

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

29/11/2006

Idéologie : le mot, l'idée, la chose (8)

Marx et *La Sainte Famille* (1844-1845)

La Sainte Famille (*die heilige Familie*), ouvrage publié à Francfort am Main en février 1845 sous les noms conjoints d'Engels et de Marx, bien que la contribution du premier ne représente que moins d'un dixième de son volume total, a été rédigée pendant la seconde moitié de l'année 1844, après que les deux auteurs se soient pour la première fois rencontrés à Paris en août 1844, inaugurant ainsi une collaboration et une amitié qui se prolongeront jusqu'à la fin de leur vie : ce qui devait être au départ un court pamphlet intitulé « Critique de la critique critique » (sur une suggestion de l'éditeur allemand Löwenthal, et pour des raisons strictement commerciales, ceci deviendra le sous-titre du livre ; cf. la lettre de Löwenthal à Marx du 27 décembre 1844 : « Je vous prie de me permettre de donner à votre livre le titre plus court et plus frappant de *La Sainte Famille ou Critique de la critique critique, contre Bruno Bauer et consorts*. Il est plus apte à faire sensation et il faut espérer que le contenu souvent très humoristique du livre le justifiera. ») a rapidement gonflé, au point d'atteindre les dimensions d'un véritable livre, dans lequel Marx a recueilli, en les enrichissant, une grande partie des réflexions qu'il avait accumulées depuis près d'un an, et dont une partie avait déjà été portée à la connaissance du public dans le premier et unique n° des *Annales franco-allemandes*. C'est un livre extraordinairement brillant, bouillonnant d'idées, bourré de formules étincelantes qui fusent presque à chaque ligne et éblouissent au point de faire souvent obstacle à une lecture suivie du contenu de l'ouvrage : il témoigne de l'effervescence d'une pensée, à un moment où celle-ci est en train d'évoluer à fond de train, en particulier à partir de la stimulation qui lui a été communiquée par la lecture de Feuerbach, dont Marx a tiré une vision nouvelle de l'homme et de la société, vision dont la validité lui a été en grande partie confirmée par les premiers contacts qu'il a eus avec des cercles d'ouvriers français ou d'émigrés allemands, ainsi que par l'étude des penseurs « socialistes » français, les saint-simoniens, Fourier, Proudhon, et par celle des économistes classiques, également entreprise au cours du séjour de plus d'un an de Marx à Paris, qui a constitué un tournant capital dans son histoire intellectuelle. *La Sainte Famille* est tout sauf un aboutissement, et il ne faut pas y chercher l'exposé en manière de bilan d'un système arrêté dans sa forme définitive, représentatif d'un « marxisme » idéal qui est en réalité une fiction : elle fournit le cliché instantané d'un mouvement de pensée saisi sur le vif, alors qu'il est en cours, et en train de se propager à toute vitesse, en attente de nouveaux développements qui ne vont pas tarder à venir, et dont les résultats donneront, aussitôt après, matière à l'ouvrage suivant composé en collaboration par Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, qui n'a pas été sur le moment publié et devra attendre la première moitié du XXe siècle pour être exhumé.

Texte fondamentalement disparate, rayonnant dans les directions les plus variées, *La Sainte Famille* tire son peu d'unité de la cible qui y est constamment visée, et qui lui donne son fil conducteur, cible par rapport à laquelle son propre message, dessiné ainsi en creux, se définit de manière répulsive, selon l'allure propre à une démarche relevant du genre polémique : il s'agit du petit groupe de philosophes allemands transfuges de l'hégélianisme, qui gravitaient à Berlin autour de Bruno Bauer, l'ancien ami de Marx, qui lui avait même servi de mentor au début des années quarante, au moment de la préparation de son doctorat

sur Démocrite et Epicure, et dont il s'était rapidement séparé, au point d'en faire, en 1844, son adversaire principal, en tant que représentant d'une forme d'intellectualité prétentieuse et vide, typique de philosophes qui, imbus de la valeur intrinsèque de leur pensée, et ayant renoncé à avoir une quelconque prise sur le réel, se mordent la queue, et se complaisent dans de vains propos au sujet de choses qui, étant privées de tout enjeu effectif pour la vie humaine, n'existent que dans leur esprit. Les amis de Bauer, désignés ironiquement à l'aide de la formule « la Sainte Famille », qui évoque une coterie fermée sur elle-même, rassemblant un petit groupe de gens qui, en se confortant mutuellement dans cette idée, en étaient venus à se prendre pour le sel de la terre, étaient réunis à travers leur participation commune à une publication mensuelle, l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, qui, de décembre 1843 à octobre 1844, a fait sortir une dizaine de fascicules. En lisant les chapitres 5 et 8 de *La Sainte Famille*, composés en réponse à la lecture des *Mystères de Paris* d'Eugène Sue proposée, dans la septième livraison de cette publication, par « Szeliga », pseudonyme de l'un des membres de ce groupe, qui s'appelait en réalité Zychlin von Zychlinski, nous avons pu déjà nous faire une idée de la nature des élucubrations publiées dans cette revue, dont aucune trace ne serait restée sans doute, si Marx n'avait porté le fer contre elles, avec le mordant polémique qui était la marque de fabrique de son « style ».

La seconde lettre que Marx a adressée à Feuerbach, le 11 août 1844 donne une bonne idée de ce qu'il pensait de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* et de l'esprit général qui y régnait :

« La caractéristique de cette *Literatur-Zeitung* se réduit à ceci : la « critique » est transformée en phénomène transcendant. Ces Berlinoises ne se tiennent pas pour des hommes qui critiquent, mais pour des critiques qui, à côté de cela, ont le malheur d'être des hommes. C'est pourquoi ils ne reconnaissent qu'un seul besoin réel, celui d'une critique théorique. C'est pourquoi on reproche à des gens comme Proudhon de partir d'un besoin critique pratique. C'est pourquoi cette critique se perd dans un spiritualisme morose et prétendument distingué. La conscience, ou plutôt la conscience de soi, est considérée comme la seule et unique qualité humaine. On nie par exemple l'amour parce qu'en lui la bien-aimée ne serait qu'un objet. A bas l'objet ! Donc cette critique se prend pour le seul élément actif de l'histoire. En face d'elle il y a l'humanité tout entière vue comme une masse, masse amorphe, qui ne prend un sens qu'opposée à l'esprit. On considère le plus grand crime pour un critique le fait d'avoir du cœur ou de la passion, il doit être un *sophos*, un sage ironique et glacé.

Bauer déclare textuellement :

« Que le critique ne prenne part ni aux joies ni aux souffrances de la société ; qu'il ne connaisse ni l'amour ni l'amitié, ni la haine et l'envie ; qu'il trône dans la solitude et que seul parfois résonne entre ses lèvres les rires des dieux de l'Olympe qui se moquent de l'absurdité du monde. »

C'est pourquoi le ton de la *Literatur-Zeitung* est un ton de mépris sans passion, qui lui coûte d'autant moins qu'il jette à la tête des autres les résultats qui ont été acquis par vous et par notre époque en général. Il ne fait que dévoiler des contradictions, et satisfait de cette activité il s'en détourne avec un « hum » de mépris. Il déclare que la critique ne rapporte rien, car elle est bien trop spirituelle pour cela. Il confesse même l'espoir que

« l'époque viendra bientôt où l'ensemble de l'humanité en décadence se liguera contre la critique (et la Critique c'est lui et Cie), alors eux scinderaient cette masse en différents groupes et distribueraient à chacun d'entre eux un *testimonium paupertatis* (certificat d'indigence). »

Il semble que Bauer ait livré bataille pour rivaliser avec Jésus-Christ. Je vais faire paraître un petit livre contre ce dévoiement de la critique. »

Le « petit livre », qui grossit jusqu'à devenir un livre à part entière, fut composé à la hâte, avec une jubilation féroce : et il faut dire que celle-ci, emportée par la volonté agressive de démolir ce qu'elle considère comme des aberrations, paraît souvent relever elle-même d'un esprit critique proche de celui professé par Bauer, même s'il s'appuie sur des arguments et développe une manière de voir le monde allant en sens opposé ; le conflit des deux tendances

représentées alors par Marx et par Bauer ne diffère guère en apparence de l'affrontement entre deux groupuscules cherchant mutuellement à se détruire, et, dirait Bourdieu, à occuper la plus grande partie du champ intellectuel, ce qui nécessite l'élimination de l'autre : un jeu qui pourrait paraître assez vain, pour autant qu'il tend à s'enfermer dans le champ qu'il tente de conquérir, s'il n'avait été l'occasion pour Marx de laisser, comme on vient de le dire, un témoignage indirect concernant l'état de ses réflexions à une étape décisive de leur évolution, ce qui justifie qu'aujourd'hui encore, en dépit des difficultés que rencontre cette entreprise, on prenne la peine de lire *La Sainte Famille* dans son intégralité, et non seulement en y piquant ça et là des indications ponctuelles, quelques formules extraites de leur contexte, appréhendées comme les étincelles crépitantes d'un feu d'artifice, qui paraissent faire d'autant plus mouche qu'elles sont prises une à une séparément. Il faut dire que cette entreprise d'une lecture intégrale et suivie du livre, un livre devenu, il faut bien le reconnaître, en grande partie illisible, ne serait-ce que parce que les références sur lesquelles il s'appuie, tombées dans l'oubli, ne sont plus accessibles, rencontre bien des obstacles, dont le principal est sans doute l'esprit dévastateur, uniment négatif, dont sont animés ses auteurs lorsqu'ils pointent les « bouffonneries », les « stupidités », les « inepties », les innombrables bourdes qu'ils ne se lassent pas de relever dans les diverses interventions des collaborateurs de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* : si réellement ceux-ci n'avaient à dire que des bêtises sur tous les aspects de la réalité contemporaine qu'ils abordaient en les ramenant à leur point de vue, cela valait-il la peine de leur consacrer tout un ouvrage, dont l'unique objectif fût de démontrer la totale inanité d'une pensée que l'ouvrage suivant de Marx et d'Engels dénoncera en propres termes comme étant purement « idéologique », et comme telle sans prise objective sur la réalité dont d'ailleurs elle se détourne systématiquement ? En d'autres termes, on peut se demander jusqu'où peut aller une critique idéologique qui se borne à n'être que cela, et en conséquence, par sa logique propre, prend le risque de s'enfermer dans les limites qu'elles décèle chez l'adversaire qu'elle combat, ce qui est au fond une manière de tomber encore dans le piège de l'idéologie, en la montant en épingle, donc en lui concédant, en négatif, une importance, une efficacité qu'on lui dénie par ailleurs ? Engels semble en avoir pris conscience, dans la lettre qu'il a adressée à Marx après la parution de *La Sainte Famille*, le 17 mars 1845 :

« *La critique critique* est un fameux livre. Ta critique de la question juive, du matérialisme et des mystères est superbe et fera beaucoup d'effet. Je trouve cependant le livre trop gros. Le mépris général que nous manifestons à l'égard de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* contraste trop avec le nombre considérable de pages que nous consacrons à sa critique. De plus, ce que nous disons de la spéculation et de l'être abstrait est peu accessible au grand public et peu susceptible de l'intéresser. Ces réserves faites, le livre est magnifiquement écrit et l'on se tord de rire. »

Effectivement, c'est incontestable, le livre est magnifiquement écrit et on se tord de rire à nombreuses de ses pages, mais d'un rire qui tombe trop souvent dans le vide : on aimerait en savoir plus sur le contenu positif de problèmes qui n'y sont qu'abordés que par la bande, réfractés à travers le prisme de la spéculation bauérienne, ce qui manifestement, c'est d'ailleurs le thème qui sert d'unique fil conducteur au livre, ne peut suffire. De cela, Engels et Marx font eux-mêmes l'aveu dans les dernières lignes de la Préface du livre :

« Cette polémique constitue à nos yeux l'avant-propos des travaux originaux où, - chacun pour soi bien entendu - nous développerons notre point de vue et par suite montrerons où nous nous situons par rapport aux doctrines philosophiques et sociales modernes. » (*La Sainte Famille*, trad. fr. E. Cogniot, éd. Sociales, 1972, désigné dans la suite à l'aide du sigle *SF*, p. 14)

De la pensée qui est en train de prendre forme dans l'esprit de ses auteurs, *La Sainte Famille* ne fournit donc qu'un avant bouche, ce qui est une raison supplémentaire pour prendre ce livre comme un écrit de transition, dans lequel se poursuit une réflexion qui n'est pas encore parvenue à son terme, pour autant qu'aucune réflexion puisse jamais parvenir à

son terme, sans avoir à se relancer vers de nouveaux développements dont elle ne fournit que les prémices.

Ceci dit, l'assise qu'ils ne trouvent pas encore en eux-mêmes, dans le fort d'une élaboration théorique originale dont ils aient, à titre personnel, une suffisante maîtrise, Marx et Engels vont la chercher au dehors, chez Feuerbach, qui, lorsqu'ils écrivent *La Sainte Famille*, reste leur maître à penser, dont ils se réclament expressément au début de la Préface de l'ouvrage, datée de septembre 1844, qu'ils signent conjointement :

« L'humanisme réel n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le spiritualisme ou idéalisme spéculatif qui, à la place de l'homme individuel réel, met la « conscience de soi » ou « l'Esprit » et enseigne avec l'Évangéliste : « C'est l'esprit qui vivifie tout, la chair n'est bonne à rien ». Il va de soi que cet esprit désincarné n'a d'esprit qu'en imagination. Ce que nous combattons dans la critique de Bauer c'est précisément la reproduction caricaturale de la spéculation. Elle est à nos yeux l'expression la plus achevée du principe germano-chrétien qui joue sa dernière carte en métamorphosant « la Critique » elle-même en une puissance transcendante... La Critique critique est d'autant plus instructive qu'elle achève ce renversement de la réalité auquel se livre la philosophie et aboutit à la plus suggestive des bouffonneries. » (*SF*, p. 13)

Est dit ainsi en clair, et il est hautement significatif que les toutes premières lignes du livre soient consacrées à faire cette déclaration, que les auteurs de *La Sainte Famille* se proposent de reprendre le combat mené au nom de « l'humanisme réel », celui qui met au premier plan « l'homme individuel réel », contre la représentation inversée ou retournée de cette réalité fondamentale qu'en produit artificiellement la « spéculation », qui met au premier plan l'esprit, en se détournant de la chair, alors que celle-ci est le seul principe de vie effectif : l'adversaire auquel se confrontent Marx et Engels, c'est donc, au-delà des attaques personnelles visant tel ou tel collaborateur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, l'esprit de spéculation, forme dégénérée de la pensée, qui retourne celle-ci contre la réalité humaine vivante.

En écrivant à Feuerbach, le 11 août 1844, la lettre dans laquelle il lui annonçait l'ouvrage encore en préparation, Marx, implicitement, le lui dédiait comme constituant son inspirateur principal :

« Vous avez – j'ignore si c'est délibérément – donné dans ces écrits (*Philosophie der Zukunft, Wesen des Glaubens*) un fondement philosophique au socialisme, et c'est dans cet esprit que les communistes ont tout de suite compris ces travaux. L'unité entre les hommes et l'humanité, qui repose sur les différences réelles entre les hommes, le concept de genre humain ramené du ciel de l'abstraction à la réalité terrestre, qu'est-ce sinon le concept de société ? »

Dans le même sens, un passage du chapitre 6 rédigé par Engels, en marge de la lecture proposée par Bauer d'un ouvrage d'un obscur juriste hégélien, dénonce en termes particulièrement virulents la caricature des positions de l'humanisme réel que la Critique critique tente vainement de se réapproprier :

« La critique absolue, qui n'est jamais sortie de la cage de la conception hégélienne, se débat ici contre les barreaux et les murs de sa prison. Elle repousse avec horreur le « concept simple », la terminologie, tout le mode de pensée de la philosophie. A la place surgissent « la richesse réelle des rapports humains », le « contenu énorme de l'histoire », « la signification de l'homme », etc. On déclare que « le mystère du système » a été « mis à nu ».

Mais qui donc a mis à nu le mystère du « système » ? Feuerbach. Qui a anéanti la dialectique des concepts, cette guerre des dieux connue des seuls philosophes ? Feuerbach. Qui donc a mis, sinon la « signification de l'homme » - comme si l'homme avait une autre signification que d'être homme ! - mais du moins « l'homme » à la place du vieux fatras, la « conscience de soi infinie » comprise ? Feuerbach, et seulement Feuerbach. Il a fait plus encore. Il a, depuis longtemps, anéanti ces mêmes catégories que *la Critique* vous jette maintenant à la tête : « la richesse des rapports humains, le contenu énorme de l'histoire, la lutte de l'histoire, la lutte de la Masse contre l'Esprit », etc.. » (*SF*, chap. 6, par. 2, p. 115)

Beaucoup plus tard, un exemplaire de *La Sainte Famille* lui étant tombé par hasard sous la main, ce qui lui a donné occasion de relire l'ouvrage dont il avait oublié jusqu'à l'existence, Marx, dans une lettre à Engels du 24 avril 1867, s'étonnera, rétrospectivement, de la naïveté de cet engagement feuerbachien :

« Ce fut une surprise agréable de pouvoir constater qu'il n'y a pas lieu d'être honteux de ce travail, bien qu'aujourd'hui le culte de Feuerbach me fasse plutôt un effet comique. »

Plus tard encore, après la mort de Marx, dans le petit ouvrage où il entreprendra de mesurer au plus juste l'apport de Feuerbach au développement de sa pensée et de celle de Marx, en ramenant celui-ci dans ses exactes limites, avec la lucidité que procure le recul, ouvrage qui, c'est ce qui constitue sans doute son intérêt principal, a pour la première fois a fait connaître au public une version remaniée des « thèses sur Feuerbach » publiées en Appendice, Engels écrira :

« Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait ; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach au-delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugurera en 1845 dans *La Sainte famille*. » (Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, conclusion du troisième chapitre, éd. bilingue avec une trad. fr. d'E. Bottigelli, éd. Sociales, 1979, p. 77)

Ces remarques surprennent par l'évolutionnisme de premier degré dont elles témoignent : en inventant sa religion de l'homme, qui prend la place de la religion de Dieu, Feuerbach, selon Engels, aurait fait un premier pas, qui conduisait à un second, accompli par Marx lui-même, étant sous-entendu que ces deux pas se situaient sur une unique ligne de développement dont la direction était, dès le départ, implicitement, toute tracée, et que le premier préparait le second qui en constituait l'aboutissement nécessaire, logique en quelque sorte. Mais, indépendamment de cette manière étrange de réécrire l'histoire en alignant le cours sur ce qui ressemble fort au mouvement rétrograde du vrai, on peut aussi s'étonner qu'Engels, qui n'avait peut-être pas conservé du contenu de l'ouvrage un souvenir suffisamment précis, situe à la composition de *La Sainte Famille* le moment où s'amorce le passage du premier pas au second, donc le basculement qui a conduit du culte de l'homme abstrait à l'étude scientifique de l'homme, ou plutôt des hommes concrets et de leurs rapports. Ceci amène à poser la question suivante, qui est suggérée par la remarque d'Engels : qu'est-ce qui, dans le texte de *La Sainte Famille*, et en particulier dans les passages de celle-ci rédigés par Marx qui en constituent la part la plus importante, pourrait s'apparenter à une critique ou à un début de critique ou de dépassement du point de vue de l'humanisme réel, alors même que celui-ci était solennellement réaffirmé dans les premières lignes de l'ouvrage ? En quoi, le texte disparate de *La Sainte Famille*, livre d'humeur dont la forme est celle d'une chronique plutôt que celle d'un traité, donne-t-il à voir les signes indicateurs d'une vacillation, d'un ébranlement de la position de Marx à l'égard de Feuerbach, celle-ci se tenant alors en ce point crucial où la vague ayant atteint son envergure maximale amorce sa retombée ?

Passons rapidement sur les contributions d'Engels, presque toute rassemblées au début de l'ouvrage, dont elles constituent l'ouverture. Elles sont très courtes, parfois réduites aux dimensions d'une notule, leur prétexte étant fourni par des contributions à l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* de certains de ses plus insignifiants collaborateurs (Marx s'était réservé pour lui-même le morceau principal, la critique des élucubrations des frères Bauer, inspirateurs principaux de toute l'entreprise, et accessoirement de Szeliga) : Carl Reichardt (chap. 1, 4 p.), Jules Faucher (chap. 2, 6 p., où Engels exploite certains des matériaux repris dans l'important ouvrage qu'il publiera l'année suivante, *La situation de la classe ouvrière en Angleterre*, qui fonde la démarche d'une sociologie du travail), un certain M. J. (chap. 3, 2 p.),

Edgar Bauer lecteur de la socialiste Flora Tristan et d'une étude du préfet de police Béraud sur les filles publiques. Dans le cours du chapitre 6, dont le principal rédacteur est Marx, Engels intervient à nouveau brièvement à propos du commentaire consacré par Bruno Bauer à un ouvrage du juriste Hinrichs, ce qui, dans un passage qui a été cité plus haut, est pour lui l'occasion de réaffirmer le rôle crucial de Feuerbach pour une théorisation de la réalité de l'homme social. Enfin, dans le chapitre 7, lui aussi rédigé presque entièrement par Marx, Engels, à nouveau, attaque Bruno Bauer, auquel il reproche la légèreté des critiques qu'il porte contre les nouvelles théories sociales professées en France, dont il effectue, en vue d'en rabaisser l'importance, un amalgame tendancieux et réducteur. Ces interventions, dont le contenu reste peu développé, ce qui leur confère un style journalistique, s'en prennent au fantasme caractéristique de la Critique critique, le dédain obsessionnel qu'elle professe à l'égard de la « Masse », l'adversaire imaginaire qu'elle combat inlassablement pour essayer de se donner, à peu de frais, une consistance propre :

« La Critique... ne prend pour « quelque chose » », voire pour « tout », que ses propres créations mentales et ses généralités qui contredisent toute réalité... Tout ce qui est réel, tout ce qui est vivant et non-critique et massif, par conséquent, n'est « rien », et seules les créatures idéales, fantastiques, de la Critique critique sont « tout ». » (SF, chap. 4, par. 1, p. 27-28)

En vue d'assurer son règne, la Critique projette en avant d'elle-même la fiction d'une « masse non-critique » qu'elle n'a aucune peine à dominer, ce qui est la manière qu'elle utilise pour faire triompher l'esprit sur la matière. Une telle démarche peut donc être connotée comme « idéologique », en ce sens précis qu'elle repose implicitement sur le présupposé du primat absolu de l'idée, qui prend possession du réel en totalité, au point d'abolir son caractère indépendant de réalité. L'idéologie, dont le concept est en train de se former dans l'esprit d'Engels et de Marx, c'est d'abord cette croyance professée par quelques-uns, les « idéologues », dans la prééminence radicale de la pensée sur les choses, dont elle masque le contenu effectif auquel elle substitue ses fantasmagories : le problème sera de savoir si elle est seulement cela, et si, au-delà de cette idéologie subjective qui est la création des idéologues, il n'y a pas une autre idéologie ou un autre plan de l'activité idéologique, qu'on peut appeler idéologie sans sujet, où celle-ci revêt un caractère objectif inconscient, et touche ainsi, hors de toute concertation entre des individus ou des groupes de pression particuliers, des couches entières de la société auxquelles elle se propage insidieusement par contamination.

Les premières interventions de Marx se trouvent dans la suite du chapitre 4 de *La Sainte Famille*, qui est entièrement consacré aux contributions à l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* d'Edgar Bauer, le frère de Bruno, et quasiment son clone, ironiquement désigné à l'aide de l'appellation « M. Edgar ». La toute première de ces interventions, à laquelle est consacré le paragraphe 3, prend pour prétexte les considérations exposées par Edgar Bauer au sujet du thème de l'amour en marge de la lecture d'un roman oublié d'Henriette von Paalzow, dont on imagine d'après l'évocation qu'en donne le texte de *La Sainte Famille* qu'il devait fort ressembler à un roman de gare. Edgar Bauer profite de l'occasion qui lui est fournie par ce roman pour professer, au sujet de l'amour et de l'ensemble des passions humaine, l'attitude désabusée et souveraine de la Critique, qui, se plaçant au point de vue dépassionné de l'idée, et adoptant la pose étudiée du « calme de la connaissance », plane bien haut par-dessus ces basses réalités, pour lesquelles elle n'a que mépris. Qu'est-ce qui chagrine tant M. Edgar lorsqu'il est confronté à la vulgarité de la passion amoureuse ? C'est que cette passion dégénère rapidement en un culte de l'objet, entendons de l'objet aimé. Or la Critique, comme l'expliquait déjà Marx dans sa lettre à Feuerbach du 11 août 1844, ne peut supporter qu'on lui parle de choses aussi grossières que « l'objet » :

« La conscience, ou plutôt la conscience de soi, est considérée comme la seule et unique qualité humaine. On nie par exemple l'amour parce qu'en lui la bien-aimée ne serait qu'un objet. A bas l'objet ! »

Et en conséquence « A bas l'amour », que disqualifie son attachement irraisonné, et éventuellement déraisonnable, à l'objet ! Au passage, Marx indique que cette critique de la passion amoureuse suppose que « l'Amour », avec un grand A, soit considéré en soi, détaché de l'être dont il est une manifestation ou une propriété à savoir l'homme réel, l'homme vivant, l'homme de chair et de sang, dont on voit mal comment cette expérience de la passion, quelque désastreuse que puissent à l'occasion en être les conséquences, pourrait lui être épargnée :

« M. Edgar fait de l'amour un « dieu », et qui plus est un dieu cruel, en substituant à l'homme aimant, à l'amour *de l'homme*, l'homme *de l'amour*, en détachant de l'homme l'« Amour » dont il fait un être particulier et en lui conférant une existence indépendante. Par ce simple processus, par cette simple métamorphose de l'attribut en sujet, on peut critiquement transformer toutes les déterminations essentielles et toutes les manifestations essentielles de l'homme en monstres et aliénations de l'être. » (SF, chap. 4, par. 3, p. 29)

Marx rejoue donc ici à nouveau l'argumentation développée par Feuerbach au sujet de la spéculation sous toutes ses formes, qu'elle soit théologique ou philosophique, et qui, telle qu'il l'analyse, met en œuvre le mécanisme par lequel l'attribut est présenté comme sujet, la propriété comme essence, ce qui a pour conséquence de transformer le sujet réel en attribut de son attribut ou l'essence réelle en propriété de sa propriété, par un véritable déni des rapports naturels. Or, pour revenir au problème de l'amour, il est clair pour Feuerbach, et à sa suite pour Marx qui s'était déjà exprimé à ce sujet dans ce sens dans ses *Manuscrits de 44*, que l'amour est une expression nécessaire de la nature humaine, dont en conséquence elle ne peut être détachée, car, si cette mutilation a lieu, la conséquence en est, entre autres, de faire apparaître cette expression comme un facteur d'aliénation, alors qu'elle est au contraire un élément décisif du processus de libération, qui restitue à l'homme, par delà les illusions engendrées par la spéculation, son essence authentique : c'est pourquoi le thème de l'amour est central à la philosophie de Feuerbach, qui en effectue en permanence la célébration.

Les choses vraiment sérieuses commencent avec le paragraphe suivant du chapitre 4, le paragraphe 4 intitulé « Proudhon » (un long développement de 35 pages), dans lequel Marx suit pas à pas la recension présentée par Edgar Bauer de l'ouvrage qui, dès sa publication en 1840, avait rendu Proudhon célèbre dans l'Europe entière, *Qu'est-ce que la propriété ?*. Il y aurait tout un livre, un gros livre, à écrire sur les rapports entre Marx et Proudhon qui ont très rapidement évolué du beau fixe, phase à laquelle se situe le passage de *La Sainte Famille* que nous allons examiner, à des épisodes de plus en plus troublés et orageux, jusqu'à la rupture définitive, rendue publique en 1847 avec la publication de *Misère de la philosophie*, où Marx propose une réfutation en règle et sans appel des thèses développées par Proudhon dans son *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère* publié en 1846. Lorsqu'on lit l'important développement consacré à Proudhon dans *La Sainte Famille*, il ne faut jamais perdre de vue que le Proudhon dont il y est question est l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?*, texte dont Marx s'accordait alors avec les contacts qu'il entretenait dans le mouvement ouvrier français de l'époque pour reconnaître le caractère novateur, dans la mesure où il introduisait dans le champ de l'économie politique un point de vue relativement en avance par rapport aux perspectives traditionnelles : et il ne faut surtout pas essayer de plaquer rétrospectivement sur un texte rédigé dans la deuxième moitié de l'année 1844 des considérations qui ne se feront jour dans l'esprit de Marx que plus tard, à un moment où la pensée de Proudhon aura elle aussi évolué, à une vitesse aussi rapide que celle de Marx, et où elle ne sera plus exactement celle du Proudhon dont il est question dans *La Sainte Famille*.

Avant d'entreprendre l'examen des pages de Marx consacrées à Proudhon en 1844, faisons un rapide retour sur *Qu'est-ce que la propriété ? ou recherche sur le principe du droit et du gouvernement*, dont Edgar Bauer avait présenté en avril 1844 une recension critique dans

la cinquième livraison de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, recension qui a donné prétexte à l'intervention de Marx. Cet ouvrage est la toute première publication de Pierre-Joseph Proudhon, alors âgé de trente et un ans (il était né en 1809), dont les études, qui avaient débuté brillamment, avaient été interrompues par les revers de fortune de son père, vigneron et brasseur de son état : devenu apprenti typographe, il avait poursuivi sa formation en autodidacte, boulimique de lectures dans les domaines les plus variés ; alors qu'il était en réalité un déclassé, il est apparu à ses premiers lecteurs comme le représentant type du prolétaire qui s'est approprié par ses propres moyens, en prenant personnellement des risques, la culture de l'élite et s'autorise à en user librement. *Qu'est-ce que la propriété ?*, mémoire adressé en 1840 à l'Académie de Besançon qui avait fait bénéficier Proudhon d'une bourse pour poursuivre à Paris des études universitaires, a tout de suite fait scandale, en raison de la portée provocatrice de la formule qui en avait été aussitôt extraite, « La propriété c'est le vol ! ». La diatribe passionnée, et quelque peu brouillonne, de Proudhon contre la propriété se situe pour une part importante dans la filiation de Rousseau : elle consiste à expliquer que la propriété privée, génératrice d'inégalités, puisque ce qu'elle attribue à l'un elle le soustrait à d'autres, selon une procédure d'exclusion, est contraire au principe de la justice, le concept central autour duquel s'ordonnera toute la philosophie de Proudhon, principe qui, lui, présente un caractère absolu, et ne saurait être remis en cause ; d'où il résulte que la propriété, qui, en tant que fait, est un accident de l'histoire humaine, est en droit « impossible », entendons par là injustifiable. Proudhon considère en conséquence la propriété comme fondamentalement asociale ou anti-sociale :

« Propriété et société sont deux choses qui répugnent invinciblement l'une à l'autre : il est aussi impossible d'associer deux propriétaires que de faire joindre deux aimants par leurs pôles semblables. Il faut ou que la société périsse ou qu'elle tue la propriété. » (*Qu'est-ce que la propriété ?*, chap. 2, par. 1, éd. Garnier-Flammarion, 1966, p. 94)

Ce constat amène Proudhon à distinguer la possession, qui est le droit naturel pour chacun de disposer de soi-même et du produit de son activité, et la propriété, qui est un artéfact, un droit abusif, une fiction érigée en réalité par des moyens purement sophistiqués, ayant pour contenu réel le contraire de la possession, la dépossession, sur laquelle reposent la propriété foncière et le régime du salariat proportionné à la qualification du travail, les deux principales formes d'inégalité et d'injustice visées par Proudhon dans son pamphlet. C'est pourquoi la sociabilité, qui est naturelle à l'homme, exclut normalement la propriété qui, en retour la détruit ou tend irrésistiblement à le faire, et ne constitue pour elle qu'une anomalie, c'est-à-dire le signe du fait qu'elle a été détournée de sa destination véritable ; en conséquence, la suppression de la propriété est indispensable à la perpétuation de la société humaine :

« La possession est dans le droit ; la propriété est contre le droit. Supprimez la propriété en conservant la possession ; et par cette seule modification dans le principe, vous changerez tout dans les lois, le gouvernement, l'économie, les institutions : vous chasserez le mal de la terre. » (id., chap. 5, 2^e part., par. 3, p. 307)

Rétrospectivement, on ne peut qu'être frappé par le simplisme de la position défendue par Proudhon dans son premier ouvrage, dont le but principal est d'introduire le point de vue moral dans les domaines de l'économie, du droit et de la politique, de manière à les faire implorer : et Edgar Bauer ne s'est pas privé de tourner en dérision, avec le mépris hautain du diplômé à l'égard de l'autodidacte, les ambiguïtés et les confusions de sa démarche, où l'effet de manche tient souvent lieu de raisonnement. Mais ceci ne doit pas faire oublier que, sur le moment, dans le contexte où elle est intervenue, cette prise de position a eu un impact considérable : Proudhon a été perçu comme celui qui, avec les gros sabots de l'homme du peuple, a mis les pieds dans le plat, et a osé s'en prendre au dogme de la propriété que nul avant lui n'avait osé attaquer de manière aussi radicale, les faiblesses de son argumentation n'étant au fond que l'expression de cette radicalité, et le prix que celle-ci a dû consentir à

payer pour s'affirmer, avec l'esprit de générosité qui la soutient. Marx, au moment de la composition de *La Sainte Famille*, a adopté en gros cette manière de voir : et le fait que Proudhon ait été attaqué et ridiculisé par les penseurs décaqués de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* n'a pu que le conforter dans l'idée qu'il était le représentant d'une pensée ouvrière en gestation et à la recherche de voix qui en expriment authentiquement les aspirations, ce que justement Proudhon avait trouvé le moyen de faire avec une incontestable efficacité, sinon avec une perspicacité théorique inattaquable sur le fond.

Le long développement consacré à Proudhon dans *La Sainte Famille* comprend, en les intercalant, deux types de considérations présentées, les unes sous l'intitulé « Traduction caractérisante n° 1, 2, 3 et 4 », les autres sous l'intitulé « Note marginale critique n° 1, 2, 3, 4 et 5 ». Sous la rubrique « traduction caractérisante », Marx discute la manière dont Edgar Bauer, pour pouvoir plus aisément ravalier Proudhon au plan de la « Masse » sur laquelle la « Critique » revendique une absolue supériorité, rend compte dans son article des thèses de celui-ci, tout d'abord en traduisant en allemand, de manière tendancieuse, et presque constamment à faux sens, les extraits qu'il cite de *Qu'est-ce que la propriété ?*, à l'appui de l'entreprise de démolissage qu'il applique à cet ouvrage : dans ces passages du chapitre 4 de *La Sainte Famille*, où c'est la forme qui est en premier lieu en question, dans le cadre de discussions terminologiques dont le caractère est forcément assez répétitif, et il faut le dire fastidieux, Marx s'évertue, en déployant une acerbe ironie, à restituer la figure de celui qu'il appelle « le Proudhon réel » contre celle du « Proudhon critique », qui en est la version « caractérisée », en réalité falsifiée pour les besoins de la cause par M. Edgar, preux chevalier de l'idée qui, en vue d'assurer sans partage son règne, ne peut se passer de ce travestissement. C'est dans les passages dénotés « note marginale critique » que sont véritablement abordées pour elles-mêmes les questions de fond, ce qui est l'occasion pour Marx de mieux préciser la teneur de la démarche de Proudhon, en en dégageant les apports, systématiquement négligés par le rédacteur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, et aussi en signalant les limites dans lesquelles ceux-ci se situent : ceci signifie que, tout en éprouvant et en déclarant une grande sympathie pour l'entreprise menée par Proudhon dans son pamphlet qui a réussi à mettre sens dessus dessous le monde de l'économie, de la politique et du droit, Marx ne cède à aucun aveuglement à son égard, ce qui le conduit à mesurer au plus juste l'intérêt qu'il lui consacre, comme cela apparaît dès le début de la Note marginale critique n° 1 :

« La première critique de toute science est forcément prisonnière de certaines présuppositions de la science qu'elle combat. Ainsi l'ouvrage de Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, est la critique de l'économie politique du point de vue de l'économie politique. – Nous n'avons pas besoin d'insister longuement ici sur la partie juridique du livre, qui critique le point de vue du droit, puisque c'est la critique de l'économie politique qui en constitue l'intérêt principal. – L'ouvrage de Proudhon est donc scientifiquement dépassé par la critique de l'économie politique, y compris de l'économie politique telle qu'elle apparaît dans la conception de Proudhon. Mais ce travail n'est devenu possible que grâce à Proudhon lui-même, tout comme la critique de Proudhon suppose la critique du système mercantiliste par les physiocrates, celle des physiocrates par Adam Smith, celle d'Adam Smith par Ricardo, ainsi que les travaux de Fourier et de Saint-Simon. » (*SF*, chap. 4, par. 4, p. 41-42)

Dans ces lignes, Marx joue sur les deux sens que peut prendre l'expression « critique de l'économie politique », selon qu'on attribue au génitif une valeur subjective ou objective : d'une part il y a la critique que l'économie politique s'applique à elle-même, en tant que science en cours de développement, comme toute science digne de ce nom, qui avance en remettant en cause ses acquis précédents ; et d'autre part il y a la critique que l'on applique à l'économie politique de l'extérieur de celle-ci, critique dont elle fait l'objet sans en être véritablement le sujet. La première adopte le point de vue propre à l'économie politique, dont elle creuse progressivement les implications ; la seconde conteste ce point de vue, qu'elle

remet radicalement en cause. La question est donc de savoir de quel côté Proudhon se situe : l'intérêt principal de son ouvrage étant la critique de l'économie politique qui y est amorcée, de quelle sorte de critique s'agit-il au juste, celle qui adopte le point de vue interne au développement de l'économie politique ou celle qui s'en démarque ? Or, en soulevant cette question, on est amené à se demander : quel est au juste le point de vue propre à l'économie politique ? Qu'est-ce qui définit l'économie politique comme telle ?

Ces interrogations se tiennent à l'arrière-plan du texte du Marx, sans qu'il leur apporte nettement une réponse. Pour ce qui concerne Proudhon, il lui semble indiscutable qu'il a révolutionné sur le fond le domaine de l'économie politique :

« L'ouvrage de Proudhon est aussi important pour l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sieyès « *Qu'est-ce que le tiers-état ?* » pour la politique moderne. » (p. 42)

Mais, tout en reconnaissant que la démarche de Proudhon constitue un tournant pour le développement de l'économie politique, dans laquelle elle introduit la considération de ce qui commence à s'appeler à l'époque la question sociale, ce qui en bouleverse profondément les enjeux, Marx se rend compte aussi que cette critique ne va pas aussi loin que celle initiée par son ami Engels dans son article des *Annales franco-allemandes*, « Esquisse d'une critique de la *Nationalökonomie* », qui, non seulement va plus loin, mais se situe sur un tout autre terrain, celui d'une critique de l'économie politique non pas interne, comme celle pratiquée par Proudhon, mais externe, qui en remet en cause les réquisits de base. En s'attaquant au principe de la propriété privée, ce qui le conduit à proposer de modifier le régime du salariat, en le soumettant à la règle du salaire égal pour tous, Proudhon propose une réforme de l'économie politique, et pourrait-on dire une réforme de plus, mais il n'adopte pas le point de vue révolutionnaire qui permettrait de supprimer le salariat lui-même, en tant qu'il représente par excellence la forme de l'aliénation humaine :

« L'économie politique qui tient les rapports de propriété privée pour des rapports humains et rationnels se trouve en contradiction permanente avec son hypothèse de base : la propriété privée – contradiction analogue à celle du théologien qui donne constamment aux idées religieuses une interprétation humaine et prêche ainsi constamment contre son hypothèse de base : le caractère surhumain de la religion... Les économistes sentent eux-mêmes, à l'occasion, cette contradiction, et c'est le développement de cette contradiction qui constitue le fond principal de leurs mutuelles polémiques. Mais, quand ils en prennent conscience, ils attaquent eux-mêmes la propriété privée dans une de ses formes partielles : elle fausse le salaire, rationnel en soi, c'est-à-dire dans leur représentation, ou la valeur rationnelle en soi, le commerce rationnel en soi... C'est ainsi que nous voyons les économistes tantôt mettre en valeur l'apparence d'humanité qu'ils trouvent dans les rapports économiques – c'est l'exception et cela arrive surtout quand ils s'en prennent à quelque abus très particulier –, tantôt et c'est le cas général – considérer ces rapports dans ce qui les différencie ouvertement et radicalement de l'humain, c'est-à-dire dans leur sens strictement économique. Telle est la contradiction dans laquelle ils se débattent inconsciemment. » (p. 43-44)

En proposant d'humaniser les échanges interhumains dans la forme que leur donne l'économie, comme le fait le théologien qui tente de donner apparence humaine à la religion, les économistes, et Proudhon lui-même, dont les propositions prennent place dans le cadre du débat entre économistes, passent à côté du point fondamental qui est l'inhumanité foncière du champ des échanges économiques : et ceci, ils le font, non pas délibérément, en connaissance de cause, mais inconsciemment, et toute leur démarche est soumise à cet impensé, que la tentative de Proudhon, en dépit de ses caractères novateurs, ne parvient pas à faire remonter en surface.

Il semble donc que, par rapport à ce qu'il écrivait dans ses *Manuscrits de 44*, où il avait accordé à la remise en cause du principe de la propriété privée un rôle déterminant en vue d'effectuer une véritable critique de l'économie politique, et non seulement une refonte partielle de ses procédures, Marx, lorsqu'il relit Proudhon par-dessus l'épaule d'Edgar Bauer, ait fait un pas supplémentaire : il commence à comprendre qu'en arrière de la propriété privée il faut s'attaquer à quelque chose d'encore plus important, dont le rôle est décisif, le salariat,

qui concerne non seulement la forme des échanges économiques, mais les rapports sociaux constituant le contenu effectif de ces échanges. Loin que la propriété explique la manière dont la société est organisée, c'est la société qui explique la propriété, et c'est pourquoi il faut remonter à la réalité des rapports sociaux, qui constitue l'impensé de l'économie politique, pour aller jusqu'au bout de la critique de celle-ci, au lieu de s'en tenir à une critique interne du type de celle pratiquée par les économistes, y compris Proudhon.

Arrivé à ce point de son raisonnement, Marx introduit, dans la remarque critique n° 2, la référence à la notion de classe, indispensable pour rendre compte de la réalité de ces rapports sociaux, qui sont la face cachée de l'économie :

« La classe possédante et la classe prolétaire représentent la même aliénation humaine (*die besitzende Klasse und die Klasse des Proletariats stellen dieselbe menschliche Selbstfremdung dar*). Mais la première se sent à son aise dans cette aliénation ; elle y trouve une confirmation, elle reconnaît dans cette aliénation de soi sa propre puissance, et possède en elle l'apparence d'une existence humaine ; la seconde se sent anéantie dans cette aliénation, y voit son impuissance et la réalité d'une existence inhumaine. Elle est, pour employer une expression de Hegel, dans l'avilissement, la révolte contre cet avilissement, révolte à laquelle la pousse nécessairement la contradiction qui oppose sa nature inhumaine à sa situation dans la vie, qui constitue la négation franche, catégorique, totale de cette nature.

Au sein de cette contradiction, le propriétaire privé est donc le parti conservateur, le prolétaire le parti destructeur. Du premier émane l'action qui maintient la contradiction, du second l'action qui l'anéantit. » (p. 47)

Ce passage, dans lequel, au-delà de la discussion qui oppose Edgar Bauer à Proudhon, Marx réfléchit pour son propre compte sur le fond des problèmes en question, est extrêmement intéressant, car il permet d'en savoir plus sur un point qui nous intéresse prioritairement, son rapport à Feuerbach. Le matériau de base de la réflexion ici amorcée, c'est la contradiction humain/inhumain, ce qui suggère que Marx n'a pas, du moins pas tout à fait, échappé à la perspective de l'humanisme réel, qui stimule le développement de sa pensée : c'est ce qui justifie qu'il s'en tienne, pour énoncer les termes du problème, à la notion d'aliénation, qui constitue le fait, fait historique et non naturel, il est nécessaire de le préciser, dont il faut rendre compte. Mais il retranscrit aussitôt la précédente contradiction dans un langage qui n'est déjà plus celui de Feuerbach : celui de la lutte politique entre deux classes, dont l'une s'accommode parfaitement de ce fait, la contradiction de l'humain et de l'inhumain, et même cherche à le perpétuer, puisqu'il constitue son fond de commerce, alors que l'autre ressent cette même contradiction comme insupportable et cherche, en pratique, et non seulement sur le plan de la pure théorie, les moyens de la supprimer. Marx est donc ici à la fois dans Feuerbach et au-delà de Feuerbach, ce qui paraît justifier l'appréciation portée par Engels dans son opuscule *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, selon laquelle c'est dans *La sainte Famille* que se trouve amorcé le mouvement de pensée qui va amener Marx à prendre distance avec Feuerbach.

Ce qui préoccupe avant tout Marx, à ce point de sa réflexion, c'est d'introduire dans l'économie un point de vue indépendant de sa logique propre, car c'est le seul moyen d'en modifier les données de fond, et, si on peut dire, de changer « l'économie » de l'économie, en créant les conditions d'une économie qui fût réellement différente, et non seulement la même aménagée sur tel ou tel point particulier. Or ce point de vue, il commence à le percevoir, ne peut être que le point de vue de classe tel qu'il est assumé dans la forme de la conscience de classe, ce que confirme la suite de la Note marginale critique n° 2 :

« Il est vrai que, dans son mouvement économique, la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa propre dissolution ; mais elle le fait uniquement par une évolution indépendante d'elle, inconsciente, qui se réalise contre sa volonté que conditionne la nature des choses : uniquement en engendrant le prolétariat en tant que prolétariat, la misère consciente de cette misère morale et physique, l'humanité consciente de cette inhumanité qui, du fait de cette conscience, s'abolit en se dépassant. Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée prononce contre

elle-même en engendrant le prolétariat, tout comme il exécute la sentence que le travail salarié prononce contre lui-même en engendrant la misère d'autrui et sa propre misère. » (id., p. 47)

En arrière du mouvement objectif de la réalité économique, qui se poursuit inconsciemment, donc indépendamment de la conscience des individus qui subissent les effets de cette évolution, il y a donc la prise de conscience de l'aliénation qu'elle provoque, et du caractère insupportable de cette aliénation, prise de conscience de nature complètement originale parce qu'elle est portée, non par des individus, mais par le prolétariat comme classe, dont l'unité est soudée par cette prise de conscience qui l'amène à se dresser contre l'oppression qu'elle subit en engageant concrètement la lutte politique qui doit conduire à sa suppression.

Vue sous cet angle, la lutte des classes se ramène à la confrontation entre deux volontés, dont l'une tend à reproduire l'aliénation, et l'autre à la supprimer : mais cette confrontation n'a rien à voir avec celle qui passe entre deux individus animés par des volontés opposées, dont chacun cherche à faire triompher sa volonté sur celle de l'autre ; en effet, elle est fondamentalement asymétrique, parce que les volontés qu'elle met en rapport ne sont pas de même ordre et ne situent pas sur un même plan où elles se contenteraient de rivaliser entre elles. Ceci veut dire que le prolétariat, animé par la conscience de sa misère, n'engage pas la lutte contre la classe possédante pour prendre le pouvoir dans la société, mais pour changer radicalement l'ordre de la société :

« Si le prolétariat remporte la victoire, cela ne signifie pas du tout qu'il soit devenu le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et en abolissant son contraire. Dès lors le prolétariat a disparu tout autant que la propriété privée : son contraire qui l'implique. » (id., p. 47)

La lutte du prolétariat n'a pas pour but de retourner la relation de domination qui passe entre lui et la classe opposée, donc de passer de l'état de classe dominée à celui de classe dominante, mais de supprimer les conditions qui rendent possible cette relation de domination, dans quelque sens que celle-ci s'exerce : le but de sa lutte, c'est et ce ne peut être que la société sans classes, où il n'y a plus de place pour une domination de classe. Dans cette forme de société radicalement nouvelle, la propriété privée aura disparu, par pure voie de conséquence, au titre d'une incidence de ce changement de société sur le plan strict de l'économie : ceci veut dire que, pour changer quelque chose sur le plan de l'économie, il faut d'abord s'attaquer à la forme de société dont elle est l'émanation. Marx se situe donc à l'opposé d'un fatalisme économique ou économiste qui élève les rapports économiques au rang de fin en soi, ou de valeur déterminante en première ou en dernière instance, avec à l'arrière-plan la représentation de l'économie comme constituant un ordre à part, soumis à des lois purement objectives, analogues à celles qui dirigent le monde naturel, et qui, comme telles, ne seraient pas susceptibles d'être modifiées. Seule une classe dominante comme l'est la classe possédante peut croire au primat de l'économie, tout simplement parce que ce primat la sert. Mais le prolétariat, qui, lui, n'a pas vocation à devenir classe dominante, est bien placé pour savoir que ce primat, qui s'exerce à son détriment, renvoie à des conditions qui sont inscrites dans la nature de la société, et plus précisément dans sa nature historique, et non dans celle des choses, et que ce sont ces conditions qu'il faut remettre en cause :

« Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même, mais il a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte ; de plus, la misère qu'il ne peut plus éviter ni farder, la misère qui s'impose à lui inéluctablement – expression pratique de la nécessité –, le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité ; c'est pourquoi le prolétariat peut, et doit nécessairement, se libérer lui-même. » (id., p. 47)

L'aliénation qui produit le prolétariat produit aussi en lui la conscience de cette aliénation, qui l'amène à se révolter contre elle, en s'attaquant au principe de nécessité dont elle se réclame sur le plan strict de l'économie. Se met ainsi en place le cycle suivant :

l'aliénation économique engendre la misère humaine, qui engendre le prolétariat, dont l'action consciente tend à supprimer cette aliénation.

De ce point de vue, la revendication égalitaire ou égalitariste dont Proudhon s'est fait le porte-parole retrouve sa vraie signification, qui est politique, au sens très particulier de la tradition française de la politique, qui est fondée sur cette revendication :

« L'égalité, c'est la conscience que l'homme a de lui-même dans le domaine de la pratique, c'est-à-dire, par conséquent, la conscience qu'un homme a d'un autre homme comme étant son égal et le comportement de l'homme à l'égard d'un autre homme comme vis-à-vis de son égal. L'égalité est l'expression française pour traduire l'unité essentielle de l'être humain, la conscience générique et le comportement générique de l'homme, l'identité pratique de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire par conséquent, la relation sociale ou humaine de l'homme avec l'homme. » (Note marginale critique n° 3, id., p. 50)

Dans ces lignes, Marx a à nouveau recours aux concepts feuerbachiens, et en particulier à ceux d'être générique et de conscience générique, qui sont à la base de l'humanisme réel. Mais il opère un déplacement de ces concepts, qui leur confère une portée pratique, et non plus seulement théorique, ce qui conduit à mettre en avant « la relation sociale ou humaine de l'homme avec l'homme ». Il est capital que la relation de l'homme avec l'homme ne soit plus seulement « humaine », sur le plan de la conscience de soi de l'individu isolé, mais « sociale », sur le plan de la conscience de classe : ceci veut dire que c'est dans un type de société donné, et non dans le ciel de l'idéal où plane l'essence humaine abstraite, que l'homme est en rapport avec l'homme, c'est-à-dire, en pratique, avec d'autres hommes, avec lesquels il partage ou non la même conscience de sa condition d'homme. Se mesure ici la distance prise par Marx vis-à-vis de la manière dont, dans l'Avant-Propos de *La Sainte Famille*, était défini l'humanisme réel, à partir de la référence à « l'homme individuel réel ». Si étrange que cela puisse paraître, c'est en cultivant l'apport de sa culture feuerbachienne, et en en creusant encore un peu plus les implications, que Marx s'est trouvé de fait en train de préparer les termes dans lesquels sera rédigée sa sixième thèse sur Feuerbach, où émerge en clair la notion de « rapports sociaux », tournée cette fois directement contre l'humanisme feuerbachien : si Marx, à un certain moment, est sorti de Feuerbach, il en est sorti si on peut dire par l'intérieur ; c'est en essayant d'être encore un peu plus feuerbachien, qu'il a cessé de l'être.

Pour revenir à Proudhon, qui donne à toutes ces remarques leur prétexte initial, il devient clair alors que, s'il est intéressant, ce n'est pas en tant que théoricien de l'économie, un théoricien dont M. Edgar n'a pas de peine à montrer les approximations et les lacunes, mais en tant que représentant d'un mouvement qui n'est pas seulement un mouvement de pensée initié par un théoricien inspiré mais un mouvement social pratique dont la portée est collective, et dont la critique spéculative est par définition incapable de mesurer l'importance :

« (Proudhon) n'écrit pas dans l'intérêt de la Critique infatuée d'elle-même, dans un intérêt abstrait et fabriqué, mais dans un intérêt historique réel, l'intérêt de la Masse, un intérêt qui conduit au-delà de la Critique : à la crise. Proudhon n'écrit pas seulement dans l'intérêt des prolétaires ; il est lui-même prolétaire, ouvrier. Son ouvrage est un manifeste scientifique du prolétariat français, et c'est pourquoi il revêt une signification historique tout autre que n'importe quelle élucubration littéraire d'un quelconque Critique critique. » (id., p. 53)

Ce qui retient l'attention de Marx dans la tentative de Proudhon, c'est donc moins son apport théorique propre, qui, il faut le reconnaître, est faible, que sa « signification historique », par laquelle il témoigne de l'approche d'une crise qui doit inévitablement remuer la société dans ses profondeurs et, par voie de conséquence, doit aussi provoquer d'importants changements sur le plan de l'économie. Que faut-il entendre alors par « manifeste scientifique du prolétariat français » ? Certainement pas l'exposition d'une théorie économique achevée, mais l'expression d'une revendication à travers laquelle la classe ouvrière prend conscience

d'elle-même, ou du moins commence à le faire. Or ce qui caractérise cette conscience de soi que le prolétariat est en train de prendre de lui-même, c'est sa dimension avant tout pratique, systématiquement ignorée par quelqu'un comme M. Edgar, qui ramène tout à des catégories abstraites de la pensée et ne voit dans les mouvements sociaux en cours que de pures figures de style soumises uniquement à la logique des mots.

Dans cet esprit, le développement consacré à Proudhon dans le chapitre 4 de *La Sainte Famille* s'achève, dans la note marginale critique n°5, sur quelques considérations à propos de cette conscience de classe prolétarienne, dont Marx est en train de découvrir l'importance, et qui, dans son esprit, prend la place de la conscience générique dont le concept est hérité de Feuerbach :

« D'après la Critique critique, tout le mal vient uniquement de la « pensée » des ouvriers. Or les ouvriers anglais et français ont bien formé des associations, où ils ne se contentent pas de s'instruire mutuellement de leurs besoins immédiats en tant qu'ouvriers, mais s'instruisent encore de leurs besoins en tant qu'hommes, sans compter qu'ils y manifestent en outre une conscience très profonde et très étendue de la force « énorme », « immense » qui résulte de leur coopération. Mais ces ouvriers de la Masse, ces ouvriers communistes, qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon par exemple, ne font pas l'erreur de croire que la « pensée pure » les débarrassera de leurs patrons et de leur propre abaissement pratique. Ils ressentent très douloureusement la différence entre l'être et la conscience, entre la conscience et la vie. Ils savent que la propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc., ne sont nullement de simples créations de leur imagination, mais des résultats très pratiques, très concrets de l'aliénation de leur être, qu'il faut donc aussi les abolir de façon pratique, concrète pour que l'homme devienne homme non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans l'être des masses, dans la vie. » (SF, chap. 4, par. 4, p. 66)

Il n'est pas aberrant de voir dans ces lignes une préfiguration de ce que Marx énoncera en clair, péremptoirement, dans la huitième de ses Thèses sur Feuerbach :

« Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui incitent la théorie au mysticisme trouvent leur solution dans la praxis humaine et dans la compréhension de cette praxis. »

Ce qui distingue la conscience de classe du prolétariat, c'est précisément qu'elle met en avant le côté pratique de la réalité, et en particulier de la vie sociale, ce par quoi elle se transcende comme conscience qui ne serait que conscience pure, et s'assure une prise sur l'être même des choses : ainsi, de conscience subjective qu'elle est au départ, elle se transforme en conscience objective, qui prend corps dans « l'activité révolutionnaire, pratique-critique » (*revolutionäre, praktisch-kritische Tätigkeit*) dont parle la première Thèse sur Feuerbach. En dépit des déficiences de sa pensée, qui font d'elle, non pas la pensée pure encensée par la Critique critique, mais une pensée foncièrement impure, une pensée de Masse, et non celle d'une élite qui célèbre sa supériorité intellectuelle en se contemplant complaisamment dans le miroir de la théorie, Proudhon participe à sa manière à la dynamique de cette activité révolutionnaire pratique-critique, et c'est pourquoi sa démarche mérite la considération que lui refusent les rédacteurs de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, trop imbus de leur importance en tant que penseurs pour s'abaisser à reconnaître le rôle joué par ce mouvement qui se poursuit dans les profondeurs de la réalité sociale et qu'ils disqualifient au nom de leur mépris pour tout ce qui relève de l'esprit de Masse. C'est ce que Marx écrivait déjà dans sa lettre à Feuerbach du 11 août 1844 :

« Ils ne reconnaissent qu'un seul besoin réel, celui d'une critique théorique. C'est pourquoi on reproche à des gens comme Proudhon de partir d'un besoin critique pratique. »

Le message de Proudhon est porteur d'un « besoin critique pratique » qui fait de lui le porte parole d'une classe en train de prendre conscience d'elle-même, et qui élabore le projet de révolutionner la société de fond en comble : cela, les prétentieux penseurs berlinois n'ont pu que l'ignorer, à la fois parce qu'ils ont manqué de le voir et parce qu'ils n'ont pas voulu le

voir, comme les y portaient leur arrogance de critiques ne reconnaissant pour seul besoin réel que celui d'une « critique théorique », à la fois non pratique et non révolutionnaire.

©Pierre Macherey