

## Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

06/03/2002

### *Im Anfang war die Tat* L'homme productif (suite)

#### “Contribution à une critique de la philosophie hégélienne du droit - Introduction” (2)

La suite de l'Introduction à une critique du droit hégélien essaie de mieux définir l'allure de cette vraie révolution que sera la révolution allemande, la révolution qui ira plus loin que ne l'a fait la révolution française: car il ne s'agit pas de reproduire à l'identique ce que les Français ont déjà réalisé, mais de le refaire en mieux, grâce aux enseignements fournis par un examen critique des acquis de la pensée spéculative allemande. Ceci dit, il s'agira bien de faire la révolution, au sens le plus pratique de cette expression, et non seulement de faire, seulement en pensée, la théorie d'une révolution possible :

“De toute évidence, l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes (*die Waffe der Kritik kann allerdings die Kritik der Waffen nicht ersetzen*) : La force matérielle doit être renversée par une force matérielle, mais la théorie, elle aussi, se change en force matérielle, dès qu'elle s'empare des masses (*auch die Theorie wird zu materiellen Gewalt, sobald sie die Massen ergreift*). La théorie est capable de s'emparer des masses dès qu'elle argumente *ad hominem*, et elle argumente *ad hominem* dès qu'elle devient radicale (*sobald sie radikal wird*). Etre radical, c'est saisir les choses à la racine (*die Sache an der Wurzel fassen*). Mais la racine, pour l'homme, c'est l'homme même (*die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst*).” (O III, p. 390)

Nous assistons là à un déferlement de formules-chocs, plus péremptoires les unes que les autres, et dont les traditions marxistes se sont ensuite emparées plus ou moins à bon escient pour en faire des mots d'ordre adaptés aux besoins de situations diverses, et à l'occasion les transmuier en devises révolutionnaires, comme la radicalité dont elles se réclament expressément paraît l'autoriser. “L'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes”. “La théorie se change elle aussi en force matérielle dès qu'elle s'empare des masses.” “La racine pour l'homme, c'est l'homme même”. Il faut reprendre une à une ces formules, dont chacune développe l'une des composantes de la notion de *praxis* telle que Marx la comprend à ce moment de l'évolution de sa pensée, pour essayer de mieux en délimiter la signification, ce qui suppose qu'elles soient replacées dans le contexte particulier à l'intérieur duquel elles sont avancées.

“L'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes.” Il n'est pas interdit de voir dans cette formule une anticipation de la thèse du primat de la pratique, qui aura ensuite une importance considérable dans la “philosophie” du marxisme: la seule théorie qui vaille est celle qui se met au service de la pratique, en lui laissant le dernier mot, car seule la pratique est en mesure de trancher définitivement les problèmes abordés préalablement par une voie théorique, ce qui ne constitue qu'une étape provisoire de leur résolution : et ainsi, comme l'écrivait Cieskowski, “à la fin sera l'action”. Mais que dit au juste Marx lorsqu'il écrit cette phrase en 1844 dans son Introduction à une critique du droit hégélien ? Que la révolution allemande, qui ira plus

loin que n'a pu le faire la révolution française, parce qu'elle aura créé par l'intermédiaire de la critique les moyens d'une analyse plus complète de la situation actuelle dominée par la scission de la société civile et de l'Etat, n'en sera pas moins une vraie révolution, dont l'issue se jouera sur le terrain où s'affrontent les forces sociales réelles, que Marx n'appelle pas encore, à cet endroit du texte, des classes. Autrement dit, cette révolution allemande, dont il s'agit à présent de préfigurer l'allure, ne devra pas être une révolution de papier, accomplie seulement par des penseurs dans la forme du combat d'idées : pour mériter le nom de "révolution", elle devra être un combat réel, donc mettant en jeu une violence effective, dont on ne voit pas comment elle pourrait dépendre de l'initiative de prophètes désarmés, ou équipés des seules armes de la critique. La thèse avancée ici est, en gros, que seule la violence est accoucheuse de l'histoire : et cette thèse, que Kojève mettra au coeur de son hégéliano-marxisme, peut être reconnue comme étant au fond hégélienne, à condition de préciser que la violence ici évoquée ne se déchaîne pas seulement sur le plan des idées, mais, reprenons la formule qui vient d'être employée, repose sur l'intervention des forces sociales réelles, ce qui est la condition pour qu'elle transforme en profondeur la société. Cette violence ressemble à celle qui, au point de vue de Hegel, impulse la succession des peuples en les détruisant au fur et à mesure qu'est démentie leur prétention à représenter exclusivement l'Esprit sur le plan objectif de l'histoire universelle. Et en soutenant que la révolution allemande aura à reprendre, à de nouveaux frais, la mission déjà engagée par la révolution française, Marx peut paraître récupérer à son profit la représentation de l'histoire défendue par Hegel, d'après laquelle les peuples se succèdent sur le devant de la scène pour en assumer tour à tour les responsabilités.

Donc, la violence est nécessaire pour que le mouvement de l'histoire s'accomplisse en pratique et non seulement en théorie. La violence, mais quelle violence ? Certainement pas n'importe laquelle. Marx n'est pas ici en train de prêcher les vertus insurrectionnelles d'une révolte aveugle n'ayant pour but, négativement, que de détruire ce qui existe, au nom du privilège assigné à la critique des armes. Pour que la violence accouche réellement de l'histoire, c'est-à-dire qu'elle débouche sur une transformation en profondeur de la société, il faut qu'elle ait un sens, et ce sens ne peut lui être communiqué que par l'éclairage que lui apporte une analyse théorique de la situation dans laquelle elle intervient et qu'elle permet de débloquent, ainsi que des buts que, positivement, elle poursuit. Si une théorie qui ne débouche pas sur une pratique est impuissante, réciproquement, une pratique qui se priverait de l'instrument de la théorie risque d'être vaine, et de correspondre, non pas à une avancée de l'histoire, mais à son recul. Ce raisonnement conduit naturellement à l'idée d'une union nécessaire de la théorie et de la pratique, idée avancée à travers la deuxième formule-choc du passage de l'Introduction à une critique du droit hégélien que nous sommes en train de lire, et qui, de la part de Marx, répond certainement à la préoccupation qui lui est la plus personnelle parce qu'il l'a tirée de son propre fonds, c'est-à-dire du travail de pensée qu'il est en train d'accomplir.

"La théorie se change elle aussi en force matérielle dès qu'elle s'empare des masses." Ce qui étonne le plus dans cette phrase, c'est la référence aux "masses", qui est une nouveauté sous la plume de Marx. Que désigne-t-elle ? Les agents réels de l'histoire, auxquels il revient de déchaîner et d'assumer dans ses ultimes conséquences la violence révolutionnaire dont il vient d'être question. Et, bien sûr, si on veut restituer à cette phrase la signification qu'elle a pu avoir au moment où Marx l'a écrite, il n'est pas question d'aller plus loin, et de chercher à voir dans ces "masses" un groupe social, une classe comme le prolétariat, doté d'une organisation, d'une "avant-garde", qui lui permette de prendre la tête du mouvement révolutionnaire, et de le diriger dans un certain sens : si l'idée du rôle révolutionnaire du prolétariat en tant que classe est

avancée plus loin dans ce même texte, c'est dans des conditions très particulières qui sont, on le verra le moment venu, davantage théologiques que politiques. Ceci dit, il reste qu'on peut quand même lire dans cette phrase l'amorce d'une idée qui commence à beaucoup préoccuper Marx à cette époque, et précisément au cours de son séjour à Paris, mais qui avait déjà été avancée dans sa lettre de septembre 1843 à Ruge : il s'agit de l'union des membres du parti politique pratique, qui sont tous des philosophes professionnels ou autodidactes, et des forces populaires dont l'histoire française des cinquante dernières années a révélé l'existence et la capacité à peser sur le cours des choses, puisque ce sont elles qui devront en réalité mener le combat révolutionnaire. Sous quelles formes les philosophes, qui, en Allemagne sont pratiquement les seuls à soutenir que la révolution est nécessaire, participeront-ils à ce combat que manifestement ils ne pourraient mener seuls, et jusqu'à quel point et sous quelles formes leur participation est-elle nécessaire à son déroulement ? A cette question, Marx répond dans les termes suivants : la révolution allemande différera de la révolution française précisément parce qu'elle aura su trouver les moyens d'une juste alliance entre penseurs critiques et masses révolutionnaires, cette alliance qui a précisément fait défaut en France, ce qui a freiné, voire même dévié, les effets de l'action engagée par ces masses révolutionnaires: elle effectuera le bon équilibre entre la théorie et la pratique dans la forme de ce lien réciproque par lequel la pratique sera, non une pratique aveugle, mais une pratique éclairée par la théorie, et la théorie, non une rumination stérile, mais une "force matérielle" devenue apte à transformer le monde dès lors que les masses populaires se la seront appropriée, par des moyens qui restent à préciser.

Unie à la théorie, la pratique se donne les moyens d'une radicalité vraie, c'est-à-dire la capacité à changer réellement quelque chose dans la vie des hommes, ce sans quoi la *praxis* révolutionnaire n'aurait aucune raison d'être. Reste donc à fixer la nature de ce changement, c'est-à-dire le but qu'il a à accomplir. Ceci conduit à examiner la troisième formule-choc avancée par Marx dans la suite des deux précédentes : "La racine pour l'homme, c'est l'homme même". Dans sa forme tautologique, cette formule donne la clé de toutes les interprétations ultérieures du marxisme allant dans le sens d'un humanisme dont la position peut se résumer ainsi : tout pour l'homme, et pour le tout de l'homme. Or il est clair que, telle qu'elle apparaît ici, cette affirmation résulte d'un emprunt pur et simple à Feuerbach. L'homme même, ou le même de l'homme, ce qui fait de lui un homme vrai, un homme complet, un homme réel, et non un être mutilé et aliéné, c'est son être générique, autrement dit l'essence de laquelle il tire sa "racine" dans la mesure où elle est ce qui le fait être ce qu'il est : cette essence dont il a été artificiellement dépossédé, et qu'il faut lui restituer. Lorsque Marx, en 1844, se réfère à cette notion, il est incontestablement humaniste, au sens de l'humanisme feuerbachien, c'est-à-dire précisément de cet humanisme abstrait de l'être générique, qui considère l'essence humaine comme quelque chose de naturellement tout donné dans la forme d'une origine, humanisme avec lequel il entreprendra un an plus tard, en particulier en rédigeant les *Thèses sur Feuerbach*, de prendre distance, soit en rejetant définitivement toute position humaniste, soit en inventant les formes d'un nouvel humanisme, d'un humanisme concret et non abstrait.

La connotation feuerbachienne de la phrase "la racine pour l'homme, c'est l'homme même" est confirmée par la suite du paragraphe :

"La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique (*für ihre praktische Energie*), c'est que son point de départ est l'abolition radicale et positive de la religion. La critique de la religion s'achève par la leçon que l'homme est, pour l'homme, l'être suprême (*das der Mensch das höchste Wesen für de Menschen sei*), donc par l'impératif catégorique de bouleverser tous les rapports où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable (*alle Verhältnisse umzuwerfen in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*) ; ces rapports, on ne saurait mieux les rendre que par l'exclamation

d'un Français à l'annonce d'un projet sur les chiens: pauvres chiens ! on veut vous traiter comme des hommes." (*O III*, p. 390-391)

C'est donc bien la critique religieuse, modèle de toute critique, dans la version "positive" élaborée par Feuerbach du moins, qui a montré la première la nécessité de restituer l'homme à ses vrais rapports, en vertu desquels il est le sujet de ses objets, au lieu d'être devenu lui-même objet de ses propres objets. Rendre l'homme à lui-même: ce programme, que Marx énonce en le plaçant sous l'autorité de "l'impératif catégorique", ce qui en met en lumière la teneur morale, peut être repris à la critique religieuse, et transposé tel quel à toutes les autres conditions dans lesquelles l'homme a été abusivement séparé de son essence, et ainsi réduit à n'être que l'ombre de lui-même, une apparence d'homme, pire que l'être naturel incapable de modifier par lui-même ses conditions d'existence que restera toujours la moindre bête.

C'est pourquoi la critique religieuse, qui s'opère sur un plan spéculatif ou mental, puisqu'elle s'attaque aux idées qui sont dans la tête des gens, a, revenons y, une portée pratique réelle: elle montre la voie à une transformation en profondeur des conditions de l'existence humaine sous toutes ses formes :

"Même du point de vue historique, l'émancipation théorique revêt pour l'Allemagne une signification spécifiquement pratique. C'est que le passé révolutionnaire de l'Allemagne est théorique : il se confond avec la Réforme. Tout comme la révolution commença alors dans le cerveau du moine, elle commence aujourd'hui dans le cerveau du philosophe." (*O III*, p. 391)

La notion de critique religieuse subit dans ce paragraphe un déplacement très intéressant, par lequel elle se met à concerner cette remise en question tout à fait pratique du système des représentations religieuses effectuée par la Réforme dont les conséquences sur le cours de l'histoire ont été importantes : le modèle de révolution dont le philosophe peut aujourd'hui s'inspirer, c'est celui qui a été fourni, non par Feuerbach, mais par Luther, qui témoigne de la capacité qu'a la critique religieuse, pourvu qu'elle aille au fond des choses, d'effectuer le passage d'un monde à un autre par une transformation radicale. Le parallèle de la Réforme et de la Révolution n'a pas été inventé par Marx : c'est un *topos* traditionnel dans l'élaboration duquel les penseurs de la contre-révolution ont d'ailleurs joué un rôle particulièrement important. Mais Marx rejoue ici ce *topos* à sa manière, en proposant sa propre interprétation de la Réforme, dans des termes qui évoquent à nouveau le mécanisme du renversement feuerbachien :

"Luther a certes vaincu la servitude par dévotion, parce qu'il a mis à la place la servitude par conviction. Il a brisé la foi en l'autorité parce qu'il a restauré l'autorité de la foi. Il a transformé les clercs en laïcs, parce qu'il a transformé les laïcs en clercs. Il a libéré l'homme 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 a chargé de chaînes le coeur." (*O III*, p. 391)

Toutes ces phrases mettent vertigineusement en scène ou en page le schéma du retournement : et l'on comprend alors que, bien plus qu'un tic d'expression ou une figure rhétorique qui rend la manifestation de la pensée plus frappante, cette forme d'énonciation, typique du style de Marx, du moins à cette époque, - mais s'en départira-t-il jamais complètement? -, est en fait représentative d'un modèle méthodologique d'analyse dont le principe lui vient encore de Feuerbach. Qu'est-ce que libérer l'homme de ses chaînes, quelle que soit la nature de celles-ci ? C'est remettre à l'endroit ce qui avait été mis à l'envers. Or c'est ce que Luther a fait exemplairement sans avoir eu pour cela à quitter le plan propre de la religion, mais en se fixant pour seul but de remettre la religion à l'endroit, en en faisant une expression de l'homme même, de l'homme intérieur, et non plus de l'homme rendu extérieur à lui-même par la projection de sa foi dans un au-delà transcendant. Sans doute, cette libération a été limitée, dans la mesure précisément où, sans s'attaquer à son principe, elle n'a fait qu'épurer la manifestation

du sentiment religieux, et ainsi, comme le dit ensuite Marx, elle n'a pu résoudre complètement le problème qu'elle avait permis de poser :

“Si le protestantisme ne fut pourtant pas la vraie solution, en revanche, il a su poser vraiment le problème. Il ne s'agissait plus désormais du combat du laïc avec le clerc extérieur à lui, mais du combat avec le clerc à l'intérieur de lui-même, avec sa nature de clerc. Et s'il est vrai que la métamorphose protestante des laïcs allemands en clercs a émancipé les papes laïques, les princes avec leur clergé, les privilégiés et les philistins, la métamorphose laïque des Allemands cléricaux en hommes émancipera le peuple. Mais l'émancipation ne s'arrêtera nullement aux princes, pas plus que la sécularisation des biens ne s'arrêtera à la spoliation des églises, qui fut surtout l'oeuvre de la Prusse hypocrite. En ce temps là, la Guerre des paysans, ce fait le plus radical de l'histoire allemande, fut mise en échec par la théologie. Aujourd'hui que la théologie elle-même a échoué, le moins libre des faits de notre histoire allemande, notre *statu quo*, se brisera contre la philosophie. A la veille de la Réforme, l'Allemagne officielle était la servante la plus soumise de Rome. A la veille de sa révolution, elle est la servante la plus soumise de bien moins que Rome, de la Prusse et de l'Autriche, de hobereaux et de philistins.” (*O III*, p. 391)

Cette analyse extrêmement concentrée, tissée d'allusions qu'il faudrait décrypter une à une, a pour signification principale de remettre la Réforme en perspective historique, en particulier en rappelant que Luther a été l'adversaire résolu du plus important mouvement de libération qu'ait connu l'Allemagne, et dont la référence reviendra très souvent dans la littérature marxiste ou socialiste ultérieure en tant que préfiguration de la révolution prolétarienne : la Guerre des paysans, modèle-type de lutte populaire qui a pu être vaincue mais dont la nature même interdisait qu'elle fût récupérée au service d'autres forces. C'est ainsi que Luther a fait sortir l'Allemagne du Moyen Age, non pas en vue d'émanciper l'homme même, mais principalement en vue d'instaurer, en lui donnant les bases idéologiques dont il avait besoin, le nouveau pouvoir des hobereaux et des philistins, ce pouvoir qui règne actuellement encore en Prusse et en Autriche, et qui est le principal responsable du retard allemand. C'est pourquoi, dire que Luther a d'une certaine manière préparé la future révolution allemande, et aller jusqu'à lui assigner formellement la dignité d'un authentique révolutionnaire, ce n'est nullement affirmer que sa révolution était déjà celle-la même que celle qui reste à accomplir, même si elle la préfigurait dans sa forme en mettant en oeuvre le schéma du retournement. Luther a paradoxalement ouvert la voie à l'émancipation du peuple en créant les conditions de son asservissement au pouvoir des hobereaux et des philistins légitimé par la mise en place du nouveau système religieux incarné dans la foi protestante. Mais, cette fois, il s'agit de tout autre chose : il s'agit d'émanciper vraiment le peuple, de ramener l'homme à ses vraies racines, lui-même ; il s'agit de conduire jusqu'au bout le mouvement de la révolution qui doit rendre à nouveau l'homme propriétaire et maître de son essence, ce qui nécessite de s'attaquer, ce qui n'a jamais été fait jusqu'ici, aux racines du mal. Pourquoi cela n'a-t-il jamais été fait ? Parce que, pour que cela fût seulement possible, il fallait d'abord que le mal ait lui-même atteint la plénitude de son développement, qu'il soit devenu réellement la forme absolue du mal ; il fallait donc que la Réforme luthérienne, qui n'avait fait qu'en poser certaines prémisses, soit allée jusqu'au bout du mouvement qui devait déboucher, sur terre et non dans le ciel des idées, à la scission de la société civile et de l'Etat. Cela, il reviendra seulement à la révolution allemande à venir de s'y attaquer, lorsqu'elle aura opéré la conversion de l'arme de la critique dans la critique des armes, lorsque les masses se seront emparées de la théorie critique et lui auront ainsi donné les caractères d'une *praxis* authentiquement révolutionnaire, qui prendra pour cible principale le principe de base, le principe terrestre de l'aliénation humaine.

Pourtant, Marx voit bien les difficultés qui rendent problématique l'avènement de l'homme même, libéré de toutes ses aliénations, qui est la tâche historique assignée à la future révolution allemande :

“Une révolution allemande radicale semble cependant se heurter à un obstacle majeur.

Les révolutions ont en effet besoin d'un élément passif, d'un fondement matériel. La théorie devient réalité dans son peuple dans la mesure où elle est la réalisation de ses besoins. Le désaccord irrémédiable entre les exigences de la pensée allemande et les réponses de la réalité allemande n'entraînera-t-il pas le même désaccord de la société civile avec l'Etat et avec elle-même? Les besoins théoriques seront-ils immédiatement pratiques? Il ne suffit pas que la pensée tende à la réalisation, il faut que la réalité tende d'elle-même à la pensée (*es genügt nicht das der Gedanke zur Verwirklichung drängt, die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen* ).” (O III, p. 391\_392)

Est ici avancée une nouvelle formule-choc destinée à faire comprendre la complexité des rapports que la pensée entretient avec la réalité, c'est-à-dire, conjoncturellement, des rapports que la philosophie allemande entretient avec l'état de choses allemand. La pensée, veut dire Marx, est par elle-même impuissante à pénétrer la réalité et à en impulser la transformation : et, en formulant la crainte que, si elle cherche quand même à la pénétrer de force, elle n'y produise que des effets dévastateurs, du même type que ceux provoqués par la scission de fait de la société civile et de l'Etat, il paraît reprendre à son compte l'enseignement délivré par la formule rituelle *video meliora proboque deterioraque sequor*, qui marque les limites étroites dans lesquelles est enfermée "l'action" dont est capable par elle-même la pensée. Le paradoxe de la situation en Allemagne est en effet que la pensée qui s'y développe n'est pas le reflet de l'état de choses correspondant, mais celui d'un état de choses extérieur aux frontières de l'Allemagne, et qui est propre à des pays d'au-delà du Rhin dont le développement est plus avancé parce qu'ils ont poussé très avant dans les faits la scission de la société civile et de l'Etat, cette scission que, dans le ciel de la pensée, l'Allemagne a préparée mentalement avec la Réforme luthérienne et réfléchi spéculativement avec la philosophie hégélienne du droit, mais qu'elle a été incapable d'accomplir en pratique sur terre, c'est-à-dire là où elle opère effectivement. C'est la raison pour laquelle la pensée allemande est en avance, beaucoup trop en avance, sur la réalité allemande, sur laquelle elle n'a pour cette raison aucune prise, tant elle est décalée par rapport à elle. Or, pour qu'une pensée agisse réellement, il faut que, non seulement la réalité sur laquelle elle agit s'y prête, mais aussi qu'elle en porte la nécessité en elle. Au début du paragraphe que nous sommes en train de lire, Marx présente la réalité sur laquelle la pensée cherche à exercer son influence comme un "élément passif", qui constitue seulement le "fondement matériel" dans lequel elle doit imprimer sa forme; mais, quelques lignes plus loin, il reprend à son compte l'idée aristotélicienne selon laquelle, pour qu'une forme s'empare d'une matière, et littéralement l'informe, il faut que la matière appelle elle-même cette forme, qu'elle la désire, qu'elle "pousse" activement, et non passivement, vers elle. Chez Aristote, cette façon de concevoir la relation matière-forme est l'expression d'un finalisme. Et c'est ce finalisme qui, à ce point où Marx en est du développement de son argumentation, projette son ombre, et se traduit dans des termes qu'on peut dire historicistes. Tant que la réalité allemande ne sera pas prête à accueillir les promesses de transformation apportées par la pensée allemande, il est vain d'espérer que celle-ci puisse réaliser son programme, qui devra alors en rester à l'état de voeu pieux.

Ceci veut dire qu'une révolution, surtout si elle se veut radicale dans les faits, et non seulement en théorie, ne se décrète pas, mais nécessite une conjoncture appropriée. On voit ici émerger un problème qui hantera ensuite toute l'histoire du marxisme : à quels traits reconnaître le caractère révolutionnaire d'une conjoncture ? La réalité est-elle prête pour subir les transformations préconisées en pensée sous la forme d'un programme qu'il reste à faire passer dans les faits ? C'est sur fond de cette interrogation que Marx écrit ensuite :

“Mais l'Allemagne n'a pas gravi en même temps que les peuples modernes les échelons intermédiaires de l'émancipation politique. Même les échelons qu'elle a accomplis en théorie, elle

ne les a pas encore atteints dans la pratique. Comment pourrait-elle, d'un même *salte mortale*, passer tout ensemble par-dessus ses propres barrières et par-dessus celles des peuples modernes, ces mêmes barrières que, dans la réalité, elle doit éprouver et désirer comme un moyen de s'affranchir de ses barrières réelles. Une révolution radicale ne peut être que la révolution de besoins radicaux (*eine radikale Revolution kann nur die revolution radikaler Bedürfnisse sein*), dont les conditions préalables et les foyers semblent justement faire défaut." (O III, p. 392)

Les progrès de la philosophie allemande ont permis de forger le projet d'une révolution radicale, bien en avance sur les révolutions réelles accomplies déjà dans d'autres pays comme la France. Mais, tant que ces révolutions-là n'auront pas commencé à être réellement accomplies en Allemagne aussi, il n'y aura aucun moyen pour que ce projet ait une signification autre que théorique. C'est en prenant conscience de cette difficulté, qui paraît insurmontable, que Marx s'est décidé à quitter l'Allemagne pour venir en France : la France serait sans doute le bon pays pour y accomplir la révolution radicale programmée par la philosophie allemande, à ceci près, c'est la difficulté exactement inverse de la précédente, que, en étant restée sur le fond à la pensée des Lumières et à son rationalisme abstrait, expression conforme de la société civile atomisée, elle n'est sans doute pas en mesure d'accueillir des modes de pensée formés dans le cadre du développement de la pensée spéculative allemande, ni Kant, ni Hegel, ni *a fortiori* Feuerbach n'étant admissibles, ni même compréhensibles, pour des cerveaux français. Ceci fait que, pour des raisons inverses, la France et l'Allemagne en sont au fond au même point, et que s'applique identiquement à elles la leçon de la formule précédente : "Il ne suffit pas que la pensée tende à la réalisation, il faut que la réalité tende d'elle-même à la pensée". Toutefois, il serait peut-être plus facile de former les têtes françaises à la philosophie allemande, - Marx va bientôt s'y essayer en donnant à Proudhon des leçons particulières de dialectique, dont les résultats s'avéreront à ses yeux catastrophiques, comme il l'expliquera en 1846 dans *Misère de la philosophie* -, que d'arracher les ventres allemands à leur profonde léthargie: et c'est la motivation initiale du voyage à Paris qui, s'il ne produit pas les effets escomptés, aura néanmoins une considérable importance dans l'évolution de la pensée de Marx.

Mais faut-il complètement désespérer de l'Allemagne et la décréter incapable de la révolution radicale dont, en théorie, mais en théorie seulement, elle a rendu possible le projet ? Cette question préoccupe évidemment Marx au premier chef, et la suite du texte lui consacre les étranges considérations que voici :

"Toutefois, si l'Allemagne a accompagné l'évolution des peuples modernes par la seule activité abstraite de la pensée, sans prendre activement parti dans les luttes réelles de cette évolution, elle n'en a pas moins partagé les souffrances, sans en partager les jouissances ou la satisfaction partielle. A l'activité abstraite, d'un côté, correspond la souffrance abstraite, de l'autre. Aussi l'Allemagne se retrouvera-t-elle un beau matin au niveau du déclin européen, avant de s'être jamais trouvé au niveau de l'émancipation européenne. On pourra la comparer à un adorateur de fétiches que rongent les maladies du christianisme." (O III, p. 392)

En diagnostiquant dans ces termes le mal allemand, Marx se souvient, semble-t-il, de la manière dont, au début de son Introduction à une critique du droit hégélien, il a caractérisé la conscience religieuse, comme expression d'une souffrance, d'un mal-vivre auxquels elle apporte, avec ses drogues, un remède imaginaire, qui témoigne de l'existence du problème sans pouvoir lui apporter réellement une solution. Mais ici, dans un esprit encore très feuerbachien, cette même analyse est déplacée de la religion à "l'activité de la pensée abstraite" (*die abstrakte Tätigkeit des Denkens*), c'est-à-dire à la philosophie. Et ceci a valeur d'avertissement : prenons garde à ce que la philosophie, avec ses avancées excessives par rapport au développement réel, ne devienne elle aussi un opium du peuple, qui s'adresse à celui-ci en pensée, mais seulement en pensée, pour le guérir de ses maux réels, en lui apprenant à les supporter. Prenons garde, car, si cela se produit, le réveil risque d'être terrible: les Allemands, exercés à raisonner trois fois en avance sur leur temps, se trouveront en réalité trois fois en arrière sur celui-ci, et leur

souffrance, vécue jusqu'ici dans l'abstrait, deviendra alors très réelle, et aucun remède ne pourra l'atténuer.

Arrêtons nous un instant sur la formule : “un adorateur de fétiches que rongent les maladies du christianisme” (*ein Fetischdiener der an den Krankheiten des Christentums siecht*). Elle se réfère à l'histoire des religions telle qu'on la comprend à l'époque, avec la succession nécessaires de ses formes qui revêt l'allure d'un développement graduel, donc d'une progression conduisant au monothéisme. La situation de l'Allemagne risque de brouiller complètement ces repères, et de créer un état de fait où la conscience sera déchirée entre des formes d'organisation appartenant logiquement à des étapes différentes de son développement : en tant que conscience religieuse, ou philosophique, elle sera toujours l'expression d'une souffrance, mais de quelle souffrance ? Celle que prétend guérir l'opium étiqueté “fétichisme” avec ses idoles naturelles, ou celle que prétend guérir l'opium étiqueté “christianisme” avec son Dieu unique abstrait ? Dieu, justement, n'y reconnaîtra plus les siens, un désordre complet s'étant installé à la fois dans le ciel et sur la terre où plus rien ne sera à sa place. Une situation révolutionnaire, est-ce cela ? N'est-ce pas au contraire le cas-type d'une situation où la révolution est par nature impossible ?

Qu'est-ce qui rend les choses si difficiles ? C'est le fait que l'Allemagne aura dans les faits à accomplir deux révolutions à la fois, ce qui aura pour conséquence qu'elle risquera de ne pas savoir quelle révolution elle est en train d'accomplir, et qu'elle risquera même de se tromper de révolution. En se désillusionnant de sa foi dans les fétiches qui lui ont appris à supporter les souffrances liées à son régime féodal, elle croira se désillusionner de sa foi dans le Dieu unique du christianisme, qui ne correspond pas au même état de développement de la société, et ne s'applique pas aux mêmes maux. Bref la confusion sera complète, sur les deux plans de la théorie et de la pratique: l'Allemagne ne saura plus vers quelle réalité pousse sa théorie, et elle ne saura plus vers quelle théorie pousse sa réalité. Cette confusion explique en particulier les anomalies et les insuffisances du droit hégélien: celui-ci a cultivé la foi dans les vertus “chrétiennes” de l'Etat rationnel, sans du tout se rendre compte que ce culte avait pour corrélat l'esprit-fétiche propre au régime féodal, avec son système des “ordres” (*Ständen*) qu'il croyait pouvoir acclimater aux conditions de l'Etat moderne de manière à résoudre sa contradiction avec la société civile. De là, non pas la dissipation des illusions antérieures, mais la création de toutes sortes de nouvelles illusions, qui ont compliqué encore davantage la compréhension de la situation et de ses exigences, et du même coup rendu plus difficile encore l'accomplissement du vrai changement tel que l'appelle la *praxis* révolutionnaire.

En Allemagne, tout est donc à l'envers: la théorie, qui devrait refléter l'état de choses existant, est en avance sur lui, et l'état de choses est lui-même incapable de répondre aux exigences de la théorie :

“Incarnation des tares du présent politique, l'Allemagne ne pourra renverser la barrière générale du présent politique.

Ce n'est pas la révolution radicale, l'émancipation universellement humaine, qui est, pour l'Allemagne, un rêve utopique; c'est bien plutôt la révolution partielle, la révolution purement politique, la révolution qui laisse subsister les piliers de la maison (*die Revolution welche die Pfeiler des Hauses stehenlässt* ).” (*O III*, p. 393)

L'Allemagne nourrit en son sein, théoriquement, le projet d'une révolution totale qui rende l'homme à lui-même, à ses racines génériques; mais c'est d'une révolution partielle, la révolution politique “qui laisse subsister les piliers de la maison”, qu'elle aurait besoin, et elle n'est pas en mesure de la faire. Mais qu'est-ce qu'une révolution qui “laisse subsister les piliers de la maison” ?

“Sur quoi repose une révolution partielle, une révolution seulement politique ? Sur le fait qu'une partie de la société civile s'émancipe et parvient à la suprématie générale, qu'une classe



entreprind, à partir de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société (*eine bestimmte Klasse von ihrer besondern Situation aus die allgemeine Emanzipation der gesellschaft unternimmt*). Cette classe libère la société tout entière, mais à la seule condition que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe; à la condition, par exemple, qu'elle possède ou puisse acquérir à sa guise argent et culture.

Aucune classe de la société civile ne peut jouer ce rôle sans susciter en elle-même et dans la masse cet élan de l'enthousiasme, cet élan où elle fraternise avec la société dans son ensemble et converge avec elle, un mouvement où elle se confond avec elle et où elle est ressentie et reconnue comme le représentant général de cette société (*sie mit der Gesellschaft im allgemeinen fraternisiert und zusammenfließt, mit ihr verwechselt und als deren allgemeiner Repräsentant empfunden und anerkannt ist*); un mouvement où ses exigences et ses droits sont véritablement les droits et les exigences de la société elle-même, où elle est réellement l'esprit social et le cœur social (*worin sie wirklich der soziale Kopf und das soziale Herz ist*). C'est seulement au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. Pour emporter cette position émancipatrice et s'assurer ainsi l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, énergie révolutionnaire et conscience morale ne sauraient suffire. Pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière de la société civile coïncident, pour qu'un seul ordre (*Stand*) soit reconnu comme ordre de la société tout entière, il faut qu'un ordre particulier soit l'ordre du scandale universel, l'incarnation de la servitude universelle; il faut qu'une sphère particulière de la société représente le crime notoire de toute la société, de sorte que se libérer de cette sphère apparaisse comme l'universelle libération de soi. Pour qu'un seul ordre soit par excellence l'ordre de la libération, il faut qu'en contrepartie un autre ordre soit ouvertement l'ordre de l'asservissement. L'importance générale et négative de la noblesse et du clergé français a déterminé l'importance générale et positive de la "bourgeoisie", classe immédiatement voisine et opposée." (*die positiv-allgemeine Bedeutung der zunächst angrenzenden und entgegenstehenden Klasse des Bourgeoisie*). " (O III, p. 393-394)

En termes généraux, Marx théorise ici la Révolution française, révolution d'une classe particulière, classe à laquelle il donne son nom français, comme il convient puisqu'il s'agit d'une chose française: la "Bourgeoisie". Nous voyons apparaître pour la première fois dans ce texte, et probablement dans toute l'histoire de la littérature marxiste, la référence à la notion de classe ainsi que l'idée de révolution bourgeoise dont, en 1848, dans le *Manifeste du parti communiste*, Marx proposera une analyse en gros conforme à celle qui est esquissée ici. L'émergence de ces notions essentielles s'effectue dans le cadre d'une explication de ce qui oppose entre elles les situations propres à l'Allemagne et à la France. Pourquoi? Il semble que, dans l'esprit de Marx qui ne s'est pas encore intéressé à l'Angleterre et, comme tout penseur post-hégélien, est obsédé par le phénomène de la Révolution française qui lui apparaît comme l'événement historique majeur des temps modernes, ce soit parce que c'est la France qui a inventé cette réalité sociale tout à fait particulière qu'est la classe exerçant un rôle politique, ce qu'elle a fait en confiant à sa bourgeoisie l'initiative de conduire, au nom de l'ensemble de la société, sa révolution.

Qu'est-ce qu'une classe sociale? C'est une partie de la société civile, définie au départ par ses intérêts particuliers, mais élevée au rang de représentant général des intérêts de la société tout entière, ce qui lui confère un statut politique en faisant d'elle plus et autre chose qu'une caste au sens étroit du terme. De là la spécificité de la révolution politique, qui est une révolution partielle, une révolution "seulement politique", dans la mesure où, sous couvert de l'intérêt général, elle réalise en fait les intérêts particuliers d'une classe particulière. On comprend alors pourquoi une telle révolution, comme l'a été la Révolution française, a dû laisser subsister intacts les piliers de la maison: le but qu'elle poursuivait réellement n'était pas l'émancipation de la société en tant que telle, mais, sous couvert de celle-ci, et en se posant comme le représentant général de la société, l'émancipation d'une classe, c'est-à-dire d'une partie, de la société: la bourgeoisie, produit de la scission de la société civile et de l'Etat; et cette classe a su profiter au maximum de cette scission pour s'installer dans le rôle de classe dirigeante

qui, au nom de l'intérêt général, poursuit ses propres intérêts, ses intérêts particuliers de classe, en y intéressant la société tout entière.

La France a donc eu sa classe révolutionnaire : la bourgeoisie. Car, sans classe révolutionnaire, qui sache incarner une aspiration générale à l'émancipation, tout en agissant de fait pour elle-même, pas de révolution. C'est le drame de l'Allemagne: elle a des castes, c'est-à-dire des groupes sociaux mus par leurs intérêts propres et ainsi clivés entre eux; mais elle n'a pas de classe révolutionnaire, c'est-à-dire de classe capable de se placer dans une position dirigeante de façon à conduire sous sa responsabilité, mais au nom de la société tout entière, le combat pour l'émancipation. Aucune de ses classes n'est en effet en mesure ni n'a non plus la vocation de se présenter comme représentant de l'intérêt général :

“Or, ce qui fait défaut à chaque classe particulière en Allemagne, c'est non seulement la rigueur logique, l'acuité d'esprit, le courage, l'inflexibilité qui pourraient la consacrer représentante négative de la société ; chaque ordre est tout autant dépourvu de cette grandeur d'âme qui s'identifie, ne serait-ce qu'un moment, à l'âme du peuple, de ce génie qui inspire à la force matérielle l'enthousiasme pour la puissance politique, de cette hardiesse révolutionnaire qui lance à l'adversaire en guise de défi : “Je ne suis rien, et je devrais être tout”. Le principal arsenal de la morale et de l'honnêteté allemandes, non seulement des individus mais encore des classes sociales, c'est, en vérité, cet égoïsme modeste qui fait valoir son étroitesse et accepte qu'on la fasse valoir contre lui. C'est pourquoi le rapport des différentes sphères de la société allemande n'est pas dramatique mais épique. Chacune d'elle commence à ressentir son existence et à s'installer à côté des autres avec des exigences particulières, non quand elle est opprimée, mais quand, sans son intervention, les conditions de l'époque créent au-dessous d'elle un substrat social sur lequel elle peut à son tour, exercer une pression. Il n'est pas jusqu'au sentiment moral de la classe moyenne allemande qui ne repose sur la seule conscience d'être la représentante générale de la médiocrité 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 qui subit sa défaite avant d'avoir célébré sa victoire ; qui développe sa propre barrière avant d'avoir détruit la barrière dressée devant elle; qui fait valoir sa nature mesquine avant d'avoir pu affirmer sa nature généreuse, de sorte que l'occasion de jouer un grand rôle est toujours passée avant même de s'être présentée, et que chaque classe, dès qu'elle entame la lutte contre la classe placée au-dessus d'elle, est engagée dans la lutte contre la classe qui se trouve au-dessous. C'est pourquoi les princes sont en lutte contre la royauté, le bureaucrate lutte contre le noble, le bourgeois contre eux tous, tandis que le prolétaire est déjà engagé dans la lutte contre le bourgeois. A peine la classe moyenne ose-t-elle concevoir, de son point de vue, la pensée de son émancipation, que déjà l'évolution des conditions sociales et le progrès de la théorie politique déclarent ce point de vue périmé, ou du moins problématique.”  
(O III, p. 394-395)

Toujours dans le cadre de la confrontation entre la situation politique de l'Allemagne et celle de la France, Marx s'engage ici dans une analyse de ce que peut être la lutte des classes, élément moteur de toute révolution, de toute transformation de la société, même si cette transformation s'effectue seulement sur un plan politique, et laisse intacts les piliers de la maison. Or la lutte des classes peut prendre deux formes: pour reprendre la métaphore ici indiquée au passage, une forme épique, - c'est le cas de l'Allemagne -, et une forme dramatique, - c'est le cas de la France.

Qu'est-ce qui a donné à la Révolution française son caractère dramatique ? C'est tout simplement l'élan révolutionnaire, l'esprit de générosité qui a permis à une classe, la bourgeoisie, de se placer à la tête du mouvement d'émancipation, avec une force de conviction qu'il serait absurde de ramener à un ruse mesquine ou à une manipulation concertée. Pour que la bourgeoisie française, avec ses intérêts particuliers de classe, ait pu se placer dans la position de représentant général de la société, il a fallu qu'elle croie être effectivement en droit de remplir cette position de représentant de l'intérêt général; il a fallu qu'elle soit, comme on dit, motivée pour le faire; et pour cela il a fallu qu'elle s'élève au niveau de conscience politique exprimé dramatiquement à travers la formule de défi: “Je ne suis rien, et je devrais être tout”. Cette formule, Marx la reprend presque littéralement, en la concentrant, au Préambule du fameux libelle de Sieyès, *Qu'est-ce*

que le Tiers-état ? , dont on peut admettre qu'il a lancé en 1788 la Révolution française, et qui commence ainsi : "Qu'est-ce que le Tiers état ? - Tout. Qu'a-t-il été jusqu'à présent ? - Rien. Que demande-t-il ? - A être quelque chose." Le culot, le courage politique de se mettre ainsi en avant, la classe intermédiaire entre la populace et la noblesse l'a eu en France, et c'est ce qui lui a permis de jouer son rôle historique d'acteur révolutionnaire, ce sans quoi le drame politique qu'a été la révolution n'aurait tout simplement pas eu lieu. Pour rendre cet état d'esprit, Marx utilise la formule : "ce génie qui inspire à la force matérielle l'enthousiasme pour la puissance politique". Sans du tout modifier sur le fond le rapport entre la société civile et l'Etat, car sa révolution a laissé intacts les piliers de la maison, la bourgeoisie française a néanmoins été capable, a eu le "génie" d'instaurer un nouveau rapport entre la force matérielle issue du fonctionnement de la société civile et la puissance politique, c'est-à-dire les enjeux liés à l'exercice du pouvoir d'Etat. Ce nouveau rapport a pris la forme d'un "enthousiasme" : c'est dire, usons d'un terme qui n'appartient pas encore au vocabulaire de Marx, que tout s'est joué sur le plan de l'idéologie, comme vont bientôt l'appeler, dans le cadre du drame révolutionnaire français, les "Idéologues", ces doctrinaires que Napoléon craindra et détestera, et dont Sieyès, bien qu'il n'ait pas appartenu formellement à leur groupe, serait un bon exemple. La France a eu des Idéologues qui ont donné forme à l'enthousiasme révolutionnaire, cet enthousiasme qui a soudé les forces matérielles et la puissance politique; et elle a eu aussi la classe qui a su s'emparer du texte écrit par ceux-ci et le jouer sur la scène réelle de l'histoire, en conduisant jusqu'au bout l'action ainsi tramée. C'est comme ça que la bourgeoisie française est parvenue à devenir "tout", c'est-à-dire à incarner l'intérêt général, sans pour autant renoncer à ses intérêts particuliers.

En Allemagne, les choses se passent bien différemment. Elle aurait bien des Idéologues, et même elle n'en a que trop avec ses philosophes spéculatifs plus ou moins illuminés, qui font avancer la révolution sur le plan des idées, mais sont incapable de faire passer ces idées dans les faits parce qu'ils sont tellement en avance sur la réalité qu'ils ont coupé tout lien terrestre avec elle. Mais ce qui manque, c'est une classe qui reprenne à son compte le message révolutionnaire élaboré en théorie et assume la responsabilité de le réaliser en pratique. Et c'est pourquoi l'Allemagne, qui n'est pas au niveau d'une action dramatique authentique, en reste à l'épopée : entendons par là une mêlée confuse de tous les intérêts particuliers d'où ne sort aucune ligne directrice claire, aucune intrigue nettement dessinée. Il faut être lucide et admettre qu'il n'y a pas en Allemagne de classe qui ait le courage de vouloir être tout, c'est-à-dire le désir de mener, au nom de la société tout entière, la lutte émancipatoire contre l'ordre ancien. Pourquoi ? Marx évoque à ce propos "l'égoïsme modeste" (*bescheidene Egoismus*), la réserve personnelle, qui conduit chaque groupe social à se renfermer dans son intérêt particulier de caste, sans penser une seconde à la possibilité de faire passer celui-ci pour représentant de l'intérêt général, et de devenir en conséquence protagoniste effectif d'une action authentiquement politique. Pour décrire cette frilosité allemande, il utilise ces termes généraux : "Chacune d'elle commence à ressentir son existence et à s'installer à côté des autres avec des exigences particulières, non quand elle est opprimée, mais quand, sans son intervention, les conditions de l'époque créent au-dessous d'elle un substrat social sur lequel elle peut à son tour, exercer une pression". En lisant cela, on comprend mieux le sens de l'allusion faite par Marx à l'égoïsme, sentiment qui constitue le mobile des comportements propres à la société civile. Les classes sociales en Allemagne n'ont pas accédé à la conscience politique parce qu'elles ne sont pas parvenues à sortir de la société civile, au sein de laquelle elles luttent pour leurs intérêts sans chercher à voir plus loin: dans ces conditions, une classe ne se représente elle-même à elle-même comme classe que lorsqu'elle peut en brimer une

autre, comme par exemple dans le cadre de la lutte économique pour la quête du profit où c'est avant tout chacun pour soi; et, dans ce contexte que rendrait assez bien la formule "classe contre classe", il n'y a, si on peut dire, que des classes contre, que des groupes économiques de pression, mais pas de classe pour, pas de classe politique, qui ose s'exprimer au nom de l'intérêt général et non au seul nom de ses intérêts particuliers d'ordre social fermé qui ne regarde pas plus loin que le bout de son nez, et est de ce fait incapable de former quelque projet que ce soit qui puisse concerner l'ensemble de la société. Bref, aucune classe en Allemagne n'est disposée à se lancer à la conquête du pouvoir: et c'est pourquoi la situation est politiquement bloquée.

Entre l'Allemagne et la France, le contraste est donc total :

"En France, il suffit que l'on soit quelque chose pour que l'on veuille être tout. En Allemagne, il vaut mieux n'être rien pour n'avoir pas à renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est le fondement de l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la condition *sine qua non* de toute émancipation partielle. En France, c'est la réalité, en Allemagne c'est l'impossibilité de la libération graduelle qui doit engendrer la liberté totale (*im Frankreich muss die Wirklichkeit, in Deutschland muss die Unmöglichkeit der stufenweisen Befreiung die ganze Freiheit gebären*). En France, chaque classe du peuple est un idéaliste politique qui se considère, dès l'abord, non comme une classe particulière, mais comme le représentant des besoins sociaux tout court (*als Repräsentant der sozialen Bedürfnisse überhaupt*). Ainsi le rôle d'émancipateur passe successivement, dans un mouvement dramatique, aux diverses classes du peuple français, pour échoir enfin à la classe qui réalise la liberté sociale, non plus en présupposant certaines conditions extérieures aux hommes et pourtant créées par la société humaine (*welche die soziale Freiheit nicht mehr unter der Voraussetzung gewisser, ausserhalb des Menschen liegender und doch von der menschlichen Gesellschaft geschaffener Bedingungen verwirklicht*), mais plutôt en organisant toutes les conditions de l'existence humaine, sous le préalable de la liberté sociale (*unter der Voraussetzung der sozialen Freiheit*). En Allemagne, au contraire, où la vie pratique est aussi dénuée d'esprit que la vie de l'esprit est peu pratique, nulle classe de la société civile n'éprouve le besoin et ne possède la capacité de l'émancipation générale, à moins d'y être contrainte par la situation immédiate, par la nécessité matérielle, par ses chaînes mêmes." (*O III*, p. 395-396)

En opposant comme il le fait ici la passivité allemande, qui se traduit par une soumission totale à l'état de fait, et l'activité, on pourrait même peut-être parler d'activisme, qui règne en France, Marx s'appuie à nouveau sur la référence à l'alternative entre style épique et style dramatique. Qu'est-ce qui caractérise en gros le style dramatique ? C'est l'existence d'une action qui progresse vers sa résolution en parcourant toutes les étapes intermédiaires indispensables à sa préparation. Or, en France, où s'effectue réellement la libération graduelle qui doit engendrer la liberté totale, une telle action est précisément en cours de déroulement. Cette indication est capitale : elle sous-entend que, pour parvenir à la liberté totale, celle qui rendra l'homme à lui-même en lui réappropriant son essence, il y a un ordre à suivre, exactement comme, dans une pièce de théâtre correctement agencée, c'est l'une des leçons de la *Poétique* d'Aristote, il est impensable que puisse être intervertie la disposition des épisodes et que le dernier acte puisse être joué avant la fin de la pièce. C'est ce qui se passe en France: elle a accompli une libération partielle préparant la liberté totale; alors qu'en Allemagne, où tout est à l'envers, on se pose d'emblée le problème de la liberté totale, avant même d'avoir réfléchi aux conditions et de s'être donné les moyens de la libération partielle, ce qui livre la vie sociale au déchaînement de forces inhumaines, dans la forme de ce qu'on peut appeler un chaos épique que seules des interventions surnaturelles pourraient éventuellement débrouiller, les hommes ayant démontré leur incapacité à faire eux-mêmes leur histoire.

Mais que faut-il entendre par libération partielle ? Manifestement, il s'agit de la révolution seulement politique réalisée en France, cette révolution qui a laissé intacts les piliers de la maison, et donc a posé la question de l'émancipation humaine, mais ne l'a pas résolue. Que serait l'autre révolution, celle qui reste encore à accomplir ? Ce ne

peut être que celle qui s'attaque au coeur du problème de l'aliénation humaine tel que la critique philosophique a permis de le dégager en étendant au monde social la méthode d'analyse appliquée par Feuerbach à la conscience religieuse: à savoir, la scission de la société civile et de l'Etat issue de l'atomisation de la société civile, qui est en dernière instance porteuse de tous les conflits sociaux actuels, de toutes ces chaînes que les hommes portent comme si elles étaient "extérieures aux hommes" alors qu'elles ont été "créées par la société humaine". En France, la libération a été obtenue sur un plan purement politique, avec la prise de pouvoir de la bourgeoisie: mais cette prise de pouvoir, non seulement n'a rien changé au rapport de forces tel qu'il se joue à l'intérieur de la société civile, c'est-à-dire à l'hégémonie économique d'une partie de celle-ci, la bourgeoisie, mais a même consolidé cette hégémonie. Il faut donc que la révolution continue, qu'elle aille plus loin, qu'elle se donne les moyens de ne plus être une révolution seulement politique, donc une libération partielle, mais de devenir émancipation totale. La lutte politique a rendu possible cette émancipation, mais elle ne l'a pas réalisée.

De là la nécessité de nouvelles luttes, qui prendront le relais des précédentes, avec lesquelles elles auront cependant un point commun: il faudra qu'elles aussi soient menées sous l'initiative d'une classe révolutionnaire qui prenne en charge l'intérêt général et se pose en représentant de la société tout entière. Cette classe ne peut être la bourgeoisie qui, comme les peuples dans la philosophie hégélienne de l'histoire, a rempli son rôle historique, et ne pourra plus revenir au premier plan du déroulement de l'action dramatique révolutionnaire comme son protagoniste principal, mais devra laisser la place à un autre acteur, en clair à une autre classe, qui prenne l'initiative de faire accoucher la libération partielle de la liberté totale dont elle porte en elle la promesse, mais seulement la promesse. C'est cette explication que Marx reprendra dans le *Manifeste du parti communiste* en expliquant la nécessité que les classes se transfèrent l'une à l'autre le rôle dirigeant en vue de pousser plus loin le mouvement révolutionnaire.

Or cette relève semble davantage possible en France où "le rôle d'émancipateur passe successivement, dans un mouvement dramatique, aux diverses classes du peuple français, pour échoir enfin à la classe qui réalise la liberté sociale". Ceci signifie qu'il y a en France une émulation politique entre les divers groupes de la société qui rend possible le passage de relais de l'un à l'autre en vue d'aller plus loin dans la poursuite du mouvement amorcé, de la même façon que, reprenons encore une fois la métaphore, dans une action dramatique bien conduite, les différents protagonistes se disputent l'initiative de résoudre la crise jusqu'au couronnement final où tout a été accompli et où le rideau n'a plus qu'à tomber sur la scène de "l'histoire"; et c'est alors le moment pour les acteurs de venir saluer. En France est clairement posée, ou du moins commence à être clairement posée, la question de savoir quelle classe devra rivaliser avec toutes les autres pour exercer la responsabilité de mener la révolution à son terme en la faisant s'attaquer aux piliers de la maison. Du coup, on comprend mieux en quoi la révolution partielle qu'a été la révolution politique, seulement politique, qu'a été la Révolution française, bien qu'elle ne l'ait pas réalisée a créé les conditions qui rendent à terme possible l'émancipation totale, ne serait-ce qu'en en formulant l'exigence. Précisément, elle a créé les formes de cette émulation entre classes qui les a amenées à se représenter comme ayant toutes sans exception vocation à représenter l'intérêt général, et donc à débattre entre elles, éventuellement les armes à la main, en vue de savoir à qui va revenir dans les faits cette responsabilité, cette prise de rôle.

Cette analyse est conjoncturelle, mais elle a une portée générale. On pourrait en dégager l'idée que l'action politique est le déclencheur obligé de l'évolution qui doit finir par conduire à l'émancipation humaine totale. Et ceci serait encore une manière de

réinterpréter, en lui assignant une signification politique, la formule *Im Anfang war die Tat*. Au commencement était l'action révolutionnaire : pour débloquer la situation où était enlisé l'ordre ancien, il a bien fallu, c'est ce qui s'est effectivement passé en France, qu'une classe de la société prît l'initiative de se poser en représentant de l'intérêt général, voulût être tout, en clair prétendît exercer le pouvoir politique, et ainsi amorçât le mouvement conduisant à l'émancipation totale, ce mouvement que les Allemands, en coupant complètement la pensée de l'action, ont rendu chez eux à la limite impossible, ou du moins extrêmement improbable.

C'est donc sur un constat pessimiste, voire désespéré, que devrait s'achever l'analyse de Marx, que bien sûr la situation allemande intéresse au premier chef. Mais le fait même d'avoir pu formuler ce qui fait problème (l'humanité ne se pose-t-elle pas uniquement des problèmes qu'elle peut résoudre ?) permet du même coup de dessiner l'allure de sa solution. Et c'est sur ce coup de théâtre que s'achève le texte de Marx qui, après avoir, dans un esprit aristotélicien, montré la supériorité du drame sur l'épopée, en revient pour finir à défendre les valeurs prométhéennes de l'épopée, qui représentent la chance que l'Allemagne doit saisir et qui lui ouvre, alors qu'elle en a été jusqu'ici la lanterne rouge, la perspective inattendue de prendre la tête du mouvement révolutionnaire :

“Mais alors, où trouver la possibilité positive de l'émancipation allemande ?

Réponse : dans la formation d'une classe chargée de chaînes radicales, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun droit particulier, parce qu'on lui fait subir, non un tort particulier, mais le tort absolu, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre historique, mais seulement à un titre humain, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais est en opposition totale avec les principes politiques de l'Etat allemand, d'une sphère enfin qui, ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant sans les émanciper toutes (*welche sich nicht emanzipieren kann ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren*) ; en un mot, un sphère qui est la perte totale de l'homme (*der völlige Verlust des Menschen*) et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société (*diese Auflösung der Gesellschaft*), c'est, en tant qu'ordre (*Stand*) particulier, le prolétariat (*das Proletariat*).” (O III, p. 396)

Autrement dit : c'est la bourgeoisie qui a fait la Révolution française ; c'est le prolétariat qui fera la Révolution allemande, ce qui confèrera à cette dernière un caractère entièrement différent, le caractère épique propre à la grande révolution humaine. Cette réponse à la question posée possède incontestablement une dimension utopique : car, en suivant le raisonnement antérieurement esquissé par Marx, seul un coup de théâtre bouleversant le plan du drame pourrait permettre à une nouvelle classe en charge d'accomplir la révolution totale de prendre la tête du mouvement révolutionnaire, sans que l'acte préalable représenté par la révolution seulement politique effectuée sous la responsabilité de la bourgeoisie ait lui-même été accompli. Ou alors, faudrait-il admettre que, pour toujours, la France est le pays du drame et des intrigues bien conduites, et l'Allemagne la terre de l'épopée, où se produisent, plutôt où doivent se produire miraculeusement de brusques renversements de tendances, du type du *salte mortale* dont il a été question quelques paragraphes plus haut, ce saut dans le vide qui permettrait de brûler acrobatiquement les étapes de la progression historique, et, comme le dit ici Marx en propres termes, permettrait de sortir tout d'un coup du plan de l'histoire comme telle, avec ses étapes progressives partielles, pour s'installer d'un coup sur le plan de l'humain compris dans sa globalité essentielle ?

Le caractère théologique de la solution avancée par Marx a été souvent, et à juste titre, souligné. Ce prolétariat, qui, en Allemagne, devra prendre la tête du mouvement de l'émancipation humaine, et qui, c'est implicite, donnera l'exemple à tous les peuples de la terre, d'où sort-il ? Quel chemin va l'amener, le propulser sur le devant de la scène qu'il occupera aussitôt tout entière ? Le texte le dit en toutes lettres : un chemin de

souffrances, un chemin de croix. Le prolétariat, dans l'extrême absolu de sa souffrance, de son dénuement, de sa misère, qui lui a fait accomplir le "voyage au bout de la nuit", est en situation de prendre sur lui, comme l'a fait le Christ, toutes les souffrances de l'humanité, et non seulement les siennes propres, et du même coup d'assurer à celle-ci la rédemption, le salut définitif qui effacera tous ses errements antérieurs.

Ce prolétariat, qui n'est pas une classe comme les autres, puisqu'il est "une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile", une classe particulière élevée au rang de classe universelle, a tout en effet d'un héros épique, d'un véritable surhomme, né de l'union prodigieuse de Dieu et de l'humanité, dont l'intervention, exceptionnelle par définition, résoudra d'un coup toutes les contradictions humaines. Il peut sembler que Marx ici s'écarte de l'analyse strictement politique qu'il a poursuivie auparavant, et déporte le problème de l'émancipation en l'expédiant à nouveau vers le haut, vers le ciel de la religion.

Mais il ne peut évidemment s'en satisfaire. D'où le mouvement inverse de redescente sur la terre amorcé dans la paragraphe qui suit immédiatement :

"Pour l'Allemagne, c'est l'irruption du mouvement industriel qui fait tout d'abord advenir le prolétariat (*das Proletariat beginnt erst durch die hereinbrechende industrielle Bewegung für Deutschland zu werden*), donc ce n'est pas la pauvreté née naturellement, mais la pauvreté produite artificiellement ; ce n'est pas la masse humaine écrasée mécaniquement par le poids de la société, mais la masse humaine issue de la décomposition aiguë et rapide de la société, et plus précisément de la décomposition de la classe moyenne, bien que, s'entend, la pauvreté naturelle et le servage germano-chrétien grossissent peu à peu ses rangs." (*O III*, p. 396)

Cette explication est si concentrée que l'on a peine à comprendre sans extrapoler un peu ce que Marx veut dire au juste. Il a l'air de considérer qu'en Allemagne, le mouvement industriel, donc le développement de la production des richesses par les moyens du machinisme, longtemps bloqué, ne se fera pas comme ailleurs : au lieu de progresser régulièrement, naturellement, il va faire irruption tout d'un coup, forçant un état de choses antérieur arriéré, de type féodal, à la manière dont un ressort trop comprimé soudain se détend dans un brusque mouvement qui ressemble à une explosion. Cette soudaineté, cette rupture, qui traduisent la conversion d'un retard en une accélération, font que la classe moyenne, court-circuitée par la rapidité de cette transformation, n'aura pas le temps de se développer suffisamment, voire même sera aussitôt détruite, du moins son pouvoir sera aussitôt contesté, ce qui l'empêchera de prendre la tête du mouvement d'émancipation comme cela s'est fait en France. Du coup, c'est la force des choses qui, artificiellement, va propulser un prolétariat suropprimé au rang de classe dirigeante, assumant à elle seule la protestation contre les formes d'une aliénation, qui revêtira immédiatement un caractère économique, en rapport avec les conditions dans lesquelles s'effectue la production sociale des richesses : le travail concrètement exploité, et non seulement, comme en France, les droits abstraits de l'homme bafoués. Cinquante ans plus tard, les révolutionnaires russes, Lénine en tête, reprendront une analyse de ce type en expliquant que c'est le retard de la Russie qui, par un retournement très dialectique, doit lui permettre de brûler une étape de la progression normale de l'histoire, en faisant l'économie de la révolution bourgeoise et en faisant surgir du premier coup l'étape finale de la révolution prolétarienne, cette révolution à propos de laquelle Marx explique en 1844 qu'elle doit être la révolution humaine intégrale, alors que la révolution bourgeoise n'a été qu'une révolution partielle.

De là, reprenons le cours de l'explication, le caractère quasi magique de cette révolution prolétarienne qui, par un retournement épique, va complètement changer l'état du monde, et faire de la révolution, non un épisode historique particulier, comme dans un drame progressivement agencé, mais un événement cosmique, un ébranlement sans précédent :

“Quand le prolétariat annonce (*verkündet*) la dissolution de l’ordre présent du monde, il ne fait que proclamer le secret de sa propre existence, car il est lui même la dissolution effective de cet ordre du monde. Quand le prolétariat exige la négation de la propriété privée, il ne fait qu’ériger en principe de la société ce que la société a érigé en principe pour lui; ce qui, sans même qu’il intervienne, est déjà incarné en lui comme le résultat négatif de la société. Le prolétaire jouit alors d’un rapport au monde en train de se faire, du même droit dont jouit le roi allemand, par rapport au monde déjà fait, lorsqu’il appelle le peuple son peuple, comme il appelle le cheval son cheval. En déclarant que le peuple est sa propriété privée, le roi proclame tout simplement que le propriétaire privé est roi.” (*O III*, p. 396-397)

Le prolétariat est la classe contre-nature, celle qui porte sur elle le poids de toutes les contradictions de la société, et cette situation exceptionnelle fait de lui une sorte de “roi”. Il cumule en lui, comme une négation vivante, tout ce qu’il y a de négatif dans la société : et en conséquence, il porte en lui la nécessité de la négation active de l’état de choses correspondant à l’existence de cette société. Il rend manifeste le caractère impossible de cet état de choses dont il représente la dissolution, par un mouvement qui fait penser à celui de la négation de la négation, ou de ce que Hegel avait appelé négation absolue, cette négation qui va jusqu’au bout de son mouvement, jusqu’au point où, revenant sur elle-même, elle se nie dans la forme d’une auto-négation. C’est cette dialectique, animée par une téléologie immanente, qui permet de comprendre comment le présent est gros de l’avenir, et réciproquement de convertir un avenir programmé en actualité déjà présente quoique non encore effective. La révolution allemande est encore à faire, et pour qu’elle se fasse conformément à sa vocation, il faudra qu’une classe révolutionnaire en prenne la tête: cette classe sera, au futur, le prolétariat parce que celui-ci est déjà, au présent, la classe, la seule classe qui soit en mesure d’assumer ce rôle et de conduire l’humanité à sa totale émancipation. Clairement, c’est une logique de l’histoire d’inspiration hégélienne qui soutient le raisonnement ici suivi par Marx, à ceci près néanmoins qu’elle est pour une part biaisée par l’impatience du non-concept, de la pratique.

Le prolétariat tel que Marx se le représente en 1844 est, sur le modèle d’une réalité épique, d’une sorte de Titan, une force sociale à l’état brut qui n’a pas besoin d’être organisée pour peser sur le cours de l’histoire, ou plutôt à laquelle son état d’oppression, sa souffrance, tient lieu d’organisation. Mais, cette force de pression, pour agir, peut-elle trouver toute seule sa direction ? Non, et c’est ici que le philosophe critique a son rôle à jouer :

“De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, de même le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes spirituelles, et dès que l’éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu’est le peuple, l’émancipation des Allemands, désormais hommes, sera accomplie.” (*O III*, p. 397)

La révolution, pour se faire, requiert deux types d’armes : des armes matérielles, c’est ce que Marx avait appelé un peu plus haut la critique des armes, et des armes spirituelles, qu’il avait appelées l’arme de la critique. Si l’un de ces éléments fait défaut, elle est impossible, et rien ne bouge dans l’ordre ancien. Marx a conscience de se trouver au moment historique, on oserait presque dire le moment épique, où l’union de ces deux éléments, du fait d’être rendue indispensable, est devenue possible, précipitant par là même le mouvement de la dialectique historique. Il avait expliqué auparavant que “la théorie se change elle aussi en force matérielle dès qu’elle s’empare des masses” : c’est cette leçon qu’il reprend ici en préconisant que “la pensée s’enfoncé profondément dans ce terrain vierge qu’est le peuple”, de manière à lui communiquer la puissance critique qui lui est propre, et ainsi lui permettre de faire passer à l’état explicite la négativité qu’il porte en lui sous une forme implicite, c’est-à-dire lui apporter le langage qui manque à son action immédiate. Or, l’Allemagne a un prolétariat en puissance qui ne demande qu’à devenir en acte; et elle a des philosophes qui ont donné à leur réflexion une orientation critique, faisant ainsi redescendre la philosophie du ciel sur la



terre, de manière à prendre part directement à ses évolutions en s'emparant des masses, c'est-à-dire en leur communiquant son esprit. C'est donc en Allemagne que doit avoir lieu la grande Révolution, que les prolétaires allemands ne feront pas seulement pour eux-mêmes, en tant que prolétaires ou en tant qu'Allemands, mais pour l'humanité tout entière à laquelle ils apporteront les moyens de son émancipation définitive.

La même année 1844, dans son *Discours sur l'esprit positif*, Comte avait lui aussi programmé, dans un cadre non pas national mais européen, l'union du philosophe et du prolétaire, destinés organiquement l'un à l'autre depuis la nuit des temps, et ayant en charge solidairement de conduire l'Humanité vers son état final. Comte voulait lui aussi que "la pensée s'enfonce profondément dans ce terrain vierge qu'est le peuple", et il avait donné pour contenu à ce programme, qui, tel que Marx le formule dans son Introduction à une critique du droit hégélien, reste extrêmement vague, un projet d'éducation populaire assez précisément élaboré et qu'il s'était lui-même employé, avec les moyens dont il disposait, à mettre en oeuvre. Est-ce à quelque chose de ce genre que pense Marx, lui qui, lorsqu'il aura connaissance des démarches et des écrits de Comte, marquera à leur égard le mépris le plus profond ? Quel rôle assigne-t-il à la pensée auprès des "masses" qui doivent faire l'histoire, c'est-à-dire en conduire jusqu'au bout le cours en effectuant la révolution humaine ? S'agit-il d'une fonction d'inculcation, de propagande, ou bien, dès ce moment, voit-il déjà plus loin, et pense-t-il que la philosophie, de par ses capacités organisatrices, peut jouer un rôle dans la mise en oeuvre pratique de l'action révolutionnaire, en aidant à la constitution d'une avant-garde doublement équipée par la critique des armes et par l'arme de la critique ? Il est impossible de répondre à ces questions, qui restent suspendues au point où Marx se trouve alors de l'évolution de sa réflexion sur les conditions du devenir réel de la philosophie.

Du reste, pourquoi exiger des explications complètes alors que nous sommes en pleine épopée ? En conséquence, c'est sur un ton d'intense exaltation que se conclut l'analyse de Marx :

"Voici en bref le résultat obtenu: la seule libération de l'Allemagne pratiquement possible est la libération selon la théorie qui proclame que l'homme est pour l'homme l'être suprême. L'Allemagne ne pourra s'émanciper du Moyen Age qu'en s'émancipant simultanément des victoires partielles déjà remportées sur le Moyen Age. En Allemagne, on ne peut briser aucune forme de servitude sans briser toute forme de servitude. L'Allemagne, qui fait tout à fond, ne saurait se révolutionner sans le faire de fond en comble. L'émancipation de l'Allemand, c'est l'émancipation de l'homme. La tête de cette émancipation, c'est la philosophie, son coeur, le prolétariat. La philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité." (*O III*, p. 397)

Marx concentre ici les conclusions de ses analyses antérieures. Comme Hegel l'avait expliqué, l'histoire avance toujours par son mauvais côté. Quel est aujourd'hui le mauvais côté de l'histoire ? C'est l'Allemagne, dont la situation paraît désespérée. Mais c'est dans ce désespoir que se trouvent aussi les plus grandes raisons d'espérer. Le peuple allemand est dans un état de retard historique tellement prononcé qu'il a viscéralement besoin d'aller plus loin que les autres peuples dans le mouvement qui doit le délivrer de son oppression : il ne pourra se contenter de révolutions partielles, comme, en bons personnages dramatiques, l'ont fait pour le moment les Français. Mais il lui faudra en pratique, comme un héros épique, la révolution telle que, en théorie, la définit la philosophie : la révolution authentique, la révolution finale, qui rend l'homme à lui-même en lui restituant la maîtrise de son essence : ce projet réfléchi dans la tête de la philosophie et qui peut, qui doit devenir la réalité humaine avec l'aide active, le coeur du prolétariat allemand.

Le caractère étroitement nationaliste de ces affirmations ne peut manquer de frapper, et même de heurter. C'est comme si Marx, au moment où il commence son errance de

théoricien apatride, éprouvait le besoin, alors qu'il se sent lui-même si peu allemand, d'en rajouter pour rendre crédible sa foi dans l'avenir de l'Allemagne, d'une Allemagne qui va longtemps encore le décevoir, ce qui va l'orienter à terme dans un tout autre sens, celui de l'internationalisme prolétarien, nettement déclaré en 1848 au début du Manifeste communiste : "Prolétaires de tous les pays, unissez vous !" Mais Il est loin d'en être arrivé là en 1844, où le mot "prolétaire", reste encore chargé pour lui d'un sens bien vague, exprimant avant tout dans une perspective théologique la vision poético-religieuse de la classe souffrante, du peuple des opprimés, des "damnés de la terre", dont les représentants sont dans le monde de l'épopée Encelade ou Prométhée, vision à laquelle fait naturellement défaut une connaissance objective de la condition ouvrière, cette connaissance dont Engels montrera la voie en étudiant la situation des classes laborieuses anglaises.

Néanmoins, il a conscience qu'il serait étrange, dans le contexte d'une publication "franco-allemande", comme son intitulé l'indique, de s'en tenir à cet orgueilleux manifeste pro-allemand, qui affirme glorieusement le primat de l'épopée sur le drame, et il rétablit, pour finir, mais d'une pirouette, le lien entre les deux peuples, entre le drame de l'un et l'épopée de l'autre :

"Quand à l'intérieur toutes les conditions seront remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant du coq français." (*O III*, p. 397)

Ce trait de plume journalistique est, avouons-le, assez grotesque. Il renoue péniblement l'unité entre la révolution partielle des Français et la révolution totale des Allemands, cette dernière étant rendue de façon étonnante par le mot "résurrection" (*Auferstehungstag*). On ne saurait mieux dire que l'événement est d'ordre religieux : ce n'est rien moins que la résurrection de l'Homme qui est ici annoncée, comme dans une nouvelle Evangile. Et donc, pour finir, on est encore une fois renvoyé de la terre vers le ciel. Pourtant, nuance évidemment capitale, il faudra pour que cette résurrection advienne que "toutes les conditions soient remplies à l'intérieur", ce qui nous fait revenir à nouveau sur la terre où ces conditions devront se matérialiser. Quand ? Un jour, le jour où...

Que conclure de la lecture de ce texte, qu'il a fallu suivre ligne à ligne, tant il est d'une richesse confondante ? Qu'il s'agit par excellence d'un texte de transition, de passage, au sens le plus fort du mot : c'est effectivement un texte où il se passe quelque chose. En l'écrivant, Marx, non seulement restitue, transcrit un certain état de ses réflexions à un moment donné au sujet des conditions de la "réalisation" de la philosophie, mais, l'exprimant de la manière dont il le fait, contribue du même coup à modifier cet état, donnant ainsi le témoignage d'une pensée en travail, qui travaille sur elle-même, et ainsi incontestablement avance, même si le sens dans lequel elle avance n'est pas nettement dessiné. Mais faut-il, pour que la pensée avance, qu'elle avance dans un sens défini, faut-il qu'elle avance dans un seul sens ? Ce qui rend passionnante cette période de l'évolution de la pensée de Marx, c'est justement qu'elle débouche sur un avenir apparemment ouvert. À quel moment et dans quelles conditions cette perspective se refermera-t-elle ? Et d'ailleurs, se refermera-t-elle un jour définitivement ? Ce qu'on a appelé la "théorie" de Marx n'a-t-elle pas pour nature d'être perpétuellement en gestation ? Osons avancer pour finir que ce serait à espérer.

Copyright Pierre Macherey