

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

Animé par Pierre Macherey

06/12/2006

### Idéologie : le mot, l'idée, la chose (9) Marx et *La Sainte Famille* (1844-1845) (suite)

Cependant un thème récurrent traverse tout ce chapitre, en accompagnement du traitement des questions diverses qui y sont abordées, pour l'unique raison que Bruno Bauer en a fait les sujets de ses articles, le rôle des masses dans l'histoire, la question juive, la révolution française, l'histoire de la position matérialiste en philosophie : ce thème, c'est celui de la lutte de l'esprit contre la matière, lutte qui, faisant fond sur le pouvoir absolu des idées, se tient à l'arrière-plan de toutes les tentatives de la spéculation critique en vue de substituer à la réalité, quel qu'en soit le contenu, des apparences idéales, des entités abstraites élevées au statut d'êtres suprêmes, proprement divinisées, ce qui constitue au fond la démarche caractéristique de la philosophie, ou du moins d'une certaine philosophie, et fait d'elle un avatar de la théologie, comme l'avait diagnostiqué Feuerbach, dans le sillage duquel Marx continue ici à se placer. Par l'intermédiaire de Bruno Bauer, actuel représentant d'une tradition dont la figure exemplaire a été Hegel, et qui, à travers la présentation exténuée qu'il en donne, montre que, ayant sombré dans le ridicule propre à la logorrhée critique, elle a fait son temps, Marx est donc ici en train de régler ses comptes avec la philosophie en tant que façon exclusive d'expliquer le monde, et en particulier le monde historique et social qui est au premier plan de ses préoccupations. Et peut-être faudrait-il dire d'ailleurs que, plus encore qu'avec la philosophie, dont il continue à percevoir qu'elle emprunte une multiplicité de voies, et non exclusivement celle dans laquelle s'est engouffrée la spéculation critique, et que, étant le terrain où se poursuit une lutte, elle n'est pas réductible à une tendance ou à une inspiration uniques, c'est avec les philosophes-idéologues, et avec la position absolument dominante qu'ils prétendent occuper en s'aidant de leur phraséologie creuse, qu'il règle des comptes, en cherchant à mieux identifier ce qui spécifie et ce qui limite leur mode d'intervention dans la réalité sociale, en marge de laquelle ils se situent tout en prétendant la régenter au nom de l'hégémonie intellectuelle qu'ils détiennent à son égard. Autrement dit, le but de la polémique qu'il mène à leur rencontre est de les rabattre du point de universel qu'ils revendiquent au point de vue particulier qui est le leur en réalité et qui, une fois révélé, suffit à dénoncer la caractère dérisoire de leur entreprise. Les philosophes étant ceux par qui la philosophie existe, de même que les idéologues sont ceux par qui l'idéologie arrive, c'est contre eux qu'il faut engager le fer, en traquant inlassablement leurs contradictions, leurs palinodies, leurs tautologies, toutes marques d'un discours en miettes, qui s'effondre dans son vide intérieur et ne représente plus que la caricature ou le fantôme d'une pensée vivante et en prise sur la réalité des choses humaines telles qu'elles sont, c'est-à-dire telles qu'elles sont déterminées

Le chapitre 6 de *La Sainte Famille* est divisé en trois grandes parties dont chacune examine l'une des « campagnes critiques » menées par Bruno Bauer dans les successives livraisons de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*. La première de ces campagnes, qui correspond aux articles publiés par Bruno Bauer dans le premier fascicule de la revue, tourne autour du thème du rôle que l'Esprit et ses formations jouent dans l'histoire, qu'ils s'assignent pour fonction de guider dans le sens de l'universel, en prenant le contre-pied des intérêts particuliers qui en représentent la matière immédiate et constituent l'écran que la critique se

propose de percer. Pour se confirmer dans ce rôle, la Critique élabore de toutes pièces une fiction qu'elle substitue à l'histoire réelle et à ses problèmes particuliers concrets. Dans la présentation qu'il donne de cette fiction, Marx réemploie le mode d'analyse que, en s'appuyant sur l'exemple du procès du fruit, il avait appliqué dans le chapitre 5 au « mystère » de la spéculation, un mystère qui, en réalité n'a rien de mystérieux : il résulte en effet d'un retournement, fallacieux dans son principe, du rapport du particulier au général, retournement par lequel le particulier devient le résultat du général, les fruits particuliers des incarnations ou des manifestations de l'idée abstraite du fruit qui serait parvenue à se différencier en elle-même, alors qu'en réalité cette abstraction n'a pu être produite qu'à partir des êtres individuels concrets existant à l'origine indépendamment les uns des autres qu'elle a rassemblés dans une représentation unifiée en les dépouillant de leurs traits particuliers, comme Feuerbach l'a justement montré en appliquant ce type d'analyse aux faux mystères de la religion, qui ne sont que des produits de ce type de spéculation. La Critique absolue, soucieuse avant tout de préserver le caractère exclusif de son geste, ne procède pas différemment : aux masses particulières qui s'affrontent dans tel ou tel moment de l'histoire en rapport avec les intérêts déterminés qui les animent, elle substitue le mythe global de la Masse, symbole de l'ignorance et de la bêtise, qui, selon elle, constitue le frein principal à la grande progression de l'Esprit ; tout se ramène donc pour elle au grand conflit de l'Esprit et de la Masse, dont les événements de l'histoire ne sont que des occurrences particulières, qui ne deviennent intéressantes au point de vue du critique critique qu'une fois dépouillées de leur particularité.

Marx s'arrête au passage sur l'un des aspects de ce processus d'abstraction spiritualisante : la conversion de relations extrinsèques en rapports intrinsèques. Dans l'histoire réelle, ou histoire non critique, les intérêts des masses particulières (c'est-à-dire des classes) qui en viennent à s'affronter ne sont pas pré-ordonnés à l'accomplissement d'un dessein unique constituant le principe *a priori* et quasiment providentiel de leur rassemblement : c'est pourquoi leur confrontation, dont l'issue n'est pas programmée à l'avance, prend la forme de relations en extériorité, dont les modifications se négocient au fur et à mesure, selon les circonstances, sans avoir à se soumettre à des fins préétablies ; mais, dans l'histoire critique, il en va tout autrement : ces relations non finalisées sont métamorphosées en un rapport intrinsèque de l'idée à elle-même, qui ramène tout à soi et en soi, dans le cadre de la structure idéale qui définit son ordre propre et dont elle n'a jamais à sortir. En voyant et en présentant les choses sous cet angle, la Critique absolue ne fait rien d'autre que reproduire le mouvement de transformation opéré par la spéculation hégélienne :

« La critique absolue, elle, a du moins appris de la *Phénoménologie* de Hegel l'art de métamorphoser les chaînes réelles objectives, existant en dehors de moi, en chaînes purement idéales purement subjectives, existant purement en moi, et par conséquent toutes les luttes extérieures et concrètes en simples luttes d'idées. » (*SF*, chap. 6, par. 1, p. 105)

Ceci constitue le leitmotiv de tout ce développement de Marx : comme Hegel, à la suite de Hegel, la Critique absolue ne fait rien d'autre qu'opérer l'alchimie de la spéculation qui transmue le particulier en général, l'extrinsèque en intrinsèque, l'aléatoire en finalisé, l'empirique en rationnel, pour les justes besoin de la cause, celle de l'Esprit et de ses intérêts supérieurs, qui priment sur tous les intérêts humains, que leur particularité matérielle dévalorise.

Donc, la Critique absolue prend la suite de Hegel : mais, ce faisant, elle en présente une version qui est spécifiquement son œuvre et qui l'en distingue. A ce point de vue, Marx effectue au passage (*SF*, chap. 6, par. 1, p. 108) un intéressant rapprochement avec le

mouvement français des « Doctrinaires », ce groupe de pression politique dont les principaux représentants ont été Gérando, Royer-Collard, Cousin et Guizot, des penseurs spiritualistes, et plus prosaïquement pour la plupart des professionnels des institutions enseignantes, des professeurs, qui ont accédé à une position dominante sous la Monarchie de Juillet, et, eux aussi, sont des héritiers avoués ou inavoués de l'hégélianisme dont ils ont nourri leur pensée personnelle en l'édulcorant et en en déplaçant pour une part les enjeux. Le règne de l'Esprit absolu est devenu, dans leur bouche, le principe de la Souveraineté de la raison, érigé en mot d'ordre politique, ce qui leur a permis d'occuper la position paradoxale de libéraux de gouvernement, qui font de l'autorité, à condition qu'elle soit fondée en raison, le moyen de réalisation de la liberté publique, ce qui constitue la base de leur programme ministériel. Ces Doctrinaires, qui évoluent dans le contexte propre à la Monarchie constitutionnelle comme des poissons dans l'eau, mettent en place un système qui sera récupéré ensuite par le régime républicain, lorsque celui-ci prendra, selon l'heureuse formule de Thibaudet, la forme d'une République des professeurs, on pourrait même préciser une République des professeurs de philosophie : ce système consiste à mettre les élites intellectuelles au pouvoir, en faisant de l'éducation la question centrale de l'ordre politique, dont la mission principale est d'assurer le contrôle de la raison sur les masses abêties, ou encore, comme le dit Victor Cousin dans sa terminologie particulière, d'effectuer la soumission de la raison spontanée à la raison réfléchie, version française de la dialectique hégélienne de l'histoire épurée de toute référence à une négativité critique, ce qui, notons le au passage, constituera l'une des sources de la notion, elle aussi proprement française, de « laïcité ». Or Hegel, qui a bien connu Cousin et ne le prenait pas très au sérieux, n'allait pas exactement dans ce sens, qui est aussi celui dans lequel se dirige la version bauerienne de la spéculation :

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

Hegel se rend coupable d'une double insuffisance. Il déclare que la philosophie est l'existence de l'Esprit absolu, mais se garde bien en même temps de déclarer que l'individu philosophique réel est l'Esprit absolu. Ensuite, il ne fait faire l'histoire qu'en apparence par l'Esprit absolu en tant qu'Esprit absolu. En effet, l'Esprit absolu ne parvenant à la conscience, en tant qu'Esprit créateur du monde, qu'après coup, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion, la représentation du philosophe, dans son imagination spéculative. M. Bruno comble les lacunes de Hegel. » (*SF*, chap. 6, par. 1, p. 108)

Autrement dit, Hegel, c'est là son « insuffisance », une insuffisance qui, si on y réfléchit, paraît fort raisonnable, se garde bien de confondre la philosophie, forme d'existence de l'Esprit, et la réalité empirique du philosophe en tant que personne particulière engagée dans le mouvement de l'histoire qu'elle ne contrôle nullement, mais qu'elle se contente de « réfléchir », en donnant une expression consciente du mouvement qui s'accomplit inconsciemment dans les profondeurs de la « chose » et de son devenir réel. En ce sens, on peut dire que Hegel, selon la version qui en a été présentée par Feuerbach, est un théologien conséquent, qui conserve jusqu'au bout à l'Esprit son caractère absolu, en le préservant de toute compromission avec l'empirie particulière du concret. Mais Bruno Bauer, doctrinaire au petit pied qui, les circonstances ne s'y prêtant pas, n'est même pas parvenu comme ses collègues français à devenir un philosophe de gouvernement, ne l'entend pas ainsi, car son ambition, telle que ses criaileries la traduisent, est de faire régner l'Esprit, qu'il dénomme la Critique, sur la terre et non dans le ciel, et, très concrètement, d'être, en tant que philosophe critique, son représentant personnel sur terre en exerçant effectivement le ministère de la raison :

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

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

Les tenants de la critique critique s'attribuent donc la capacité d'intervenir directement dans le cours de l'histoire, en y projetant le résultat de leurs réflexions personnelles, auxquelles ils prêtent, au prix d'une confusion du droit et du fait, une portée universelle : un rôle exorbitant que Hegel a eu la sagesse de refuser au philosophe, qui n'est à ses yeux qu'un porte-parole de l'accompli, dans la réalisation duquel il n'a pas eu à intervenir ; en effet, s'il a pu lui-même, selon la version de sa démarche donnée ultérieurement par Kojève, nourrir le rêve de devenir, en tant que philosophe, le conseiller occulte du Prince, il n'a jamais projeté d'être son ministre et d'administrer es qualités les affaires courantes. Ce qui retient ici l'attention de Marx, et va orienter au départ sa reprise de la notion d'idéologie dans un sens bien particulier, celui de ce que nous avons antérieurement eu l'occasion d'appeler l'idéologie subjective, propriété personnelle des idéologues, c'est donc le privilège que s'arroge « un petit groupe d'hommes élus », qui prétendent prendre la tête du mouvement de l'histoire sous l'unique prétexte qu'ils disposent du privilège de l'exercice de la pensée pure, pensée abstraite qui s'est, sur une simple décision de ses détenteurs, dispensée d'avoir à tenir compte des aspirations des masses, regroupées sous le concept syncrétique de la Masse ignorante et bête, qui n'intervient éventuellement dans le cours de l'histoire que pour en retarder la progression.

Cette attitude a pour conséquence que le critique absolu s'attribue à lui-même une infaillibilité de principe, en vertu de laquelle il est soustrait à tout contrôle : adoptant la position du critique critique, il se place du même coup au-dessus de toute critique. C'est cet état d'esprit qui marque les réponses présentées par Bruno Bauer dans la premier fascicule de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* à ceux qui ont osé discuter ses prises de position au sujet de la « question juive » dans des écrits antérieurs datés de 1842 et de 1843, auxquels Marx avait lui-même opposé une réponse cinglante dans ses propres articles sur la question juive parus dans l'unique numéro publié des Annales franco-allemandes (ces textes de Marx ont été étudiés au cours des séances des 16, 23 et 30/1/2002 de « La philosophie au sens large »). Rappelons que, en arrière de la discussion autour de la question juive, se trouve une interrogation dont les implications sont tout à fait concrètes : quelle place faire aux juifs dans la société allemande contemporaine ? Et, plus précisément encore, comment assurer les conditions de leur émancipation ? La réponse de Bruno Bauer est celle d'un rationaliste des lumières pur et dur : si les juifs sont aliénés, ce qui se traduit par le fait qu'ils sont rejetés en marge de la société, c'est d'abord dans leur tête, en raison de leur conscience religieuse juive, et c'est d'elle qu'il faut les délivrer pour en faire des citoyens comme les autres. Comme Marx le rappelle,

« dans sa réplique n°1 aux attaques contre « La question juive », la Critique absolue continue à considérer la suppression de la religion, l'athéisme, comme la condition de l'égalité civile. » (*SF*, chap. 6, par. 1, p. 111-112)

La solution à la question juive passe donc, au point de vue de la critique critique, par-dessus la tête des juifs en tant qu'ils ont, en tant que juifs, une condition particulière dans la société, et elle ne les concerne qu'en tant que représentants de l'*homo religiosus* en général,

quelle que soit sa confession, et donc qu'il soit juif, chrétien, musulman, ou quoi que soit d'autre. On peut donc avancer que Bruno Bauer soutient le point de vue d'une laïcité avant la lettre, qui refuse de prendre en compte les différences confessionnelles et les problèmes particuliers à chacune, mais traite toutes les religions en bloc en tant que représentantes de la conscience religieuse en général, signe visible de l'aliénation mentale de la Masse. Dans ses propres articles, Marx s'en était pris à cette position syncrétique qui a pour conséquence de rabattre la question juive sur l'unique plan de la conscience religieuse, alors que c'est en réalité un problème très complexe, qui concerne d'autres aspects de la condition juive, ceux qui ne caractérisent pas seulement le « Juif du Sabbat », pratiquant d'un culte, mais celui des jours ouvrables de la semaine, où il exerce, en particulier en tant que manipulateur d'argent, remplissant un rôle déterminé dans le cadre d'une société où la circulation monétaire joue un rôle crucial, des fonctions économiques bien précises : et Marx en concluait que, en arrière du problème propre aux Juifs, il y a celui de la société où ils remplissent ce rôle, la société capitaliste où la bourgeoisie détient une position dominante, à laquelle il faut s'attaquer en tant que telle. On dirait, dans un langage qui n'est pas le sien, que la question juive est, telle que la voit Marx, un fait social total, ce que le critique absolu ignore superbement, car il n'a aucune idée de ce qu'est la réalité concrète de la société.

En conséquence, lorsque le critique critique aborde le terrain de la politique, il ne peut le faire que de façon délirante : par exemple, comme l'explique Marx dans la dernière division du paragraphe du chapitre 6 de *La sainte Famille* consacré à la première campagne critique de Bruno Bauer, division intitulée « Mystérieuses allusions touchant à la politique, au socialisme et à la philosophie », il développe une mystique du « social », notion tellement générale sous sa plume qu'elle peut servir à désigner n'importe quel aspect de la réalité, et ainsi masque la complexité et la diversité concrète des rapports sociaux effectifs. La critique critique se réclame du « socialisme », comme tous les esprits avancés de l'époque, mais elle ne le fait que sous condition que ce terme soit vidé de son contenu, et fonctionne comme une référence idéale, exploitée de manière démagogique, sans qu'il lui vienne un instant à l'esprit d'examiner les problèmes liés à l'utilisation de cette référence, dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle ne va pas de soi et qu'elle donne lieu à débat. Bruno Bauer va même jusqu'à s'offrir le luxe d'attaquer la philosophie au nom de cette référence au social, alors même qu'il a élevé celui-ci au rang d'une idole philosophique, flottant dans le ciel éthéré de la spéculation pure !

Le deuxième paragraphe du chapitre 6, intitulé « Deuxième campagne de la critique absolue », débute par une brève contribution d'Engels, qui revient à nouveau sur le caractère illusoire de la dénonciation de l'illusion philosophique proposée par la critique critique, alors même que celle-ci baigne totalement dans cette illusion, dont seul Feuerbach a montré le caractère mystificateur, montrant du même coup la voie qui permet d'y échapper. En suite de quoi Marx revient sur les nouvelles réponses de Bruno Bauer présentées dans le fascicule IV de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* à ceux qui avaient exprimé des réserves sur sa manière de traiter la question juive : il constate à cette occasion que la critique critique s'en tient à une conception spirituelle de la liberté, qui fait de celle-ci une affaire de volonté, indépendante des conditions matérielles dans lesquelles cette vocation à être libre a à se réaliser, sur un plan qui ne peut être seulement celui de la conscience individuelle. Lorsque Bauer aborde la question juive, il le fait donc en éludant l'aspect principal de celle-ci, à savoir « la situation réelle du judaïsme par rapport à la société bougeoise actuelle » (p. 119), point qui se trouvait au contraire au centre des analyses proposées par Marx dans ses articles des Annales franco-allemandes. La Critique absolue, obnubilée par le souci d'exclure de ses réflexions le point de vue de la Masse attachée avant tout à satisfaire ses besoins matériels, ce qui est à ses yeux la clé de son aveuglement, s'en tient en conséquence à la représentation prophétique d'une

société idéale, « dont le monde réel est exclu, parce qu'il est l'enfer non critique » (p. 121), indigne en conséquence d'être pris par elle en compte.

Le troisième paragraphe du chapitre 6, le plus développé, est aussi celui dans lequel Marx se départit quelque peu de l'attitude purement polémique adoptée dans les passages qui viennent d'être commentés, et en vient à esquisser, en son nom propre, des analyses concernant le fond des questions évoquées. Pourtant, la première division de ce paragraphe, intitulée « Auto-apologie de la Critique absolue », continue à tourner en dérision, dans le même style que celui des développements précédents, l'extraordinaire prétention de Bruno Bauer à se tenir au-dessus de la mêlée, et du même coup à soustraire à un examen sérieux toutes ses prises de positions, y compris celles qui s'excluent entre elles qu'il justifie toutes, sans craindre lui-même de se contredire en voulant les dédouaner à tout prix. L'esprit de cette dénonciation est résumé par cette réflexion que Marx présente en aparté :

« Toute la vie de la Critique, toute son expérience, tous ses actes se convertissent pour elle en un produit libre, pur, intentionnel, de sa réflexion. » (p. 129)

Ceci confirme, thème sur lequel Marx insiste de façon particulièrement appuyée, que Bruno Bauer est un théologien qui se paye le luxe de critiquer la théologie, et de professer la nécessité de mettre fin à l'illusion religieuse, alors qu'il est en plein dans son système et perpétue le mécanisme sur lequel reposent ses vaines spéculations, qu'il reproduit sous les apparences d'un discours anti-religieux : il témoigne ainsi du fait qu'il y a une manière de s'en prendre à la religion qui est encore de la religion, et de la pire, puisqu'elle ne s'avoue pas pour telle, et avance ainsi masquée. Le propre de ce qui ne s'appelle pas encore dans le langage de Marx « idéologie », c'est justement de ne pas se reconnaître comme idéologie, et éventuellement de prophétiser la fin des idéologies, en proclamant la nécessité d'abolir les idéologies, ce qui est une manière de poursuivre la démarche de l'idéologie sous le déguisement pernicieux entre tous du refus ou de la dénégation de l'idéologie. Parvenu à ce point de maturation, le concept d'idéologie renvoie à l'opération par laquelle des « idéologues » du type des penseurs critiques transposent des problèmes réels dans le langage de la pensée pure afin de pouvoir leur proposer des solutions imaginaires, ce dont fournit un parfait exemple le débat qui s'est élevé autour de la question juive, complètement déréalisée suite au traitement que la critique absolue lui fait subir.

Dans la seconde division du paragraphe consacré à la troisième campagne critique, Marx, étonné sans doute que Bruno Bauer n'ait toujours pas mentionné dans ses réponses à ses détracteurs les objections formulées par lui dans ses deux articles sur la question juive des Annales franco-allemandes, revient sur ces objections dont il donne, en les affinant, un exposé concentré. Le point de départ de son opposition à Bauer, rappelle-t-il, est le suivant : Bauer aborde la question juive en théologien, - Marx va même jusqu'à parler à son propos de « fanatisme théologique » (*SF*, chap. 6, par. 3b, p. 135), dans la mesure où il ramène toutes les questions qu'il aborde à la critique de la religion -, alors qu'à son point de vue, il faut dépasser ce point de vue, au nom du principe, dont la critique absolue ne tient aucun compte, selon lequel « les questions religieuses actuelles ont, de nos jours, une signification sociale » (*SF*, chap. 6, par. 3, p. 134). Si on veut trouver une solution effective à la question juive, il faut en effet aborder cette question comme une question « actuelle », telle qu'elle se pose « de nos jours » concrètement, dans le cadre que lui impose la société contemporaine, en tenant compte des caractéristiques propres à celle-ci : c'est précisément ce que se refuse à faire Bauer, qui vide la question de son contenu réel, de son « noyau empirique, mondain, pratique » (*empirische, weltliche, praktische Kern*), de sa « base mondaine réelle » (*weltliche reale Grundlage*), qu'il dissimule en l'enrobant d'une enveloppe mystique, au prix d'un « travestissement religieux » (*religiöse Vermummung*). La métaphore de l'enveloppe et du noyau reviendra ensuite très souvent chez Marx, par exemple pour rendre compte du passage

de la conception idéaliste de la dialectique, telle qu'elle se trouve chez Hegel, à la conception matérialiste, passage qu'il présente en se servant simultanément des deux formules du renversement et de l'extraction (cf. l'examen poussé qu'Althusser fait subir à ces deux métaphores dans le chapitre 3 de *Pour Marx*, « Contradiction et surdétermination ») : c'est cette dernière qu'il applique ici à la manière dont Bauer pose la question juive en en transposant les termes dans le langage idéal de la critique, ce qui a pour conséquence d'en faire perdre de vue les aspects « empiriques, mondains, pratiques », qui la déterminent sur le plan, non du sacré, et pour l'éternité, mais du profane et de ses prosaïques exigences actuelles, qui en constituent le « noyau ». La première chose à faire, pour commencer à comprendre quelque chose à la question juive est donc de considérer le judaïsme « comme maillon du monde réel » (*als Glied der wirklichen Welt*), tel qu'il est déterminé « à partir des données pratiques de la société civile » (*aus praktischen Elementen des bürgerlichen Gesellschaft*).

Ici, il convient de s'arrêter sur un point de terminologie dont les enjeux sont extrêmement importants. Lorsque, dans ses écrits de cette période, Marx utilise l'expression *bürgerliche Gesellschaft*, il le fait en se référant implicitement à la distinction entre deux sphères de la réalité sociale théorisée par Hegel dans la troisième partie de ses *Principes de la philosophie du droit* : sphère économique désignée par l'expression *bürgerliche Gesellschaft* (formule utilisée dès le dix-huitième siècle dans la langue allemande pour rendre ce que la langue anglaise exprime depuis Smith et Ferguson à l'aide de la formule *civil society*) et sphère politique, correspondant à l'existence de l'Etat, *Staat*. Marx reprend donc à Hegel la thèse selon laquelle la société moderne est caractérisée par la scission entre ces deux sphères, ce qui a pour conséquence de faire exister l'homme simultanément en tant que membre de la société civile, que détermine non son appartenance à la classe bourgeoise mais le fait de vivre dans le cadre propre à ce que Hegel appelle le « système des besoins », où les comportements sont déterminés par des intérêts économiques, ce qui concerne aussi bien les travailleurs que les entrepreneurs capitalistes, et aussi en tant que membre de l'Etat, citoyen, qui, en principe, se place, à un tout autre niveau, sous l'autorité de la raison universelle, ce qui l'amène à entretenir avec ses partenaires un type de relations différent de celui qui définit la sphère économique de la vie sociale : toutefois, il se distingue de Hegel en retournant le rapport entre ces deux modes d'existence, et en posant que, dans le contexte marqué par le partage entre ces deux sphères, c'est la société civile qui détermine l'Etat, dont elle constitue la base matérielle, et non l'inverse, idée qu'il exprimera aussi en se servant par la suite des deux métaphores de l'infrastructure et de la superstructure. Les deux traductions françaises actuellement disponibles de *La Sainte Famille*, celle des Editions Sociales et celle de La Pléiade, rendent généralement *bürgerliche Gesellschaft* par « société bourgeoise », ce qui prête à confusion, dans la mesure où cette dernière expression évoque la représentation d'une société où le rôle dirigeant est historiquement assumé par la classe bourgeoise, ce qui détourne le sens véritable véhiculé par l'expression « société civile », en réintroduisant une confusion entre les deux niveaux de l'économie et de la politique : c'est pourquoi, partout où apparaît dans le texte l'expression *bürgerliche Gesellschaft*, il faut préserver la référence implicite qu'elle comporte à la terminologie hégélienne, et au problème véhiculé par cette terminologie particulière, qui est celui du rapport entre les sphères économique et politique de la société et du conflit qui peut à tout moment s'élever entre elles ; dans le volume de François Furet, *Marx et la révolution française*, éd. Flammarion, 1986, est reproduite, pp. 164-171, une traduction du paragraphe 3c du chapitre 6 de *La Sainte Famille* réalisée par L. Calvié, qui rend correctement *bürgerliche Gesellschaft* par « société civile ». Ceci est confirmé, entre autres, par le passage du développement suivant consacré à l'esprit de la révolution française, passage qui sera cité et commenté plus loin (*SF*, chap. 6, par. 3c, p. 147), dans lequel Marx met en alternative *bürgerliche Leben*, «vie civile», et *politische Leben*, «vie politique», alternative qui perdrait une grande partie sinon la totalité de son sens si on

traduisait *bürgerliche Leben* par « vie bourgeoise » (il est à noter que l'édition de La Pléiade, - Marx, *Cœuvres III*, « Philosophie », éd. Gallimard, 1982, p. 559 -, rend dans ce passage *bürgerliche Gesellschaft* par « société civile », comme il convient, alors qu'elle utilise par ailleurs la traduction « société bourgeoise » : comprenez qui pourra !). Sur ce point de terminologie, on peut se reporter aux explications plus détaillées qui ont été fournies au cours de la séance du 12/02/2003 de « La philosophie au sens large », en marge du commentaire de la neuvième thèse sur Feuerbach, en vue en particulier de justifier la rédaction qui en a été proposée par Engels, qui a fait passer entre guillemets l'expression *bürgerliche Gesellschaft*, de manière à souligner la signification très particulière dans laquelle Marx l'utilise alors.

Revenons à présent au passage de *La Sainte Famille* dans lequel Marx pose la nécessité, pour comprendre quelque chose à la question juive, de la rapporter au point de vue de la *bürgerliche Gesellschaft*, la société civile, en rapport, précise-t-il, avec « la tâche générale pratique du monde actuel » (*das allgemeine praktische Aufgabe der heutigen Welt*). En insistant, comme il le fait ici, sur le côté pratique des choses, Marx se dirige vers la conception d'un matérialisme pratique, ou matérialisme de la pratique, qui sera au cœur des thèses sur Feuerbach. Le fait de mettre l'accent sur l'aspect pratique des comportements propres à la sphère économique de la société civile n'a cependant pas pour conséquence de nier que la question juive présente une dimension politique, engageant directement l'Etat, dans la mesure où celui-ci est appelé à prendre, en vue de régler cette question, du moins certains aspects particuliers de celle-ci, un certain nombre de dispositions concrètes. Ce qui amène à se demander ce qu'on peut attendre de l'Etat en une telle affaire. Or, Bruno Bauer, qui, comme Hegel, paraît concevoir l'Etat comme le représentant de Dieu sur terre, attend tout de l'Etat, dont il imagine qu'il pourrait sous certaines conditions exercer lui-même les fonctions imparties à la critique, en rationalisant la vie collective par le biais d'une lutte contre les superstitions, au nombre desquelles celles qui sont à la base de la religion juive, comme de toute religion : autrement dit, l'Etat doit, selon lui, prendre intégralement le contrôle de la vie religieuse, en l'arrachant à la sphère privée et en l'intégrant à son exercice de manière à la réformer, pour qu'elle devienne un facteur de libération, et non d'aliénation. Marx résume ainsi la position de Bruno Bauer :

« L'Etat lui sert d'exécuteur de ses intimes désirs critico-théologiques. » (*SF*, chap. 6, par. 3b, p. 137)  
Ceci traduit « le désir le plus secret du critique qui s'enfle jusqu'à incarner l'Etat », désir selon la logique duquel  
« la religion est sacrifiée à l'Etat, ou plutôt l'Etat n'est que le moyen de faire passer de vie à trépas l'adversaire de « la Critique » : la religion et la théologie non critiques. » (id. p. 138)

Pourquoi la critique absolue considère-t-elle les religions sous leur forme non critique, c'est-à-dire telles qu'elles subsistent hors du contrôle de l'Etat rationnel, comme nuisibles ? En raison de l'action particularisante qu'elles exercent sur la vie des individus, qu'elles répartissent en juifs, chrétiens, musulmans, etc., au détriment du principe qui, en sens contraire, les unit, et qui consiste dans l'affirmation des droits de l'homme universel, base de l'Etat moderne. Mais qu'est-ce que cet homme universel ? En réalité, si on ne s'en tient pas à des proclamations verbales, c'est-à-dire si on ne se paye pas de mots comme la critique absolue persiste à le faire, ce n'est rien d'autre que l'homme tel qu'il est défini à partir des conditions actuelles de la société civile, à savoir « l'individu membre de la société civile, égoïste » (id.), le *Bürger*, dont l'existence est atomisée, nous verrons ultérieurement jusqu'à quel point, pour pouvoir être mise au service de ses besoins économiques :

« L'homme de la société civile, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du



travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui. » (id., p. 139)

Marx résume ici la critique des droits de l'homme et de l'idéologie qui la soutient, telle qu'elle avait été développée dans le premier de ses articles sur la question juive des Annales franco-allemandes. Au nom des droits de l'homme universel, on prétend libérer les hommes de l'oppression dont ils sont victimes en raison du maintien de privilèges particuliers, sans s'apercevoir que cette libération débouche sur une nouvelle forme d'esclavage, propre à la société moderne ; celle-ci, reposant en apparence sur l'abolition de l'esclavage, qui était la condition d'existence de la société antique, ne fait en réalité que substituer à cette forme ancienne d'esclavage une nouvelle forme d'esclavage, celle qui, sous couleur de libérer l'individu sous la garantie de l'Etat, le livre pieds et poings liés, en tant que travailleur « libre », à la loi du marché, principe de base de la société civile :

« L'esclavage de la société civile constitue en apparence la plus grande liberté, parce que c'est apparemment l'accomplissement de l'indépendance individuelle, l'individu prenant pour sa liberté propre le mouvement anarchique des éléments de sa vie, qui lui sont devenus étrangers comme par exemple la propriété, l'industrie, la religion, etc., et ce mouvement ne dépend plus de liens généraux pas plus qu'il n'est guidé par l'homme. Cette pseudo-liberté signifie au contraire l'achèvement de son asservissement et de son inhumanité. » (id., p. 142)

Hegel, et Bruno Bauer à sa suite, entretiennent l'illusion que l'Etat est en mesure de prendre le contrôle de la société civile dont le fonctionnement dépend du jeu des intérêts économiques, en vue de lui imposer une forme supérieure de rationalité, la rationalité politique, qui en résout les conflits. Mais, dans les faits, c'est l'inverse qui se passe : l'Etat ne fait rien d'autre que cautionner, en lui donnant les apparences de la légalité, le mécanisme sur la base duquel repose la société civile, mécanisme qui a absolument besoin de prendre pour matière de son fonctionnement des individus prétendument atomisés, baptisés du nom magique d'hommes libres, alors qu'ils sont en réalité les esclaves d'un système économique qui fait d'eux des travailleurs exploités, système que Marx, usant d'une étonnante formule oxymorique, appellera dans le paragraphe suivant du texte, en opposition à « l'esclavage réel » de la société antique, « l'esclavage émancipé » (*der emanzierte Sklaventum, SF*, chap. 6, par .3c, p. 148). La question juive en masque donc une autre, d'une tout autre envergure, qui concerne l'essence de la société actuelle, fondée sur une astucieuse répartition des tâches imparties à la société civile et à l'Etat, à la sphère privée et à la sphère publique, répartition qui permet de présenter verbalement sous les couleurs de l'émancipation ce qui est en réalité un asservissement, plus impitoyable encore peut-être que l'esclavage qui osait dire son nom. Sur ce point, à travers la représentation de l'Etat venant coiffer, comme une « superstructure » avant la lettre, une organisation économique dont il dissimule le système, nous voyons à nouveau s'esquisser une réflexion sur l'idéologie et sur le rôle que celle-ci remplit dans la société moderne, dont elle épouse la structure en dissimulant le mécanisme sur lequel celle-ci repose. La question juive, telle qu'elle est abordée par Bruno Bauer, est par excellence une question idéologique, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà signalé, la transposition d'une question qui se pose en réalité dans de tout autres termes, le but étant, par le biais de cette transposition, de lui apporter une solution imaginaire qui en travestit les enjeux effectifs.

Le passage suivant de la division du chapitre 6 de *La Sainte famille* consacrée à la troisième campagne critique de Bruno Bauer porte sur les « élucubrations critiques » proposées par ce dernier à propos de la révolution française, que la critique critique soumet à un examen dédaigneux concluant qu'elle n'a, sur le strict plan des idées auquel celle-ci la ramène, rien changé à l'état de chose auquel elle prétendait s'opposer. Marx profite de

l'occasion qui lui est ainsi fournie pour proposer d'abord une remarque générale dans laquelle nous pouvons à nouveau voir s'esquisser une réflexion sur le thème de l'idéologie :

« Des idées ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien état du monde, elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de chose. Généralement parlant, des idées ne peuvent rien mener à bonne fin. Pour mener à bonne fin les idées, il faut les hommes qui mettent en œuvre une force pratique (*die Menschen welche eine praktische Gewalt aufbieten*). » (SF, chap. 6, par. 3c, p. 145)

L'erreur de la critique critique est de croire que les idées mènent le monde, car derrière les idées et les représentations, il y a les hommes qui littéralement les portent et leur donnent vie en projetant en elles leur force d'exister, thèse manifestement inspirée par Feuerbach : mais, en prêtant à cette force la dimension d'une force « pratique », dont, d'une part, la portée n'est pas seulement contemplative, et dont, d'autre part, la mise en œuvre ne peut être que collective, et non seulement individuelle, Marx va au-delà du point de vue de l'intuition sensible auquel Feuerbach s'en tient pour définir l'existence humaine, point de vue qui, dans les thèses sur Feuerbach fera l'objet d'une critique radicale. Idéologiser, faire de l'idéologie, c'est, dira la onzième thèse, « interpréter » le monde, alors que ce qu'il faut en premier lieu c'est le transformer, précisément en mettant en œuvre une « force pratique » sans laquelle les idées ne sont rien que des mots creux, sans prise sur le réel.

Ceci dit, en s'en tenant au seul plan des idées, qui intéresse exclusivement Bruno Bauer, est-il permis d'affirmer, comme il se permet de le faire, que la révolution française n'a rien apporté, et que ses mots d'ordres sont périmés ? Certainement pas :

« La révolution française a fait germer des idées qui mènent au-delà des idées de tout l'ancien état du monde. » (SF, chap. 6, par. 3c, p. 145)

Au nombre de ces idées, Marx signale celle du communisme, au sens d'une répartition égalitaire des moyens de production, idée dont le promoteur principal a été Babeuf, indiscutablement très en avance sur son temps lorsqu'il s'en est pris au principe sacro-saint de la propriété. Sans doute, une telle position a été minoritaire, et il n'est pas possible de soutenir qu'elle représente en général l'esprit de la révolution. Mais cela justifie-t-il Bruno Bauer lorsqu'il soutient que les révolutionnaires n'ont fait dans l'ensemble que substituer un égoïsme, l'égoïsme national, à un autre, celui des privilèges, ce qui revient à faire de l'Etat révolutionnaire, non comme il le faudrait l'instrument de la libération, - et, au point de vue de la critique absolue, seul l'Etat est en mesure de remplir cette mission émancipatrice -, mais celui de l'asservissement ? Ceci est l'occasion, pour Marx, de présenter, à titre personnel, une réflexion d'une grande portée théorique à propos de la nature des rapports sociaux tels qu'ils existent dans le cadre de la société actuelle, marquée par la scission entre société civile et Etat :

« À parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société civile ne sont pas des atomes. La propriété caractéristique de l'atome, c'est de ne pas avoir de propriétés ni, par conséquent, de relations déterminées par sa propre nécessité naturelle avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome n'a pas de besoins, il se suffit à lui-même ; le monde en dehors de lui est le vide absolu, c'est-à-dire n'a ni contenu ni sens, ni signification, précisément parce que l'atome possède en lui-même toute plénitude. L'individu égoïste de la société civile a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, absolument plein, en pleine félicité, l'infortunée réalité sensible,

elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu ; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui ; et il n'est pas jusqu'à son profane estomac qui ne lui rappelle chaque jour que le monde hors de lui n'est pas vide, qu'il est au contraire ce qui, au sens propre, remplit. Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un besoin, une nécessité, qui transforme son égoïsme, son intérêt personnel en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui. Mais, comme le besoin d'un individu donné n'a pas, pour l'autre individu égoïste qui possède les moyens de satisfaire ce besoin, de sens intelligible par lui-même, comme le besoin n'a donc pas de rapport immédiat avec sa satisfaction, tout individu se trouve dans l'obligation de créer ce rapport en se faisant également l'entremetteur entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles semblent, c'est l'intérêt qui tient unis les membres de la société civile dont le lien réel est donc constitué par la vie civile et non par la vie politique (*die Naturnotwendigkeit also, die menschlichen Wesenseigenschaften, so entfremdet sie auch erscheinen mögen, das Interesse halten die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft zusammen, das bürgerliche und nicht das politische Leben ist ihr reales Band*). Ce qui assure la cohésion des atomes de la société civile, ce n'est donc pas l'Etat, c'est le fait que ces atomes ne sont des atomes que dans la représentation, dans le ciel de leur imagination (*sie Atome nur in der Vorstellung sind, im Himmel ihrer Einbildung*), - et qu'en réalité ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des égoïsmes divins, mais des hommes égoïstes. La superstition politique est seule à se figurer de nos jours (*nur der politische Aberglaube bildet sich noch heutzutage ein*) que la cohésion de la vie civile est le fait de l'Etat, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'Etat qui est maintenue du fait de la vie civile. » (*SF*, chap. 6, par. 3c, p. 146-147)

Cette page étonnante, l'une des plus intéressantes sans doute que comporte *La Sainte Famille*, développe en gros l'idée suivante : c'est une erreur de croire que ce que la société civile sépare, donc désunit, ne retrouve une unité que sur le plan de l'Etat, pour autant que celui-ci se soumet, non aux intérêts égoïstes privés, fatalement opposés entre eux, mais à l'intérêt supérieur de la raison, principe fondamentalement unificateur, conception qui a pour effet d'assigner à l'Etat, comme le concevait Hegel, le rôle de résoudre les conflits de la société et de créer par des moyens purement politiques la cohésion sociale, c'est-à-dire cette forme supérieure de solidarité que la concurrence régnant dans la société civile était impuissante à réaliser. Or, dans la réalité, il en va tout autrement : la société civile ne fait pas seulement coexister des individus se suffisant complètement à eux-mêmes à la manière d'atomes flottant dans le vide, mais elle réalise d'emblée entre ses membres une forme de cohésion paradoxale, puisqu'elle prend pour matière leurs conflits d'intérêts qui, sur fond de tensions, les rendent inséparables les uns des autres, tout en instaurant entre eux des rapports inégaux de domination, comme par exemple le rapport antagonique entre le capital et le travail, dont il a été question dans le chapitre 4, en marge de la lecture du pamphlet de Proudhon *Qu'est-ce que la propriété ?*. Autrement dit, c'est sur le plan de la société civile que se décide pour l'essentiel le destin de la société tout entière, l'Etat n'ayant plus qu'à récupérer les effets de ce processus pour en effectuer la mise en forme, la régulation, dans le langage propre de la politique, sans en remettre en cause sur le fond les grands équilibres : ici, à nouveau, c'est la relation entre infrastructure, où tout se joue en réalité, et superstructure, à laquelle est assignée la fonction de confirmer les résultats ainsi acquis, qui est implicitement au centre de la réflexion de Marx. Et, ce qui doit nous intéresser particulièrement, intervient à

nouveau ici, en pointillés, une référence au thème de l'idéologie : c'est dans leur tête, en représentation, « dans le ciel de leur imagination », que les membres de société civile sont des atomes isolés les uns des autres, libres de se déplacer à leur guise dans le vide, comme les éléments de la physique épicurienne ; car, dans les faits, ils ne sont que des esclaves émancipés, qui paient leur apparence de liberté de leur esclavage, c'est-à-dire de leur soumission aux lois inexorables du marché dont les effets transitent à travers eux. Ceci signifie que la société civile a besoin, pour perpétuer son système, non seulement de mettre en place un certain type de rapports entre ses membres, mais de doubler ceux-ci d'un ensemble de représentations qui en dissimulent la nature, en insufflant dans l'esprit de ceux qui sont entraînés dans ce mode de vie civile l'idée qu'ils le font, non parce qu'ils y sont contraints, mais selon une décision qu'ils prennent librement et qu'ils seraient en conséquence en mesure de révoquer à tout moment, ce qui, bien sûr, est une illusion. Si on appelle « idéologie » cet ensemble de représentations qui, tout en étant erronées, obéissent à une nécessité, puisqu'elles servent les mécanismes de la société civile auxquels elles sont parfaitement intégrées, il est clair que celle-ci ne représente pas un ordre à part, qui subsisterait de manière indépendante dans un ciel d'idées : mais cette « idéologie », qui remplit une fonction matérielle à l'intérieur de la société civile, est directement partie prenante à son système dont elle ne peut être dissociée ; les idées ou représentations conscientes qu'elle véhicule, fausses en théorie, deviennent à ce point de vue vraies en pratique en ce sens qu'elles sont utiles, non certes à ceux qui en sont les porteurs et les victimes consentantes, mais à la perpétuation de l'ordre auquel ceux-ci sont soumis sans en avoir conscience.

Cette analyse débouche sur une conséquence très importante, qui est que, pour révolutionner effectivement la société, il faut s'attaquer à ce qui constitue la base de son fonctionnement, la société civile et le type de rapports qu'elle instaure entre les hommes. La question qu'il faut donc poser à la révolution française est donc la suivante : a-t-elle réussi à aller au fond des choses, ou bien est-elle restée à la surface, ne s'attaquant qu'à des effets sans prendre en compte les causes dont ceux-ci dépendent ? C'est à la lumière de cette interrogation que Marx est amené à déceler les insuffisances de cette révolution, qui tiennent au fait, non, comme le croyait Bruno Bauer, qu'elle n'a pas été assez politique, et n'est pas parvenue à briser l'obstacle que lui opposait la masse ignorante, mais qu'elle l'a été trop, en ce sens qu'elle a développé son action uniquement sur plan de ce qui constitue l'Etat comme tel, alors qu'il aurait fallu descendre dans les replis de la société civile pour la transformer en profondeur, en s'attaquant à la contradiction du capital et du travail, un problème que les révolutionnaires français ont soigneusement contourné. C'est en misant tout sur l'aspect politique des choses que les révolutionnaires français ont été poussés vers le régime radical de la Terreur, qui devait échouer parce qu'il était à côté des vrais problèmes, auxquels il a substitué des problèmes imaginaires, par exemple en projetant sur l'état actuel de la société des modèles hérités de l'Antiquité devenus totalement inadaptés à sa constitution réelle :

« Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la société à démocratie réaliste de l'Antiquité (*das antike realistisch-demokratische Gemeinwesen*), reposant sur la base de l'esclavage réel, avec l'Etat représentatif moderne à démocratie spiritualiste (*der moderne spiritualistisch-demokratische Repräsentativstaat*), qui repose sur l'esclavage émancipé, sur la société civile. Etre obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les droits de l'homme, la société civile moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même ; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les manifestations vitales de cette société tout en prétendant façonner à l'antique la tête politique de

cette société : quelle colossale illusion ! » (*SF*, chap. 6, par. 3c, p. 148)

Cette analyse extraordinairement condensée a pour but de dissocier nettement les problèmes posés dans le cadre de la société antique et ceux posés dans celui de la société moderne, deux types de sociétés dans lesquels le mot « liberté » n'a pas du tout le même sens, comme l'avait déjà montré Benjamin Constant lorsqu'il avait opposé la liberté des anciens à la liberté des modernes. Ce qui distingue ces deux types de sociétés, c'est que, dans le premier, grâce à la pratique de l'esclavage effectif, qui dispense les citoyens de la nécessité de travailler, donc de remplir une fonction dans la sphère économique, ce qui fait d'eux réellement des «hommes libres», sont réunies les conditions du tout politique, c'est-à-dire de la démocratie réelle, dont les membres ne sont pas seulement des citoyens de droit, mais des citoyens de fait, qui, parce qu'ils ont tout loisir de le faire, assurent directement un contrôle personnel sur le déroulement des affaires publiques ; alors que, dans le second type de société, qui joue sur la dualité de la sphère économique et de la sphère politique, les citoyens, c'est-à-dire tous les membres de la société sans exception, qu'ils travaillent ou qu'ils ne travaillent pas, ne sont tels, c'est-à-dire des hommes libres et égaux, qu'en droit, en esprit, l'exercice effectif de la démocratie étant délégué à leurs représentants, membres du personnel politique qui constitue une sorte de corps à part dans la société, spécialement chargé de la marche de l'Etat. C'est pourquoi, réformer la « tête politique » de la société, en lui intimant impérativement l'obligation de la vertu, et éventuellement en brandissant l'arme de la répression pour faire régner cette vertu inspirée de l'Antiquité, c'est littéralement se tromper de problème, et se condamner à ne rien changer sur le fond, donc à maintenir, sous les apparences de la démocratie de droit, l'esclavage de fait, sous la forme paradoxale de « l'esclavage émancipé » qui sévit dans la société actuelle.

On peut donc suivre François Furet lorsqu'il écrit dans son très utile ouvrage, *Marx et la révolution française* (éd. Flammarion, coll. « Nouvelle Bibliothèque scientifique », 1986) :

« Dans tous ces textes de 1843-1844, qui traitent si souvent de la Révolution française, Marx cherche à construire une théorie du politique comme émergence de l'aliénation moderne par excellence. De même que le politique s'est substitué au religieux pour constituer l'illusion dominante de la civilisation, ainsi Marx a pris le relais de Feuerbach dans la critique de ce nouveau mirage, relais d'autant plus naturel que la démocratie n'est qu'un avatar du christianisme : il sera donc le Feuerbach de l'universalisme sécularisé. Le politique, en quoi s'incarne cet universalisme, est à la fois rien, puisque c'est une illusion de la société civile sur elle-même, et tout, puisque l'histoire fraie son cours à travers cette représentation, comme le montre précisément l'histoire de la Révolution de 1789 jusqu'à son aboutissement tardif de 1830. » (p. 38-39)

L'Etat, c'est « l'universalisme sécularisé », Dieu sur terre disait Hegel. Mais Dieu sur terre, Dieu profane, dépouillé du déguisement du sacré, Dieu auquel on fait sa prière tous les matins en lisant le journal du jour, est-ce encore Dieu ? Oui, en ce sens que cette profanation, on dirait dans un autre langage ce désenchantement, n'a fait que substituer un déguisement, celui du droit et de son formalisme, à un autre, celui de la transcendance théologique. Descendu sur terre, sous les espèces de l'Etat, le Dieu profane reste le véhicule d'une illusion, « illusion de la société civile sur elle-même », illusion nécessaire faut-il toutefois ajouter, pour autant qu'elle est le rouage ou le maillon indispensable au fonctionnement d'un certain type de société qu'elle caractérise en propre, et dont la singularité est de faire croire que tout revient à l'Etat, alors qu'en fait il ne représente que la surface en arrière de laquelle les

mécanismes économiques perpétuent leur jeu en abusant les individus à l'aide du mirage de l'esclavage émancipé qui en falsifie la représentation. Par là, nous sommes encore une fois ramenés à la thématique de l'idéologie, en tant qu'élément déterminant de la structure sociale à l'équilibre de laquelle elle contribue directement, à la jointure de l'économie et du politique dont elle épouse étroitement les conflits.

Dans les dernières pages de ce développement consacré à la révolution française, Marx explique que l'illusion révolutionnaire dont la Terreur a été la manifestation s'est poursuivie avec Napoléon, qui est allé plus loin encore dans la représentation du « tout politique », c'est-à-dire dans l'idée que l'essentiel se joue sur le plan de l'Etat et de ses codes spécifiques, ce qui explique l'admiration qui lui a été portée par Hegel :

« Napoléon, ce fut la dernière bataille de la Terreur révolutionnaire contre la société civile, également proclamée par la Révolution et contre sa politique. Certes Napoléon comprenait déjà l'essence de l'Etat moderne ; il se rendait compte qu'il est fondé sur le développement sans entrave de la société civile, sur le libre jeu des intérêts particuliers, etc. Il se résolut à reconnaître ce fondement et à le défendre. Il n'avait rien d'un mystique de la Terreur. Mais en même temps, Napoléon considérait encore l'Etat comme sa propre fin, et la société civile uniquement comme le bailleur de fonds, comme un subordonné auquel toute volonté propre était interdite. » (SF, chap. 6, par. 3C, p. 150)

De là un volontarisme politique, dont la traduction napoléonienne a été la pratique guerrière et la militarisation de la vie sociale. Et, à ce propos, c'est l'unique référence qu'il y fait dans *La Sainte Famille*, Marx évoque la répression dont ont fait l'objet les idéologues sous l'Empire :

« S'il opprimait despotiquement le libéralisme de la société civile, - dans ses formes pratiques quotidiennes -, Napoléon ne ménageait pas davantage les intérêts matériels essentiels de cette société, le commerce et l'industrie, chaque fois qu'ils entraient en conflit avec ses intérêts politiques à lui. Le mépris qu'il vouait aux hommes d'affaires industriels venait compléter son mépris des idéologues. A l'intérieur aussi, en se battant contre la société civile, il combattait l'adversaire de l'Etat qui, dans sa personne, conservait la valeur d'une fin en soi absolue. » (id., p. 150)

On peut s'étonner de voir ainsi les idéologues renvoyés dans la sphère propre à la société civile, comme faisant obstacle à la main mise de l'Etat sur la société tout entière, alors qu'en réalité, ce que Marx manifestement ignorait, ils avaient entrepris de théoriser une autre forme de l'intervention étatique, orientée vers la formation et l'éducation, et non vers la répression et la censure, et avaient été par là les promoteurs d'une modalité originale de l'action politique tournée prioritairement vers l'idéologie, en un sens déjà très moderne du mot.

On passera rapidement sur le développement suivant du paragraphe 3 du chapitre 6 de *La Sainte Famille*, consacré à la « bataille critique contre le matérialisme français », bien que la tradition marxiste, à la suite d'Engels et de Lénine qui lui ont fait un sort particulier, lui ait accordé une considérable importance, sans doute excessive, au prix d'un gonflement et d'un détournement de ses enjeux. Une étude décisive a été consacrée à ce passage du livre de Marx par Olivier Bloch dans un article publié en 1977 dans le n° 191 de *La Pensée* sous le titre « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », et repris dans son livre *Matières à histoire* (éd. Vrin, 1997, pp. 384-441), étude qui, sur la base d'une information précise et détaillée, a permis, pour la première fois, de prendre la mesure de sa signification réelle. O. Bloch rappelle opportunément que lorsque Marx aborde en 1844, dans le cadre de sa polémique avec l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, les problèmes du matérialisme et de son histoire, sur la base

d'informations presque entièrement tirées du récent *Manuel de philosophie moderne* (1842) de Renouvier, alors entièrement sous l'influence de l'éclectisme cousinien, l'intérêt qu'il porte au matérialisme est de sa part nouveau, et lui vient entièrement de sa récente découverte de Feuerbach qui, à ce point de vue a joué pour lui un rôle d'initiateur : la conception du matérialisme que, en revenant sur ce qu'il appelle son « histoire profane », opposée à la version fallacieuse de cette histoire proposée par Bruno Bauer, il entreprend de mettre en évidence est donc, comme Marx le précise à la fin de ce passage, celle de « la doctrine du matérialisme en tant que doctrine de l'humanisme réel », celle-ci étant présentée comme « base logique du communisme » (*SF*, chap. 6, par. 3d, p. 158), conception du matérialisme qui sera rapidement périmée dans son esprit, comme en témoigne le règlement de compte qu'il lui a fait subir un peu plus tard dans ses thèses sur Feuerbach. Il ne faut donc jamais perdre de vue, en lisant ces pages, qu'elles ne représentent qu'une étape de transition, et non un aboutissement, pour la réflexion que Marx a consacrée, de manière d'ailleurs marginale, aux problèmes généraux de la philosophie.

Qu'est-ce que Marx a voulu démontrer dans ce passage de *La Sainte Famille* ? Que Bruno Bauer s'est fourvoyé lorsque, suivant sur ce point les analyses développées par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il a expliqué que le matérialisme, et en particulier celui des philosophes français du XVIIIe siècle est, par le biais de Spinoza, un simple avatar de la métaphysique cartésienne, dont il exploite unilatéralement l'un des aspects, celui concernant la réalité étendue, ce qui confirme à ses yeux le caractère abstrait de cette tradition de pensée, qu'il dévalorise au nom des intérêts de l'Esprit absolu. Or Marx voit les choses tout autrement, ce qu'il entreprend de confirmer en exploitant des matériaux repris à l'historiographie philosophique : non, le matérialisme des français, comme d'ailleurs celui de la lignée parallèle du matérialisme anglais, n'est pas une resucée ou une retombée de la métaphysique classique, mais il constitue une alternative véritable à celle-ci, de même que Feuerbach présente une alternative véritable au spiritualisme hégélien, dont il a eu le mérite d'explicitier les relents théologiques, et non l'un de ses avatars. En arrière de la littérature matérialiste, dont il a principalement connaissance par l'intermédiaire du jeune Renouvier, Marx s'intéresse donc prioritairement aux thèses défendues par Feuerbach, qu'il a étudiées de près, et auxquelles il reconnaît alors un caractère authentiquement novateur, voyant en elles les éléments de la philosophie de la révolution sociale qui est en train de s'amorcer en pratique, et dont les symptômes lui sont apparus au cours de son séjour en France, qui a été l'occasion de ses premiers contacts approfondis avec le mouvement ouvrier. Bruno Bauer s'en est pris au matérialisme comme il s'en est pris par ailleurs à la masse, avec le mépris du philosophe qui s'est approprié les valeurs de l'intellectualité rationnelle et s'est personnellement identifié à elles : Marx, s'aidant de Feuerbach, se propose de montrer que le matérialisme, qui peut effectivement être caractérisé comme philosophie de la masse humaine dressée contre ses conditions d'existence inhumaines, constitue la philosophie de l'avenir, celle qui porte concrètement la promesse de temps nouveaux.

La défense argumentée du matérialisme contenue dans ces pages exprime donc, encore une fois, l'importance décisive que Marx accorde à Feuerbach à ce moment précis de son histoire intellectuelle. Mais peut-être est-il possible d'aller plus loin, et de déceler dans la manière dont il exploite la référence feuerbachienne à laquelle il attribue alors un rôle prioritaire les indices du mouvement de pensée qui va le conduire aussitôt après à prendre distance par rapport à Feuerbach. En affirmant l'autonomie du courant de pensée matérialiste, et en refusant de voir en lui une occurrence dégradée de l'esprit métaphysique, Marx insiste particulièrement sur le rôle critique exercé par cette tendance, qui a réussi à perturber le jeu philosophique traditionnel en en suspendant les convictions de base : c'est ce qui justifie la place qu'il accorde à Bayle, celui qui, comme Feuerbach, a jeté le doute sur la validité de la métaphysique, dans la préhistoire du matérialisme des Lumières. En se plaçant à ce point de

vue, Marx tend à ramener la lutte entre matérialisme et spiritualisme à celle qui oppose l'esprit critique à l'esprit dogmatique, ce qui a pour conséquence qu'il s'intéresse au matérialisme, moins en raison de la portée doctrinale qu'il pourrait positivement comporter, dans le sens d'une explication mécaniste ou sensualiste de la réalité humaine, que pour la puissance destructrice de son intervention à l'encontre des pesantes illusions engendrées par l'abstraction métaphysique. On pourrait dire que, pour lui, « matérialisme » est alors synonyme de « philosophie pratique », opposée aux prétentions d'une philosophie théorique qui entreprend de reconstruire la réalité en idée en vidant celle-ci de sa substance vivante. Or c'est précisément en portant son attention sur la pratique et sur son rôle critique-révolutionnaire que, dans ses thèses sur Feuerbach, Marx va être conduit à dénoncer le caractère uniment contemplatif du matérialisme feuerbachien, obnubilé par le culte de la sensibilité, ce qui a pour conséquence qu'il renferme l'essence humaine dans les limites propres à la nature individuelle, alors que l'homme est avant tout un être social dont les véritables problèmes se décident sur un tout autre terrain que celui de l'existence personnelle. C'est pourquoi, en jouant à fond la carte de la philosophie feuerbachienne, Marx se trouve d'une certaine manière en train de préparer la démarche qui le conduira ultérieurement à s'éloigner de Feuerbach, et, non pas à aller plus loin dans le même sens comme l'expliquera Engels, mais à s'engager dans une direction complètement différente, celle de l'étude des rapports humains réels, c'est-à-dire des rapports sociaux dans l'ignorance desquels s'est systématiquement maintenu le matérialisme de Feuerbach, ce qui constitue sa carence essentielle.

Les ultimes développements du chapitre 6 ainsi que le chapitre 7 de *La Sainte Famille* prennent à nouveau un caractère polémique *ad hominem*, et s'emploient à pourchasser les approximations et les contrevérités dont se nourrit la pensée de Bruno Bauer et de la coterie berlinoise qui l'entoure, pensée dans laquelle Marx se refuse à voir autre chose qu'une expression caricaturale de la philosophie de la conscience de soi dont, pour finir, il reconstitue ainsi le mécanisme de base :

« La conscience de soi, l'esprit, voilà le créateur tout puissant du monde, du ciel et de la terre. Le monde est une manifestation de la conscience de soi, qui est obligée de s'aliéner et de prendre une forme serve (*das sich entäußern und Knechtsgestalt annehmen muss*) ; mais la distinction entre le monde et la conscience de soi n'est qu'une distinction apparente. La conscience de soi ne distingue d'elle rien de réel. Le monde, au contraire, n'est qu'une distinction métaphysique, une chimère et une imagination du cerveau éthéré de la conscience de soi. Elle abolit donc l'apparence, concédée pour un instant, qu'en dehors d'elle il existe quelque chose, et dans son « produit », elle ne reconnaît pas d'objet réel, c'est-à-dire d'objet se distinguant *realiter* d'elle. Et ce n'est que par ce mouvement et à partir de lui que la conscience de soi se produit en tant qu'absolu ; car l'idéaliste absolu, pour l'être, a besoin d'accomplir constamment le procès sophistique qui consiste à transformer d'abord le monde extérieur à lui en une apparence, en une simple lubie de son cerveau, et de déclarer après coup que cette fiction est ce qu'elle est vraiment : une pure imagination, afin de pouvoir, en fin de compte, proclamer son existence unique, exclusive, que rien ne gêne plus, même pas l'apparence d'un monde extérieur. » (*SF*, chap. 6, par. 3f, p. 168)

Le vain procès qu'elle fait au monde, dont la réalité « massive » l'ennuie ou l'indiffère, suffit à disqualifier la critique absolue, qui assume l'héritage hégélien en en fournissant une version asséchée, exsangue, qui débouche finalement sur le culte du rien et sur l'anarchie. On comprend que Marx et Engels aient tenu à se démarquer publiquement de



pareils errements, et à proclamer, en alternative à ceux-ci, la nécessité d'un retour au réel, c'est-à-dire, au point où ils en sont lorsqu'ils rédigent *La Sainte Famille*, à la réalité humaine concrète dont le caractère prioritaire leur a été signalé par Feuerbach. Mais il leur reste encore beaucoup de chemin à faire pour combler le vide creusé par leur virulente dénonciation de l'intellectualité critique qu'ils vont bientôt ranger sous la catégorie d'« idéologie », en écrivant *L'idéologie allemande*.

©Pierre Macherey