans les colonnes du *Vorwärts*³.

Au moment où il aborde le nouveau monde, Marx se montre ainsi soucieux de ne pas trop s'éloigner des rives de l'ancien : pour le dire autrement, le Paris imaginaire de la triarchie européenne, qu'il partage avec tout intellectuel éclairé de son temps, précède le Paris réel, et c'est le *décalage* entre les deux qui conditionne la rencontre de Marx avec la scène intellectuelle et socio-politique française et constitue le noyau traumatique constitutif de cette première expérience de l'exil. D'où la forte, et paradoxale, continuité entre cette première période parisienne et la retraite solitaire dans une obscure bourgade rhénane qui l'a précédée. Persévérer

-
1. « Mon projet de résider à Cologne est abandonné ; la vie y est trop bruyante à mon gré, et à n'avoir que de bons amis, on ne devient pas meilleur philosophe », lettre de Marx à Ruge du 27 avril 1842, in *Correspondance*, op. cit., t. I, p. 253.
 2. J. Grandjonc, *Marx et les communistes allemands à Paris*, Paris, Maspero, 1974, p. 45.
 3. Il rédige alors ses *Gloses critiques en marge de l'article* « Le roi de Prusse et la réforme sociale. Par un Prussien », in *Œuvres*, t. III, *Philosophie*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1982, p. 398-418.

dans le programme de travail déjà tracé — étude de la Révolution française, critique de Hegel, tout particulièrement de son analyse de la société civile-bourgeoise, d'où la plongée dans les lectures économiques — ne peut dès lors se comprendre que comme tentative de maîtrise du décalage au cœur de cette expérience commençant sous le signe de l'émigration.

Il ne faut cependant point s'y méprendre : ce rapport en quelque sorte « sémiotique » au réel ne relève pas de la seule circonstance biographique. Il permet d'écarter, pour commencer, une hypothèse « sociologique » intuitive, qui attribuerait le « tournant parisien » de Marx à l'« influence » ou à la proximité du prolétariat et des milieux révolutionnaires parisiens. Car cette première apparition du prolétariat, dans le texte dont il sera question dans les pages suivantes, précède la participation directe de Marx au mouvement ouvrier¹, tout comme, et c'est ce que révèlent la correspondance et le manuscrit de Kreuznach, l'abandon par Marx de la démarche réformiste et son passage aux positions révolutionnaires précèdent tant le départ en Allemagne que la dite apparition du prolétariat. Cette trajectoire explique aussi la haute teneur philosophique, donc « allemande », de cette découverte du prolétariat. Au niveau pratique, rien de surprenant si Marx se soit contenté, dans un premier temps, de mener à bien le projet commun de revue avec Ruge déjà mis en chantier avant le départ d'Allemagne. À ceci près que le projet en est à présent modifié, les *Annales franco-allemandes* succédant aux *Annales allemandes*, et cette modification signale à elle seule la prégnance de cette idée d'alliance politico-intellectuelle à laquelle les jacobins allemands ne cessent de songer, ou de rêver, depuis la Révolution française. Projet que cette nouvelle vague d'exilés, dont Marx et Ruge sont les figures de proue, permettra enfin, pense-t-on, de concrétiser. Malgré l'échec des tentatives visant à s'attirer la collaboration d'auteurs français², mais aussi d'illustres allemands tel Feuerbach, les *Annales franco-allemandes* paraissent fin février 1844. La parution prendra fin après le premier numéro, clôturant ainsi symboliquement ce prolongement d'activité allemande menée en terre française.

-
1. Comme le souligne M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Paris, Maspero, 1970, p. 64.
 2. La correspondance de Ruge, notamment ses lettres à Feuerbach et à Marx du printemps été 1843, nous apprennent que parmi les collaborateurs français pressentis figuraient Leroux, Proudhon, L. Blanc, Lamartine, ainsi que les fouriéristes de la *Démocratie pacifique*, contactés par l'intermédiaire de V. Considérant. Cf. M. Rubel, « Déclaration Ruge-Marx » in K. Marx, *Œuvres*, t. III, *op. cit.*, p. 1348-1349.

C'est dans cette unique livraison, que Marx publiera, outre la critique de la brochure de Bauer « sur la question juive », que l'on peut considérer comme une reprise partielle de l'acquis du manuscrit de Kreuznach (la critique des limites de l'émancipation seulement politique), et sa correspondance avec Ruge antérieure à son départ pour Paris, son premier texte « parisien », au titre significatif bien qu'assez éloigné, en apparence, du contenu, de *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*¹. Texte de rupture irrévocable, ne serait-ce que par son caractère public : véritable collection de formules, dont bon nombre connaîtront une glorieuse postérité², gravées au burin d'une langue à la fois spéculative et pamphlétaire, il prend des allures de premier manifeste marxien, qui appelle à l'action en annonçant à visage découvert le passage de son auteur aux positions révolutionnaires. Ce faisant, il marque la première entrée sur la scène de la philosophie allemande, et de la philosophie tout court, d'un acteur proprement inouï, le prolétariat.

Texte extraordinaire par sa dimension, souvent remarquée³, et à juste titre, de bilan tout à la fois autobiographique et historique : en lui se croisent une trajectoire personnelle, celle d'une génération et celle d'une tradition nationale saisie dans sa signification universelle. Le propos de Marx n'est pas de raconter l'histoire d'une conversion individuelle à une nouvelle cause mais de démontrer en quoi la question de la révolution allemande — désormais indissociable de la reconnaissance du rôle dévolu au nouvel acteur historique, le *prolétariat* — représente bien la « rose dans la croix du présent », selon l'expression de Hegel, la conclusion immanente d'un processus unique qui débute avec la Réforme et s'achève avec le cycle de la philosophie classique et la crise terminale de l'absolutisme. Itinéraire individuel et cheminement collectif, passé et présent, singularité nationale et destin européen, théorie et pratique sont appelés à une rencontre inédite. La crise ouverte par l'événement fondateur de la Révolution française, prise dans sa dimension historico-mondiale, bascule sur elle elle-même, elle devient absolument constructive, elle ouvre sur l'alternative radicale. Si Paris en est la capitale, l'*Introduction* de 1844 résonne comme le cri de la vigie à l'approche du monde nouveau.

1. Dorénavant citée comme *Introduction* de 1844.

2. La religion comme « opium du peuple », l'« arme de la critique » qui ne saurait remplacer la « critique des armes », le prolétariat comme « classe » aux « chaînes radicales » etc.

3. Cf. G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976, p. 83 et M. Löwy, *La théorie de la révolution.... op. cit.*, p. 69.

2. Avec et au-delà de Hegel et de Feuerbach

Marx plante le décor dès la première phrase : « Pour l'Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition de toute critique ». « Pour l'Allemagne » donc, voici le lieu dont il sera question, dans l'espace de la distance prise. Quelque chose vient d'y prendre fin (la critique de la religion) et ce quelque chose n'est que le présupposé immédiat d'une autre tâche, qu'il n'a fait qu'annoncer. Le point de départ est déjà un point d'arrivée ; le processus s'enclenche, en fait il est déjà en cours, plus possible d'y échapper, même, et surtout, lorsqu'on a plié bagage, il faudra bien entrer dans la danse.

La critique de la religion est ainsi terminée : la religion apparaît pour ce qu'elle est, une construction purement humaine. Ce simple constat suffit comme reconnaissance de dette à l'égard de l'*Aufklärung* et comme nouvelle ligne de démarcation, qui vient clore toute une époque pendant laquelle la critique de la religion fournissait la matrice de tout discours d'opposition à l'absolutisme germano-chrétien de l'ère post-napoléonienne. Le nom de Feuerbach, nous verrons en quoi dans un instant, sert de butte-témoin. Car aussitôt énoncé son acquis fondamental, la critique de la religion se dédouble : la réfutation de la réalité céleste, en d'autres termes la critique de la théologie, ou, plus exactement, du théologico-politique, est chose accomplie. En rester là, refuser la péremption de cette étape de la critique, signifie revenir en arrière, à l'instar de B. Bauer et des Affranchis berlinois, incapables d'autre chose, comme le démontre la polémique à propos de la question juive¹, que de poser les questions du présent sur un

1. Si Bauer « transforme... la question de l'émancipation juive en question purement religieuse » (K. Marx, *La question juive*, Paris, UGE 10/18, 1968, p. 47), c'est qu'il en reste à la critique de l'« État chrétien », i.e. prusso germanique, et rate, du même coup, aussi bien le véritable contenu de l'« État politique » moderne, issu des révolutions française et américaine (donc la légitimité de la revendication émancipatrice des juifs dans le cadre, fût-il limité, de cet État politique), que l'horizon qui se dessine au-delà de celui-ci, l'émancipation humaine dans sa différence avec l'émancipation *seulement* politique. Malgré le verbe ultra-radical, ou peut être à cause de celui-ci, Bauer accomplit l'exploit de régresser tout à la fois en-deçà du niveau historique hérité des Lumières (il rejette la revendication des juifs à l'égalité des droits tant que se maintient la double distinction de leur particularisme religieux et de l'illibérté de l'État confessionnel chrétien) et en-deçà du combat de l'époque pour l'émancipation humaine, qui entend s'attaquer aux limites de la liberté civile-bourgeoise.

mode encore théologique, donc, en définitive, *sur le terrain discursif même de l'État germano-chrétien*.

En se mondanisant, la « critique irréligieuse » (*irreligiöse Kritik*) se doit ainsi d'accomplir un pas de plus : elle devient critique du monde qui produit la religion. C'est le schème feuerbachien de l'aliénation, de la projection inversée de l'essence humaine dans une réalité imaginaire, qui est, dans un même mouvement, repris et détourné. Repris contre Hegel, tout d'abord, car l'aliénation religieuse, qui instaure un rapport spéculaire, indéfiniment répété, entre l'homme et le reflet fantastique de sa propre essence, vient contredire la vision hégélienne de la religion chrétienne comme moment décisif de la liberté humaine. Moment où, selon les développements de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹, l'esprit lui-même vient à être su comme conscience de soi, lorsque plus rien d'étranger ne subsiste auquel la conscience puisse se rapporter comme à son objet et que l'unité de la nature humaine et de la nature divine est établie et immédiatement donnée. Or, dit Marx, « la religion est, à vrai dire, la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme qui ne s'est pas encore conquis, ou bien qui s'est déjà à nouveau perdu ». Elle est, pour parler comme Feuerbach, l'incarnation de cette opacité qui *sépare* l'homme de son *essence humaine*, puisque, par sa structure spéculaire même, elle ne fait que placer l'homme face aux attributs de sa propre *espèce*, mais projetés hors de lui, dans une altérité imaginaire, sous forme précisément d'attributs divins.

Mais voilà qu'après avoir joué Feuerbach contre Hegel, Marx renverse les termes de l'équation. C'est sur la question, cruciale, de l'essence humaine que ce renversement de signe s'opère : pour Feuerbach, en effet, en tant qu'aliénation de l'essence humaine, la religion n'en est pas moins l'objet propre de l'homme, la totalité de son essence même, mais en tant que conscience voilée. S'il en est ainsi, c'est que l'essence humaine se rapporte à une condition de transparence originaire, définie comme intersubjectivité fondatrice et vécue par les individus comme amour, condition dont l'histoire n'est autre chose que le lieu de son aliénation (passée) et de sa désaliénation (à venir). La philosophie n'est en ce sens pas autre chose qu'une *religion désaliénée*, une religion de l'homme (ou « anthropologie », au sens spécifiquement feuerbachien) dans la plénitude de son essence, dépouillant la religion existante du voile fantasmatique qui lui dérobe sa vérité profonde, celle de lien interhumain universel. C'est à tout cela que

1. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hippolyte, Paris, Aubier, 1941, VII C, « La religion manifeste (révélée) », p. 258-290.

Marx oppose une fin de non-recevoir en affirmant que « l'homme, ce n'est pas une essence abstraite, accroupie hors du monde. L'homme, c'est *le monde de l'homme*, l'État, la société ». En fait, en déplaçant les termes de la question, Marx perçoit clairement que Feuerbach régresse bien en-deçà de Hegel, dont la dialectique de la conscience suppose, pour le moins, de restituer la totalité du développement historique qui préside au déploiement de chacune de ses figures déterminées.

La conscience aliénée de la religion renvoie ainsi à autre chose qu'elle-même, elle n'est que l'effet, nécessairement second, d'un réel contradictoire, historiquement conditionné. La conséquence qui en découle est limpide : la philosophie ne peut en aucun cas s'énoncer en termes de conciliation ou d'harmonie, que ce soit dans les termes hégéliens de « vision rationnelle qui réconcilie avec la réalité¹ » ou ceux, feuerbachiens, de religion sécularisée de l'amour universel. La tâche de la philosophie, identifiée ici à la critique, est de combattre, ou, plus exactement de livrer le combat sur un terrain nouveau : « lutter contre la religion c'est donc, médiatement, lutter contre le monde dont la religion est l'arôme spirituel ». Reconnaître cette conséquence, c'est déjà passer à la lutte directe contre ce monde ; la critique « réfléchit » alors en elle-même son propre mouvement de sécularisation : « 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* ».

Voilà pourquoi la *vérité* interne à la religion, que Marx lui concède volontiers, dans des formulations aussi célèbres que peu originales, et généralement mal comprises, est celle d'être « *protestation* » contre la « misère réelle » — en même temps qu'elle est « expression » de ladite misère. C'est son aspect « opium du peuple », selon un *topos* des publicistes « de gauche » de l'époque que le texte marxien ne fait que reprendre, *topos* dont la compréhension suppose de se rappeler que le recours à l'opium n'avait point, à cette date, la charge stigmatisante qu'il acquit par la suite. Foncièrement *ambivalente*, la religion est donc, selon Marx, aussi éloignée de la vision colportée par un rationalisme étriqué à la Voltaire — qui n'y voit que mensonge, superstition et complot des prêtres — que de celle, fort répandue pourtant en ces temps romantiques, y compris dans les milieux

1. G. W. F. Hegel, Préface aux *Principes de la philosophie du droit*, trad. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1940, p. 44.

« progressistes¹ », d'un discours humanitaire valorisant sa fonction de lien social et de préfiguration d'un état universel harmonieux. On pourrait dire aussi que seule la critique qui comprend cette ambivalence, à savoir la portée objective de la protestation que la religion exprime en même temps qu'elle lui apporte une solution illusoire, peut en fait être considérée comme contenant « en germe » la critique de la « vallée de larmes », du monde réel qu'elle se doit d'affronter.

Retour donc au point de départ : la critique face au monde, en ce lieu particulier qu'est l'Allemagne. Mais non sans avoir gagné quelque chose de décisif, qui s'énonce comme un double déplacement : déplacement tout d'abord de l'objet de la critique (le droit et la politique au lieu de la religion) ; déplacement du champ de la critique ensuite : à travers la critique de la conscience juridique et politique allemande, c'est le monde qui l'a produite qui est en cause. Ce monde tel qu'il se présente à partir de la situation allemande, en apparence figée dans ce blocage extrême marquant en cette année 1843.

Un seul mot suffit pour la caractériser : « anachronisme ». L'horloge allemande est restée bloquée à l'heure de l'ancien régime. Le décalage de l'Allemagne au présent historique n'est pas un simple retard, qu'une petite poussée rationalisante suffirait à combler, c'est une béance, presque une absurdité. Ses causes sont connues : l'Allemagne se présente comme la scène où se joue le destin d'une nation qui ne connaît que des restaurations tout en restant à l'écart des révolutions, une nation qui s'obstine à produire des formes culturelles régressives (l'historicisme réactionnaire de l'école des juristes à la Hugo ou Savigny, le romantisme national des teutomanes, le néo-mercantilisme de la *Nationalökonomie* prôné par F. List²), qui justifient cet état de fait ou en proposent une issue elle-même anachronique. Pour dire cet anachronisme, le langage policé du concept ne suffit pas, il n'est

-
1. Feuerbach est, de ce point de vue aussi, un cas emblématique. D'une manière générale, on peut considérer que la matrice du discours « progressiste » de cette période, qui s'étend de la Révolution de Juillet à celle de 1848, se présente explicitement comme un discours religieux, d'une religion certes d'après la mort de Dieu, sécularisée et, pour reprendre la terminologie qui avait cours, « humanitaire ». C'est tout particulièrement le cas du discours réformateur porté sur la « question sociale », dans la lignée du saint-simonisme, dont Lamennais, Buchez ou Leroux en France, Moses Hess ou Weitling en Allemagne sont quelques unes des figures de proue.
 2. Nul hasard donc si le Marx publiciste, notamment celui de la *Gazette Rhénane* mais aussi celui de l'émigration, ait dépensé une telle énergie à polémiquer contre ces courants. Voir notamment sa critique de l'école historique du droit (« Le manifeste philosophique de l'école historique du droit » in *Œuvres, op. cit.*, t. III, p. 220-229) et de l'économie nationale libérale de List (K. Marx-F. Engels, *Critique de l'Économie nationale*, Paris, EDI, 1975).

peut-être même plus adéquat. Pour échapper elle-même à l'anachronisme de son objet, la critique doit se dépasser elle-même, refuser de se concevoir comme « une fin en soi ». Il lui faut parler le langage des passions, car, c'est bien connu, « rien de grand ne s'est accompli dans ce monde sans passion¹ ». Débarrassée de tout esthétisme, la critique descend dans la mêlée, elle se mondanise jusque dans sa forme : seul importe désormais d'« atteindre l'ennemi » et même « de l'anéantir » (*vernichten*). En s'emparant des masses, la critique devient une force, une « puissance matérielle » en lutte avec d'autres, dans un combat où il y a va de la vie et de la mort.

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1979, p. 31.

3. Histoires allemandes de fantômes

Le changement de terrain de la critique implique donc aussi une réélaboration de sa forme même. L'*Introduction* de 1844 peut aussi être lue comme un document de la langue essayiste et pamphlétaire allemande, et une lecture attentive suffit pour suggérer l'importance que son auteur accorde à cette question du style et aux effets de dramatisation dans l'économie d'ensemble du texte, effets indissociables de sa fonction d'intervention politique. À vrai dire, Marx dispose d'une trame discursive et stylistique toute prête pour mener à bien cette transformation formelle : c'est celle fournie par Heine, et il en fera grand usage. L'*Introduction* de 1844 scelle, en tout cas du côté de Marx¹, la rencontre intellectuelle et symbolique de ces deux figures marquantes de l'émigration allemande ; sa rédaction coïncide d'ailleurs avec la rencontre réelle, le chassé-croisé des vies d'exilés faisant que Heine se trouve, pour un ultime séjour, en Allemagne lorsque Marx arrive à Paris². Dans l'ironie et l'art heinéens de la métaphore, Marx trouvera à défaut d'armes tout court, du moins des armes propices à la radicalisation de la forme critique qu'il entend, sans plus tarder, mettre en œuvre.

Il est aisé de repérer la ligne de convergence la plus apparente dans la reprise de la lecture révolutionnaire (et subtilement distancée) opérée par Heine du récit hégélien et de l'imagerie romantique. En 1835, celui-ci débute la préface de son fameux recueil d'essais *De l'Allemagne*³ par le récit, véhiculée par l'imagerie historiographique traditionnelle, de l'ouverture du

-
1. Qui, comme tous les intellectuels « progressistes » de sa génération avait été formé en radicalisme politique, tout comme en poésie, par la lecture des ouvrages de Heine. Mais, en 1844, Marx n'était pas non plus un inconnu aux yeux de Heine, lequel envisageait une alliance avec l'équipe de la *Gazette Rhénane* dès l'instant où il prit conscience, à l'automne 1842, que la situation se tendait. Le 7 novembre 1842, il écrit à Laube : « Nous ne devons pas jouer le rôle de doctrinaires prussiens, mais accorder au contraire notre action avec celle des *Annales de Halle* [la revue de Ruge] et de la *Gazette Rhénane*, nous ne devons nulle part cacher nos sympathies et nos antipathies sociales, il nous faut dénoncer sans merci le mal et défendre résolument le bien » (cité in A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie, leur œuvre*, t. III, *Marx à Paris*, Paris, PUF, 1962, p. 31).
 2. Heine quitte Paris pour l'Allemagne le 21 octobre et il rentre le 18 décembre : ce séjour ultime en terre allemande fournira la matière du poème *Allemagne, un conte d'hiver*, qui porte aussi la trace de la rencontre avec Marx. Celle-ci a donc eu lieu après ce voyage, probablement en décembre 1843, par l'intermédiaire de Ruge.
 3. H. Heine, *De l'Allemagne*, éd. P. Grappin, Paris, Gallimard, 1998, p. 39.

caveau mortuaire de Charlemagne par Othon III : le corps de l'empereur était intact, Othon le revit en rêve le lendemain, lui annonçant de funestes prédictions, qui, effectivement, ne tardèrent pas se réaliser. Cette parabole illustre le statut même de l'Allemagne, devenue, selon Heine un pays-fantôme, figé dans un passé absolutiste qui refuse de mourir, et qui s'entoure de tout un attirail gothique pour venir hanter les vivants et « sucer la vie la plus colorée de leur cœur¹ ». Dans *Allemagne, conte d'hiver*, poème-manifeste dont l'écriture suit de très près celle de l'*Introduction* de 1844, évoquant à nouveau l'ombre pesante de Charlemagne, Heine envisage « l'avenir de l'Allemagne sous l'aspect de spectres flottants² ».

Mais si Marx s'accorde avec Heine pour reconnaître la spectralité de la situation allemande, il n'en fait pas un simple particularisme national, contrairement au poète, qui ne cesse d'ailleurs de l'opposer au spectacle de la vie française, d'où les fantômes de l'absolutisme ont été chassés par la Grande Révolution. L'*Introduction* de 1844 accorde à la spectralité allemande une portée *actuelle*, ayant valeur de symptôme révélateur des contradictions de la modernité. Le présent allemand, c'est « le passé des peuples modernes », le spectre (*Revenant*) qui vient les hanter et leur rappeler la dette encore impayée, car eux non plus ne sont pas entièrement quittes avec leur propre passé. Voilà en quoi l'inactualité allemande demeure malgré tout contemporaine de son temps : « et même pour les peuples modernes, cette lutte contre le contenu borné du *statu quo* allemand n'est pas dépourvu d'intérêt, car le *statu quo* allemand est l'*accomplissement avoué de l'ancien régime* et l'*ancien régime* est le défaut caché de l'État moderne. »

D'où surgissent cependant ces spectres allemands ? Ce lieu, nous le savons déjà, c'est bien sûr l'Allemagne comprise comme moment de l'histoire universelle, *i.e.* comme entre-deux singulier où l'« ancien », ce qui est déjà mort du point de vue historico-mondial, celui de la nouvelle ère ouverte par la Révolution française, s'accroche encore à sa survie, et où le nouveau n'arrive pas à percer et à ce défaire du « poids des générations mortes », pour reprendre encore une expression heinéenne que Marx consacrera dans le *Dix-huit Brumaire*³. Les spectres surgissent de cet entre-

1. *Ibid.*, p. 41.

2. H. Heine, *Allemagne, un conte d'hiver*, trad. M. Pelisson, Les-Pavillons-sous-Bois, Ressouvenances, 1986, p. 95.

3. « La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants », K. Marx, *Le dix huit Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Mésidor/Éditions sociales, 1984, p. 69.

deux temps, ou plus exactement de cet entre deux morts, lorsque la mort symbolique de l'ancien n'est pas venue « redoubler » la mort réelle, libérant de la sorte les vivants de son retour spectral et leur permettant de faire *leur* histoire. Pour le dire autrement, les revenants sont les encombrants mais inséparables compagnons du présent allemand, l'envers spectral de son blocage extrême, l'indice irréfutable de sa non-contemporanéité avec le « présent des peuples modernes ».

En fait, et ce n'est guère surprenant, l'idée de cette « double mort » réelle/symbolique, de la *répétition* comme signe distinctif de l'avancée de la raison dans l'histoire¹ est elle-même d'extraction hégélienne. Elle figure dans un texte consacré au meurtre de César, auquel Heine se réfère souvent, et qui met en parallèle le passage de Rome de la république à l'empire et celui de la France de la monarchie à la république, le destin de César et celui de Napoléon : « d'ailleurs une révolution politique est, en général, sanctionnée par l'opinion des hommes quand elle se renouvelle. C'est ainsi que Napoléon succomba deux fois et que l'on a chassé deux fois les Bourbons. La répétition réalise et confirme ce qui au début paraissait seulement contingent et possible² ». La répétition advient pour qu'un événement soit *reconnu* dans sa nécessité et son objectivité, et cette reconnaissance par la conscience historique est nécessaire pour que l'esprit puisse effectivement passer à une figure postérieure de son extériorisation. La répétition est à la fois le symptôme d'une période de transition et le présupposé de sa réussite, du passage effectif vers une totalité supérieure. Si elle est illusion, c'est une illusion nécessaire, inscrite dans la ruse de la raison historique.

Mais que se passe-t-il au juste dans l'entre-deux de la transition, dans la transition de la transition donc, entre la mort réelle et la mort symbolique, entre le premier et le second départ des Bourbons, ou plus exactement entre deux révolutions — dans l'entre-deux des révolutions ? Le constat de Hegel, que Heine reprendra, et Marx à son tour rendra célèbre au point d'en effacer presque l'intertextualité³, mais qui relève aussi bien du sens

1. Avancée tout particulièrement en ceci qu'elle libère de cette *autre répétition* qu'est la compulsion de retour propre aux spectres.

2. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie...*, op. cit., p. 242.

3. L'expression « tous les grands événements et personnages de l'histoire mondiale surgissent pour ainsi dire deux fois » est passée à la postérité bien davantage comme une formulation marxienne qu'hégélienne ou heinéenne. Pourtant Marx lui-même l'introduit en écrivant « Hegel fait *quelque part* cette remarque que tous les grands événements etc. [je souligne] », et il poursuit en ajoutant que « [Hegel] a oublié d'ajouter : la première fois comme tragédie, la seconde comme farce » (*Le dix-huit Brumaire...*, op. cit., p. 69). L'imprécision, et le

commun, notamment journalistique, qui prévaut dans cette Europe post-napoléonienne¹, ce constat donc est que le spectacle offert par le *theatrum mundi*² a changé de genre : à la tragédie (révolutionnaire) succède la comédie. Dans un passage bref mais capital des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, il caractérise la Restauration des Bourbons de « farce qui dura quinze ans³ ». Avec ses apparences de retour à l'absolutisme mêlé de concessions au constitutionnalisme (la Charte), bref avec son hypocrisie et sa prétention dérisoire, cette farce correspond pleinement à ce « caractère prosaïque du temps présent » qui nous est décrit dans l'*Esthétique* : la société bourgeoise, et la forme d'individualité qui lui correspond, émergent lorsque décline l'« âge héroïque », celui des monarques absolus et des aristocrates, où dominant des individus incarnant à eux seuls la totalité du droit et de la morale. Hegel pose ainsi admirablement, par contraste avec la subjectivité de type traditionnel, le doublet « moderne » de la finitude qui constitue en même temps le fondement de la souveraineté du Sujet⁴.

Le moment pendant lequel cet ordre s'écroule est celui du conflit ouvert, pendant lequel les personnages qui s'affrontent, même ceux tournés vers le passé, acquièrent une stature proprement tragique : c'est le moment de la Révolution française ou de la Guerre des Paysans allemande (cf. *infra*). Mais lorsqu'une figure héroïque « veut se maintenir quand même et que la

contresens philologique qui l'accompagne (contrairement à ce qu'affirme Marx, il n'y a sur ce point nul « oubli » de Hegel, bien au contraire même, dans la mesure où c'est bien Hegel qui introduit le thème du passage de la tragédie à la farce dans le jeu de la répétition historique), témoignent du caractère *indirect* de la référence à Hegel, référence déjà recouverte par l'usage heinéen et, plus généralement, par le « sens commun » de l'époque.

1. Selon M. Agulhon (*Les Quarante huitards*, Paris, Gallimard, 1992, p. 12), « l'idée, à l'époque était banale. Comme la grande Révolution était vénérees par les républicains, et que ses discours et ses images étaient incorporés à leur culture, il n'est pas surprenant que, consciemment ou non, ils en aient reçu quelque reflet. Aussi bien, il n'est guère d'observateur critique des hommes de 48, de Marx à Proudhon, et de Louis Reybaud (« Jérôme Paturot ») à Gustave Flaubert, qui n'ait noté ce caractère pastiche ».
2. La métaphore théâtrale de cette marche de l'Esprit dans le monde est du reste, elle aussi, hégélienne : « l'esprit, sur le théâtre où nous le considérons, dans l'histoire universelle, atteint la réalité la plus concrète » (*Leçons...*, *op. cit.*, p. 26). Hegel inverse en quelque sorte la vision baroque d'un théâtre *imago mundi*, celle d'un monde fait de signes incertains, vacillant entre réalité et illusion — vision qui dévalorise une histoire (trop) humaine faite « de bruit et de fureur » — pour lire dans le *theatrum mundi*, et dans lui seul, sans autre transcendance possible, le résultat de l'activité de la raison.
3. *Leçons...* *op. cit.*, p. 343. Cf. aussi, P. L. Assoun (*Marx et la répétition historique*, Paris, PUF, 1978, p. 60), l'un des très rares à analyser le rôle de Heine dans la reprise marxienne de ce thème hégélien.
4. Cf. G. W. F. Hegel, *Esthétique. Premier volume*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Flammarion, 1979, p. 255. Le passage de l'épopée à la tragédie et à la comédie est élaboré dans des pages incandescentes de la *Phénoménologie de l'Esprit* (*op. cit.*, t. II, p. 241-257).

chevalerie continue à se considérer comme étant seule appelée à redresser les injustices, à venir en aide aux opprimés, elle tombe dans le ridicule que Cervantès nous a dépeint dans le *Don Quichotte*¹. Toutefois, le « ridicule » donquichottesque, ou la « farce » restaurationniste, représentent déjà l'expression du redoublement de la comédie, une auto-parodie de la comédie, ou plus exactement une comédie qui s'ignore elle-même, une comédie dépourvue de conscience (de soi) comique et qui s'accroche aux apparences, désormais purement formelles et extérieures, des formes passées. Comme une protestation désespérée contre le passage nécessaire de l'une à l'autre de ces trois formes, et qui apparaît en fin de compte comme leur réalisation burlesque. C'est ainsi que Heine perçoit en tout cas le moment historique incarné par la France sous la monarchie de Juillet : le règne de la bourgeoisie signifie la fin des temps héroïques, dont l'épopée napoléonienne fut le dernier coup d'éclat, l'ultime lueur poétique². La vie politique française s'apparente tantôt à une « mascarade secrète » tant à une un spectacle digne de tréteaux de foire³. D'ailleurs, l'ère de Louis-Philippe ne correspond-elle pas à l'âge d'or des caricaturistes, de la presse satirique et du vaudeville ?

À cet égard, dans sa caractérisation de la scène allemande, Marx superpose le registre du comique à celui du ridicule. Ridicule, l'absolutisme prussien l'est par son inconscience, « cette exhibition aux yeux du monde de sa [sa] nullité », nullité parée du fatras romantique que la « gourmandise esthétique-politique » de Frédéric-Guillaume III a mis à l'honneur. Mais il est aussi « le *comédien* d'un ordre du monde dont les véritables héros sont morts [je souligne E. K.] ». Et cela parce que la comédie est justement ce qui annonce l'imminence du passage à un autre moment, la « dernière phase, poursuit Marx, d'une forme de l'histoire universelle ». Car dans la comédie, conformément aux analyses de Hegel, s'opère une certaine réconciliation : à travers l'ambiguïté ironique, une forme d'unité est rétablie entre l'acteur, son masque et le spectateur. La conscience de soi contemple

-
1. *Ibid.*, p. 257. C'est l'apparition d'une philosophie et d'un sens de l'histoire, bien postérieurs à Cervantès, qui ont transformé (dans un sens dépréciatif) le regard porté sur *Don Quichotte*, dont la folie est désormais identifiée à un anachronisme ridicule. On peut au contraire penser que l'œuvre de Cervantès, proche en cela de Shakespeare, appartient encore à l'horizon d'une expérience tragique, préclassique, de la folie, née au XVI^e siècle, dans laquelle la folie occupe toujours une place extrême, qui n'ouvre que sur le déchirement, et, de là, sur la mort. Cf. les remarques de M. Foucault in *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 47-50.
 2. Sur l'épopée napoléonienne comme dernière poésie populaire cf. *De la France, op. cit.*, p. 323.
 3. Cf., par exemple, *De la France, op. cit.*, p. 91.

la résolution dans sa pensée de toute essentialité, qu'elle peut prétendre dès lors dominer : sentiment de « bien-être » et de « détente » que procure la comédie. C'est avec une sérénité joueuse, et même avec une certaine jubilation, que, dans la comédie, l'Esprit se sépare de son déchirement antérieur. Cette sérénité là, que procure la comédie, réconcilie donc l'humanité non pas avec l'ordre existant mais avec la tâche de la séparation d'avec son propre passé. C'est une réconciliation, une sérénité nécessaire à la *décision* historique, décision qui engage la rupture la plus radicale avec le philistinisme et la mesquinerie qui écrasent de tout leur poids la vie sociale de l'Allemagne.

Pour caractériser cet état d'esprit borné et autosatisfait, Marx utilise le terme, en apparence étrange, d'« épique » : il faut cependant bien voir qu'il s'agit ici non de l'épopée héroïque mais, dans le prolongement de la critique hégélienne du modèle homérique¹, de sa dissolution dans un récit fragmentaire, où chaque épisode séparé révèle la dissociation du héros et du sujet de l'énonciation, du langage et du contenu, de l'action (qui tend à devenir gesticulation superflue) et d'un destin abstrait, qui plane au-dessus du monde en position d'extériorité. Bref, une « épopée » où pointe déjà la conscience comique, et qui n'est pas sans rappeler bien sûr le détournement ironique pratiqué par Heine, mais aussi le sens où Brecht écrit *La noce chez les petits-bourgeois* comme une pièce de « théâtre épique ». Dans les deux cas, que ce soit par la théâtralité inhérente au texte marxien ou, chez Brecht, par les ressources propres du théâtre, le lecteur/spectateur est convié à sortir de sa perception routinière du réel, à percevoir celui-ci comme quelque chose d'étrange et même, s'agissant de la situation allemande, comme quelque chose d'extrême dans sa médiocrité, de proprement intolérable. La forme de la critique, on le voit, est, jusque dans ses aspects stylistiques, indissociable chez Marx du nouveau rapport qu'elle entend instaurer avec la pratique.

1. Cf. *Phénoménologie de l'Esprit*, op. cit., p. 242-246.

4. Théorie allemande, pratique française ?

C'est munie de ces armes saisies dans les réserves de la tradition allemande que la critique se doit à présent d'affronter ce qui se trouve au cœur de son devenir monde, à savoir le rapport de la philosophie, et plus particulièrement la philosophie du droit et de l'État, et de la pratique. La reprise d'un autre *topos* hégélien, devenu un quasi-stéréotype journalistique pendant le *Vormärz*, fournit, une fois de plus, le point de départ de ce nouveau syllogisme. L'air est, à première vue, parfaitement familier, notamment aux yeux de tout lecteur des *Leçons sur la philosophie de l'histoire*¹ : les Allemands ont pensé, ils ont vécu dans la philosophie, dans la spéculation, ce que les autres peuples, avant tout les Français, ont fait dans la pratique. La suite l'est pourtant moins : ce qui change aujourd'hui, c'est le caractère ouvert, déclaré et en même temps absolument constitutif de la crise. Ce que les Allemands ont vécu en pensée n'est pas simple illusion, mais leur propre « histoire à venir ».

La fonction d'anticipation de la philosophie est pleinement réhabilitée, mais qu'en est-il alors de son rapport à la pratique ? Marx répond en dialecticien, comme Heine avant lui, en portant au concept ce que ce dernier avait déjà exposé sous forme narrative. Dans *A propos de l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*², texte de 1835 devenu le véritable bréviaire du radicalisme politique et intellectuel de toute une génération, celle précisément de Marx, d'Engels ou de Hess, le poète avait longuement développé l'idée d'un « remarquable parallélisme » entre ces « deux révolutions », la révolution philosophique allemande, et la révolution politique, et même politico-sociale, qui a eu lieu en France³. Kant, qui décapite l'ancienne métaphysique et ouvre la voie à l'athéisme

-
1. Après avoir étudié la question du « passage » de la « simple volonté » à « la détermination de la liberté et, par là, à des droits et des devoirs », Hegel remarque que « ce même principe a été théoriquement posée en Allemagne par la philosophie kantienne », pour laquelle il consiste à « se tenir dans la volonté pure, à ne vouloir qu'elle dans tout le particulier, le droit pour le droit seul, le devoir pour le devoir seul ». « Cela demeura paisible théorie chez les Allemands », poursuit Hegel ; « mais les Français voulurent l'exécuter pratiquement. Alors naît la double question : pourquoi ce principe de liberté demeura-t-il seulement formel ? Et pourquoi les Français ont-ils été les seuls à chercher à le réaliser, et non les Allemands aussi ? », *Leçons...*, *op. cit.*, p. 338.
 2. Repris in *De l'Allemagne*, *op. cit.*, p. 47 155.
 3. *Ibid.*, p. 111.

devient alors le Robespierre de la philosophie, Fichte son Napoléon, Schelling son Louis XVIII et Hegel son Louis-Philippe. La « *philosophie allemande* ne serait autre chose que *le rêve de la Révolution française*¹ », lançait Heine en 1832, défiant, une dernière fois avant de quitter l'Allemagne, les censeurs et le public conservateur. Phrase qu'il nous faut comprendre au sens le plus strict, qui est double : produit d'une distance, en apparence infranchissable, à l'action, la philosophie allemande est cependant rêve *de* révolution à la fois comme rêve que la révolution *réelle* aurait fait par le truchement des penseurs outre-Rhin, et aussi comme rêve d'une révolution *à venir*, anticipation par la pensée d'une future révolution allemande. Proche en cela du « rêve éveillé » que théoriserait plus tard Ernst Bloch, la philosophie, et plus généralement la théorie, se présente comme entièrement investie par la fonction de conscience anticipante qui lui est immanente. Sa coupure d'avec la pratique, qu'il convient du reste de relativiser², n'est qu'un moment à l'intérieur d'un procès historique qui conduit à son dépassement : étant elle-même révolution dans la théorie, son émergence et sa maturation précèdent en ce sens une action révolutionnaire qu'elles auront annoncée, accompagnée et préparée.

C'est exactement en ces termes que Marx lui-même se réfère à la fonction du rêve dans des phrases, souvent jugées énigmatiques, de sa correspondance avec Ruge³ : « il sera avéré alors [lorsque la "réforme de la conscience" sera accomplie] que le monde possède une chose d'abord et depuis longtemps en rêve et que pour la posséder réellement seule lui manque la conscience claire⁴ ». Il n'est donc guère surprenant de voir repris, dans l'*Introduction* de 1844, le parallélisme France/Allemagne en tant qu'éponyme du rapport théorie/pratique ou philosophie/action. Ce qui en France se présente de manière objectivée, comme un conflit pratique entre des forces sociales et politiques réelles, se « réfléchit » en Allemagne en devenant conflit théorique : la scission de la philosophie libre la critique, qui se dresse désormais en face d'elle, mais, nous l'avons vu, la critique elle-même se dédouble, délaissant la critique de la religion pour devenir critique du monde réel, de la société et de l'État.

1. Cf. *De la France*, op. cit., p. 379.

2. Car l'histoire allemande comporte aussi un authentique moment révolutionnaire, celui de la Guerre des paysans (cf. *infra*).

3. Dont la publication, rappelons-le, accompagne celle de la *Question juive* et de l'*Introduction* de 1844 dans ce numéro unique des *Annales Franco-allemandes*.

4. Lettre à Ruge de septembre 1843 in *Correspondance*, op. cit., t. I, p. 300.

C'est l'abolition (l'*Aufhebung* hégélienne : à fois conservation-suppression et dépassement) de la philosophie que la crise place désormais à l'ordre du jour, ce qui suppose dans un même mouvement sa négation (*Negation*) et sa réalisation (*Verwirklichung*, devenir effectif). Négation tout d'abord de « la philosophie existant jusqu'ici, de la philosophie en tant que philosophie », comme réalité séparée du monde, aveugle sur ses propres présupposés, et fonctionnant comme une compensation imaginaire de la misère allemande. Marx souligne le mauvais infini qui s'est installé dans cette relation spéculaire entre le réel et sa conscience philosophique : en tant qu'image idéale celle-ci peut certes jouer le rôle d'une négation immédiate de la situation réelle, en en faisant une activité purement spéculative, mais en tant que reflet, aussi abstrait soit-il, d'un au-delà (du Rhin en l'occurrence) qui existe réellement, elle transforme toute idée de réalisation, de passage à l'acte, en contemplation de ce réel irréductiblement extérieur.

Pour passer à la pratique, il faut briser le miroir, nier la philosophie, mais sans oublier qu'il s'agit précisément d'un miroir, qui renvoie également sa propre image au sujet de la critique. L'erreur du parti unilatéralement pratique consiste dans cet oubli, dans l'illusion que la réalité allemande a déjà dépassé sa conscience philosophique, que celle-ci est désormais extérieure à sa propre position subjective. L'illusion de la pratique non-médiée c'est de ne pas voir en quoi la position critique demeure dépendante, pour le pire assurément, mais aussi pour le meilleur, de la conscience philosophique, et que pour la dépasser réellement il faut sauver son contenu de vérité. « Vous voulez, écrit Marx à l'intention du parti (osons le terme !) “practiciste”, que nous partions de germes de vie réels, mais vous oubliez que le germe de vie réel du peuple allemand n'a proliféré jusqu'ici que sous son crâne. En un mot : vous ne pouvez abolir la philosophie sans la réaliser (*ohne sie zu verwirklichen* : sans la rendre effective) ».

Et le premier de ces germes, Marx le situe précisément, conformément au récit fondateur de Hegel et de Heine¹, dans la Réforme et dans l'action

1. Hegel établit en effet un lien de nécessité interne entre la Réforme et la « transformation politique » mise à l'ordre du jour par la Guerre des paysans en Allemagne (1525). Après avoir relevé, dans des termes manifestement approuvateurs — là où un Ranke, plus tard, ne verra qu'irruption des forces destructrices de la société — que « les paysans s'insurgèrent en masse pour s'affranchir de l'oppression qui pesait sur eux », il en conclut que « toutefois, le monde n'était pas encore mûr pour une transformation politique, conséquence de la Réforme de l'Église » (*Leçons...*, *op. cit.*, p. 321). Heine donnera un développement considérable à ce thème, (voir notamment *De l'Allemagne*, *op. cit.*, p. 47-77), en l'instituant comme séquence fondatrice du procès de formation de la nation allemande, dont il démontre les potentialités révolutionnaires farouchement niées (au titre de néfaste influence « étrangère », *i.e.* française)

de Luther — sans oublier son pendant non-spirituel, la Guerre des paysans, le « fait le plus radical de l'histoire allemande » avant l'émergence de la philosophie. Le moment de la négation, de la perte de la philosophie en tant qu'objet fixe, est aussi celui de sa rédemption — et lui seul peut l'être.

Mais la philosophie allemande, ou plus précisément sa forme la plus avancée, son véritable aboutissement, *i.e.* la philosophie hégélienne, n'est pas l'image idéale (et spéculative) de la seule réalité allemande ; ou, plus exactement, pour fonctionner comme telle, il lui faut devenir celle du monde, et même du monde sous l'angle de ses réalisations les plus abouties. Voilà ce que signifie être contemporain de son présent dans la seule sphère de la théorie : « en politique, les Allemands ont *pensé* ce que les autres peuples ont *fait*. L'Allemagne était la conscience théorique de ces peuples ». Rien que de très connu, dira-t-on, depuis Hegel, Heine et même depuis les phrases sur le kantisme comme « théorie allemande de la Révolution française¹ » des premiers jacobins allemands. Marx poursuit cependant le syllogisme jusqu'au bout : s'il en est ainsi, la crise allemande, dont la vérité n'est pas à chercher ailleurs que dans sa forme philosophique, n'est pas une affaire purement allemande, un particularisme dépourvu d'intérêt pour la lutte du présent. C'est la crise du monde moderne qui rencontre son image dans le *statu quo* de la philosophie allemande, une image certes déformée, abstraite et hautaine mais, pour ces mêmes raisons, une image grossie, comme sous l'effet d'un miroir (justement !) convexe. Pour le dire autrement, c'est la racine de la crise, c'est-à-dire l'inachèvement du moment révolutionnaire fondateur de la modernité, qui trouve son expression théorique, sous une forme à la fois méconnaissable et exacerbée, dans les contradictions, les ratés et les scissions de la science allemande — en fait hégélienne — du droit et de l'État. Voilà qui explique, par ailleurs, pourquoi ce premier manifeste politico-intellectuel révolutionnaire du jeune Marx porte le titre, à première vue étrangement spéculatif, d'*Introduction à une contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*.

par le nationalisme teutoman. Engels reviendra plusieurs fois sur la question (notamment dans sa brochure de 1850 *La Guerre des paysans en Allemagne*), lorsque, dans la période qui suit la défaite des révolutions de 1848, il s'agit à nouveau, contre la réécriture de l'histoire nationale par l'esprit prussien triomphant, de réhabiliter les traditions révolutionnaires propres au peuple allemand.

1. Il s'agit d'une formule du jeune Görres, qui fût l'un des protagonistes du mouvement républicain cishénan, avant de rejoindre le camp des « déçus de la révolution » et devenir, à partir des années 1820, l'une des figures de proue de la réaction catholique.

Revenons cependant au syllogisme développé par le texte marxien, pour en franchir encore une étape : si le parti critique-pratique, lui-même issu de la division interne de la philosophie, ne se satisfait plus de la critique des illusions de la conscience, car il entend s'attaquer au monde qui les produit, alors, en affrontant la conscience philosophique allemande, ce parti ne peut que s'attaquer au monde dont elle la forme réfléchie. Il lui faut aller jusqu'aux racines de sa crise pour la reconnaître comme sienne. Et si l'on admet que la crise ne désigne pas autre chose que l'inachèvement de la révolution, la crise de cette crise rappelle l'impossibilité de cet inachèvement, elle est ouverture vers la révolution jusqu'à la racine, la révolution radicale.

Le parti critique-pratique peut désormais avancer sans masque : c'est le parti révolutionnaire radical, celui qui saisit la signification historico-mondiale de la situation allemande et lui restitue son universalité véritable. Laquelle n'est pas autre chose que la reconnaissance de la lutte du particulier contre sa particularisation et, en conséquence, le refus toute universalité « abstraite », de type philosophique ou théologique, qui entend « s'abstraire » idéalement de cette lutte et s'enferme par là dans le particularisme le plus borné. Un point reste cependant à éclaircir : ce parti radical et universalisant a-t-il pour autant cessé d'être *allemand* ? Bien au contraire, rétorque Marx ; en tant produit de l'autocritique permanente de la conscience théorique, il ne fait que révéler le contenu de vérité de l'authentique tradition nationale : celle de la critique de la religion menée par l'*Aufklärung*, de la Réforme luthérienne, de la Guerre des Paysans, qui partagent une commune exigence de radicalité. Marx va même jusqu'à parler d'« énergie pratique » à propos de la « radicalité de la théorie allemande¹ », au nom de laquelle il entend parler et qui seule semble accéder à la dignité de ce qu'il faut bien appeler une « pratique théorique » : « le preuve évidente de la radicalité de la théorie allemande, et aussi de son énergie pratique, c'est qu'elle est issue de l'abolition (*Aufhebung*) résolue et positive de la religion ».

Le langage de Kant est celui qui paraît exprimer le mieux la conclusion de cette étape : « la critique s'achève avec l'enseignement selon lequel l'homme est pour l'homme l'être suprême (*das Höchste Wesen*), donc par l'impératif catégorique de renverser toutes les conditions qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable. Conditions qu'on ne saurait mieux dépeindre que par cette exclamation d'un Français à

1. Je souligne.

propos d'un projet de taxe sur les chiens : "pauvres chiens ! On veut vous traiter comme des hommes !" ». Bel exemple de l'art d'écrire marxien ! Le contraste entre les deux parties de la phrase — la deuxième étant presque toujours omise par les commentateurs — produit un irrésistible effet de distanciation ironique, qui relativise *eo ipso* le pathos véhiculé par l'énoncé de l'impératif catégorique, ou plutôt, qui incite à y voir non pas tant une reprise à la première personne de l'humanisme kantien¹ qu'une reconnaissance lucide de la dette de la critique pratique vis-à-vis de l'*Aufklärung*, au moment où elle prend conscience du double déplacement de son objet : de la critique de la religion vers la critique du droit et de la politique et aussi, ne l'oublions pas, de « l'homme [comme] essence abstraite (*abstraktes Wesen*) accroupie hors du monde » — essence (*Wesen*) à laquelle s'adresse l'impératif catégorique à la Kant — vers le « monde de l'homme, l'État, la société ».

On remarquera aussi qu'en parlant d'« abolition positive » de la religion, Marx réintroduit le thème hégélien d'une supériorité de l'*Aufklärung* allemande sur les Lumières françaises, dont on laisse entendre qu'elles se seraient arrêtées à une négation immédiate de la religion, incapable d'en ressaisir les déterminations essentielles dans l'intériorité². C'est ce que la suite du texte confirme : le moment de la philosophie allemande a été préparé à la fois théoriquement et pratiquement par la Réforme et l'action de Luther et l'ensemble de ce mouvement est placé sous le signe de la révolution³. La signification historique de la Réforme réside dans l'intériorisation de la question de la foi et de l'autorité religieuse, premier pas d'un mouvement de sécularisation qui ouvre la voie vers la critique philosophique de la religion, remonte vers ses racines humaines et libère le

1. M. Rubel, par exemple, fait de cette citation la pierre de touche de son interprétation « éthique » de la pensée de Marx. Cf. M. Rubel, *Karl Marx, un essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, 1971, p. 90 95.
2. Cf. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 335 sq. Hegel en conclut qu'il ne peut y avoir de « Révolution sans Réforme » (*ibid.* p. 344) de transformation du réel sans transformation des consciences « de l'intérieur », sauf à retomber dans l'impasse de la Terreur, celle d'une dictature sur l'opinion exercée au nom de la vertu subjective. Mais que serait une Révolution précédée de, ou combinée à, une Réforme ? En posant, ne serait-ce qu'implicitement, la question, Hegel laisse entrevoir la possibilité d'une future révolution allemande plus radicale que sa référence française, dans la mesure où elle incarnerait la totalisation des deux traditions. On peut dire que l'hégélianisme de gauche naît en grande partie de la reprise de cette question.
3. « Le passé révolutionnaire de l'Allemagne est en effet théorique, c'est la Réforme. Jadis, c'était dans le cerveau du moine, à présent c'est dans celui du philosophe que commence la révolution ».

peuple des liens de servitude. À partir de là, le rôle de la philosophie se présente comme l'image inversée de celui de la théologie : alors que l'insurrection paysanne de Münzer s'est heurtée à la condamnation de Luther, rallié à ces princes qu'il venait de libérer de la tutelle de l'Église, aujourd'hui, à la « veille de [la] révolution » allemande, c'est le *statu quo* de la non-liberté qui trouve un adversaire à sa hauteur dans la philosophie.

Marx rejoint ainsi la vision historique de Heine, son récit fondateur d'un destin allemand à la fois universaliste/cosmopolite et national/populaire, ancré dans une même séquence libératrice qui unit la Réforme, la Guerre des paysans et la formation de la philosophie classique. La révolution radicale allemande apparaît bien comme la conclusion théorique et pratique d'une histoire nationale, le point où celle-ci croise, dans un affrontement décisif et ouvert, le développement des autres peuples européens, le moment donc où, dans le cours du monde, les temporalités différentielles se chevauchent et ouvrent sur une alternative inédite.

5. La révolution radicale

En quoi consiste cependant la « radicalité » du nouveau moment révolutionnaire, radicalité définie jusqu'ici par ses seules déterminations spéculatives ? En quoi est-elle autre chose qu'une promesse abstraite annoncée par une conscience théorique dont l'énergie critique n'a d'égal que la distance qui la sépare de la pratique tout court ? Il est bien vrai, et Marx en est conscient, qu'« il ne suffit pas que la pensée pousse vers la réalisation, la réalité doit elle-même pousser vers la pensée ». « Sans doute, écrit-il dans une phrase célèbre, l'arme de la critique ne peut-elle remplacer la critique des armes, la puissance matérielle doit être abattue par la puissance matérielle, mais la théorie aussi devient une puissance matérielle dès qu'elle s'empare des masses. La théorie est capable de s'emparer des masses dès qu'elle démontre *ad hominem*, et elle démontre *ad hominem* dès qu'elle devient radicale. Être radical, c'est prendre les choses à la racine. Or, pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même ». Phrase étonnante qui montre que, loin de refuser l'importance des « idées » (ou de la « théorie ») dans l'histoire, Marx leur accorde un rôle de premier plan, voire même celui de moteur de l'histoire, à condition — et c'est bien évidemment cette mise sous condition qui marque la rupture avec l'idéalisme¹ — de comprendre que la « théorie » en question n'est pas une somme d'« idées » mais un principe *actif*, un ensemble de *pratiques*. Ce qui signifie aussi que la théorie accepte désormais de se confronter aux *conditions* de ces pratiques, qui *ne* sont *pas* théoriques (sinon cette thèse ne ferait que reconduire la croyance idéaliste en la toute-puissance des idées) et qui impliquent le *déplacement* de la question de l'essence humaine indiqué dès le début du texte de l'*Introduction* de 1844. L'homme est la « racine » de l'« homme, à condition donc de poser "l'homme, c'est le monde de l'homme, l'État, la société" considérés du point de vue de leur transformation matérielle.

Arrivés à ce point, arrêtons-nous un instant pour résumer les résultats essentiels de notre parcours : la question de la radicalité de la critique et celle de son devenir pratique sont désormais indissociables, elles se présupposent mutuellement. Leur résolution implique l'abolition de la

1. Voir sur ce point les analyses d'E. Balibar dans *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte, 1993, p. 21-41.

forme philosophique de la critique, qui est aussi abolition du caractère non réfléchi de la pratique. Ce double mouvement se déploie sur un terrain nouveau, du moins en ce qui concerne l'Allemagne, celui de la *politique* posée comme construction d'une nouvelle pratique « qui s'empare des masses », la pratique révolutionnaire radicale. La rupture avec la « critique critique » jeune hégélienne, en tant qu'elle représente une forme exacerbée des impasses de la voie allemande, est consommée : pour ne pas dégénérer dans la contemplation autosatisfaite de l'activité de l'« Esprit », qui se délecte de sa coupure avec la politique et la multitude « vulgaire », pour se construire donc comme puissance réelle, la critique doit se placer sur le terrain des *masses*, matière même de la politique. Pour le dire autrement, la politique *radicale* est une politique *de masse*, au sens où elle est à la fois formulée de leur point de vue et inscrite dans leur propre mouvement constitutif.

Certes, l'exigence d'une transformation du rapport de la théorie au réel, c'est-à-dire à l'action et à la politique, la perception du caractère désormais intenable de la voie allemande, celle du réformisme éclairé venant d'en haut, tout cela était un leitmotiv commun à l'intelligentsia allemande post-hégélienne, auquel des écrits comme ceux d'August von Cieszkowski ou de Moses Hess avaient décerné ses lettres de noblesse¹. Mais, malgré l'engagement politique individuel tout à fait indiscutable d'un Moses Hess, pour ne citer qu'un exemple, tout cet « activisme du concept » restait, au plan théorique, dans le cadre spéculatif traditionnel de l'idéalisme classique allemand, *i.e.* de la constitution du monde comme activité immanente de l'Esprit. Ce déni de pensée des conditions extra-théoriques atteint une forme paroxystique chez les frères Bauer, qui tirent également, de leur côté, les leçons de la crise politico-intellectuelle de 1842-43, et tranchent le nœud gordien théorie/pratique (allemandes, faut-il préciser...) mais dans un sens strictement antithétique de celui de Marx. Au moment précisément où paraissent à Paris les *Annales Franco-allemandes*, les Bauer proclament, dans les colonnes de l'*Allgemeine Literatur Zeitung*, que « c'est dans la masse et non ailleurs qu'il faut chercher le véritable ennemi. [...] Comme nous l'avons dit, la critique a cessé d'avoir un caractère politique. Opposant naguère encore des idées à des idées, des systèmes à des systèmes, des opinions à des opinions, elle a rejeté maintenant toute idée, tout système,

1. A. von Cieszkowski, *Prolégomènes à l'historiosophie* (1838), trad. fr. Paris, Champ Libre, 1973 et M. Hess, *Philosophie de l'action* (1843), trad. fr. in G. Bensussan, *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, Paris, PUF, 1985, p. 173 197.

toute opinion¹ ». Les Bauer ne se privent pas d'ironiser sur les joutes dialectiques et la fonction compensatoire du combat « conceptuel » des philosophes, mais c'est pour leur substituer l'opposition entre « l'Esprit » (dont ils se considèrent comme les porte-parole attitrés) et la « masse² ». Un tel déferlement de nihilisme narcissique en arrive fort logiquement au rejet de toute politique et de toute forme d'engagement, qui s'apparente à un reniement des combats passés menés au nom de la critique de la religion : « la critique ne prend pas parti et ne veut pas constituer un parti. Elle est solitaire [...] Elle se détache de tout. Elle considère tout principe commun, nécessaire à la fondation d'un parti, comme un dogme, que, dans le cadre d'un parti, elle serait empêchée de critiquer et d'abolir³ ». Stirner et l'Unique se profilent déjà à l'horizon...

Or, aussitôt évoqué, ce terrain nouveau, la pratique politique de masse, se dérobe sous nos pieds ; le cours du syllogisme s'arrête net : « il semble cependant qu'une difficulté capitale vienne se mettre au travers d'une révolution allemande *radicale* ». En quoi consiste-t-elle ? En ceci que la propre de la situation allemande, le décalage qui la sépare de son présent, conduit, en se réfléchissant en elle, à la vacillation, voire même à l'implosion, de la notion de pratique. Cette définition peut paraître abstraite mais elle permet de restituer les chaînons, parfois implicites, de l'argument marxien. Le décalage entre la théorie et le réel se redouble en effet dans le décalage qui sépare l'État de la société civile-bourgeoise, lequel se réfléchit à son tour à l'intérieur de la dite société civile-bourgeoise, brisant son unité apparente. Retour donc à l'origine, à la question du passage de la société civile-bourgeoise à l'État, mais en la prenant cette fois par l'autre bout, en remontant précisément à la racine, au monde de l'homme, à la vie sociale concrète, *i.e.* à l'analyse de la société civile-bourgeoise issue des *Principes de la philosophie du droit*.

Rappelons-en brièvement les grandes lignes⁴ : en tant que moment de la différence, la société civile-bourgeoise scinde l'unité immédiate de l'existence humaine et rend possible son extériorisation. Le point de départ de cette opération de division n'est autre que le *besoin*, concept dynamique

1. Cité in A. Cornu, *Karl Marx...*, *op. cit.*, t. III, p. 15.

2. « le concept se substitua à l'homme, la dialectique des concepts se transforma en un combat divin, le seul que connurent les philosophes qui, faute de comprendre la lutte de l'histoire, n'avaient pas la moindre idée du combat de la masse contre l'Esprit, combat qui constituait l'essence de toute l'histoire passée », *Ibid.* p. 16.

3. *Ibid.*

4. G. W. F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, § 182 à 256, *op. cit.*, p. 217-269.

qui lie le besoin matériel, passif (ou immédiat, naturel) à la reconnaissance du besoin, c'est-à-dire à son insertion dans un *système* à travers lequel le besoin particulier d'un individu réfléchit le besoin de tous les autres. La notion de besoin introduit à la fois la dimension de la finitude dans la vie sociale et celle de la liberté, dans le mouvement qui « spiritualise » le besoin en l'amenant à la représentation, à une existence socialement reconnue.

À partir de là, les choses s'éclaircissent rapidement : une révolution n'est radicale que si elle abolit la séparation de la société civile-bourgeoise et de l'État, c'est-à-dire si elle surmonte tout à la fois la scission interne de la société civile-bourgeoise et le dépassement imaginaire de cette scission, à savoir l'abstraction de l'État seulement politique. Une phrase résume à elle seule l'acquis du manuscrit de Kreuznach et de la polémique avec Bauer : à la « révolution radicale », véritable détermination de l'« émancipation humaine », s'oppose la « révolution partielle, *seulement* politique, la révolution qui laisse debout les piliers de la maison ». Pour déployer ses effets, cette division a « besoin d'une base matérielle », elle doit se réfléchir dans la formation du système des besoins. Pas de révolution radicale sans scission du système des besoins, sans apparition de besoins nouveaux et sans reconnaissance de la nouveauté de ces besoins, c'est-à-dire de leur non satisfaction dans le cadre du système existant, donc, si on veut être radical, de l'impossibilité de les satisfaire dans l'ordre actuel des choses.

En réalité, les « besoins radicaux » ne signalent pas tant un élargissement positif du système des besoins qu'ils ne désignent le point où le système se dissout et cesse de fonctionner comme « système » assurant la différenciation/intégration du particulier dans l'universel. À cela s'ajoute une difficulté supplémentaire, spécifiquement allemande : comment de tels besoins radicaux pourraient-ils apparaître alors que les besoins « partiels », ceux qui correspondent à la révolution seulement politique, demeurent inassouvis ? Force est de constater que la révolution radicale surgit, et ne peut surgir que sur fond de négativité, *i.e.* de sa propre impossibilité : « une révolution radicale ne peut être que la révolution des besoins radicaux dont le présupposé et le lieu de naissance semblent précisément faire défaut ».

La révolution allemande confirmerait-elle ainsi la position kantienne de la révolution comme *salto mortale*, irrépressible déchaînement de la liberté humaine, vide interne de tout ordre légal, explicitement évoquée ici par

Marx¹ ? Ne la confirme-t-elle pas doublement même, puisque le *salto mortale* en question doit lui permettre de franchir à la fois ses propres limitations locales et celles de l'époque tout entière ? En rester là reviendrait pourtant à rater l'essentiel : pour Kant en effet, le saut périlleux de la révolution est un signe, en soi contingent, de l'unité de la nature et de la liberté dans l'histoire de l'espèce humaine, mais un signe dont seul un spectateur peut déchiffrer le sens, l'écart entre sa position subjective et l'événement restant irréductible. C'est cette illusion de la conscience spectatrice que récuse Marx en dialectisant le *salto mortale* sans en éliminer, contrairement à ce qu'on en a souvent dit, le caractère contingent : d'une certaine manière, le *salto mortale* n'est pas autre chose que ce qui sépare l'événement de lui-même, car c'est l'événement qui, dans sa contingence absolue, pose ses conditions présupposées en tant qu'il les détermine comme les conditions de son effectuation. La nécessité naît ainsi de la contingence, par un effet rétroactif, et c'est la reconnaissance de cet effet, à travers le constat de l'inexistence de conditions et de garanties préalables, qui signale que le sujet ne peut rester extérieur à un processus qui se décline sur le mode du toujours-déjà. L'illusion kantienne ne réside pas dans la vision du *salto mortale*, qu'il faudrait à tout prix « réduire » en l'insérant dans un schéma déterministe ou substantiellement finaliste, mais dans la conception d'une conscience qui observerait d'une position souveraine (quoique concernée et en sympathie) le déroulement du grand bond.

On comprend mieux à présent la signification de la radicalité de la situation allemande : la radicalité du saut révolutionnaire surgit de son impossibilité même, du caractère extrême de l'anachronisme allemand, mais, à son tour, cette impossibilité se dédouble : elle devient radicale en ce qu'elle frappe d'impossibilité les sauts partiels, les révolutions inachevées. Pour le dire autrement, il est déjà trop tard en Allemagne pour une révolution partielle, une révolution uniquement politique, une révolution de la société civile-bourgeoise. C'est l'autre face de l'anachronisme allemand :

1. Dans un paragraphe de son célèbre opuscule *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie mais en pratique cela ne vaut point*, Kant va jusqu'à justifier le soulèvement populaire et le recours à la force, du moins dans certains cas-limite (mais l'état d'exception, le passage à la limite, n'est-il pas justement le propre de toute situation révolutionnaire ?) : « ce saut périlleux (*salto mortale*) est d'une telle nature que, à partir du moment où il n'est plus question de droit mais seulement de la force, il est permis aussi au peuple de faire usage de la sienne et partant de rendre incertaine toute constitution légale. S'il n'y a rien qui, par la raison, impose immédiatement le respect (comme c'est le cas du droit des hommes), toutes les influences sur l'arbitre des hommes sont alors impuissantes à dompter leur liberté » (E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. III, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1986, p. 291).

elle interdit la substitution du particulier à l'universel qui est à l'origine de l'émancipation partielle. Le projecteur se déplace à présent à l'intérieur de la société civile-bourgeoise, il met en lumière sa dialectique interne : les contradictions de classe.

En France, c'est le même mécanisme qui rend compte tout à la fois du déroulement du processus révolutionnaire, de son inachèvement et de sa future reprise : une classe particulière accède à la domination générale et en évince une autre en apparaissant comme la classe universelle, en laquelle l'ensemble de la société civile-bourgeoise est appelé à se reconnaître. La révolution éclate lorsque cette classe, la bourgeoisie puisqu'il faut bien la nommer, arrive à présenter sa libération particulière comme celle de la société toute entière et, symétriquement, lorsqu'une autre classe apparaît, en l'occurrence l'aristocratie, comme la négation de toute libération, l'incarnation « du *crime notoire* de toute la société ». De là, le mouvement d'enthousiasme révolutionnaire qui accompagne cette double reconnaissance, enthousiasme sans lequel la révolution n'aurait pas été possible, mais aussi la part d'illusion que ce mouvement véhicule : si cette classe « libère la société entière », c'est en effet « seulement à condition que toute la société se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède par exemple argent et culture, ou qu'elle puisse les acquérir à sa guise ».

Au bout du compte, on est resté dans la sphère du particulier, les bases de l'ordre social n'ont pas été bouleversées. Cette histoire est cependant loin d'être terminée ; le drame français continue à se dérouler sous nos yeux, chaque classe de la société alternant à une autre dans le rôle du porteur de l'émancipation jusqu'à ce que l'une arrive à « organiser toutes les conditions de l'existence humaine en présupposant la liberté sociale ».

Rien de tel n'est envisageable dans le cas de la prosaïque épopée allemande : la bourgeoisie allemande ne peut jouer le rôle de son homologue française de 1789, elle ne peut apparaître comme le représentant général de la société affrontant son représentant négatif — les soutiens de l'ancien régime — et susciter autour d'elle l'enthousiasme révolutionnaire. Son manque d'audace patent renvoie pourtant à tout autre chose qu'à une simple faiblesse subjective. Si sa conscience de soi est à l'image de la médiocrité et du philistinisme ambiants, c'est qu'entre l'heure de son apparition sur la scène de l'histoire et celle de son éventuelle libération, l'antagonisme c'est déjà déplacé. L'histoire allemande n'est du reste que le récit de ce perpétuel ratage : lorsqu'une classe nouvelle aspire à la domination (avant la bourgeoisie, c'étaient les princes opposés à la royauté

et les bureaucrates modernisateurs opposés à l'aristocratie), elle est *déjà* menacée par en bas, par une nouvelle classe dominée. L'impuissance de la bourgeoisie allemande n'est que le nouvel avatar de cette histoire ancienne, de ce continuel jeu de renversement entre le « trop tôt » et le « trop tard ».

La radicalité allemande n'est décidément pas une affaire de libre-choix. Comme l'énonçaient déjà les lettres à Ruge, qui accompagnent du reste ce texte dans la livraison unique des *Annales franco-allemandes*, elle est *réaction* à une impossibilité, alternative radicale à une crise radicale : « en France, c'est la réalité, en Allemagne, c'est l'impossibilité de la libération graduelle, qui doit engendrer la liberté totale ». Dès lors, être à la hauteur de la crise allemande ne peut consister qu'en une seule chose : rechercher la véritable médiation, celle qui brise l'unité immédiate du réel, bref reconnaître le travail du négatif toujours-déjà à l'œuvre, le nouveau visage de l'antagonisme, le *nommer*. C'est cette opération, véritable *salto mortale* en pensée, qui est de l'ordre du performatif — et non du didactique, du descriptif ou du déductif —, qui permet de désigner le nouvel acteur, dont l'entrée en scène fait basculer l'ensemble de l'intrigue, laquelle, précisément, reste à écrire.

6. Entre le prolétariat...

Voici donc venu le moment du *prolétariat*. La définition donnée par Marx est si connue qu'on en oublie parfois l'étrangeté. Résumons la en quelques points : le prolétariat est une classe 1/ aux chaînes radicales, elle est dissolution de tous les états sociaux 2/ qui possède un caractère universel, elle ne réclame aucun droit particulier car elle subit non une injustice particulière mais l'injustice tout court 3/ qui ne peut invoquer aucun titre historique mais seulement celui d'humain. L'étrangeté du propos perce dès les premiers mots : la « possibilité *positive* de l'émancipation allemande » réside dans une classe qui est, précisément, radicalement dénuée de toute positivité. Que peut donc bien être le statut d'une classe qui n'en est pas une, qui est une dissolution (*Auflösung*) *in actu* de la société de classe ?

Une première réponse vient aussitôt à l'esprit ; elle figure dans le texte même de Marx et s'énonce ainsi : la négativité du prolétariat n'est qu'une positivité qui s'ignore, celle de la plénitude de l'essence humaine. En fait, le prolétaire c'est l'Homme, mais dans sa forme inversée, de la « perte totale » de son essence, qui préfigure sa nécessaire « reconquête totale ». Marx va même, en conclusion, jusqu'à placer la « seule libération de l'Allemagne possible dans la *pratique* » sous le signe de « *cette* théorie qui proclame que l'homme est pour l'homme l'être suprême (*das höchste Wesen*, qui peut également se traduire par l'« essence suprême ») », à savoir la théorie kantienne¹.

On retrouve ici la veine feuerbachienne, mâtinée de Kant lorsqu'il s'agit de la présenter sous un angle historique, qui imprègne également le manuscrit de Kreuznach et la polémique avec Bauer. Il n'est guère difficile de lui trouver une postérité, tout particulièrement dans la *Sainte-Famille*²,

1. Il est vrai que dans ce paragraphe conclusif Marx résume l'ensemble de son argumentation. La référence kantienne se comprend donc avant tout dans un sens historique, comme le rappel de l'héritage de l'*Aufklärung*.
2. Il s'agit sans doute de la seule fois où Marx parle du prolétariat en ces termes : « dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité, même de l'apparence d'humanité [...] Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même, mais il a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte ; de plus, [...] la misère qui s'impose à lui inéluctablement — expression pratique de la *nécessité* », le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité ; c'est pourquoi le prolétariat peut, et doit nécessairement, se libérer lui-même. [...] Ce n'est pas en vain qu'il

lorsque Marx verse effectivement dans une anthropologie construite autour du travail et de son aliénation qui lui permet d'attribuer au prolétariat une « essence » et une mission historique téléologiquement garantie. Mais dans l'*Introduction* de 1844, le prolétariat (relevons qu'il n'est d'ailleurs question du rôle du prolétariat que du seul point de vue de l'Allemagne) n'est pas défini par une quelconque essence démiurgique du travail, terme qui brille du reste par son absence, mais uniquement « en négatif », par le processus de dissolution des autres « états sociaux » enclenché par l'« irruption du mouvement industriel ». Pourtant, dans le manuscrit de Kreuznach, Marx avait déjà reconnu dans « l'état (*Stand*) du travail immédiat, du travail concret [...], moins un état de la société civile-bourgeoise que le sol sur lequel reposent et se meuvent les cercles de cette société¹ ». Si sol il y a, il faut à présent reconnaître qu'il se dérobe sous les pieds de cette société, laissant apparaître son vide constitutif. Nous n'en saurons d'ailleurs pas plus sur cette essence à reconquérir, d'autant que nous sommes prévenus qu'elle n'est pas une « essence abstraite accroupie hors du monde ». Sans doute, il y a chez Marx un fort désir de combler cette sorte de négativité béante qu'il vient de nommer sous le terme de prolétariat, mais aussi, et en même temps, quelque chose qui semble rendre la chose impossible, « ou du moins problématique » comme il est dit de l'émancipation de la bourgeoisie allemande.

L'apparition en question du prolétariat a d'emblée quelque chose d'instable et de paradoxal, que la comparaison avec les écrits contemporains du très feuerbachien et « humaniste » (au sens du « socialisme vrai » de l'époque) Engels fait ressortir de manière encore plus nette. À l'évidence, le prolétariat marxien, dans sa définition négative, n'a rien de la massivité empirique des textes d'Engels. Il apparaît au terme de syllogismes hautement abstraits, enveloppé dans un discours philosophique qui paraît fort éloigné de la « science sociale » qui sous-tend l'approche engelsienne. Cette absence de consistance « sociologique » n'a rien d'étonnant : si Marx rencontre le prolétariat au niveau théorique et symbolique avant d'entrer en contact avec le mouvement ouvrier réel (en l'occurrence parisien), c'est

passe par la rude, mais fortifiante école du *travail*. Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet *être*. Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable, dans sa propre situation, comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle », K. Marx, F. Engels, *La Sainte-Famille*, Paris, Éditions sociales, 1972, p. 47-48.

1. K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Éditions sociales, 1975, p. 136.

parce qu'il cherche une réponse à une question préexistante, d'ordre politique, à savoir comment penser la transformation imminente de la crise en révolution allemande. Question qui prend le contre-pied de celle que posent Engels, Hess et, plus généralement, le mouvement socialiste d'avant 1848 : comment accéder à cette essence pacificatrice du social pour résoudre la crise. Il convient d'y insister : nulle coupure épistémologique, ou immersion sociologique, ne précède et ne peut rendre compte de la rencontre de Marx et du prolétariat.

Par son parti pris de radicalité révolutionnaire, dont la découverte du prolétariat est la conséquence, Marx rejoint, comme Heine avant lui, mais en suivant son propre parcours politico-philosophique, les rangs, très minoritaires, de ceux qui rejettent le modérantisme et les visions réconciliatrices de la matrice « quarante-huitarde ». Même si le terme est absent de l'*Introduction* de 1844, son chemin croisera dès lors nécessairement celui des héritiers de Babeuf et de Robespierre, *i.e.* le mouvement *communiste* français — ou plus particulièrement, en y incluant les organisations de l'émigration allemande, *parisien* — qui prend son essor au cours de cette période.

Mais revenons à la question du prolétariat : tout se passe comme si le prolétariat se définissait à la fois par le manque radical et par le désir de le combler, désir de « suture » (pour reprendre le terme d'E. Laclau et de C. Mouffe¹) confronté à l'impossibilité de sa satisfaction, dernier adieu et ultime figure de la nostalgie ontologique. Et si le prolétariat n'était pas précisément pas autre chose que le redoublement de cette impossibilité de départ à l'intérieur de lui-même ? S'il était, en d'autres termes, non pas la figure inversée de la totalité mais l'incarnation de l'impossibilité d'une totalité pleine, le mouvement absolu de la médiation, le lieu vide qui indique l'irréductible écart interne de l'ordre existant ? Dans ce cas, « prolétariat » est le nom de ce qui empêche toute clôture de la totalité sur elle-même car il désigne précisément son antagonisme interne, insurmontable tant qu'elle se meut à l'intérieur de ses propres limites. Il désigne cet élément que la totalité essaie à tout prix de nier, de refouler pour pouvoir se représenter comme telle, comme totalité unifiée. D'où la dimension libératrice de l'acte qui le reconnaît en le nommant. Le paradoxe de sa définition n'est alors que l'effet inhérent au caractère performatif, interne à l'ordre symbolique, de l'acte qui régit son apparition inaugurale.

1. Cf. E. Laclau - C. Mouffe, *Hegemony and socialist strategy*, Londres, Verso, 1985.

Cette deuxième possibilité est du reste suggérée dans le texte de l'*Introduction* de 1844, dans une phrase quelque peu énigmatique, qui passe en général inaperçue : après avoir défini le prolétariat comme « résultat négatif de la société », donc comme négation de la propriété privée que cette société « érige en principe pour lui », Marx enchaîne en dressant un étonnant parallélisme : « Le prolétaire dispose alors, par rapport au monde en devenir, du même droit que le *roi allemand* à l'égard du monde existant, quand il appelle le peuple son peuple, tout comme il appelle le cheval son cheval. En déclarant que le peuple est sa propriété privée, le roi ne fait que proclamer que le propriétaire est roi ».

On est bien ici au cœur de ce qu'il faut bien appeler la *fonction symbolique*, que Hegel avait déjà mis en évidence dans son analyse du monarque comme moment « irrationnel », pur déchet, dont l'autorité, entièrement suspendue à son « nom », était néanmoins indispensable à la totalisation de l'édifice politico-social existant¹. Le roi, enchaîne Marx, est justement le sujet vide qui, en « proclamant » sur le mode performatif le peuple est « mon » peuple (le caractère purement « formel », *i.e.* symboliquement efficace, de l'acte ressort davantage avec la proposition suivante « comme il dit du cheval qu'il est son cheval »), rend pleinement effectif le règne de la propriété privée. De même, nommer « prolétariat » la négativité, la puissance antagoniste immanente à la société bourgeoise, révèle le vide constitutif de l'ordre existant, son absence de « garantie » transcendante, et confère au discours sur le « monde à venir » sa dimension performative. Le « règne des prolétaires » n'est pas un état idéal à réaliser dans le futur, une monarchie bourgeoise affectée d'un signe négatif, mais ce qui, à l'intérieur même de la société bourgeoise (coiffée d'un monarque d'ancien régime) la confronte à sa propre impossibilité, sa différence pure.

1. Cf. *Principes de la philosophie du droit*, § 279 et additif, *op. cit.*, p. 310-314.

Quel est cependant le rôle exact du prolétariat dans la révolution à venir ? La révolution radicale peut-elle être qualifiée de « prolétarienne » ? Marx ne dit rien de tel, pas plus qu'il n'utilise le terme de « socialisme » ou de « communisme » pour désigner le contenu de la transformation sociale et politique qu'il envisage. Ce dont il est question n'est pas de l'ordre d'une conversion à une doctrine préexistante, mais d'une « rencontre », celle de la philosophie et du prolétariat, posée comme résultat d'un processus autocritique. L'espace de cette rencontre, c'est l'Allemagne, sa temporalité c'est la temporalité de la révolution « qui va au fond des choses », sa forme c'est celle de leur mutuelle « abolition » (*Aufhebung*) : la philosophie, nous l'avons vu, ne peut s'abolir sans se réaliser (*verwirklichen*) et, la conclusion du texte le précise, elle ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat. Le prolétariat, lui, pour s'abolir, doit-il aussi se « réaliser » ? Une dissymétrie s'introduit entre les deux termes, et Marx se garde bien de trancher. Comme le souligne G. Labica « la philosophie [...] restera consciencé même quand, avec Marx, au terme de sa rude pénitence, elle parvient enfin à prononcer le nom de sa propre existence, celui du prolétariat. Mais ce prononcé se produit dans un souffle qui est peut-être le dernier souffle : *Aufhebung*, disparition. Mais de qui ? L'*Introduction* se clôt sur ce point exquis. L'alliance de la philosophie et du prolétariat n'est pas équation mais asymptote¹ ».

Faut-il, à l'instar de certaines lectures², accentuer l'écart et considérer que, dans ce texte, Marx en reste à une conception « passive » du prolétariat, comme la reprise de la métaphore feuerbachienne de la tête et du cœur pourrait le laisser penser, le prolétariat étant assimilé au « cœur », le rôle de la « tête » revenant une fois de plus à la philosophie ? Ce serait passer outre la longue autocritique de la philosophie exposée tout au long des pages précédentes. La philosophie en question n'est plus une forme séparée de l'activité sociale, elle est (du moins tendanciellement) devenue

1. G. Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, op. cit., p. 112. Labica remarque à juste titre que le refus de Marx de se réclamer à l'époque du socialisme et du communisme ne s'explique pas par une connaissance manquante mais par une volonté de fondation théorique qui interdit toute « conversion » à une doctrine préexistante.
2. Cf. M. Löwy, *La théorie de la révolution chez le jeune Marx*, op. cit., p. 72-74. Dans le même sens M. Barbier, *La pensée politique de Karl Marx*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 74.

critique pratique, force matérielle, qui s'empare des masses, elle désigne en fait ce que l'on est en droit de désigner comme le *moment théorique* de la pratique politique révolutionnaire. En effet, tout au long du texte, Marx n'utilise plus, pour désigner ce nouveau mode d'intervention du et dans le réel, le vocable de « philosophie », mais celui, plus neutre sans être antithétique, de « théorie » (*Theorie*). De plus, si la formulation feuerbachienne est effectivement reprise c'est davantage à titre de métaphore que de concept : elle ne sert plus à affirmer, comme dans l'original feuerbachien, le primat conjoint de l'activité « spirituelle » et de la voie réformiste allemande, mais leur alternative radicale : la critique dans la mêlée et l'imminence de la révolution. Même s'il serait vain de chercher dans l'*Introduction* de 1844 le concept de « pratique révolutionnaire » (*revolutionäre Praxis*) de la troisième thèse sur Feuerbach, notons toutefois que le prolétariat est appelé à « s'abolir soi-même » (*sich aufheben*) et non en s'en remettant à un tiers. On comprendrait d'ailleurs difficilement, comment Marx reviendrait à une conception dualiste *en-deçà* de l'idée de démocratie comme « autodétermination du peuple » développée dans le manuscrit de Kreuznach.

En fait, la difficulté pourrait bien résider en ceci : dans l'*Introduction* de 1844, le prolétariat, dans son alliance avec la critique pratique, n'est pas tant une réalité préexistante, qui entrerait par la suite en action pour « faire la révolution », en prendre la direction, affirmer son hégémonie etc., que, d'une certaine façon, la *révolution elle-même*, la puissance de scission qui se constitue à travers le processus révolutionnaire. Un processus dans lequel le prolétariat finira par s'abolir lui-même, en apparaissant comme le sujet absolu de la médiation, le lieu vide à partir duquel un « passage », une ouverture radicale, deviennent effectifs. Le nom du prolétariat consigne la permanence du processus ; par son irréductibilité, son caractère sauvage et insaisissable, il marque le seuil à partir duquel il devient impossible d'en rester aux révolutions partielles, « uniquement politiques », qui se limiteraient à l'horizon de la société civile-bourgeoise et de l'État représentatif — ou qui s'arrêteraient à leur seuil. En ce sens, l'*Introduction* de 1844 innove de manière décisive, en donnant la première formulation de la révolution permanente¹ qui ne soit pas une reprise du langage jacobin.

1. Comme le remarque à juste titre F. Claudin, *Marx, Engels et la révolution de 1848*, Paris, Maspéro, 1980, p. 59. Dans la célèbre « Adresse du comité central de la Ligue des communistes » de mars 1859, au moment où il tente de relancer le processus révolutionnaire après une vague de défaites, Marx définit un seuil interne à la « permanentisation » de la

Cette innovation se prolonge dans le statut même du texte marxien : la révolution radicale a déjà commencé et ce texte en est le (premier) manifeste : en nommant le prolétariat, en scellant son alliance avec la philosophie, *l'Introduction* proclame le monde nouveau. Elle se présente comme le texte/acte qui condense dans ses énoncés un processus à la fois imminent et déjà en œuvre. Elle annonce une rupture du temps historique, le moment où le « pas encore » et le « toujours-déjà », le « trop tôt » et le « trop tard », se renversent l'un dans l'autre et révèlent leur vérité partagée : l'impossibilité du « juste moment », de la coïncidence entre la chose et son temps propre. La révolution survient *toujours* « trop tôt » car elle renvoie à cette incomplétude constitutive du réel ; elle est non pas le « saut périlleux du présent vers l'avenir » (ce serait là encore la concevoir comme une simple accélération d'un temps linéaire) mais le saut de l'avenir dans le présent, qui en révèle l'ouverture essentielle.

Le pronostic marxien, avec sa dimension d'anticipation, a-t-il été démenti par le cours des événements ? La défaite des révolutions de 48 ne confirme-t-elle pas l'idée qu'une révolution allemande radicale était prématurée, voire qu'elle relevait de l'illusion, illusion qui résulterait de l'« obsession » de Marx quant au retard de l'Allemagne¹ ? Un demi-siècle après la défaite, le vieil Engels n'a-t-il pas lui-même fait son autocritique jugeant que « l'histoire nous a donné tort à nous et à tous ceux qui pensaient de façon analogue. Elle a montré clairement que l'état du développement économique sur le continent était alors bien loin d'être mûr pour la suppression de la production capitaliste² » ?

La version d'Engels, souvent louée pour son réalisme, rend cependant un son bien étrange, qui rappelle fort celui de la réécriture de l'histoire du point de vue des vainqueurs. À l'histoire réelle des luttes, avec leur part de

révolution : la conquête de l'« hégémonie » par le prolétariat à travers l'affirmation de l'indépendance de sa pratique politique.

1. C'est notamment le point de vue de F. Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, p. 50 et 72. Du reste, si « obsession » marxienne il y a, étant partagée par toute une génération allemande, elle n'est en rien une lubie individuelle.
2. F. Engels « Introduction » de 1895 in K. Marx *Les luttes de classes en France 1848-1850*, Paris, Messidor, 1984, p. 60.

contingence et d'indécidabilité (dont l'aboutissement peut se solder par une défaite), il substitue une théodicée du développement des forces productives, fonctionnant comme une garantie de la « maturité » des conditions « objectives » qui s'aveugle sur son propre caractère rétrospectif. Engels fournit, à l'intérieur du marxisme (la consécration du terme d'ailleurs lui appartient), le prototype du récit dans lequel, pour reprendre la fameuse métaphore de W. Benjamin¹, le matérialisme historique fonctionne comme ce nain ventriloque, caché sous la table où se joue la partie d'échecs, et qui manipule la poupée qui assume le rôle du joueur. À ce jeu là, le matérialisme historique gagne toujours la partie, ajoute Benjamin. En réalité, le « réalisme » engelsien de 1895 participe à sa manière au refoulement collectif dont l'événement révolutionnaire a été victime dans la vie culturelle et politique de l'Allemagne d'après 1850, y compris, voire surtout, du côté de ceux qui avaient subi le traumatisme de la défaite.

Avec le recul nécessaire, c'est bien davantage la justesse des thèses marxiennes, l'effectivité de la force de rupture qu'elles portent, qui impressionne. Tout d'abord, le fait même de la vague révolutionnaire de 1848, sans doute la plus européenne de l'histoire, montre que le constat de 1843-44 quant à l'« imminence » de la révolution n'était en rien une vue de l'esprit, le fruit de l'imagination d'un cerveau exalté. Et surtout : l'écrasement du « 48 » allemand, qui découle largement de la propre médiocrité des forces hégémoniques à l'intérieur du camp démocratique, n'a-t-il pas confirmé, *a contrario* certes, les thèses marxiennes sur l'impossibilité d'une révolution partielle en Allemagne et sur la nullité politique de sa bourgeoisie, son incapacité fondamentale à se constituer en classe « nationale-populaire » ? La singularité de l'histoire allemande, et même sa tragédie, n'a-t-elle pas consisté finalement dans le ratage perpétuel d'une révolution démocratique, dans la compulsion aut destructrice de répétition du décalage qui sépare l'Allemagne de son propre présent ? S'il en est ainsi, alors la révolution radicale envisagée par Marx, loin d'être une figure idéale fonctionnant, dans la plus pure tradition idéaliste, comme un succédané d'une impossible révolution politique², représente plutôt l'explication anticipée (et anticipante) de cette impossibilité : en France, le désir de « terminer la révolution » a pu donner lieu au compromis

1. Cf. « Thèses sur la philosophie de l'histoire », in W. Benjamin, *Essais* 2, Paris, Denoël/Gonthier, 1983, p. 195.

2. C'est la question que pose L. Calvié, évoquant la fable du renard et des raisins qui donne à l'ouvrage son titre. Cf. L. Calvié, *Le renard et les raisins. La Révolution française et les intellectuels allemands*, Paris, EDI, 1989, p. 11.

républicain. En Allemagne, cela revenait à tuer la démocratie révolutionnaire dans l'œuf, construire un compromis entre la bourgeoisie et l'ancien régime, unifier le pays « par le fer et par le sang », avec, à la clé, le militarisme, les guerres mondiales et le déferlement inouï de barbarie qui s'ensuivirent.

L'idée d'une révolution allemande radicale avait sans doute quelque chose de démesuré et de presque scandaleux : Marx lui même reconnaît dans l'*Introduction* de 1844 que le prolétariat allemand « commence à se former », et pourtant, quelques mois plus tard, à l'occasion de sa première apparition active (l'insurrection des tisserands silésiens), il n'hésitera pas à en faire le « théoricien du prolétariat européen¹ ». Mais il est vrai aussi que le texte-manifeste des *Annales franco-allemandes* s'achevait par une proclamation de modestie ; reprenant la métaphore de Heine, Marx écrit que lorsque « toutes les conditions internes [à l'Allemagne] seront remplies », c'est quand même au « chant du coq gaulois » que revient la tâche d'annoncer « le jour de la résurrection allemande ». A. Ruge avait déjà écrit en 1843 à ses compatriotes « *nulla salus sine Gallis* » : « pas de salut sans les Français ». Et c'est bien à Paris, un certain 24 février 1848, que ce chant s'est fait entendre.

Le 18 mars suivant, Berlin se couvrait de barricades.

1. *Gloses critiques...*, *Œuvres*, op. cit., t. III, p. 413.

