

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

30/01/2002

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

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

Les considérations que, à fin de *La question juive*, Marx consacre à la puissance de l'argent et au monde de servitude qui en est le résultat sont puissamment éclairées par le texte de Hess. La condamnation de l'argent, c'est-à-dire de l'équivalent universel qui, en permettant d'échanger tout avec tout, a fait de la réalité objective un tout indifférencié dans lequel les valeurs propres de l'homme ont été absorbées - Marx et Hess insistent tous deux sur le fait que l'amour même est devenu vénal dans la société corrompue en profondeur par l'argent -, est une protestation révoltée contre l'état d'aliénation dans lequel l'humanité a été plongée, s'est plongée sans même s'en rendre compte, en devenant l'objet de son objet, suivant un mécanisme de séparation qui est exactement le même que celui dont procède le fonctionnement de la conscience religieuse. Dieu et la marchandise tarifée sont les deux fétiches du monde moderne, les deux grandes figures du retournement qui a fait des objets des sujets, des moyens des fins, mettant tous les aspects de la vie humaine sens dessus dessous. Marx s'en souviendra lorsque, dans la section 1 du livre I du *Capital*, il analysera les conditions dans lesquelles le cycle "naturel" M-A-M s'est transformé en celui, artificiel, A-M-A. Ici aussi, les moyens sont transmués en fins: l'argent n'est plus le moyen de la circulation des marchandises, mais ce sont les marchandises qui sont devenues le moyen de la circulation de l'argent, ce qui les a complètement détachées de leur producteur; elles ont cessé d'être des choses humaines et sont devenues des valeurs économiques suivant un processus d'essence "mystique".

Mais, pour revenir au texte de Marx, qui insiste beaucoup plus lourdement que celui de Hess sur cet aspect de la chose, qu'y a-t-il de tellement "judaique" dans l'argent ? Les hypothèses avancées par J.J. Goux dans *Les iconoclastes* (éd. Seuil, 1978, cité *LI* ; cf. principalement la deuxième étude recueillie dans ce volume sous le titre "Le temple d'utopie", p. 31 et sq., où sont commentés la *Judenfrage* de Marx et *Zur Geldwesen* de Hess), permettent d'avancer dans la résolution de ce problème. Goux, qui risque dans son livre un audacieux parallèle entre Marx et Freud, "ces fils infidèles mais indubitables du judaïsme" (*LI*, p. 7), et poursuit une enquête, d'inspiration davantage jungienne que freudienne, au sujet de "l'inconscient culturel" (*LI*, p. 45) sur le fond duquel s'accomplit la démarche de ces deux auteurs, avance une interprétation du judaïsme qui prend pour matériau principal la tradition mosaïque. Qu'a fait Moïse en instituant le peuple juif ? Il a installé, en effectuant dramatiquement la mise en scène au cours de l'épisode du Sinaï, le nouveau principe de la loi du père, en totale rupture avec le culte hédoniste des mères, lui-même viscéralement attaché aux valeurs singulières de la vie, et de ce fait exposé aux tentations illégitimes mais combien séduisantes de l'inceste. C'est la dure loi du père qui, sur fond de sévérité et de violence, prohibe l'inceste, et tout ce qui va avec, c'est-à-dire l'esprit de particularité, le

goût amolli des réalités concrètes. Il s'agit d'une grande révolution politique qui a aussi une dimension philosophique: elle met en place le règne de l'universalisme abstrait, en effectuant la rupture avec le monde des choses et de leurs représentations sensibles, assurant ainsi le triomphe de la médiation sur l'immédiateté, et en particulier l'immédiateté des réalités corporelles qui sont spécifiquement l'affaire des mères.

C'est pourquoi le judaïsme mosaïque est iconoclaste dans son principe profond: au culte des images matérielles, et en particulier des figures animales, il substitue la présence austère et sévère du temple vide, dont la structure est, à l'exclusion de toute autre détermination, un lieu d'appel pour la pure idée. Ainsi est née la spiritualité pure, anti-naturelle, avec son consubstantiel négativisme, associé à la conviction qu'il y a un au-delà des choses visibles qui est par définition de l'ordre de l'irreprésentable, en relation avec l'immensité, la sublimité, et donc l'insaisissable inconfigurabilité de la puissance paternelle qu'on ne peut palper comme on le fait directement du sein maternel. Or, selon une logique comparable, l'argent, qui, étant signe pour tout, n'est image de rien, à la place des flux indéfiniment diversifiés de l'imaginaire instaure l'ordre unifié du symbolique en procédant à l'expulsion des sensibles (de l'argent, la langue populaire dit qu'on le "palpe" : mais, en réalité, en le palpant, on ne palpe rien de précisément assignable; on ne palpe que ce vide à travers lequel toutes choses deviennent échangeables) : c'est la condition pour qu'il puisse fixer sur lui la loi des échanges en dissolvant la particularité concrète des choses, leur valeur d'usage. Il serait ainsi la manifestation par excellence de l'universalisme abstrait de la Loi, l'autre nom de la Loi. On comprend alors pourquoi l'argent peut être considéré comme étant culturellement "judaïque", et pourquoi, pour des raisons qui n'ont rien de basement matériel, mais qui relèvent au contraire de la spiritualité la plus haute, il y a un lien fort entre les juifs et l'argent, ce qui ne tient aucunement au fait que, amassant et entassant des richesses avec leurs nez crochus de rapaces, ils auraient naturellement vocation à thésauriser: car, précisément, il n'y a rien de naturel, rien de "racial", qui serait de l'ordre de l'inné, dans l'intérêt des juifs pour l'argent, mais quelque chose de culturel, expression d'une spiritualité élevée, à propos de laquelle on peut aller jusqu'à dire qu'elle définit l'esprit même de toute spiritualité.

Du même coup, la révolte contre l'argent prend une nouvelle signification. Elle exprime à sa manière le retour du refoulé, c'est-à-dire du désir de la mère. De ce retour, Goux voit le témoignage dans l'histoire de la culture avec l'opposition du christianisme et du judaïsme. Le christianisme, avec ses églises pleines d'images de saints (de seins ?), aurait effectué la réhabilitation du culte des mères et de ses brûlants attraits: ce qui avait été chassé est revenu, et à la religion de la peur qu'est le judaïsme s'est substituée la religion de l'amour qu'est le christianisme. De ce point de vue, Feuerbach, auquel Goux, avec raison, reconnaît une place aussi éminente que celle de Kant ou de Hegel dans l'histoire de la philosophie, serait le penseur chrétien par excellence: sa philosophie, qui exploite le voeu de la scission surmontée et effacée, exprime ce retour du refoulé, cette libération du désir saisi dans la plénitude de sa naturalité dont le christianisme dans ses formes pures non dégénérées aurait été lui-même l'avant-coureur. La dénonciation des ravages de l'argent sur la vie humaine n'est en conséquence que la reprise sur un autre plan de la critique théologique qui conduit à redonner le premier rang aux valeurs immanentes de l'en-deçà sensible, sur fond de communion et d'amour. Et pourquoi pas sur fond de communisme ? Les premiers chrétiens n'ont-ils pas aussi été les premiers "communistes" de l'histoire humaine ?

Cette construction peut paraître extrêmement fragile. Elaborée à partir d'un unique symptôme, qui est la haine des images, phénomène culturel qui traverse une grande partie de l'histoire humaine, elle systématise à l'excès une réalité sans doute infiniment plus complexe, et débouche sur des conclusions difficilement soutenables : Goux n'a

guère pour justifier son idée que le christianisme signifie le retour du culte des mères que la référence à une tradition médiévale mal identifiée qui présenterait Marie comme étant à la fois la mère et l'épouse du Christ (LI, p. 28), et restitue du même coup à la religion de l'amour son ambiance trouble de chambre nuptiale incestueuse. Sans être un théologien professionnel, on aura peine à admettre que le christianisme est la religion qui, par le biais de l'incarnation, a ramené Dieu à la mesure de l'homme, évacuant du même coup toute transcendance, toute aspiration à un au-delà du monde et des choses, comme le soutient Goux. Feuerbach dit-il d'ailleurs autre chose en démontant l'essence du christianisme, dans lequel il voit la figure par excellence de la religion du déchirement et de la scission ? A cela s'ajoute, sur un plan plus général, que l'idée d'un inconscient culturel, fût-il judaïque ou chrétien, est très sujette à caution, et ne pourrait donner lieu à la rigueur, avec une extrême prudence, qu'à un usage critique.

Donc, il ne s'agit que d'une construction, ce que son auteur reconnaîtrait sans doute volontiers. Mais prise comme telle, en tant que construction, elle peut rendre de grands services en stimulant une relecture de textes comme ceux de Marx et de Hess, ce qu'elle fait en leur posant la question suivante: étant donné l'opposition entre l'esprit du judaïsme et celui du christianisme qui vient d'être précisée, sur quel bord de cette opposition se situent-ils? Leur pensée est-elle culturellement judaïque ou chrétienne ? Sont-ils pour le retour au culte des mères ou pour le règne de la loi du père ? Or la réponse que Goux apporte à cette interrogation est très intéressante: elle consiste à dire que les deux auteurs sont simultanément des deux côtés, juifs et chrétiens, et de ce fait possédés par une ambivalence et une mauvaise conscience culturelle qui font la singularité et l'intérêt de leur pensée. Bien sûr, ni Marx ni Hess n'admettraient le principe de cette opposition: l'un et l'autre insistent sur le fait que le christianisme est le judaïsme "achevé", et cette idée d'achèvement joue un rôle important dans leurs analyses.

Marx à la fois juif et chrétien, on serait presque tenté de dire maranne, qu'est-ce à dire? Pour le comprendre, il faut revenir à la critique de l'argent et à ses arrière-plans qui sont plus complexes qu'il ne semble au premier abord. Qu'est-ce que Marx, avec Hess ou à sa suite, critique dans l'argent ? Son statut d'idole, de fétiche, par lequel il est cause de l'aliénation humaine. Or Moïse avait été le tout premier à rejeter les idoles, fondant ainsi l'esprit juif. Que font Hess et Marx lorsqu'ils critiquent l'argent ? Ils critiquent en juifs leur propre judaïsme dont ils sont les héritiers infidèles. Dans le refus des idoles - et, si l'argent est une idole, c'est dans la mesure où il n'est pas une idole comme les autres, ce qui fait que son universalisme est fondé sur le rejet des idoles: il est la fois plus fétiche que tous les fétiches et le non-fétiche, ce qui est source de toutes sortes de paradoxes -, ils diagnostiquent une nouvelle forme du culte des idoles. Et ce qu'ils recherchent, de manière parfaitement utopique, c'est à en finir une fois pour toutes avec les idoles, à effacer toute idolâtrie du cœur de l'homme. Ici, il faut citer :

"Le judaïsme supprime toute tentation idolâtrique par l'exigence iconoclaste sévère, l'interdiction de figurer. Mais en revanche (ou par là même), il maintient le clivage, l'altérité - il pose l'autre scène comme irréductible. Le christianisme, par le dogme du "Dieu fait Homme", lève quelque chose du clivage, de la scission, et il restitue un champ de projections imaginaires, symboliques. Or, Marx, à partir de la mise en cause feuerbachienne du christianisme, est conduit à cumuler la critique judaïque iconoclaste (de la projection cristallisée en idole) et la critique de la scission, de l'altérité, du clivage. L'absence de fétiche n'a plus pour corollaire le clivage du sujet d'avec un Tout autre infigurable, il s'accompagne de la ressaisie totale, par le sujet humain, de ses projections imaginaires, et même des réifications symboliques. Cette réappropriation subjective complète des prédicats transférés sur le divin, c'est l'entreprise même de l'athéisme; on peut reconnaître son mouvement comme ses bords, à partir de l'inauguration feuerbachienne et à travers Marx, Nietzsche, Freud. L'athéisme ne peut avoir pour corollaire qu'une toute nouvelle économie de la conscience de soi dont

Feuerbach a su esquisser le procès et dont tous ceux qui l'ont suivi se trouvent tributaires, même indirectement..." (LI, p. 45).

Ce passage du livre de Goux contient une définition de l'athéisme qui mérite de retenir l'attention: l'athéisme est cet effort de réappropriation totale de l'homme à lui-même, qui ne peut avoir que la forme d'un idéal, voire même d'un vœu pieux. Feuerbach, et Hess et le jeune Marx à sa suite, est en réalité dans la position d'un fondateur de religion: il jette les bases de la religion de l'homme ou humanisme athée, qui pose l'homme comme l'unique Dieu de l'homme et programme du même coup, non sans une certaine naïveté qu'il va d'ailleurs jusqu'à afficher, la fin de toutes ses aliénations, non seulement religieuse, mais aussi politique et économique. De là la dimension foncièrement utopique de cet athéisme qui présuppose la possibilité pour l'homme de récupérer la plénitude de son essence, alors même qu'il est de la nature de cette essence, en tant qu'essence précisément, de devoir être perdue, puisqu'elle est le produit d'une division, d'une scission, comme Hegel l'avait déjà lumineusement expliqué dans sa *Logique de l'Essence*. De là toutes les ambiguïtés de la position athée qui repose sur la prétention de dissiper sans résidu les ambiguïtés, alors même qu'elle s'en nourrit à son insu. Obscure clarté qui tombe des étoiles. Oxyrane tournant sur soi sans fin.

Mais nous ne pouvons en rester là. Il faut qu'une nouvelle fois nous en revenions au texte de Marx, à ces dernières pages de *La question juive* qui exposent la confrontation de l'homme réel aux puissances "judaïques" de l'argent dans le contexte du monde de la servitude, afin de mieux comprendre ce qu'il y a là-dedans de judaïque ou de chrétien, ou peut-être les deux. Marx dit bien que le fétichisme marchand est la forme économique du religieux, et en cela il reste feuerbachien. Mais à cette grille d'interprétation, il en superpose une autre en faisant nettement la distinction entre le fétichisme pratique des juifs et le fétichisme théorique des chrétiens. A y regarder d'un peu près, nous voyons que Marx dit ici le contraire de Goux : ce qui, à ses yeux, distingue les juifs, c'est leur "esprit pratique" (*der praktisch-jüdische Geist, KMQJ*, p. 52), et non une prédilection de type théorique pour l'universalisme abstrait, source de toute spiritualité. C'est pourquoi le lieu naturel où s'épanouit le tempérament judaïque est la société civile, et ses souterraines latrines, et non l'Etat, et ses salons situés à l'étage noble :

"C'est de ses propres entrailles que la société civile engendre continuellement le juif. Quel était en soi et pour soi le fondement de la religion juive ? Le besoin pratique, l'égoïsme. C'est pourquoi le monothéisme du juif est, dans la réalité, le polythéisme des besoins multiples, un polythéisme qui fait même des lieux d'aisance l'objet de la loi divine. Le besoin pratique, l'égoïsme, voilà le principe de la société civile, et il se manifeste comme tel dans toute sa pureté dès que la société civile a achevé de mettre au monde l'Etat politique. Le dieu du besoin pratique et de l'intérêt personnel, c'est l'argent (*KMQJ*, p. 52).

Ces lignes confirment une hypothèse qui a déjà été avancée : ce que Marx appelle métaphoriquement "le juif", c'est l'homme de la société civile, pour autant que, par le jeu de son "esprit pratique", il en épouse le plus étroitement les nécessités et les intérêts. Or pour pouvoir se vouer entièrement au culte du besoin pratique, qui est sa vraie religion, sa religion d'en bas, le système auquel cet homme a voué l'essentiel de sa vie doit expulser hors de ses cycles purement économiques, dont l'argent est le symbole dominant, tout ce qui pourrait en compromettre l'autonomie et le libre déroulement: de là la naissance de l'Etat politique, rejeté hors de la société civile, et élevé dans un ciel d'idéalité qui en masque les origines en dissimulant ce fait fondamental que, si l'Etat et ses droits sacrés existent, c'est pour satisfaire de façon détournée une exigence profane

de la société civile qui, en sous-main, continue à mener le jeu, tout en prétendant se plier sans discussion à la loi de l'Etat. L'Etat est en quelque sorte le fétiche de la société civile qui projette en lui ses craintes de manière à mieux les exorciser et à s'en débarrasser: l'Etat est le grenier de la société civile où elle entasse tout ce qui ne peut plus lui être d'une utilité directe.

Mais ce fétiche qu'est l'Etat n'est qu'un fantoche. Le vrai Dieu qu'adore l'homme de la société civile, le juif, c'est l'argent. Parvenu à ce point de son analyse, Marx reprend la définition de l'argent comme équivalent universel dans lequel se dissolvent toutes les particularités des choses existantes, cette définition qui se trouve aussi chez Hess :

“L'argent est la valeur universelle de toutes choses, constituée pour soi-même. C'est pourquoi il a dépouillé le monde entier, le monde des hommes ainsi que la nature de leur valeur originelle. L'argent, c'est l'essence aliénée du travail et de la vie de l'homme, et cette essence étrangère le domine, et il l'adore.” (*KMQJ*, p. 52)

Remarquons qu'en parlant au passage de “l'essence aliénée du travail”, Marx est très proche de la notion de travail salarié qu'il mettra pleinement en oeuvre et analysera dans les *Manuscrits de 44*. L'homme qui soumet sa vie et son travail à la loi de l'argent est aliéné dans son essence. Et tous ceux qui s'abandonnent à cette soumission, en laquelle ils croient voir un moyen privilégié de réaliser leur essence, sont des juifs qui s'ignorent, de vils adorateurs du Dieu-argent.

Il y a bien dans ce culte de l'argent quelque chose qui a directement à voir avec les formes historiques de la religion juive, dans la mesure où celle-ci met aussi en avant comme condition de l'observation de la Loi “le mépris réel, l'avilissement pratique de la nature” (*KMQJ*, p. 52), ouvrant ainsi la voie au règne de l'anti-nature et de l'essence aliénée, soumise à l'universalité du Dieu-argent. Et, en l'admettant, Marx se rapproche des analyses de Goux. Mais ce qui l'intéresse ici, ce n'est pas cet inconscient culturel que serait la religion juive comme mode original de structuration de la conscience, mais ce sont davantage les formes concrètes de réalisation de cette aliénation, de cette mise hors-jeu par l'homme lui-même de sa propre essence, autrement dit ce qui l'intéresse, c'est le devenir-réel ou le devenir-pratique de la procédure du renversement décrite sur un plan purement idéal et théorique par Feuerbach, procédure dont il reste à mettre en évidence les effets sur le plan propre de la pratique. Or, si on se place à ce point de vue, on s'aperçoit que, paradoxalement, l'homme de la société civile, qui a intégré tous les aspects de son existence aux cycles abstraits de l'argent, est néanmoins demeuré, dans le cadre défini par cette procédure d'abstraction, un être, une réalité très concrets. Et ce que vise la métaphore du “juif”, comme vérité profonde de l'homme civil, c'est précisément cette réalité concrète dont la religion juive, et la soumission à la loi que celle-ci prescrit, ne constitue tout au plus qu'une représentation plus ou moins dérivée :

“Ce que la religion juive renferme abstraitement, le mépris de la théorie, de l'art, de l'histoire, de l'homme comme fin en soi, c'est la manière de penser réelle et consciente, c'est la vertu de l'homme d'argent.” (*KMQJ*, p. 52)

Même s'il raisonne de manière abstraite, selon la logique propre de l'argent, l'homme de l'argent, l'homme tel que l'argent le fait, se conduit de manière tout à fait concrète. Son culte de l'argent n'est pas une adoration de tête, mais se traduit par des actes effectifs, des comportements réels, même si ceux-ci sont accomplis par des hommes qui ont renoncé à leur essence générique et ont de ce fait cessé d'être des hommes “réels”. Comment des hommes qui ne sont plus réels peuvent néanmoins accomplir des actes réels, c'est le grand mystère, la fantasmagorie du monde moderne.

Ouvrons une parenthèse: nous voyons ici se former un schème de pensée auquel Marx restera fidèle dans toutes ses démarches ultérieures, et qui constituera l'une des clés de son “matérialisme”. Ce que, selon lui, il faut en premier lieu comprendre, ce n'est pas

ce qui se passe dans la tête des gens, les motivations, même inconscientes, qui mentalement les travaillent, leurs “pensées”, mais ce qui détermine effectivement leurs comportements, c’est-à-dire leurs actes d’homme pratiques existant réellement dans le monde. Lorsque Freud par exemple explique la naissance de la culture à partir de l’acte criminel accompli à l’encontre du père par les frères associés et à partir des sentiments de profonde culpabilité liés à cet acte, il rejette au second plan la question de savoir si l’acte en question a été ou non réellement accompli, ce qui est de fait impossible à connaître, et il privilégie les retentissements mentaux liés à cet “acte” qui est en dernière instance cérébral, retentissements qui peuvent très bien se produire à l’identique sans que l’acte ait été accompli, le désir ou la possibilité de l’accomplir, - Freud l’avait éprouvé sur lui-même au cours de son auto-analyse qui a accompagné tout son travail de “savant” -, suffisant à expliquer leur apparition: et donc il entreprend d’expliquer un phénomène culturel en maintenant entièrement celui-ci sur le plan propre de la culture, c’est-à-dire des idées de la vie que se font les gens, sans chercher à en sortir, tout se passant sur ce plan à son point de vue comme dans les rêves. Marx adopte une position complètement différente, et c’est pourquoi, au point de vue qui est le sien, la formule *Im Anfang war die Tat* résonne tout autrement: ce qui le préoccupe, ce n’est pas ce que les hommes font ou ourdissent mentalement et les conséquences que cela peut avoir sur le plan de leurs représentations conscientes ou de leurs fantasmes, que ceux-ci leur facilitent l’existence ou au contraire la perturbent, mais ce qu’ils font réellement, leurs pratiques d’hommes réels, que les structures objectives dans lesquelles leurs actes prennent place concordent ou non avec les structures mentales à partir desquelles ils les interprètent.

Cette orientation de pensée permet de comprendre ce que Marx veut dire lorsqu’il écrit :

“La religion du besoin pratique ne pouvait, par son essence même, trouver son accomplissement dans la théorie, mais seulement dans la *praxis* (in der *Praxis*), précisément parce que sa vérité, c’est la *praxis* (*ihre Wahrheit die Praxis ist*).” (KMQJ, p. 54).

Il est intéressant de voir ici Marx rejouer au passage la formule vichienne *verum est factum*, qui peut être rendue par “la vérité, c’est la *praxis* ”, et du même coup anticiper sur la deuxième des *Thèses sur Feuerbach* , qui fera de la *praxis* le critère ultime de la vérité, mais effectuer cette résurgence et cette anticipation dans le contexte très particulier du monde voué au culte du besoin pratique, monde de la servitude, où, précisément, il ne peut y avoir d’autre vérité que celle de la pratique, celle que promeut la pratique, au sens précisément de la *praxis*, c’est-à-dire conformément à l’esprit pratique de l’homme de la société civile séparée de l’Etat. Pour cet homme-là, la vérité, c’est bien la pratique ou plutôt la *praxis*. Il y a ici en quelque sorte conjonction entre deux mouvements: l’un suivi par l’effort en vue de comprendre l’homme de la société civile en l’appréhendant là où se joue la vérité de son existence, dans sa pratique, dans ses actes effectifs; l’autre suivi par l’homme de la société civile saisi à même sa pratique, qui l’amène à ne voir partout de vérité que “praxique”, conforme aux exigences du besoin pratique, et à chercher, dirait-on vulgairement, à faire par tous les moyens du résultat, du “chiffre”, puisque c’est l’argent qui mesure la valeur de cette pratique praxique. Alors, on peut dire : *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, dans une optique qui n’est peut-être pas exactement celle de Spinoza, optique selon laquelle ces deux ordres et connexions se rejoignent, se recoupent, tout en obéissant chacun pour soi à deux logiques complètement distinctes : car, lorsque Marx cherche à connaître la vérité pratique de l’homme pratique pour qui il n’y a de vérité que pratique ou praxique, il se réfère à deux concepts de pratique qu’il ne faut pas confondre, de même que, on peut aussi se référer à Spinoza pour l’expliquer, il faut éviter de considérer que l’idée du cercle soit elle-même circulaire. Une chose est la

pratique de la vérité qui prend la forme de sa réduction à une *praxis*, une autre est la vérité de la pratique qui permet d'en comprendre la logique profonde: et si cette logique est celle de la *praxis*, ce ne peut être que par le fait de la conjonction opérée dans le contexte historique d'un monde bien particulier qui est le monde de la servitude.

La vraie question est donc de savoir ce qui détermine la pratique de l'homme du besoin pratique. En d'autres termes, est-il le sujet de sa pratique ? Il ne s'agit pas de demander s'il sait, consciemment ou non, ce qu'il fait, mais si même il fait ce qu'il fait, s'il est la cause, consciente ou non, de ses actes. Il semble que non, et que l'homme du besoin pratique soit mené par sa *praxis* davantage qu'il n'agit celle-ci: sa *praxis* est en effet insérée dans des cycles objectifs, ceux qui règlent le fonctionnement de la société civile, et ces cycles lui échappent en grande partie : il en est l'agent ou l'acteur, voire même seulement le support (*Träger*), mais en aucun cas l'auteur, le libre créateur. C'est pourquoi, l'homme du besoin pratique, que nous pouvons à présent appeler l'homme pratique, ayant été identifié au "juif", il est hors de question d'imputer à ce dernier la responsabilité de la transformation du monde en monde de la servitude, phénomène objectif dont la nécessité ne peut être rapportée à aucun individu, ou groupe d'individus, ou peuple particulier, à moins de se contenter de constituer ceux-ci en boucs émissaires. Même s'il l'avait voulu, le juif n'aurait pu créer le monde où joue sa pratique pratique, une pratique qui joue de lui, voire même se joue de lui, davantage qu'il n'en joue :

"Le judaïsme n'a pas su créer un monde nouveau; il a su seulement entraîner dans sa sphère d'action les nouvelles créations et les nouvelles relations mondiales, parce que le besoin pratique, dont l'esprit est l'intérêt personnel (*der Eigennutz*), demeure passif et ne s'élargit pas à son gré, mais se trouve élargi à mesure que les conditions sociales se développent et progressent." (*KMQJ*, p. 54)

C'est pourquoi, dire, comme le fait Marx, que le christianisme est "le judaïsme achevé" ne signifie nullement que le principe d'existence du christianisme se trouvait dans le judaïsme et que le second a engendré le premier à la manière dont une cause produit son effet, car il était précisément incapable d'engendrer quoi que ce soit par lui-même. Est en effet d'une extrême importance l'idée selon laquelle l'esprit pratique propre à la *praxis* est non pas actif mais passif, et se trouve seulement fonctionner dans le monde objectif, historique, auquel il appartient : cette idée développe toutes les implications de la notion de *praxis* telle qu'elle est développée pour la première fois par Marx dans ce passage du texte, et qui, dans l'usage qu'il en fait ici, désigne la pratique rendue passive, donc inactive, la pratique aliénée propre au monde de la servitude où l'homme s'est, en croyant agir pour lui-même, soumis à la loi de ses objets, et est lui-même devenu l'objet de ses objets. Et pour restituer à ce qu'il appellera à nouveau *praxis* une valeur positive, comme il le fera en 1845 dans les *Thèses sur Feuerbach*, il lui faudra accomplir une véritable révolution de pensée. Cependant la première thèse sur Feuerbach fera encore référence au mauvais côté mercantile de la *praxis* en faisant grief à Feuerbach, on ne voit d'ailleurs pas très bien pourquoi, de n'avoir "saisi la *praxis* que dans sa forme de manifestation sordidement juive" (*die Praxis nur in ihrer schmutzig-jüdischen Erscheinungsform gefasst*)", ce qui sous-entend, c'est le tournant alors opéré par Marx, que la *praxis* a d'autres formes de manifestation.

En conséquence, si l'intérêt personnel a étendu sa sphère d'action au monde nouveau créé avec l'apparition du christianisme, c'est parce qu'il y avait dans la logique de constitution de ce monde quelque chose qui nécessitait cette extension: c'est le chrétien qui a appelé le juif, et non l'inverse. L'esprit pratique a possédé le monde chrétien parce que celui-ci était dans son principe un monde de la servitude, qui n'a plus eu ensuite qu'à se donner les moyens particuliers de réaliser ou d'étendre cette servitude qui constituait dès le départ la loi de son existence. C'est pourquoi les chrétiens n'ont aucune raison d'accuser les juifs de les avoir contaminés, car ils étaient nés porteurs de

la maladie à laquelle ils ont apporté un champ d'expansion étendu dans l'espace duquel l'esprit pratique de l'homme praxique a pu se vautrer à loisir, sans que cela ôtât rien à sa passivité native.

Voici comment Marx présente la formation et l'expansion du christianisme à partir du judaïsme :

“Le christianisme est issu du judaïsme. Il s'est de nouveau dissous dans le judaïsme.

Le chrétien fut, dès l'origine, le juif théorisant; c'est pourquoi le juif est le chrétien pratique, et le chrétien pratique est redevenu le juif.

Le christianisme n'a triomphé qu'en apparence du judaïsme réel. Il était trop distingué, trop spiritualiste pour éliminer la grossièreté du besoin pratique autrement qu'en s'élevant dans l'azur.

Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est l'application grossière du christianisme, mais pour que cette application devînt universelle, il fallait que le christianisme, en tant que religion accomplie, eût achevé de rendre théoriquement l'homme étranger à lui-même et à la nature (*nachdem das Christentum als die fertige Religion die Selbstenfremdung des Menschen von sich und der Natur theoretisch vollendet hatte*).

C'est alors seulement que le judaïsme put parvenir à la domination universelle et changer l'homme aliéné et la nature aliénée en objets aliénables et vénaux, asservis aux besoins égoïstes, en objets livrés au trafic." (*KMQJ*, p. 54-55)

Dans ce passage que la fulgurance de ses formulations rend particulièrement difficile à interpréter, Marx entreprend de mettre en évidence l'intrication entre deux formes d'aliénation qui, même étroitement associées, demeurent distinctes en nature. Il y a d'une part l'aliénation religieuse, accomplie sur un plan théorique, dont le christianisme est la forme accomplie: et, pour rendre compte de cette forme d'aliénation, Marx réutilise la conception feuerbachienne de la *Selbstenfremdung*, de l'aliénation **de soi**, dont les mécanismes essentiellement subjectifs sont ceux de ce qu'on peut appeler une auto-aliénation, par laquelle l'*homo religiosus* s'aliène soi-même en se dépossédant de son essence, davantage qu'il n'est aliéné par l'effet d'une contrainte extérieure; il y a alors activité, mais celle-ci se tient sur un plan purement cérébral, ce qui est rendu possible par le fait que l'homme s'est séparé, non seulement de lui-même, mais aussi du reste de la nature, et s'est ainsi constitué comme un empire dans un empire, ce qui coïncide pour lui avec le fait de s'être reconnu comme un pur esprit, une âme séparée du corps. Et puis il y a d'autre part l'aliénation pratique, réalisée à travers la figure diabolique de la mauvaise *praxis*, qui commande des comportements soumis à la logique de l'esprit pratique, qui, eux, sont non pas actifs mais passifs: sur ce plan, l'homme se soumet en effet, non plus à la loi de ses objets, mais à celle des choses en général, qui, du fait d'avoir été requalifiées par l'intermédiaire de l'argent, le médiateur universel, ont perdu toute qualité propre, et forment l'ensemble indifférencié et neutralisé d'une objectivité déshumanisée; et ceci constitue l'envers de la procédure décrite précédemment suivant laquelle l'homme s'est séparé du reste de la nature en rejetant hors de lui ce monde de pures choses dans lequel sa *praxis* est investie et engluée, un monde qui est tout sauf naturel mais est le produit de l'universalisation du trafic et de ses artificielles manipulations.

De la première de ces deux aliénations, Marx dit qu'elle est chrétienne: le chrétien est celui qui vit son aliénation sur un plan théorique. La seconde serait judaïque: le juif est celui qui vit son aliénation sur un plan pratique, ou plus précisément, pour reprendre les termes utilisés par Marx, qui effectue "l'application (*die Nutzenwendung*)" de ce que le chrétien vit seulement dans sa tête. Entre judaïsme et christianisme, le lien est donc réciproque: le christianisme est issu du judaïsme, et le judaïsme met en oeuvre les leçons du christianisme, ce qui est une façon de dire que les deux aliénations que l'un et

l'autre mettent en oeuvre sont inséparables dans les faits; l'une ne va pas sans l'autre, ni l'autre sans l'une. Il n'y a pas de théorie vide qui ne soit la ruminant d'une pratique préalable, et il n'y a pas de pratique aveugle qui ne soit l'application d'une théorie qui lui est adéquate. De ce point de vue, on peut dire que judaïsme et christianisme, tels que Marx les interprète, font parfaitement la paire: grâce à eux, le monde de la servitude marche sur ses deux pieds, celui de la théorie et celui de la pratique, ou plutôt de la *praxis*. Entre les deux, le conditionnement est réciproque, et il est impossible de dire ce qui est premier et ce qui est second dans ce système d'une totale compacité et qui tourne en quelque sorte en rond sur lui-même :

“Trafiquer, c'est pratiquer l'aliénation (*die Veräusserung ist die Praxis der Entäusserung*).

De même que l'homme, tant qu'il est sous l'emprise de la religion, ne sait réaliser son être qu'en en faisant un être étranger et imaginaire (indem er es zu einem fremden phantastischen Wesen macht), de même, sous la domination du besoin égoïste, il ne peut avoir d'activité pratique, produire pratiquement des objets qu'en plaçant ses produits, ainsi que son activité sous la domination d'un être étranger (unter die Herrschaft eines fremden Wesens) et en leur attribuant la signification d'un être étranger: l'argent.” (KMQJ, p. 55)

“De même que..., de même... (*wie..., so...*)”: une boucle est ainsi bouclée. Dieu est, en théorie, à l'argent ce que, en pratique, ou plutôt en *praxis*, l'argent est à Dieu. L'un ne va pas sans l'autre : ils se complètent. Le monde moderne de la servitude, qui est aussi monde de la servitude parce qu'en lui tout se tient, est un Janus qui offre deux figures: celle du chrétien théorique et celle du juif pratique qui sont comme l'envers et l'endroit d'une pièce de monnaie. Le chrétien cache le juif, qui à son tour cache le chrétien: l'un et l'autre suivent le jeu d'une fantasmagorie par laquelle il est devenu impossible de savoir qui est qui. Dieu même, s'il existait, n'y reconnaîtrait pas les siens :

“Dans sa *praxis* accomplie (*in seiner vollendeten Praxis*), l'égoïsme bienheureux du chrétien se change nécessairement en l'égoïsme charnel du juif, le besoin céleste en besoin terrestre, le subjectivisme en intérêt personnel. Nous expliquons la ténacité du juif non par sa religion, mais plutôt par le fond humain de sa religion, par le besoin pratique, l'égoïsme.” (KMQJ, p. 55)

Marx n'a pas perdu de vue ce qui avait donné son point de départ à la deuxième partie de *La question juive*, à savoir, contre Bauer, la décision de faire sortir la question juive du contexte religieux étroit où elle a été artificiellement cantonnée pour la ramener dans celui du “fond humain” (*menschliche Grund*) dont elle a été arbitrairement dissociée. Or, qu'est-ce qui est profondément humain dans le juif ? C'est, on l'a vu, son esprit pratique, sa “ténacité” (*Zähigkeit*) telle qu'il la manifeste à travers ses comportements des jours ouvrables, et non durant la parenthèse du Sabbat, durant laquelle il devient un chrétien qui s'ignore, de même que le chrétien des jours ordinaires est un juif qui s'ignore. Chrétien et juif sont donc deux noms différents pour une même personne, l'homme du monde de la servitude qui ne se présente jamais à la fois sous ses deux noms, alors que c'est lui, le même homme, qui en est le titulaire et le porteur:

“C'est parce que l'être réel du juif s'est universellement réalisé et sécularisé (*verwirklicht, verweltlicht*) dans la société civile que cette société n'a pu convaincre le juif de l'irréalité de son être religieux, qui n'est au fond que la conception idéale du besoin pratique. Aussi, n'est-ce pas seulement dans le Pentateuque ou dans le Talmud, mais dans la société présente que nous découvrons l'être du juif d'aujourd'hui: non pas un être abstrait, mais un être éminemment empirique, non seulement comme mesquinerie du juif, mais comme mesquinerie juive de la société (*als die jüdische Beschränkung der Gesellschaft*).

Du moment où la société réussit à faire disparaître l'essence empirique du judaïsme, le trafic et ses prémisses, le juif est devenu impossible, parce que sa conscience n'a plus d'objet (*sein Bewusstsein keinen Gegenstand mehr hat*), parce que la base subjective du judaïsme, le besoin pratique, s'est humanisée (*vermenschlicht*), parce que le conflit entre l'existence individuelle sensible et l'existence générique de l'homme est surmonté (*der Konflikt der individuell-sinnlichen Existenz mit der Gattungexistenz des Menschen aufgehoben ist*)" (KMQJ, p. 55-56)

Ainsi, ce n'est pas l'homme juif pris en particulier qui est juif, mais c'est la société présente qui, de par la manière dont, sur la base de la scission de la société civile et de l'Etat, elle est organisée en monde de la servitude, judaïse la vie des hommes en étendant à tous ses aspects réels la juridiction du besoin et de l'esprit pratiques, en les "praxisant". Et c'est pourquoi il n'y a d'autre solution à cette praxisation maligne de l'existence humaine que la réconciliation préconisée par Feuerbach entre l'être sensible et l'être générique de l'homme, dans le contexte, et sur ce point Feuerbach n'avait guère été précis, d'une société nouvelle où les hommes, socialement émancipés, ne seraient plus ni chrétiens ni juifs, c'est-à-dire au fond des hommes imaginaires, mais seront des hommes réels ayant conquis une liberté que ne peuvent leur assurer ni la société civile en tant que telle ni l'Etat en tant que tel, ni la liberté des échanges ni les droits de l'homme, qui sont l'envers et l'endroit d'une même réalité, le monde de la servitude. Autrement dit, la solution au problème de l'aliénation humaine ne peut être ni économique ni politique. On serait presque tenté de dire qu'au point où Marx est parvenu dans sa réflexion, elle serait métaphysique: la question fondamentale qui se pose à l'homme d'aujourd'hui n'est ni celle de sa judaïté, ni celle de sa chrétienté, ni celle de ses intérêts économiques ni celle de ses droits politiques, mais celle de son essence, de son essence perdue aussi bien dans le monde des choses de l'au-delà que dans celui des choses d'ici-bas, *jenseits* et *diesseits* confondus, ou plutôt renvoyés dos à dos, mis au rouet l'un de l'autre, en une ronde infernale qui paraît sans issue.

Remarquons qu'en ce qui concerne l'émancipation humaine, Marx, ici, ne promet rien, et ne s'engage même pas sur le point de savoir si elle est ou non possible ou prévisible. Il se contente pour le moment de poser des conditions, et, peut-on dire, des conditions pratiques : cette émancipation ne sera ni purement religieuse, ni purement politique, ni purement économique. C'est dire qu'elle devra, dans la pratique, se donner son champ d'effectuation, donc inventer pour l'homme de nouvelles formes d'existence qui ne soient ni religieuses, ni politiques, ni économiques. Que seront ces formes d'existence ? Cette question est laissée provisoirement en suspens. *La question juive* est un texte d'attente et de transition, et c'est ce qui fait l'essentiel de son intérêt, qu'il faut se garder d'altérer en cherchant à faire dire à ce texte plus qu'il ne dit, dans les limites où il maintient son propos.

Copyright Pierre Macherey