

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

09/01/2002

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

En mars 1844 est parue l'unique livraison de la revue que Marx, alors décidé à prendre en théorie et en pratique un maximum de distance avec l'Allemagne, était venu fonder à Paris avec Arnold Ruge. Cette publication comportait, de la plume de Marx, trois textes: un échange de lettres de 1843 avec Arnold Ruge, l'article sur "La question juive" (en réponse à un article publié sous le même titre par Bruno Bauer) et une "Introduction à la critique de la philosophie hégélienne du droit", rédigée à partir du commentaire de passages de la troisième partie des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel consacrés à l'Etat constitutionnel, commentaire que Marx, qui avait sans doute entrepris ce travail en 1842, avait ébauché à Kreuznach en 1843, mais laissé inachevé.

Les trois lettres de Marx à Ruge parues dans les *Annales* faisaient partie d'un ensemble, présenté sous l'intitulé "Un échange de lettres de 1843", dans lequel se trouvait également une lettre de Feuerbach à Ruge, datée de juin 1843. Marx et Ruge avaient en effet approché Feuerbach, qui, à l'époque, figurait par excellence le philosophe de l'avenir, en vue de l'associer à leur démarche. La lettre de Feuerbach à Ruge, où il exprimait son adhésion à l'esprit qui dirigeait le projet de la revue, comportait cette réflexion :

"Qu'est-ce que la théorie, qu'est-ce que la pratique ? Quelle est la différence? Est théorique ce qui ne se trouve encore que dans ma tête, pratique ce qui s'agit dans beaucoup de têtes. Ce qui unit un grand nombre de têtes, fait masse, s'étend et prend place dans le monde. Si l'on peut créer un nouvel organe pour le nouveau principe, on pratique une action que l'on ne doit pas négliger."

(la traduction française par M. Rubel de ce passage de la lettre de Feuerbach est donnée en note au t. III de l'éd. des *Oeuvres* de Marx (*Philosophie*), éd. Gallimard, coll. La Pléiade, 1982, p. 1566. Edition référenciée dans la suite à l'aide du sigle *O III*)

Ces quelques lignes témoignent de la conscience prise par les philosophes allemands post-hégéliens de cette époque de la nécessité de donner un prolongement pratique à leurs démarches théoriques, ce qui, implicitement, était une manière de reconnaître que ces démarches ne se suffisaient pas à elles-mêmes, mais appellent un tel prolongement en l'absence duquel elles demeureraient incomplètes, comme inachevées. Et revêtait une signification exemplaire le fait que ce soit Feuerbach qui affirme cette nécessité de réaliser la philosophie à travers la mise en oeuvre d'actions collectives, lui qui, de l'aveu général, avait alors introduit, après Hegel, le plus d'idées nouvelles en philosophie, ce qui avait permis de briser le carcan du système hégélien, mais auquel on avait pu reprocher, Marx lui-même l'avait fait dans une lettre à Ruge du 13 mars 1843, son attentisme politique : et, précisément, le rassemblement d'esprits divers autour d'une publication commune où la convergence de leurs préoccupations deviendrait

visible paraissait à l'époque le type d'action collective dont étaient capables des philosophes préoccupés de l'avenir de la société. Sans doute, la pensée de Feurbach, animée par le souci d'extérioriser l'essence humaine, au lieu de laisser celle-ci exposée au risque d'être dévoyée par les contradictions internes de la conscience, portait-elle en elle cette nécessité comme sa destination naturelle, qu'il ne suffisait cependant pas de proclamer en théorie, mais qu'il fallait effectuer en pratique, en trouvant pour cela les moyens appropriés. C'est dans cette recherche des moyens nécessaires à la réalisation pratique de la philosophie, recherche que le contexte politique allemand de l'époque rendait peu aisée, que Marx, et quelques autres avec lui, s'était engagé au cours des années 1843-1844.

Marx a plus tard contesté l'authenticité des deux premières de ses lettres à Ruge publiées dans les *Annales*, en reprochant à Ruge d'en avoir remanié la rédaction à son idée. Elles sont consacrées à une analyse de la conjoncture actuelle dans la Prusse de Frédéric-Guillaume IV décrite comme "monde animal de la politique" (*O III* p. 340). Rappelons que Frédéric-Guillaume IV, qui avait accédé au trône en 1840, n'avait pas tardé à décevoir les espoirs placés en lui par une intelligentsia avide de changements, exaspérée par l'immobilisme et l'archaïsme du féodalisme politique dans lequel l'Allemagne avait été enlisée, et qui avait vu en lui le possible initiateur d'une réforme libérale, vœu très rapidement déçu. La deuxième lettre de Marx à Ruge, envoyée de Cologne en mai 1843, tirait ces leçons du démenti apporté par les faits à cet espoir de voir le régime se transformer par lui-même suivant le cours d'une évolution naturelle, sans qu'il soit besoin de l'y forcer par une action extérieure :

"Telle est la tentative de supprimer l'Etat des philistins sur sa propre base, et tel en est l'échec: on a rendu évident à tout le monde que le despotisme ne peut se passer de la brutalité et que l'humanité lui est chose impossible. Seule la brutalité peut maintenir un état de choses fait de brutalité. Et me voilà au terme de notre tâche commune, qui était d'examiner de près le philistin et son Etat. Vous ne direz pas que je surestime le présent, et si pourtant je n'en désespère pas, c'est uniquement parce que sa situation désespérée me remplit d'espoir. Je ne parle pas du tout de l'impéritie des maîtres ni de l'indolence des valets et des sujets qui laissent toutes les choses aller comme il plaît au bon Dieu; et pourtant, les deux réunies suffiraient déjà pour provoquer une catastrophe. Je me borne à vous signaler le fait que voici: les ennemis des philistins, en un mot tous les hommes qui pensent et tous ceux qui souffrent, sont parvenus à une entente, dont les moyens leur manquaient absolument jusqu'alors, et même le système de reproduction des sujets, le système passif d'autrefois, enrôle chaque jour des recrues pour le service de l'humanité nouvelle. Cependant, le système de l'industrie et du commerce, de la propriété et de l'exploitation des hommes conduit, plus rapidement encore que l'accroissement de la population, à une rupture au sein de la société actuelle; et l'ancien système est incapable de guérir cette rupture, parce qu'il ne guérit ni ne crée rien, mais ne fait qu'exister et jouir. Or, l'existence de l'humanité souffrante qui pense, et de l'humanité pensante qui est opprimée, deviendra nécessairement immangeable et indigeste pour le monde animal des philistins, monde passif et qui jouit sans penser à rien.

C'est à nous d'amener complètement au grand jour l'ancien monde et de former positivement le monde nouveau. Plus les événements laisseront de temps à l'humanité pensante pour se ressaisir et à l'humanité souffrante pour s'associer, et plus achevé viendra au monde le produit que le présent abrite dans son sein." (*O III*, p. 341-342)

Cette page, qu'elle ait été ou non arrangée par Ruge, est remarquable. Elle oppose l'ancien monde passif et jouisseur des philistins qui n'ont aucune raison de remettre en cause l'ordre établi, et le monde nouveau en gestation dans le présent qui suppose la transformation en profondeur, voire la dissolution complète, de cet ordre. Ce monde nouveau sera l'oeuvre commune de "tous les hommes qui pensent et tous ceux qui

souffrent”, et plus précisément “de l’humanité souffrante qui pense et de l’humanité pensante qui est opprimée”: ceci préfigure l’idée, qui jouera un rôle essentiel dans l’évolution politique ultérieure de Marx, et qui sera nettement formulée tout à la fin de l’Introduction à une critique du droit hégélien, idée selon laquelle l’avenir de la société dépend de l’alliance des travailleurs manuels et des travailleurs intellectuels parvenus simultanément à la conscience du caractère intolérable de l’asservissement qu’ils subissent dans le monde actuel. L’humanité souffrante qui pense, c’est les ouvriers et les artisans parvenus à élaborer par eux-mêmes, en autodidactes, une réflexion sur leur condition et sur les moyens de la faire évoluer, à l’exemple de Proudhon, le typographe philosophe, dont, en 1841, le manifeste *Qu’est-ce que la propriété ?* avait considérablement impressionné les jeunes philosophes allemands et Marx en particulier, avant qu’il ne fréquente personnellement Proudhon et ne rompe avec lui, ce qui ne se fera qu’en 1846. L’humanité pensante opprimée, c’est ceux qui, comme Marx lui-même, se voient contraints de s’expatrier pour fuir un régime de censure qui rend impossible l’expression et surtout la réalisation pratique de leurs idées. Les *Annales franco-allemandes*, selon leur projet initial, devaient effectuer le rapprochement entre ces deux tendances: et si ce projet n’a finalement pas abouti, aucune participation française ou ouvrière n’ayant figuré dans l’unique numéro publié de la revue, cela n’en remettait nullement en cause le principe de base, même s’il est très vite apparu que celui-ci était extrêmement difficile à appliquer.

La troisième lettre de Marx à Ruge publiée dans les *Annales franco-allemandes* a été envoyée de Kreuznach en septembre 1843, donc juste avant l’installation de Marx à Paris. C’est elle qui présente le caractère le plus théorique, et Marx n’a pas ensuite remis en cause son authenticité comme il l’avait fait à propos des deux premières. Cette lettre commence par dénoncer l’anarchie intellectuelle qui, en Allemagne, règne parmi ceux qui veulent réformer la société, et dont chacun prétend apporter sa solution à la crise. Or Marx a pris clairement conscience que l’heure n’est pas, et ne sera sans doute jamais, aux solutions toutes faites, préfabriquées, et vouées par nature à échouer dans les faits: en prononçant cette condamnation, il pense sans doute aux discussions interminables des politiciens de brasserie, tels Stirner et le mouvement des Affranchis auquel Bauer avait fini par se rallier, prêts à refaire interminablement le monde en paroles, le vice allemand par excellence, mais incapables de trouver les moyens concrets d’une action véritable; et si Marx a quitté l’Allemagne, c’est d’abord pour échapper à la censure prussienne, mais aussi pour prendre distance avec ces agitateurs d’idées dans lesquels il ne voyait plus que des pantins.

De là la nécessité de se tourner d’un autre côté :

“L’avantage de la nouvelle tendance, c’est justement que nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais découvrir le monde nouveau, en commençant par la critique du monde ancien. Jusqu’ici les philosophes détiennent la solution de toutes les énigmes dans leur pupitre, et ce monde bêtement exotérique n’avait qu’à ouvrir le bec pour que les alouettes de la science absolue lui tombent toutes rôties dans la bouche. La philosophie s’est sécularisée, et la preuve la plus frappante en est que la conscience philosophique elle-même se trouve entraînée dans le tourment du combat de manière non seulement extérieure mais intérieure. Si la construction de l’avenir et l’achèvement pour tous les temps n’est pas notre affaire, ce qu’il nous faut accomplir dans le présent n’en est que plus certain, je veux dire la critique impitoyable de tout l’ordre établi, impitoyable en ce sens que la critique ne craint ni ses propres conséquences ni le conflit avec les puissances existantes.” (*O III*, p. 343)

Il n'est pas impossible de voir dans ces lignes, où est énoncée la nécessité pour la philosophie de changer de terrain, et par là même d'opérer une mue radicale sur le double plan de ses intérêts et de ses procédures, une première ébauche de la onzième thèse sur Feuerbach. Ce changement de terrain est ici exprimé à travers la formule "la philosophie s'est sécularisée": entendons par là, dans un sens feuerbachien, qu'elle est redescendue du ciel sur la terre, ce qu'elle a fait en entreprenant de se confronter directement au monde réel actuel. Cette confrontation prend la forme de la critique de ce monde, auquel la conscience philosophique commence à s'intéresser directement parce qu'elle se sent intimement impliquée dans son évolution: ce par quoi elle cesse d'être une rumination extérieure au réel, mais devient en quelque sorte conscience du réel, au double sens objectif et subjectif du génitif, ce qui constitue la forme par excellence du devenir réel de la philosophie.

Bien sûr, la référence à la "critique", qui donne son fil conducteur à cette analyse, recèle une ambiguïté. De quelle nature sera cette critique ? Sera-t-elle seulement théorique, ou bien aussi pratique ? Et quelle forme peut prendre une critique pratique du monde dans lequel intervienne dans les formes qui lui sont propres la conscience philosophique ? Très concrètement, suffit-il d'écrire des livres, de publier des revues et d'y faire paraître des articles pour participer à la critique pratique du monde telle qu'elle est amorcée dès à présent dans les faits ? Cette interrogation commence probablement à se dessiner dans l'esprit de Marx, ne serait-ce que sous la forme d'un doute, mais n'a pas encore pris une expression arrêtée, et ce sera le travail des années suivantes d'essayer d'y voir plus clair sur ce point crucial. En tout cas, une chose est certaine pour Marx: "La construction de l'avenir et l'achèvement pour tous les temps n'est pas notre affaire." Cette critique de l'esprit d'utopie paraît une réminiscence de la formule de Hegel dans la *Préface de la phénoménologie* : la philosophie doit avant tout se garder de prophétiser. Mais Hegel en avait lui-même conclu que la philosophie devait en conséquence se retourner vers la considération de ce qui est déjà accompli: et, depuis Cieskowski, était apparue la limitation de ce point de vue tendanciellement conservateur, et la nécessité de le dépasser. La difficulté est donc la suivante: comment élaborer une philosophie de l'avenir qui ne soit pas seulement l'invention théorique d'un avenir possible, et finalement rêvé davantage que conçu, mais qui soit en même temps une philosophie pratique, une philosophie de la pratique effective de transformation du monde qui est déjà en train de s'accomplir réellement ?

Il ne faut pas perdre de vue que Marx ne présente pas ces réflexions pour elles-mêmes, hors contexte. Ce qui le préoccupe avant tout, c'est de définir les orientations, et surtout le style d'intervention de la revue dont le projet est en cours d'élaboration. Son point de vue est qu'elle doit être un lieu d'accueil et de confrontation pour des positions théoriques issues de tendances très différentes: et quand on sait que, à Paris, Marx et Ruge ont proposé à Lamartine et à Lamennais de publier dans leur revue, proposition que ces derniers ont bien sûr déclinée, on mesure la diversité et la largeur du champ d'idées qu'ils voulaient constituer. C'est dans cet esprit que Marx écrit dans la suite de sa lettre à Ruge :

"Voilà pourquoi je ne tiens nullement à ce que nous arborions un drapeau dogmatique, bien au contraire. Notre tâche, c'est d'aider les dogmatiques à bien comprendre leurs propres thèses. Ainsi, par exemple, le communisme est une abstraction dogmatique, et ici je n'ai nullement en vue un quelconque communisme imaginaire ou possible mais le communisme réellement existant, tel que l'enseignant Cabet, Dezamy, Weitling et d'autres. Ce communisme n'est lui-même qu'une manifestation particulière du principe humaniste, infectée de son contraire, l'intérêt privé. Par conséquent, abolition de la propriété privée et communisme ne sont nullement identiques, et le communisme a vu naître en face de lui, non pas par hasard, mais par nécessité d'autres doctrines

socialistes, comme celles de Fourier, de Proudhon, etc., parce qu'il n'est lui-même qu'une réalisation particulière, partielle, de l'idée socialiste." (*O III*, p. 343-344)

Marx constate que, entre tous ceux qui aspirent à un monde nouveau, s'est élevé un débat qui n'est pas tranché quant à la nature de ce monde et les moyens de le faire advenir. Il ne s'agit en aucun cas de clore dogmatiquement ce débat, mais au contraire il faut l'ouvrir davantage en lui offrant un large espace où, en se rencontrant, les positions diverses révèlent leurs contradictions internes, leurs insuffisances; cela devrait les obliger à chercher les moyens d'un enrichissement par une écoute réciproque qui les arrache à leur illusoire systématisme liée à leur cloisonnement. Il est manifeste que Marx considère que l'idée communiste, telle qu'elle a été développée jusqu'à présent, est terriblement abstraite: son contenu reste bien pauvre, et la discussion entre "communistes" et "socialistes" se déroule sur des bases tellement incertaines qu'elle n'a aucune chance d'aboutir dans l'immédiat. De là la nécessité de recueillir et de mettre en contact un maximum de points de vue, dans l'attente qu'ils en viennent ainsi à se décanter. Il n'y a pas d'autre voie pour enrichir le "principe socialiste", lui donner sa pleine expansion.

Pour cela, il faut élargir le contenu assigné à ce principe, en y intégrant des formes de remise en question du monde actuel dont il a été jusqu'ici indûment dissocié :

"Et tout le principe socialiste n'est, quant à lui, que l'une des faces du problème, celle qui concerne la réalité de l'être humain vrai. Nous devons nous soucier tout autant de l'autre face, de l'existence théorique de l'homme, donc prendre la religion, la science, etc., pour objet de notre critique." (*O III*, p. 344)

Ici encore, la préoccupation dont Marx fait état retient fortement l'attention. Elle concerne la nécessité de ne pas réduire l'être humain à l'un seul de ses aspects, par exemple sa "réalité", et l'on comprend que Marx désigne par ce mot tout ce qui concerne son existence matérielle, que le principe socialiste entreprend d'améliorer en la transformant de fond en comble. Mais l'existence humaine comporte aussi un autre aspect, une autre "face": à savoir son engagement dans un monde théorique de pensée, que ce soit celui de la religion, de la science, ou de l'art. Or il est vain d'espérer changer la condition humaine en laissant de côté cet aspect des choses. D'où la nécessité de tenir les deux bouts de la chaîne, c'est-à-dire d'accompagner la dénonciation de l'aliénation matérielle de l'homme, que les penseurs socialistes ont pris l'habitude de mettre au premier plan, d'une critique des formes prises par sa pensée dans tous ces domaines. En conséquence, la lutte devra se développer simultanément sur plusieurs fronts sans en négliger ou en dévaloriser aucun :

"Il y a deux faits incontestables. La religion, d'une part, la politique d'autre part sont des objets qui constituent le principal intérêt de l'Allemagne actuelle. C'est par elles, telles qu'elles sont, qu'il nous faut commencer, sans leur opposer tel système tout fait, dans le genre du *Voyage en Icarie* ." (*O III*, p. 344)

Développer une critique de la politique et de la religion "telles qu'elles sont", au lieu de chercher à imaginer des formes de vie communautaire censées résoudre magiquement tous les problèmes humains d'un seul coup, voilà donc la tâche à accomplir. En d'autres termes, il faut partir de la situation actuelle, et en s'appuyant sur une analyse de ses insuffisances, de ses besoins, essayer d'en dégager l'idée du monde nouveau à

construire, en sachant que celle-ci ne peut être fabriquée de toutes pièces au prix d'un seul effort d'imagination. Faire sortir le nouveau des contradictions internes de l'ancien, ce qui est en dernière instance la légitimation de l'entreprise critique: il y a là une réminiscence de la philosophie hégélienne de l'histoire conçue, non comme un ensemble de séquences isolées mises bout à bout, mais comme une suite nécessaire dont tous les éléments sont solidaires, sans que cela exclue, bien au contraire, le changement graduel de perspective procuré par l'avancée du mouvement de cette histoire. C'est pourquoi, si l'on veut réellement avancer, il faut prendre appui sur ce qui existe dans les faits, en particulier sur les intérêts qui préoccupent actuellement les protagonistes réels de cette histoire, au lieu de chercher à faire naître artificiellement dans leurs têtes de nouveaux intérêts sans se soucier de savoir si ceux-ci ont ou non pour eux un sens effectif. Il n'y a finalement pas d'autre manière de rationaliser le réel, et réciproquement de réaliser le rationnel, en conférant à ses spéculations théoriques une assise effective dans le monde :

“La raison a toujours existé, mais pas toujours sous la forme raisonnable. Le critique peut donc se rattacher à n'importe quelle forme de la conscience théorique et pratique, et déployer, en partant des propres formes de la réalité existante, la vraie réalité comme leur exigence et leur fin ultime.” (*O III*, p. 344)

La “vraie réalité”, c'est ce dans quoi la raison peut se reconnaître complètement. Tout le problème est que cette vraie réalité reste masquée dans les faits et s'y manifeste avec toutes sortes d'insuffisances et de contradictions, et que, tant qu'elle n'a pas été révélée au grand jour, c'est-à-dire tant que ces insuffisances et ces contradictions n'ont pas été éliminées, ce qui ne peut se faire sur une simple décision de l'esprit, la raison ne se présente pas, elle non plus, sous une forme complètement raisonnable, et ne peut en conséquence, par ses propres forces, se figurer ce que devrait être cette forme vraie de la réalité à laquelle elle puisse consentir sans réserve son adhésion. Raison et réalité doivent cheminer ensemble en s'aidant l'une l'autre de manière à se rapprocher de leur convergence finale, c'est-à-dire du moment, où la raison développée sous une forme complètement raisonnable coïncidera avec le déploiement de la vraie réalité, débarrassée de toutes ses contradictions. Sur ce point à nouveau, il pourrait y avoir de la part de Marx une réminiscence hégélienne, retravaillée cependant dans une perspective néecessitariste qui exclut en principe toute référence à la finalité. Où va le mouvement de l'histoire? Et même, va-t-il quelque part ? C'est ce que nul ne peut dire, le seul point digne d'examen et d'attention étant qu'il y a dans les figures actuelles de la rationalité et de la réalité quelque chose qui fait problème, à quoi la critique doit s'attaquer comme étant la seule prise possible sur l'état présent qui autorise à en envisager la transformation. Si l'histoire ne va pas quelque part, elle vient de quelque part, et le seul moyen d'en maîtriser le cours, au moins en partie, dépend de cet enracinement réel qui constitue la seule base sur laquelle puisse s'appuyer le travail de la raison. Remarquons néanmoins que la perspective finaliste, apparemment écartée ici, reviendra au premier plan de l'Introduction à une critique du droit hégélien, également publiée dans les *Annales franco-allemandes*, texte qui, à la différence de la lettre à Ruge de septembre 1843, présente une dimension incontestablement utopiste.

Vers quel aspect ou secteur de la réalité la raison doit-elle aujourd'hui se tourner pour progresser ? Voilà la question qui est principalement à l'ordre du jour :

“Or, touchant la vie réelle, c'est précisément l'Etat politique - même quand il n'est pas encore empli, de manière consciente, des exigences socialistes - qui renferme dans toutes ses formes modernes les exigences de la raison. Et il ne s'en tient pas là. Partout

il suppose la raison devenue réalité. Mais partout aussi il tombe dans la contradiction entre sa vocation théorique et ses présuppositions réelles.”(O III, p. 344)

L’erreur des penseurs socialiste est d’avoir prétendu anticiper sur le mouvement réel de l’histoire au lieu de prendre en compte l’état de choses actuel, c’est-à-dire ce qui existe. Or qu’est-ce qui existe actuellement et représente la plus grande avancée de la raison dans son effort en vue de maîtriser la vie réelle? La prétention de l’Etat politique à être la réalisation de la raison, à être le divin sur terre comme disait Hegel. Mais il se trouve que cette prétention est à la fois démentie par les faits et par la raison elle-même, pour autant que celle-ci s’attelle à la tâche de démystifier la conception de l’Etat comme forme ultime de la rationalité, d’en mettre en évidence les contradictions, ce que Marx s’était justement employé à faire dans son commentaire critique du droit politique hégélien.

Le travail de la critique a donc aujourd’hui pour objet par excellence l’Etat :

“Partant de ce conflit de l’Etat politique avec lui-même, on peut dégager partout la vérité sociale. De même que la religion est le sommaire des luttes théoriques de l’humanité, de même l’Etat politique est le sommaire de ses luttes pratiques. L’Etat politique exprime donc dans sa propre forme, *sub specie rei publicae*, comme République, toutes les luttes, tous les besoins, toutes les vérités de la société. Prendre pour objet de la critique la question politique la plus spéciale - par exemple la différence entre le système des ordres et le système représentatif - n’est donc nullement au-dessous de la hauteur des principes. Cette question n’exprime en effet que d’une manière politique la différence entre la souveraineté de l’homme et la souveraineté de la propriété privée. Non seulement le critique peut, mais il doit s’intéresser à ces questions politiques (qui, de l’avis des socialistes extrêmes, ne méritent que mépris). En démontrant la supériorité du régime représentatif sur le système corporatif, il intéresse pratiquement un grand parti (*er interessiert praktisch eine grosse Partei*). En élevant le système représentatif de sa forme politique à la forme générale, et en faisant valoir la vraie signification dont il est porteur, il oblige en même temps ce parti à se dépasser lui-même, car sa victoire est en même temps sa perte.” (O III, p. 344-345)

Le but à atteindre, et sur ce point Marx est en accord avec les penseurs socialistes, est la vérité sociale, entendons la société humaine dans laquelle les hommes pourront réaliser pleinement leur être générique dans une forme communautaire. Mais ce but, est-il possible de l’atteindre directement? C’est sur ce point que porte la divergence de Marx avec les penseurs socialistes, qui se font beaucoup d’illusions lorsqu’ils croient pouvoir aller tout droit vers ce but, sans passer par les médiations indispensables, ces médiations qu’il faut trouver dans l’état de choses existant, puisqu’il est impossible de les créer artificiellement. Or cette médiation est donnée aujourd’hui par l’Etat, “sommaire des luttes pratiques de l’humanité”: est incontournable la lutte sur le terrain de la politique qui a pour objet de définir la forme que doit prendre le pouvoir de l’Etat. Or, comme l’explique par ailleurs Marx dans la première partie de *La question juive*, dont la rédaction doit être à peu près contemporaine de cette lettre à Ruge, l’Etat, dans sa forme actuelle, qui n’est plus celle correspondant au système médiéval des ordres où société civile et Etat étaient confondus, ce ne peut être que l’Etat des citoyens, dont l’existence politique est censée se jouer sur un plan complètement indépendant des intérêts de la société civile, alors même qu’ils ne sont que les produits de l’atomisation de la société civile. Quelle forme rationnelle peut prendre cet Etat des citoyens ? Certainement pas celle imaginée par Hegel, qui est un compromis bancal entre le système ancien des ordres et le système représentatif moderne. La seule manière de prendre à corps le problème est de jouer à fond la contradiction de l’Etat et de la société civile, en organisant l’Etat de manière à en faire la représentation, non de quelques-uns, mais de

tous. C'est pourquoi, à l'opposé des penseurs socialistes, qui prétendent dissocier complètement la question sociale des luttes politiques, Marx estime que le combat démocratique est la seule forme que puisse prendre actuellement la critique pratique, c'est-à-dire une pratique ayant quelques chances de faire avancer réellement les choses, de produire des transformations réelles.

Faire avancer les choses, mais certainement pas aller jusqu'au bout du mouvement de l'histoire. Le combat démocratique est important aujourd'hui sous condition de n'être pas pris pour une fin en soi, comme la forme définitive de la vérité sociale. C'est pourquoi, pour le "parti" qui mène ce combat, sa victoire doit aussi se révéler comme étant sa perte: elle doit rendre manifeste que le combat politique, mené sur le plan propre de l'Etat séparé de la société civile, n'est qu'un moment dans le processus de transformation de la société: est ici préfigurée l'idée de "révolution partielle", la révolution "seulement politique qui laisse intacts les piliers de la maison" développée par ailleurs dans l'Introduction à une critique du droit hégélien au sujet de la Révolution française; mais le mouvement ainsi amorcé devra ensuite aller plus loin pour s'attaquer au régime de la propriété privée et inventer de nouvelles formes d'existence communautaire, comme Marx, non sans sacrifier quelque peu à un certain esprit d'utopie, s'est employé à le faire à la fin de la première partie de *La question juive*, lorsqu'il pose la question de la réintégration de l'être politique de l'homme à son être social en formulant la nécessité de la suppression de l'égoïsme de l'homme privé, catégorie qui ne figure pas dans la lettre à Ruge, dont la tonalité d'ensemble reste très politique.

C'est la raison pour laquelle, Marx revient à nouveau sur ce point qu'il juge crucial, la critique est la meilleure et probablement la seule forme de lutte réelle actuellement envisageable :

"Par conséquent, rien ne nous empêche de rattacher notre critique à la critique de la politique, à la prise de parti en la politique (*an die Parteinahme in der Politik*), donc à des luttes réelles, et de l'identifier à ces luttes. Nous ne nous présentons pas alors au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe: voici la vérité, agenouille-toi ! Nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde. Nous ne lui disons pas: "renonce à tes luttes, ce sont des enfantillages; c'est à nous de te faire entendre la vraie devise du combat". Tout ce que nous faisons, c'est montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, même contre son gré (*das Bewusstsein ist eine Sache die sie sich aneignen muss, wenn sie auch nicht will*).

La réforme de la conscience consiste uniquement à rendre le monde conscient de lui-même (*die Reform des Bewusstseins besteht nur darin das man die Welt ihr Bewusstsein innerwerden lässt*), à le réveiller du sommeil où il rêve de lui-même, à lui expliquer ses propres actions (*das man ihre eignen Aktionen ihr erklärt*). Tout notre but ne peut consister qu'à faire en sorte que les questions religieuses et politiques soient ramenées à leur forme humaine et consciente d'elle-même, comme c'est d'ailleurs le cas dans la critique de la religion chez Feuerbach." (*O III*, p. 345)

Le monde nouveau est déjà en gestation dans l'ancien, mais de manière obscure et inconsciente. C'est ce qui justifie l'intervention de la critique: elle seule peut expliquer au monde ce qu'il est en train de faire, clarifier le contenu des actions dans lesquelles il est engagé, lui dire la vérité qu'il porte en lui sans le savoir. On peut voir ici une nouvelle variation de la formule *Im Anfang war die Tat*: l'action, c'est quelque chose qu'on ne peut commencer absolument parce qu'elle a toujours déjà commencé et qu'il est impossible de l'arrêter pour la faire repartir sur de tout autres bases. Suivant une métaphore qu'affectionnait Althusser, l'histoire est comme un train dans lequel il faut monter alors qu'il est déjà parti depuis longtemps: la politique, c'est l'art de prendre les

trains en marche. C'est pourquoi, tout ce qu'on peut faire, c'est accompagner le mouvement déjà amorcé de manière, comme le dit ici Marx, à le rendre davantage conscient de lui-même, c'est-à-dire à en révéler les orientations, et par là même à faciliter son avancée en explicitant les enjeux.

La référence à la conscience de soi, au *Selbstbewusstsein* pris dans son sens feuerbachien, est ici capitale: la critique, dans la forme qu'elle prend aujourd'hui qui est celle de la critique politique, remplit sa tâche lorsqu'elle apporte au monde la conscience qui lui manque, du moins sous une forme développée. Or cette conscience ne peut être que la conscience de ses contradictions et la prise en compte du fait que celles-ci sont le véritable moteur de son développement. On voit comment, en croisant entre eux les apports des philosophies de Hegel, suivant qui l'histoire avance par son mauvais côté, son côté négatif, et de Feuerbach, suivant qui le but de l'histoire est la réappropriation par l'homme de son essence aliénée, réappropriation qui passe par la purgation de sa *Selbsttäuscherung*, de son auto-aliénation, Marx parvient à donner un contenu concrètement défini aux luttes en cours, qu'il caractérise à l'aide de la formule *Parteinahme*, "prise de parti" ou "prise de position". La critique prescrit le ralliement au grand parti de la conscience, sous une forme de celle-ci qui ne soit pas seulement théorique mais pratique, ce qui est en principe garanti par le fait qu'elle prend appui sur le mouvement réel de transformation du monde, qu'elle prend en compte l'état de choses, non pas pour le pérenniser idéalement, mais pour déchiffrer, dire et lui faire dire la puissance de changement dont il est porteur. Bien sûr, il y a là une difficulté: qu'est-ce qui garantit que cette conscience est, non pas seulement théorique, mais réellement pratique? Mais, lorsqu'il écrit sa lettre à Ruge, Marx ne semble pas se rendre compte de cette difficulté, et se contente de la référence au *Selbstbewusstsein* pour définir le sens de son intervention et surtout donner à celle-ci un point d'application "réel".

C'est sur ce message que s'achève la lettre à Ruge de septembre 1843 :

"Notre devise sera donc: réforme de la conscience, non par des dogmes, mais par l'analyse de la conscience mystique, obscure à elle-même (*durch Analysierung des mystischen, sich selbst unklaren Bewusstseins*), qu'elle se manifeste dans la religion ou la politique. On verra alors que, depuis longtemps, le monde possède le rêve d'une chose dont il lui suffirait de prendre conscience pour la posséder réellement. On s'apercevra qu'il ne s'agit pas de tirer un grand trait suspensif entre le passé et l'avenir, mais d'accomplir les idées du passé. On verra enfin que l'humanité ne commence pas une oeuvre nouvelle, mais qu'elle réalise son oeuvre ancienne avec conscience (*die Menschheit keine neue Arbeit beginnt, sondern mit Bewusstsein ihre alte Arbeit zustande bringt*).

Nous pouvons par conséquent formuler la tendance de notre revue en un seul mot: examen introspectif (philosophie critique) de notre temps sur ses luttes et ses aspirations. C'est là une tâche pour le monde et pour nous. Ce ne peut être que l'oeuvre de forces réunies. Il s'agit d'une confession (*eine Beichte*), voilà tout. Pour se faire pardonner ses péchés, l'humanité a seulement besoin d'expliquer ce qu'ils sont." (*O III*, p. 345-346)

Tout se ramène donc à l'obtention d'une confession: que le monde reconnaisse en toute clarté ce dont, sans l'avouer, sans se l'avouer, il forme l'idée depuis longtemps, depuis toujours, comme en rêve. Ainsi présentée, la philosophie de l'avenir, comme le professe aussi Feuerbach, est un retour aux origines, aux commencements de l'action qui se perdent dans la nuit des temps, et qu'il s'agit à présent de porter par le moyen de la critique au grand jour de la conscience. Comme on le voit, le réalisme affiché par Marx à cet époque, en réaction contre l'esprit d'utopie qui anime les penseurs socialistes, est un réalisme de l'essence vraie, un réalisme métaphysique qui résout ses contradictions internes en se donnant une forme politique. Marx découvrira bientôt, après l'échec des

Annales franco-allemandes, la nécessité d'élargir son programme d'intervention à de nouveaux champs, comme celui de l'économie politique, dont la révélation complète, après les ébauches qui lui en avaient été fournies par la lecture de Hegel et de Hess, lui a été apportée par Engels et son "Esquisse d'une critique de la *Nationalökonomie*" également publiée dans les *Annales franco-allemandes*. Il apparaîtra alors, comme certains passages de *La question juive* le suggèrent déjà, que la formulation du programme "tout politique" de la lettre à Ruge, programme dont les bases sont intégralement empruntées à la philosophie, est insuffisante, ce qui sera sans doute la grande découverte de l'année 1844, où la critique de la politique prendra la forme d'une remise en question de la fixation de la critique sur la politique au sens étroit du terme. Et alors, le projet d'une réalisation de la philosophie, dans la forme d'un devenir réel de la philosophie, ou d'une mise au jour de la philosophie dont le monde est porteur sans en avoir clairement conscience, cessera d'avoir une valeur prééminente, et Marx commencera alors à prendre un maximum de distance avec la philosophie, ce qui l'amènera à mieux comprendre les limites dans lesquelles reste enfermée la démarche de Feuerbach, cette démarche que, au moment crucial de son départ de l'Allemagne pour Paris, il considère encore comme un modèle réutilisable tel quel, au prix de quelques aménagements, dans le domaine de la lutte politique.

Copyright Pierre Macherey