

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

23/01/2002

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

La question juive II (L'argent et le monde de la servitude)

Le texte que Marx a consacré à la question juive comporte une seconde partie, consacrée à la lecture critique d'un autre article de Bauer. Cette seconde partie, beaucoup plus courte que la première, - elle est composée de seulement quelques pages écrites dans un style nerveux, acéré, presque emporté dans ses flamboyances -, paraît aussi décalée dans son esprit: comme on l'a déjà signalé, l'accent y est déplacé d'une critique de la politique vers une critique de l'économie. C'est cette partie du texte de Marx qui offre une image à première vue choquante du judaïsme, bien différente de celle, davantage conciliante et bienveillante, relativement neutre en tous cas, présentée dans la première partie. Voyons la chose de plus près.

Marx commence par résumer la position de Bauer :

“Bauer transforme la question de l'émancipation des juifs en une question purement religieuse. Qui du juif ou du chrétien a plus de chance d'obtenir son salut ? Ce scrupule théologique se répète sous cette forme éclairée : qui des deux est le plus apte à l'émancipation ?” (*KMQJ*, p. 47)

Marx veut dire que la critique de Bauer pose la question de l'émancipation à la lumière de la catégorie théologique de salut, qu'il se contente de laïciser, ce qui lui donne un contenu apparemment neuf, mais la laisse en réalité subsister à l'identique dans sa forme. Ceci revient à faire de l'émancipation “un acte philosophico-théologique” (*KMQJ*, p. 48), mettant avant tout en jeu des convictions qui posent un problème de “confession” : que doivent confesser le juif et le chrétien pour s'émanciper, pour obtenir leur “salut” ? La réponse de Bauer est: la religion dissoute, donc le salut rationnel. Mais, lui répond Marx, proclamer la nécessité de dissoudre la religion comme condition de l'émancipation, c'est encore et toujours poser la question sur un plan religieux: confesser la religion niée, c'est encore et toujours confesser quelque chose. La laïcisation du phénomène religieux préconisée dans le sillage de la philosophie des Lumières est une opération qui, à son insu même, se maintient dans l'orbite propre à la religion et à son système obscur de représentations. Et, en formulant ce diagnostic, Marx égratigne au passage ceux qui croient qu'une entreprise de démystification comme celle menée par Strauss dans sa *Vie de Jésus* suffit pour régler le problème religieux.

La position adoptée par Marx est donc toute différente :

“Nous essayons de briser le cadre théologique du problème. La question de la capacité d'émancipation du juif se change pour nous en la question: quel élément **social** particulier convient-il de vaincre pour surmonter le judaïsme? Car la capacité d'émancipation du juif d'aujourd'hui, c'est le rapport du juif au monde d'aujourd'hui.

Cette relation résulte nécessairement de la situation particulière du judaïsme dans le monde d'aujourd'hui, dans le monde de la servitude (*in der heutigen geknechteten Welt*).” (*KMQJ*, p. 49)

L'année suivante, dans le chapitre 6 de *La Sainte Famille* où il revient sur sa discussion avec Bauer, Marx reprend le même raisonnement :

“Les questions religieuses actuelles ont, de nos jours une signification sociale. Il n'est plus question d'intérêts religieux en soi. Seul le théologien peut encore croire qu'il s'agit de la religion en tant que religion... La seule lutte qu'il connaisse, c'est la lutte contre les préjugés religieux de la conscience de soi, alors que la “pureté” et l' “infini” critiques de cette conscience de soi constituent tout autant un préjugé théologique.” (*SF*, p. 134 et 136)

Au point de vue de Marx, présenter la question juive comme une question purement religieuse, comme le fait Bauer, c'est d'une certaine façon la ramener sur le terrain des idées, en la coupant de ses enjeux sociaux réels, autrement dit en la coupant de la base profane dont dépend son essence religieuse. Il faut accomplir le mouvement inverse, et ramener la question juive du ciel sur la terre, on dirait aujourd'hui la présenter comme une question de société: une question qu'il faut poser à la société qu'elle remet elle-même en question.

Or, la base profane de la question juive, ce sont “les Juifs réels”, non pas la judaïté figure biblique de la théologie, mais les Juifs tels qu'ils sont et tels qu'ils vivent aujourd'hui dans la société d'aujourd'hui, “maillon du monde réel”, “engendré par la vie civile actuelle” (*SF*, p. 134), c'est-à-dire, précise encore Marx, “non pas, à l'exemple de Bauer, le juif du Sabbat, mais le juif de tous les jours” (*KMQJ*, p. 49), ou, pour reprendre les formules employées dans *La Sainte Famille*, “les Juifs actifs des jours ouvrables”, qui jouent à plein leur rôle social, et non “le Juif hypocrite du Sabbat”, qui se met provisoirement en marge de la société :

“On a prouvé que le judaïsme s'est conservé et développé par l'histoire, dans et avec l'histoire, mais que ce développement ne peut être constaté qu'avec les yeux de l'homme du siècle, et non pas avec ceux du théologien, parce qu'il se voit non dans la théorie religieuse, mais seulement dans la pratique commerciale et industrielle. On a expliqué pourquoi le judaïsme pratique n'a atteint son achèvement que dans le monde chrétien achevé et n'est en somme que la pratique achevée du monde chrétien lui-même. On n'a pas expliqué l'existence du Juif actuel par sa religion, - comme si cette religion était une essence à part existant pour soi -, on a expliqué la vie tenace de la religion juive par des éléments pratiques de la société civile dont cette religion donne un reflet fantastique.” (*SF*, p. 135)

Ceci est un développement de l'idée déjà avancée dans *La question juive* :

“Ne cherchons pas le secret du juif dans sa religion, mais cherchons le secret de la religion dans le juif réel.” (*KMQJ*, p. 49)

Or, dans son souci de réintégrer le judaïsme dans le monde réel, dans le monde social, Marx tord le bâton dans l'autre sens d'une façon qui fait pendant à l'extrémisme spéculatif propre à l'attitude critique défendue par Bauer : il voit en lui le “judaïsme de la société civile”, et non celui de la Bible ; c'est-à-dire le judaïsme qui trouve son

achèvement dans le commerce et le système monétaire qui le rend possible, système lui-même “juif jusqu’au fond du coeur” (*SF*, p. 135).

Ceci revient à dire que, bien loin que, pour des raisons culturelles et religieuses, le judaïsme soit dans la société actuelle comme un corps étranger, il a été complètement assimilé à son fonctionnement comme l’une de ses parties constituantes : il s’est en quelque sorte socialisé, en même temps que la société civile se judaïsait en se soumettant à la loi du commerce. Dès lors, le problème n’est plus d’émanciper le judaïsme dans le cadre défini par l’existence de la société actuelle, mais d’émanciper la société, et, à la limite, d’émanciper celle-ci de son judaïsme économique et monétaire, de son esprit mercantile. Alors que l’unique objectif de la critique façon Bauer était de libérer la société actuelle de son christianisme théologique et de liquider par la même occasion les prétendus droits légitimes du judaïsme à subsister en tant que religion, en émancipant les juifs, non seulement de leur religion, mais du préjugé religieux en général, et par là leur donner accès à l’universel sous sa forme authentique en les soumettant à la juridiction des droits de l’homme. En prenant connaissance des considérations que Marx, dont le grand père était rabbin, propose au sujet de la “question juive”, il ne faut bien sûr jamais oublier que, comme Freud s’y emploiera aussi plus tard avec d’autres moyens théoriques en écrivant *L’homme Moïse*, et comme, avant eux avait pu le faire Spinoza dans son *Traité théologico-politique*, il entreprend ainsi de régler ses comptes avec sa propre conscience bourgeoise naturellement ou historiquement, individuellement ou collectivement, judaïsée.

On a vu, en lisant la première partie de *La question juive*, ce que Marx pense de cette juridiction et de son prétendu universalisme, qui repose en fait sur le déni du primat effectif de la société civile, illusoirement retourné en primat de l’Etat rationnel garant de ces droits. Dans *La Sainte Famille*, il reprend son analyse dans des termes qui permettent de mieux comprendre ce qu’il faut entendre par “monde de la servitude” :

“On a démontré comment la reconnaissance des droits de l’homme par l’Etat moderne ne signifie pas autre chose que la reconnaissance de l’esclavage par l’Etat antique. La base naturelle de l’Etat antique, c’était l’esclavage; celle de l’Etat moderne, c’est la société civile, 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. L’Etat moderne, dont c’est la base naturelle, l’a reconnue comme telle dans la proclamation universelle des droits de l’homme. Et ces droits, il ne les a pas créés. Produit de la société civile poussée, par sa propre évolution, à dépasser les anciennes entraves politiques, il ne faisait que reconnaître quant à lui sa propre origine et son propre fondement en proclamant les droits de l’homme. L’émancipation politique des juifs et l’octroi des “droits de l’homme” aux juifs, voilà un acte dont les deux aspects se conditionnent l’un l’autre.” (*SF*, p. 139)

La référence à l’esclavage joue bien sûr ici un rôle crucial. L’Etat moderne s’est édifié sur l’abolition de l’esclavage qui donnait sa base à l’Etat antique: mais, en tant qu’Etat, il n’a pu le faire qu’en créant les conditions d’un nouvel esclavage, l’esclavage des hommes “libres”, mus par le seul intérêt privé, et par là condamnés, sans même en avoir conscience, à l’esclavage du travail tel que celui-ci s’effectue dans les conditions propres à la société industrielle :

“Dans le monde moderne, tout individu est à la fois esclave et membre de la communauté. Mais 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." (SF, p. 142)

En présentant la propriété, l'industrie et la religion comme "des éléments de la vie de l'homme qui lui sont devenus étrangers", Marx révèle à quel point il reste ici tributaire d'un schème feuerbachien, dont il fait une arme contre la critique spéculative de B. Bauer. Feuerbach aurait dit que la propriété et l'industrie, comme la religion, sont des "objets" pour l'homme qui, en eux, réalise son essence, mais que ces objets ont été artificiellement détachés de lui, avant la lettre fétichisés ou réifiés, et se sont mis à exister comme des essences indépendantes, livrées du même coup à leur mouvement "anarchique", l'homme ayant perdu à leur égard toute prise et tout contrôle; et la fonction assignée aux droits de l'homme dans ce système est de camoufler cette perte, de la travestir en émancipation, rien de plus.

L'anarchie est donc aux yeux de Marx la loi réelle de fonctionnement du monde moderne :

"L'anarchie est la règle de la société civile émancipée des privilèges structurants, et l'anarchie de la société civile est le fondement de l'état de choses public moderne, de même que cette vie publique est à son tour la caution de cette anarchie. Si opposées qu'elles soient, elles ne s'en conditionnent pas moins l'une l'autre." (SF, p. 143)

En développant ces arguments, Marx confirme son souci de ne pas poser la question juive pour elle-même, mais de poser la question de la société à l'intérieur de laquelle cette question est posée. Qu'est-ce qui fait question dans cette société? Sont-ce ses idées, ses représentations, par exemple la conception des droits de l'homme qu'elle met en avant de manière à définir une certaine figure de la liberté qui fait de celle-ci une caractéristique de l'individu dont l'existence se trouve alors érigée en absolu? Non, car ceci appartient à l'ordre des effets et non à celui des causes.

La société civile atomise ses membres, ou plutôt atomise la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes dans le cadre fixé par elle, pour mieux assurer la domination qu'elle exerce à leur égard et qui fait d'eux ses esclaves, ce qui veut dire que l'indépendance qu'elle leur reconnaît ainsi n'est pas du tout réelle mais fictive :

"A 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 toute plénitude. L'individu égoïste de la société bourgeoise 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 à 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, le 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 la 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." (SF, p. 146-147)

Les membres de la société civile ont beau se figurer être des atomes flottant dans le vide, c'est-à-dire des fragments d'existence totalement auto-suffisants qui ne doivent de compte qu'à eux-mêmes, sans d'ailleurs du tout s'apercevoir que cette conviction leur est socialement imposée par leur cadre de vie, au lieu d'être, comme ils le croient issue d'eux-mêmes et de leur nature, ils ne sont tels qu'en imagination, en idée, dans la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes dans des conditions qui sont tout autres que celles d'une vie réellement libre. Mais, comme chez Feuerbach, leur être sensible, qui ne se réduit pas à la représentation qu'ils en ont, se rappelle inéluctablement à eux, et leur restitue dans les faits ce sens de l'extériorité qu'ils n'avaient perdu que dans le ciel de leurs idées : il leur interdit d'oublier qu'en tant qu'êtres de besoin, ils sont des parties de la nature, unies au monde dont elles tirent leur subsistance ; et aussi qu'ils sont des parties de la société, unies aux autres dans le contexte de la vie collective associant leurs activités respectives dans le cadre d'une division du travail où ils n'entrent pas comme des éléments indépendants les uns des autres.

En développant cette idée, Marx est sur la voie de l'affirmation de la détermination en dernière instance du politique par l'économique, c'est-à-dire des structures juridiques formelles qui définissent proprement l'Etat par la vie civile, en tant que celle-ci est la plus proche de l'existence réelle sensible des individus, au lieu de se calquer sur la représentation mystifiée de cette existence qui leur en dissimule les règles de fonctionnement :

"C'est donc la nécessité naturelle, ce sont les propriétés essentielles de l'homme, tout aliénées qu'elles soient, 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. 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, - 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 que la question 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, p. 147)

L'erreur de Robespierre et de Saint-Just, erreur qui leur a été fatale, a été précisément de ne pas faire la différence entre l'Etat et la vie civile, et de croire que des changements politiques, eux-mêmes fantasmés à partir de modèles hérités de la démocratie antique, pouvaient suffire pour transformer l'existence réelle des hommes et pour faire d'eux des hommes libres autrement qu'en idée et en droit :

"Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la société à démocratie réaliste de l'antiquité, reposant sur la base de l'esclavage réel, avec l'Etat représentatif moderne à démocratie spiritualiste, 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, p. 148)

On retrouve ici l'idée selon laquelle la société civile moderne, qui a formellement universalisé le principe de la liberté, en lui donnant du même coup un contenu fondamentalement différent de celui qu'il pouvait revêtir dans le cadre défini par l'existence de la démocratie antique, est un "régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même", c'est-à-dire coupé de ses bases réelles et projeté dans un ordre juridique, selon un mécanisme qui évoque celui de la théologie, mais correspond dans les faits à la loi qui domine la vie civile, emportée par la déferlement des intérêts privés qu'aucune institution étatique n'était en mesure d'endiguer.

Et, remarquons le en passant, c'est ici, dans le cadre du chapitre 6 de *La sainte Famille*, entièrement consacré à l'examen polémique de la critique critique de B. Bauer, que se situe le célèbre développement consacré par Marx à l'histoire du matérialisme, qui, détaché de son contexte, devait inévitablement prendre une signification décalée, voire faussée sur le fond. Dans ce passage, dont on sait aujourd'hui qu'il a été en grande partie rédigé à partir de matériaux repris du *Manuel de philosophie moderne* publié en 1842 par Renouvier qu'il suit pas à pas, Marx se proposait de reconstituer "l'histoire profane" du matérialisme français: et l'expression "histoire profane" fait bien sûr pendant à l'histoire sacrée dont est créditée la démarche de Bauer, du fait qu'elle explique le développement de la pensée philosophique à partir du seul mouvement des idées, en l'occurrence le substantialisme spinoziste qui aurait inspiré toute la pensée française des Lumières.

Après ce détour par le texte du chapitre 6 de *La Sainte Famille*, où Marx revient sur sa discussion avec Bauer en vue d'en préciser les enjeux, reprenons la lecture du texte original de *La question juive*, Marx y soutient, de manière très concentrée, que le problème principal n'est pas actuellement de libérer les hommes dans le cadre défini par un monde asservi, mais qu'il est de libérer de l'état de servitude dans lequel il se trouve le monde où les hommes vivent, et où ils vivent réellement, et non idéalement, sur la base de son asservissement. Dans la deuxième partie de son article sur la question juive, Marx formule cette exigence dans les termes suivants :

"Une organisation de la société qui ferait disparaître les conditions du trafic, donc la possibilité du trafic, aurait rendu le juif impossible. Sa conscience religieuse s'évanouirait telle une fade vapeur dans l'atmosphère réelle et vivifiante de la société."
(*KMQJ*, p. 49)

Les sublimes mirages théoriques propres à la conscience religieuse ne résisteraient pas à l'épreuve sordide de la pratique. Car, et c'est sans doute l'aspect le plus intéressant de la deuxième partie du texte Marx sur la question juive, le retour au monde profane dont le juif réel est l'illustration s'accompagne, par un biais, on va le voir, très particulier, d'un retour du thème de la pratique qui, dans ce contexte précis, va amener, l'une des premières fois sous sa plume avant l'usage massif qui en sera fait en 1845 dans les *Thèses sur Feuerbach*, la référence à la notion de *praxis*, ouvrant la très longue histoire qu'a ensuite connue cette notion.

La reprise du thème de la pratique est amenée de la façon suivante :

"En outre, si le juif reconnaît le néant de sa nature pratique et s'efforce de la vaincre, cet effort le libère de tout ce qui fut jusque-là son développement, il oeuvre pour l'émancipation humaine tout court et se retourne contre l'expression pratique de l'aliénation humaine." (*KMQJ*, p. 49)

Qu'est-ce qui est "pratique" ? C'est l'aliénation humaine perçue, non dans les formes mystifiées qu'en propose la conscience religieuse, quelle que soit d'ailleurs la confession, juive ou chrétienne, professée par cette conscience, mais dans ses formes réelles, celles que construit la société du commerce, la recherche du libre profit étant au fond la religion effective, la religion pratique du monde moderne de la servitude, avec ses membres atomisés, livrés à la complète anarchie de la vie civile qui est la négation du vrai lien social. Ceci est le fait que les nuages de la théorie tentent vainement de masquer en détournant de lui l'attention, mais qui apparaît dans toute sa brutale crudité lorsqu'on se place au point de vue profane de la pratique et de ses réelles exigences. D'où le clivage entre l'homme théorique, hanté par des représentations idéales, et l'homme pratique, qui est l'homme asservi par la loi du profit, et, bénéficiaire ou victime de celle-ci, est entraîné, emporté dans le déferlement de ses vulgaires trafics. C'est dans le sillage de cette analyse que Marx développe dans des termes particulièrement durs et noircis une vision négative du judaïsme qui, bien sûr, fait problème au lecteur d'aujourd'hui :

"Nous apercevons donc dans le judaïsme un élément antisocial et universel de notre temps qui, par l'évolution historique à laquelle les juifs ont ardemment collaboré dans ce sens négatif, a été porté à son niveau présent, à un niveau où il doit nécessairement se désagréger.
Dans son sens ultime, l'émancipation des juifs, c'est l'émancipation de l'humanité par rapport au judaïsme." (KMQJ, p. 49)

C'est sur la reprise de cette affirmation que s'achèvera La question juive :

"L'émancipation sociale des juifs est l'émancipation de la société par rapport au judaïsme (*die gesellschaftliche Emanzipation des Juden ist die Emanzipation der Gesellschaft vom Judentum*)" (KMQJ, p. 49)

En lisant ces lignes, on serait presque tenté de penser que Marx, sous couvert de revenir à la considération du "juif réel", celui des jours ouvrables, en est venu à traiter de manière métaphorique la notion même de "judaïsme". Son idée est que le monde moderne s'est complètement "judaïsé", en ceci qu'il s'est abandonné à la règle du vil profit qui est la cause de la mise en place du monde de la servitude, de la société civile atomisée qui a projeté ses divisions et ses conflits dans l'illusion de l'Etat rationnel unifié. Pourquoi parler à ce propos de "judaïsation" ? Parce que, dit Marx, les juifs ont réellement et même ardemment (*eifrig*) contribué à l'évolution historique qui a conduit à cet état de fait. Non seulement ils y ont contribué, ce qui leur confère à cet égard une indiscutable responsabilité, mais ils ont poussé cette évolution jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'au point de désagrégation, de décomposition qui caractérise la vie sociale moderne. On croirait lire une page de Balzac, auteur que Marx appréciait particulièrement et auquel, jusqu'à la fin de sa vie il a envisagé de consacrer un ouvrage à part entière : et au détour de ce passage de son article sur la question juive, on croit voir surgir l'inquiétante figure du baron de Nucingen, le roi de la finance, dont l'avidité destructrice résume l'esprit de lucre qui a corrompu, gangrené la société tout entière. Balzac avait écrit en 1837 *La maison Nucingen*, qu'il présentait dans sa dédicace à Zulma Carraud comme un pendant à *César Birotteau*, sans doute en vue d'opposer la faillite honnête à la faillite frauduleuse (*La comédie humaine*, éd. M. Bouteron, Pléiade 1948, t. 5). Ce court récit, d'une rare violence de ton, constate "l'omnipotence,

l'omniscience, l'omniconvenance de l'argent" (p. 594), dont l'illustration exemplaire est donnée par "ce vieux Robert Macaire de Nucingen" (p. 620), qui a mis en oeuvre "les vrais principes de l'âge d'or où nous vivons" (p. 632). La narration foisonnante, qui permet de retrouver les personnages de Rastignac, de Matifat, de du Tillet, entre autres, revus à travers les regards railleurs et néanmoins admiratifs de Finot, Blondel et Bixiou, converge vers la relation des dessous frauduleux de la troisième faillite organisée par Nucingen, qui illustre l'une des tendances fondamentales d'une société dominée par les affairistes : "Nous vivons à une époque d'avidité où l'on ne s'inquiète pas de la valeur de la chose si l'on peut gagner en la repassant au voisin ; et on la repasse au voisin parce que l'avidité de l'Actionnaire, qui croit à un gain, est égale à celle du Fondateur qui le lui propose.(p. 636). "Il est impossible à qui que ce soit au monde de démontrer comment cet homme a, par trois fois, et sans effraction, voulu voler le public enrichi par lui, malgré lui. Personne n'a de reproche à lui faire. Qui viendrait dire que la haute banque est souvent un coupe-gorge commettrait la plus insigne calomnie. Si les Effets haussent et baissent, si les valeurs augmentent et se détériorent, ce flux et reflux est produit par un mouvement naturel, atmosphérique, en rapport avec l'influence de la lune, et le grand Arago est coupable de ne donner aucune théorie scientifique sur cet important phénomène..." (p. 652). A rapprocher de *L'argent* de Zola.

La formule qui conclut logiquement l'analyse de Marx en prescrivant "l'émancipation de l'humanité (ou de la société) par rapport au judaïsme" donne à première vue froid dans le dos, car on sait concrètement aujourd'hui sur quoi peuvent déboucher les discours sur la déjudaïsation du monde moderne.

Qu'est-ce qui justifie cette diabolisation du juif ? De quoi est-il la métaphore ? De la puissance occulte qui se trouve au coeur du monde de la servitude :

"Grâce à lui et sans lui (*durch ihn und ohne ihn*), l'argent est devenu une puissance mondiale et l'esprit pratique des juifs l'esprit pratique des peuples chrétiens." (*KMQJ*, p. 50)

Et, comme exemples de ces peuples chrétiens "judaïsés" en pratique, à défaut de l'être en théorie, Marx donne l'Angleterre et surtout l'Amérique du Nord, déjà épinglée au passage dans la première partie de *La question juive*, où règne sans partage ce que nous pouvons appeler tout court l'esprit pratique, pour lequel l'efficacité constitue la vertu principale et qui ne s'embarrasse pas d'inutiles scrupules pour avancer droit vers ses buts. Est donc importante l'indication fournie rapidement au passage "grâce à lui **et sans lui**", qui déplace l'intérêt critique des juifs proprement dits vers ces nouveaux "juifs" que sont les chrétiens devenus, ces chrétiens "judaïsés" qui ont poussé jusqu'à son terme le culte matériel du commerce et de ses nécessités. Le judaïsme dont l'humanité doit s'émanciper, c'est en fait celui de ces nouveaux juifs qui sont de fait des non-juifs : ce sont eux qui ont fait de l'esprit pratique "juif" un principe absolu et lui ont asservi le monde en totalité. Du même coup, la responsabilité imputée aux vrais juifs historiques se déporte du côté de ces juifs métaphoriques qui, aujourd'hui même, oeuvrent pour la désagrégation du lien social dont ils escomptent bien tirer un maximum de profits. On peut penser que Marx, lui-même descendant d'une lignée de juifs christianisés, mais qui n'ont jamais réussi à s'assimiler complètement, - ses propres déboires avec l'Université allemande en témoignent -, fait ici un jeu de mots en retournant la formule et en disant: mais non ! ce sont les chrétiens qui se sont judaïsés, de manière à tirer tous les effets paradoxaux de ce retournement.

Le problème de fond n'est donc ni confessionnel, ni même racial : il consiste dans la domination générale exercée sur la société par ce que Marx appelle ici "la puissance de

l'argent" (*KMQJ*, p. 51). Ce thème, qui était absent du commentaire du droit politique hégélien et de la première partie de *La question juive*, est une nouveauté sous sa plume. Il faut se garder d'en faire une lecture récurrente, et d'y voir une anticipation de l'étude de l'économie politique que Marx entreprendra un peu plus tard à Paris après avoir pris connaissance de l'article d'Engels "Esquisse d'une critique de la *Nationalökonomie*", paru en même temps que son article sur la question juive dans les *Annales franco-allemandes*. Il faut voir les choses exactement dans l'autre sens, et se demander si, au moment où il a entrepris d'étudier et de critiquer l'économie politique en vue de faire réapparaître les rapports sociaux réels qui la sous-tendent, Marx a complètement évacué de son esprit, par une miraculeuse "coupure", les considérations développées dans ses écrits de jeunesse: il semble en particulier que la première section du livre I du *Capital*, qu'Althusser estimait précisément en-deçà de la coupure, reste profondément marquée par la perspective ouverte dans *La question juive*: l'interprétation qu'elle propose du rôle de l'argent dans la genèse du fétichisme de la marchandise est d'esprit très feuerbachien.

Au point où nous en sommes de la lecture des textes du jeune Marx, nous pouvons dire que celui-ci a d'abord approché l'économie politique à travers la succession de deux étapes préalables: en premier lieu, la lecture de Hegel d'où il a tiré la représentation de la société civile comme système des besoins séparé de l'Etat et atomisé dans son organisation propre; ensuite, la référence à la thématique de l'argent que nous rencontrons à présent, référence qui paraît lui venir de Moses Hess dont il avait fait connaissance en 1841, et dont les hypothèses de travail, que leur radicalité rendait particulièrement frappantes, devaient lui permettre d'aller un peu plus loin dans sa compréhension du monde moderne comme "monde de la servitude".

Lorsque Marx a rencontré Hess, celui-ci venait de publier *La triarchie européenne*, dans laquelle était ébauchée, dans le prolongement de la philosophie de l'avenir de Cieskowski, une "philosophie de l'action". Les thèmes principaux de celle-ci devaient être élaborés peu après dans un article intitulé "Philosophie de l'action" à partir du principe: "Ce n'est pas l'être, mais l'action qui est le commencement et la fin." On voit que Hess, qui dans *La triarchie européenne* de 1841 avait fait grief à Cieskowski d'avoir retranscrit la formule de Goethe sous la forme modifiée, "A la fin sera l'action", a néanmoins repris à son compte cette variante en l'intégrant à une version complètement développée de la formule: au commencement et à la fin est (a été et sera) l'action, règle universelle de tout ce qui existe, exister et agir étant au fond des termes synonymes.

Au début de l'année 1844, Hess rédige un autre important article "Sur l'essence de l'argent" (*über das Geldwesen*), qui ne sera publié que l'année suivante, en 1845, mais dont Marx a dû avoir aussitôt connaissance, au moment où il rédigeait la deuxième partie de son article sur la question juive: ceci expliquerait en tout cas l'étonnante concordance entre les idées développées au même moment par Hess et Marx au sujet de "la puissance de l'argent", véritable Dieu du monde moderne. Même si Marx n'a pu lire l'article de Hess avant de composer le sien, il connaissait certainement ses positions par le biais de leurs entretiens. Une trad. française de cet article de Hess par P. Cadiot est reproduite en annexe à E. de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, éd. Galilée, 1973 (indiqué dans la suite EA).

Les analyses de Hess sur la question de l'argent avaient déjà été esquissées dans son premier ouvrage publié en 1837, *Die heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinozas* (*Histoire sacrée de l'humanité par un disciple de Spinoza*): "Nous devons reconnaître que la vie collective doit nécessairement cesser là où il y a une aristocratie qui concentre en elle toutes les forces de la société et accable le reste du

peuple sous le poids de l'opprobre et de la servitude. Nous ne parlons pas ici de cette aristocratie dont la puissance est déjà brisée, de la noblesse... mais de l'aristocratie de l'argent." (*Die heilige Geschichte*, p. 268-9, citée par A Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I, PUF, 1955, note 1 p. 237) Comme on en a déjà fait la remarque en lisant Marx, on croirait lire une page de *La maison Nucingen* que Balzac publiait la même année 1837 et où était donnée une vision saisissante de la nouvelle aristocratie financière. Plus loin, Hess écrivait encore : "A notre époque la richesse ne vient pas du pillage ni comme autrefois de l'appauvrissement et de l'oppression des autres hommes, car elle s'accroît non plus du dehors mais du dedans... Nos lois et nos institutions actuelles, telles qu'elles sont faites, ne servent à développer les nouvelles inventions dans le domaine mécanique ainsi que l'industrie et le commerce que pour augmenter l'inégalité et accroître la richesse des uns et la pauvreté des autres." (id. p. 302-303, cité par Cornu, id.). Ce mystère de la richesse qui "s'accroît non plus du dehors (donc par des apports extérieurs) mais du dedans" représente le pouvoir de la Finance, maîtresse de l'économie moderne. Du même coup, était posée en toute clarté la question sociale : "Nous avons montré que les conditions essentielles de l'établissement du Royaume sacré ne doivent pas être recherchées dans la forme de gouvernement, que la misère sociale a des causes plus profondes, qu'elle a sa source dans l'hérédité des fortunes, dans ce qu'on appelle le droit historique et dans la prédominance de l'aristocratie, non de la noblesse agonisante mais de l'aristocratie montante de l'argent." (p. 308, Cornu, id., note 4).

L'article de Hess, dont il faut prendre connaissance pour mieux situer et apprécier les thèses développées par Marx dans la deuxième partie de *La question juive*, débute par une longue citation extraite du poème philosophique *La reine Mab* (1813) du jeune Shelley (il avait une vingtaine d'années lorsqu'il a composé ce texte d'inspiration très didactique), le poète anglais disciple de Godwin, dont voici quelques passages :

"Le commerce a mis la marque de l'égoïsme
 Le sceau de son pouvoir qui réduit tout en servitude
 Sur un métal brillant, et l'a baptisé or...

 L'or est un dieu vivant...

 Tout s'achète et se vend sur le marché public
 De l'égoïsme effronté, qui à toute chose met son prix,
 Imprimant le sceau de son règne.
 L'amour même se vend...

 Mais l'égoïsme aux cheveux blancs a reçu
 Le coup de grâce et chancelle vers la tombe.
 Un matin plus clair attend le genre humain..."

L'or, l'égoïsme, la servitude, la promesse d'émancipation: les principaux thèmes qui se retrouvent dans *La question juive* de Marx sont déjà présents dans le poème de Shelley sous l'autorité duquel Hess a placé ses analyses de l'essence de l'argent, ce qui souligne d'emblée le caractère allégorique, très marqué par un certain romantisme, de ces explications qui sont dénuées de toute prétention scientifique.

Le texte de Hess pose en premier lieu la nécessité vitale de l'échange qui s'étend de l'ensemble de l'univers naturel à la société humaine. Hess a sans doute repris cette conception de la nature et de la vie comme système d'échange généralisé, où tout communique tendanciellement avec tout, à Spinoza dont, dès son premier ouvrage, il s'était déclaré le disciple. Il écrit:

“La vie réelle des individus humains consiste seulement dans l’échange réciproque de leur activité vitale productrice, dans la réalisation commune, dans leur accord avec la totalité du corps social.” (EA, p. 116)

La vie sociale à travers laquelle les individus humains réalisent leur être générique se présente ainsi dans la forme d’un “commerce” dont le système de réciprocité généralisée plonge ses racines au plus profond de la nature avec laquelle toutes les formes de l’activité humaine sont spontanément en harmonie :

“Pensée et action ne naissent que du commerce, de la réalisation commune entre individus, et ce que mystiquement l’on nomme “Esprit” est précisément cet air vital qui est le nôtre, cet atelier qui est le nôtre, cette réalisation commune.” (EA, p. 117)

Mais cette production de leur être générique qui est leur oeuvre commune ne va pas, dans l’histoire des humains, sans discordes et sans conflits :

“L’histoire de la production de l’essence humaine, de l’humanité, apparaît d’abord comme une autodestruction de cette essence... Les hommes se détruisaient parce qu’au commencement ils ne savaient se conserver qu’en tant qu’individus isolés, parce qu’ils ne pouvaient harmonieusement produire des réalisations communes comme des membres d’un seul et même tout organique, en tant que membres de l’humanité... Si l’humanité n’avait pas consisté à l’origine en individus isolés, les hommes n’auraient pas eu besoin d’en passer par une phase de combats égoïstes, de lutter en vue d’acquérir leurs biens, encore étrangers et extérieurs.” (EA, p. 119-120)

Autrement dit, leur être générique, les hommes ne l’ont encore au départ qu’en puissance, comme des mineurs qui ont à être élevés et cultivés, ou plutôt qui ont à s’élever et à se cultiver: dans les faits leur essence se présente à eux dans les formes dégénérées de l’exploitation et du servage universels, qui sont celles de leur dépossession de cette essence qu’il leur faut en conséquence se réapproprier par leur action. Et le mal qu’il leur faut principalement combattre en vue de parvenir à cette réappropriation, c’est l’individualisme, ou plus précisément l’égoïsme, catégorie centrale à toute l’analyse développée par Hess. Cet égoïsme contredit le mouvement naturel de la vie pour lequel l’individu n’est qu’un moyen, et certainement pas une fin en soi. L’expression privilégiée de ce retournement opéré au détriment de l’être générique et de ses intérêts globaux, Hess la trouve dans la religion chrétienne qu’il présente comme étant “la contre-nature par principe” (EA, p. 127) : sur ce point, il se réapproprie, en l’interprétant à sa manière, l’enseignement de Feurbach. Mais ce que la religion énonce en théorie, le monde pratique du trafic marchand le met en pratique :

“Le christianisme est la théorie, la logique de l’égoïsme. Le sol classique de la pratique égoïste, en revanche, est le monde chrétien moderne des marchands: là aussi un ciel, une fiction, un bénéfice imaginaire et illusoire pour la vie individuelle, tous produits par la déraison malade et égoïste de l’humanité dépravée. L’individu qui souhaite vivre non à travers lui-même pour le genre, mais à travers le genre pour lui seul, doit se créer pratiquement un monde à l’envers.” (EA, p. 123)

“Dieu n’est que le capital idéalisé, et le ciel le monde marchand théorisé.” (EA, p. 128)

“Dans notre monde marchand, le christianisme est effectivement réalisé.” (EA, p. 130)

On retrouve ici, croisée avec la thèse feuerbachienne du renversement, et épurée de toute référence au judaïsme, l'idée développée par Marx dans *La question juive* : ce que la religion professe en idée, le monde marchand le réalise dans les faits, en mettant en pratique le renversement qui subordonne, au rebours des rapports réels, l'existence du genre, l'humanité tout entière, à celle de l'individu. Comme on a déjà eu l'occasion de le remarquer en lisant *La triarchie européenne*, cette analyse se développe sur fond d'appréciation morale: le mécanisme ici décrit est celui d'une dépravation, d'une offense aux formes naturelles et authentiques de la vie. La référence à Feuerbach n'apparaît que tout à la fin du texte de Hess, et de manière assez fugitive, même si les termes employés sont d'une rare violence :

“Dans l'histoire de la zoologie sociale, les juifs ont eu pour mission de développer dans l'homme l'animal de proie. Ils viennent de réaliser enfin cette tâche.” (EA, p. 143).

Le juif de Marx et de Hess, c'est Shylock, le marchand de Venise, conçu comme le prototype du “bourgeois” moderne.

Le symbole de cette dépravation est constitué par l'argent, le symbole par excellence, le symbole-roi :

“Ce que Dieu est à la vie théorique, l'argent l'est à la vie pratique, dans ce monde à l'envers: le pouvoir aliéné des hommes, leur activité vitale mise à l'encan.” (EA, p. 124).

L'argent, signe des richesses qui sont un produit de l'activité humaine, s'est emparé de cette activité sous prétexte de lui appliquer une forme de mesure universelle, ce qui a permis de la normaliser en réduisant sa valeur à cet unique étalon abstrait. On trouve dans les chapitres 28 et 29 de l'Appendice à la quatrième partie de l'*Ethique* de Spinoza l'esquisse d'une théorie de l'argent, de sa genèse et de ses usages, dont Hess a pu s'inspirer :

“En réalité, l'argent a apporté un résumé de toutes choses, d'où il a résulté que son image en soit venue ordinairement à occuper énormément l'esprit du vulgaire; car c'est à peine qu'ils peuvent se figurer aucune espèce de joie sans accompagnement de l'idée d'espèces sonnantes et trébuchantes comme en constituant la cause.”

Toutefois, Spinoza, ne préconise pas l'abolition de l'argent, comme le fait Hess, mais l'observation des règles d'un bon usage de celui-ci, qui consiste à “ramener les richesses à la mesure du besoin”. L'argent vampirise la vie en la vidant de sa substance, ce qui est la condition pour la soumettre à la loi de l'échange :

“L'argent est le produit des hommes devenus étrangers les uns aux autres, c'est-à-dire qu'il est l'homme aliéné... L'argent est ce qui vaut pour la force productrice humaine, pour l'activité vitale réelle de l'essence humaine. D'après la définition de l'économie politique, le capital est donc du travail accumulé, entassé, et tant que la production naît de l'échange des produits, l'argent est la valeur d'échange. Ce qui ne peut être échangé, ce qui ne peut être vendu n'a donc pas de valeur. Si les hommes ne peuvent plus être vendus, ils ne valent plus un sou, puisqu'ils ne valent qu'en tant qu'ils se vendent eux-mêmes ou se louent. Les économistes prétendent même que la valeur de l'homme augmenterait dans la mesure où il ne pourrait plus être vendu et où il serait contraint par conséquent, pour vivre, de se vendre lui-même: ils en tirent la conclusion que “l'homme libre” a plus de “valeur” que l'esclave. C'est vrai...” (EA, p. 125-126)

Le règne de l'argent suppose que le signe ait pris la place du référent, et que, au lieu de valoir pour quelque chose, il ait pris valeur en soi, exactement comme la religion sépare les attributs ou les "objets" de l'homme en les projetant dans un ciel idéal où ils paraissent subsister de manière autonome. Dans son analyse de la marchandise au début du *Capital*, et dans l'explication du mécanisme du fétichisme qui en est la conclusion, Marx tirera toutes les conséquences des thèses développées par Hess à propos de l'essence de l'argent. C'est pourquoi, de même que Dieu représente l'homme amputé dans sa tête de sa propre essence, l'argent signifie en pratique l'homme séparé de lui-même, et, très concrètement, dans la forme de la concurrence généralisée, les êtres humains opposés les uns aux autres :

"L'objet qu'est pour l'homme Dieu dans le ciel, le bien surhumain, c'est, sur la terre, le bien inhumain, matériel, saisissable, la chose, la propriété, le produit arraché à son producteur, à son créateur, l'essence abstraite du commerce, l'argent." (EA, p. 134).

Le monde marchand n'est donc rien d'autre que la mise en pratique d'un mécanisme factice d'idéalisation et d'abstraction, mise en pratique qui, à son tour, a dû se camoufler en se déguisant de la fiction d'un droit, droit abstrait sanctionnant le régime de l'homme abstrait, c'est-à-dire proprement de l'homme séparé, séparé de son essence authentique. Sur ce point l'analyse de Hess recoupe exactement celle que, dans la première partie de son article sur la question juive, Marx avait consacrée aux droits de l'homme :

"On sanctionna l'égoïsme pratique en proclamant que les hommes étaient des individus isolés, en qualifiant les personnes abstraites et nues d'hommes véritables, en proclamant que les droits de l'homme étaient ceux de l'homme indépendant, et donc que l'indépendance des hommes, leur séparation et leur isolement étaient l'essence de leur vie et de leur liberté: on a caractérisé comme hommes libres, vrais et naturels, les personnes isolées,... ces monades..." (EA, p. 131-132)

Le discours des droits de l'homme transpose en style noble le sordide langage de l'argent, maître-mot du monde moderne dominé par les échanges marchands où la propriété est devenue la forme de la dépossession de l'homme de lui-même et de son essence, et où n'existent plus que des caricatures de la véritable communauté humaine dont la condition première est que l'homme ne soit pas coupé du reste de la nature et constitué *tanquam imperium in imperio*.

Il y a donc chez Hess une sorte d'athéisme économique, une volonté de désacraliser le monde des échanges marchands en le ramenant à sa réalité profane, qui est celle de l'esclavage, de l'asservissement humain, volonté dont la radicalité étonne. Redisons-le: cette radicalité est caractéristique d'une position morale de condamnation, adoptée au nom du respect des vraies valeurs de l'existence qui sont ses valeurs naturelles, que les sordides pratiques monétaires ont altérées, viciées, corrompues. *Zur Geldwesen* est un anathème proféré au nom de la vie spoliée de ce qui fait authentiquement son prix.

Ici, on retrouve donc Feuerbach: l'homme réel, dépouillé de ses masques, rendu à lui-même, c'est l'homme sensible qui a retrouvé le chemin de la nature et de sa nature, et a ainsi repris possession de ses biens dont il s'était lui-même dépouillé ; il est par là-même redevenu l'homme généreux et aimant, qui a rejeté ses modes de comportement égoïstes parce qu'il a compris qu'il n'a d'autre destination que la communauté. Or l'argent n'est rien d'autre que le signe de la rupture avec l'esprit de communauté, au

double sens de la communauté de l'homme avec la nature et de la communauté des hommes entre eux.

Note complémentaire sur l'homme atomisé de la société civile

Le problème de l'atomisme a été en premier lieu abordé par Marx dans la Dissertation de doctorat présentée en 1841 à l'Université d'Iéna sur la différence entre les philosophies de Démocrite et Epicure. Marx y avait opposé les deux versions de l'atomisme élaborées dans l'Antiquité: celle d'un atomisme "objectif", qui présente les atomes comme des éléments purement quantitatifs, particules indifférentes qui tombent verticalement dans le vide (Démocrite), et celle d'un atomisme "subjectif", caractéristique du moment hellénistique de l'histoire de la philosophie grecque où se seraient épanouies les philosophies de la "conscience de soi", atomisme qui, à la différence du déterminisme aveugle professé par l'atomisme démocritéen, présente les atomes comme des éléments qualitatifs, des "sujets", capables de décliner de façon aléatoire, et par là dotés d'une certaine marge de liberté (Epicure). L'atome de Démocrite est un atome lourd, alors que l'atome d'Epicure, impalpable, dispose d'une sorte de légèreté : il est l'élément qui dissout la massivité de l'univers substantiel. C'est l'atome éthique, l'individu autonome qui affirme la décision de se déterminer par soi-même en se déliant de toute forme de contrainte extérieure, et non la composante hétéronome d'un monde matériel de pure nécessité. Cette représentation de l'atome "libre" soulève la difficulté suivante: comment faire passer dans l'existence d'un monde en extériorité un principe de pure intériorité comme l'atome épicurien sans l'exposer à aliéner sa liberté ? La Dissertation (II, 3) répondra à cette question en expliquant que seul un être libre, et non contraint, peut être aliéné; ainsi l'aliénation est le contraire de la contrainte, car la contrainte exclut d'emblée la liberté, alors que l'aliénation la suppose. Seuls des êtres libres peuvent être aliénés.

Les grandes lignes de cette analyse sont résumées dans la conclusion de la Dissertation :

"Chez Epicure la théorie de l'atome avec toutes ses contradictions est la science naturelle de la philosophie de la conscience de soi posée sous la forme de l'individualité abstraite comme principe absolu et elle est développée jusqu'à sa conséquence extrême qui est sa propre destruction par son opposition consciente à l'universel. Chez Démocrite par contre l'atome n'est que l'expression générale et objective de la conception empirique de la nature. L'atome reste chez lui une pure catégorie abstraite, une simple hypothèse, qui est le résultat de l'expérience et non un principe d'action, qui ne cherche pas de ce fait à se réaliser et qui est restée sans influence sur le développement concret des sciences de la nature." (Marx, *Oeuvres* III, Pléiade, p. 64).

Remarquons qu'il n'est pas impossible de voir ici l'ombre projetée par les catégories de la philosophie fichtéenne-cieskowskienne-hessienne de l'action (conscience, opposition, volonté, liberté), exploitées dans la perspective d'une relecture des philosophies antiques : l'atome d'Epicure, c'est le moi opposé au non-moi, alors que l'atome de Démocrite, c'est un élément abstrait du non-moi (le monde de la matérialité abstraite, privée de conscience). Ceci confirme que, au moins au départ, Marx était à la recherche d'un nouveau matérialisme, qui ne soit pas le matérialisme mécaniste dont il crédite ici Démocrite et qu'il stigmatisera plus tard chez les philosophes français du XVIIIe siècle. Revenons sur les analyses développées dans la seconde partie de la Dissertation qui précisent le statut de cet atome "libre" : il représente, explique Marx, le concept de la singularité immédiate, qui existe en ne se rapportant qu'à soi, indépendamment de toute

relation à autre chose; l'atome est l'Un qui n'a rapport qu'à soi-même; il est "forme pure, négation de toute relativité, de toute relation avec un mode d'être différent", donc une "pure détermination formelle", "la notion de pure singularité qui nie toute présence déterminée par une autre présence". Ainsi,

"la singularité abstraite ne peut actualiser son concept, sa forme déterminée, le pur être-pour-soi, l'indépendance par rapport à la réalité immédiate, la suppression de toute relativité, qu'en faisant abstraction de la réalité qu'elle affronte; car pour la surmonter véritablement, elle devrait l'idéaliser, ce dont l'universalité seule est capable. - Par conséquent, de même que l'atome se libère de son existence relative, la ligne droite, en s'en abstrayant, en s'en écartant, de même toute la philosophie épicurienne s'écarte de la réalité limitative partout où le concept de la singularité abstraite - l'autonomie et la négation de toute relation à autre chose - doit être représenté dans son existence" (Pléiade, p. 38)

Autrement dit, se réaliser, c'est s'écarter, s'abstraire par rapport à toute possibilité de mise en relation.

"(La déclinaison de l'atome) signifie que l'atome nie tout mouvement et toute relation où il est déterminé en tant que réalité particulière par une autre réalité. L'argument est le suivant: l'atome s'abstrait de la réalité qu'il affronte et s'y soustrait; mais ce qui y est contenu, sa négation de toute relation à autre chose, doit être réalisé, rendu positif. Ce n'est possible que si la réalité à laquelle il se rapporte n'est autre que lui-même, donc également un atome et, comme il est lui-même directement déterminé, une pluralité d'atomes. Ainsi la répulsion des nombreux atomes est la réalisation nécessaire de la *lex atomi*, de la déclinaison, selon l'expression de Lucrece" (Pléiade, p. 39)

L'atome ne peut se poser comme singularité formelle que par rapport à lui-même, c'est-à-dire un autre atome identique à lui:

"La singularité immédiate n'est réalisée selon son concept qu'autant qu'elle se rapporte à autre chose qu'elle est elle-même, lors même que cette chose se présenterait à elle sous la forme d'une existence immédiate. C'est ainsi que l'homme ne cesse d'être un produit de la nature qu'au moment où l'autre chose à laquelle il se rapporte n'est pas une existence différente, mais est elle-même un homme singulier, bien qu'il ne soit pas encore en lui-même l'esprit. Mais pour que l'homme en tant qu'homme devienne pour soi son unique objet réel, il doit avoir brisé en soi-même son existence relative, la puissance du désir et de la pure nature. La répulsion est la première forme de la conscience de soi; elle correspond donc à la conscience de soi qui s'éprouve comme une existence immédiate, comme une singularité abstraite" (Pléiade, p. 40).

La liberté propre à l'atome, c'est donc la liberté abstraite, ou l'affirmation de sa singularité formelle, en tant qu'individu qui nie toute relation autre qu'avec soi-même, ou plutôt qui entre en relation avec l'autre sur le modèle de la relation primordiale qu'il entretient avec soi-même :

"Dans la répulsion se réalise par conséquent le concept de l'atome, selon lequel celui-ci est la forme abstraite, tout en étant le contraire, la matière abstraite; car ce à quoi il se rapporte, ce sont bien des atomes, mais des atomes différents. Or si je me comporte envers moi-même comme envers un immédiatement-autre, mon comportement a un caractère matériel. C'est l'extériorité la plus haute qu'on puisse concevoir. Dans la répulsion de atomes s'accomplit donc la synthèse de leur matérialité, qui était posée dans la chute verticale, et de leur détermination formelle, qui était posée dans la déclinaison" (Pléiade, p. 40)

En ce sens, l'atome épicurien est l'Un qui inclut en soi la dualité, c'est-à-dire la possibilité de la contradiction, à la différence de la morne uniformité de l'atome démocriteen: "dans le concept d'atome, Epicure a objectivé la contradiction entre l'essence et l'existence" (Pléiade, p. 46). Et, peut-on dire, c'est ce qui le rend intéressant.

Cette analyse est reprise et développée dans le chapitre 3 de la seconde partie de la Dissertation :

"Epicure se plaît à poser les différentes déterminations d'un concept comme des existences autonomes différentes. de même que son principe est l'atome, de même son mode de connaissance est lui-même atomistique. Chaque moment du développement se change aussitôt subrepticement en une réalité apparemment séparée de son contexte par l'espace vide; toute détermination prend la forme de la singularité isolée." (Pléiade, p. 49)

Ce qui conduit Marx à parler de "la méthode subjective de la conscience atomistique" (p. 50) et à évoquer "le mode atomistique de la conscience épicurienne" (p. 54), conscience déchirée entre les deux points de vue de l'essence et de l'existence, selon une alternative qu'elle ne parvient pas à surmonter, et qui est, peut-on dire, la figure tragique de sa liberté, la rançon de sa légèreté éthique incapable de s'incarner à l'identique dans le monde physique :

"La contradiction entre essence et existence, entre forme et matière, que renferme le concept d'atome est posée dans l'atome en tant que tel, du fait qu'on lui attribue des qualités. Par la qualité, l'atome s'aliène à son concept, mais en même temps, sa construction se trouve achevée. De la répulsion et des agglomérations des atomes pourvus d'attributs qui s'y rattachent naît alors le monde des phénomènes.

Dans cette transition du monde de l'essence au monde des phénomènes, l'antinomie du concept d'atome atteint manifestement son expression la plus flagrante. Car, dans son concept, l'atome est la forme absolue et essentielle de la nature. Cette forme absolue est maintenant rabaissée à la matière absolue, au substrat informe du monde phénoménal.

Certes, les atomes sont la substance de la nature, d'où tout jaillit et où tout se dissout; mais l'anéantissement perpétuel du monde phénoménal n'aboutit à aucun résultat. De nouveaux phénomènes se forment, mais l'atome lui-même reste toujours tel un dépôt au fond des choses. Par conséquent dans la mesure où l'atome est pensé d'après son pur concept, son existence est l'espace vide, la nature anéantie; dans la mesure où il accède à la réalité, il déchoit jusqu'à n'être plus qu'une base matérielle, qui, support d'un monde aux relations variées, n'existe jamais autrement pour lui que sous des formes extérieures et indifférentes. C'est là une conséquence nécessaire, car l'atome, supposé chose abstraitement singulière et finie, ne peut s'affirmer comme force capable d'idéaliser et de maîtriser cette diversité.

La singularité abstraite est la liberté distincte de l'existence, et non la liberté dans l'existence. Elle n'est pas en mesure de resplendir dans la lumière de l'existence. C'est là un élément où elle perd son caractère et devient matérielle. C'est pourquoi l'atome ne se manifeste pas au grand jour; ou bien, s'il y apparaît, il déchoit pour n'être plus que base matérielle. L'atome en tant que tel n'existe que dans le vide." (Pléiade, p. 50)

L'atome épicurien étant le sans relation, l'individualité pure, comme le Moi fichtéen, dès lors qu'il entre dans la composition d'un monde, il perd son essence, littéralement il s'aliène en se réalisant dans un monde phénoménal. Ce qui distingue Epicure de Démocrite, c'est précisément qu'il pose ce clivage interne entre l'essence et l'existence par lequel l'atome n'est pas seulement matérialité pure mais aussi, et conflictuellement,

idéauté, liberté qui doit s'aliéner pour se réaliser dans le monde phénoménal qui est lui-même le résultat de l'aliénation de l'essence).

Ce sont manifestement ces thèmes que Marx reprend, en les faisant jouer à un autre niveau, dans le passage de *La Sainte famille* où il parle de l'homme atomisé de la société civile :

“A 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 propriété ni, par conséquent de relation déterminée 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. 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, - et qu'en réalité ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes: non pas des égoïsmes divins, mais des hommes égoïstes...” (SF, p. 146)

Reprenant l'analyse hégélienne de la société civile comme “système des besoins”, qui unit les individus à leur insu dans le système d'une “seconde nature” imposée par leurs rapports non pas politiques, comme ils se le figurent, mais économiques, - ce qui est en dernière instance la vérité des “droits de l'homme” et de leur prétendue universalité-, Marx en conclut que le fait que les individus se représentent comme des atomes indépendants reflète en réalité le déchirement de leur conscience, qui est totalement décalée par rapport aux conditions de leur vie réelle. Où l'on pourrait voir les prémisses de la notion d'idéologie.

En quoi cette analyse a-t-elle été préparée par la lecture d'Epicure ? En ce que celle-ci a appris à Marx que l'atome “libre”, libre dans sa tête sans voir que ses pieds sont entravés, est une abstraction et non un principe de plénitude, puisqu'il a réellement pour contenu la contradiction entre essence et existence; l'atome, c'est le moi qui se représente à lui-même son essence comme pleine et homogène, alors qu'elle est en fait divisée, donc aliénée, à la manière du sujet feuerbachien qui croit s'être réalisé alors qu'en fait il est devenu, il s'est rendu objet de ses propres objets. Epicure serait ainsi le témoin exemplaire de l'idéologie du sujet libre de tout lien extérieur et qui ne se doit qu'à lui-même: son atomisme donne son soubassement spéculatif à l'idéologie bourgeoise du sujet.

Copyright Pierre Macherey