

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

12/02/2003

Marx, *Thèses sur Feuerbach*

Thèse neuf

“Das Höchste, wozu der anschauende Materialismus / Engels : der *anschauende* Materialismus / kommt / Engels : es bringt /, d. h. der Materialismus der die Sinnlichkeit nicht als praktische Tätigkeit begreift, ist die Anschauung der einzelnen Individuen und / Engels : in / der bürgerlichen Gesellschaft / Engels : “bürgerlichen Gesellschaft” /.

Le point extrême jusqu'auquel va / Engels : arrive / le matérialisme intuitif/ Engels : le matérialisme *intuitif* /, c'est-à-dire le matérialisme qui ne comprend pas la sensibilité comme activité pratique, est l'intuition-contemplation des individus isolés et de / Engels : dans/ la société civile / Engels: la “société civile”/.”

La thèse neuf reprend en considération le matérialisme de l'intuition-contemplation cultivé par Feuerbach, matérialisme qui avait déjà fait l'objet d'un premier examen critique dans la thèse un qui en avait fait apparaître les limites intrinsèques en s'en tenant à un point de vue purement théorique, thème à nouveau abordé dans la thèse cinq. Cette reprise a pour but de compléter la caractérisation de ce matérialisme intuitif, à la lumière de la thématique de la socialité introduite avec la thèse six, ce qui permet de proposer une nouvelle interprétation de ce matérialisme et de sa logique propre, interprétation qui n'est plus seulement théorique, mais historique et pratique. Ceci confirme le rôle déterminant joué dans l'économie des thèses sur Feuerbach par la thèse six, à partir de laquelle les questions traitées une première fois d'un point de vue strictement philosophique font l'objet d'une réévaluation, dans la toute nouvelle perspective historico-sociale ouverte par cette thèse.

Dans cette nouvelle perspective, il apparaît que le matérialisme de Feuerbach n'est pas seulement une vue de l'esprit présentant en raison des défauts dont elle est porteuse les caractères d'une billesée gratuite : au-delà des intentions qui ont présidé à son élaboration et à son exposition, par le biais desquelles ce matérialisme se rattache à un projet singulier personnalisé dans un style qui n'appartient qu'à son auteur, il exprime plus largement un point de vue historique et social dont Feuerbach, à son insu, s'est fait le représentant, le porte-parole (la notion de “point de vue”, *Standpunkt*, qui joue un rôle très important dans le cadre de cette explication, sera explicitement mise en avant dans la thèse dix). Pour spécifier ce point de vue propre à l'intuition-contemplation (*Anschauung*), Marx met en avant, d'une part qu'il est celui des “individus isolés”, d'autre part qu'il appartient à la *bürgerliche Gesellschaft*, c'est-à-dire la forme très particulière de rapport social théorisée par Hegel dans la section médiane de la dernière partie de ses *Principes de la philosophie du droit*, un ouvrage que Marx connaissait bien, puisqu'il avait entrepris deux ans plus tôt un commentaire détaillé de la section suivante de cette partie de l'ouvrage, celle consacrée à l'Etat. Il va de soi que ces deux arguments ne sont pas indépendants mais se raccordent étroitement entre eux, ce qu'Engels a cherché à exprimer en substituant au neutre “et” (*und*) de la version originale un “dans” (*in*) qui en précise la portée, en faisant comprendre que

c'est à l'intérieur du cadre propre à la *bürgerliche Gesellschaft* que les individus vivent isolés ou plutôt comme isolés, ce qui fait d'eux des porteurs potentiels du point de vue singulier de l'intuition-contemplation.

L'intérêt de cette explication saute aux yeux: elle fait comprendre qu'en adoptant pour appréhender la réalité le point de vue abstrait de l'individu isolé, ce qui résume le programme de Feuerbach tel que Marx le comprend, on s'installe en fait dans une position qui concerne non seulement l'individu isolé, comme lui-même se le figure, mais aussi, et même en tout premier lieu, le type de structure collective très particulier à l'intérieur duquel il est, ou s'est isolé. Car, contrairement aux premières apparences, on ne s'isole pas tout seul, mais en quelque sorte à plusieurs, dans le cadre du système global où coexistent, au pluriel, des individus isolés, qui continuent à entretenir des relations, et même des relations sociales soumises à des lois tout à fait précises, jusque dans la figure imposée par leur isolement réciproque. Il faut donc que ce mode de structuration du rapport social existe et fonctionne pour que le discours du matérialisme intuitif ait un sens et même soit seulement possible: et c'est ici que l'histoire intervient, car le type de socialité qui fait cohabiter des individus sur la base de leur isolement réciproque n'a rien d'une essence éternelle qui permettrait de fixer une fois pour toutes la représentation du lien social. Pourquoi ? Parce que, manifestement, cette forme paradoxale d'organisation recèle en elle-même une contradiction, et est même ordonnée tout entière autour de cette contradiction: en effet, si d'une part elle lie les individus entre eux en créant les conditions de leur "vie sociale", en même temps elle les sépare, voire même les oppose. Or cette contradiction constitue le moteur d'une dynamique de transformation, de *Selbstveränderung*, qui, à un certain moment, doit s'attaquer en profondeur au principe sur lequel repose cette façon de vivre ensemble spéciale, et fort dangereuse du fait des crises auxquelles elle est en permanence exposée, qu'est la *bürgerliche Gesellschaft*. C'est d'ailleurs ce que la thèse suivante, la thèse dix, va expliquer en opposant au point de vue, caractérisé comme "ancien", de la *bürgerliche Gesellschaft* celui, identifié au contraire comme "nouveau", de la *menschliche Gesellschaft*, dont on comprend à demi-mot qu'elle est un tout autre type de rapport social, qui doit se substituer au précédent, ce qui sera l'oeuvre de la *revolutionäre Praxis*, de la *praxis* révolutionnaire-révolutionnante qui s'inscrit dans le mouvement de l'histoire, c'est-à-dire sur le plan où il apparaît que toute vie sociale est essentiellement *pratique*, pour reprendre l'idée énoncée dans la thèse huit.

Avant de reprendre mot à mot le détail de la thèse neuf, on peut encore présenter à son propos la remarque générale suivante qui permet d'en situer le message dans l'économie globale des thèses: elle prolonge la réflexion amorcée dans la thèse sept où Marx avait soutenu que l'individu isolé, qui, comme l'avait expliqué la thèse six, donne son objet et son point de départ à l'"analyse" de Feuerbach, est en fait une "forme sociale déterminée". Etait alors restée en suspens la question de savoir quelle est cette forme sociale, et ce qui, proprement, la détermine, c'est-à-dire la distingue d'autres formes sociales. C'est ce point qui est à présent éclairé: la forme sociale déterminée à laquelle correspond le mode de vie et la manière de voir les choses propre à l'individu abstrait, c'est la *bürgerliche Gesellschaft*, qui, comme va le montrer la thèse dix, donne son cadre à toute la tradition de l'ancien matérialisme dont les limitations avaient été mises en évidence dès la thèse un et qui se trouve à présent remis en perspective historique.

En premier lieu, la thèse neuf récapitule les enseignements qui avaient déjà été apportés au sujet du matérialisme de Feuerbach dans la thèse un et dans la thèse cinq. Celui-ci est un *anschauende Materialismus*; Engels a souligné dans le texte le qualificatif *anschauende*, pour bien faire comprendre que la thèse de Marx ne concerne

pas le matérialisme en général mais la version très particulière du matérialisme concoctée par Feuerbach dont le pivot est constitué par la référence à l'*Anschauung*, qui préconise un retour au réel sensible, tel qu'il se présente immédiatement dans la forme de l'*Anschauung*, l'intuition contemplative qui se défend d'ajouter quoi que ce soit à ce "donné" de la sensibilité qu'elle se contente de réceptionner tel quel, en cultivant, sur fond d'innocence, une communion extatique avec le monde des choses perçu comme une nature première pure et inaltérée. Or, c'est l'argument qui avait été longuement développé dans la thèse un, la sensibilité dans laquelle ce matérialisme trouve son fondement et sa garantie de légitimité est en réalité une sensibilité abstraite, mutilée, incomplète, parce qu'elle s'est coupée de la *praktische Tätigkeit*, et de la dynamique de transformation dans laquelle celle-ci entraîne le réel: on peut aller jusqu'à soutenir que cette sensibilité prétendument naturelle est en réalité un artifice ou un artefact; elle est, comme le sentiment religieux vis-à-vis duquel elle se pose en alternative, un produit social; la dénégation de la pratique dont elle fait sa condition est une forme pervertie de pratique, propre à une modalité particulière de la vie sociale, ainsi que va l'expliquer la suite de la thèse.

Ce matérialisme qui met au premier plan les valeurs de l'intuition contemplative, a sa logique propre, d'où, comme cela avait été également expliqué, il tire la cohérence apparente et la systémativité de son discours. Mais cette systémativité théorique a pour corrélat sa limitation: étant donné la manière dont Feuerbach aborde la réalité, suivant le mouvement d'une redescende du ciel sur la terre qui a pour objectif principal la démystification du sentiment religieux, il n'atteint cette réalité que sous la forme où la lui présente la sensibilité artificiellement coupée des conditions de l'activité pratique, ce qui constitue *das Höchste*, l'horizon ultime dans lequel se situe sa démarche, le point qu'il ne veut ni ne peut dépasser car il trouve avec lui l'accomplissement de toutes ses ambitions; le recours à la sensibilité lui a permis de dissiper les figures aliénantes de la conscience religieuse, et cela lui suffit, car l'idée ne lui vient pas de se demander comment, par quel processus non seulement théorique mais aussi pratique, ces figures ont été engendrées en tant qu'elles font non moins corps avec le monde de la réalité et des choses que celles représentées par l'intermédiaire de la sensibilité. La thèse quatre a abondamment expliqué pourquoi cette manière de raisonner, séduisante et convaincante en première apparence, est en réalité insoutenable: elle fait l'impasse sur le vrai problème, qui est celui du mouvement négatif, simultanément théorique et pratique, de la *Selbsveränderung*, par laquelle cette forme sociale qu'est le sentiment religieux est soumise à l'impulsion d'une dynamique historique de transformation inséparable de l'acte intellectuel de sa compréhension. De cet aspect des choses, Feuerbach s'est détourné en raison de ses choix méthodologiques qui, sur fond d'anti-hégélianisme, lui ont fait emprunter la voie de l'analyse au lieu de celle de la synthèse, ce dont il doit assumer jusqu'au bout toutes les conséquences.

Ceci dit, il ne suffit pas de reconnaître, en théorie, que Feuerbach s'est fourvoyé en raison d'une mauvaise approche de la réalité due à ses choix méthodologiques de départ. Encore faut-il comprendre, sur un plan cette fois pratique, pourquoi il s'est fourvoyé, c'est-à-dire quelles sont les causes qui ont engendré son matérialisme intuitif comme un produit social lui-même déterminé, qui n'est pas tombé du ciel, mais est sorti à un certain moment de la terre où les hommes poursuivent leur histoire et ont des relations sociales, selon une logique dialectique de la *Selbsveränderung*, qui n'a rien à voir avec celle dont Feuerbach s'est servi pour guide.

L'une de ces causes avait été identifiée dès la thèse six: elle consiste dans la représentation d'un individu humain abstrait parce qu'isolé qui est censé incarner à lui seul l'essence humaine, celle-ci étant tout entière "logée" (*inwohnende*) en lui. C'est

parce que, pour lui, l'homme est d'abord cet individu qui, en tant qu'être sensible, éprouve pour soi seul des sentiments témoignant d'un rapport primordial et authentique à la nature, rapport lui-même dévié et dénaturé par les illusions de la conscience religieuse, que Feuerbach défend un matérialisme de l'*Anschauung* limité par ce présupposé de base au-delà duquel il ne peut par définition raisonner: de là son indifférence au processus de la *praktische Tätigkeit*, par l'intermédiaire duquel l'essence humaine revêt un caractère effectif, au sens de la *Wirklichkeit*; il ne voit pas que l'homme n'est pas quelque chose de donné préalablement à son activité, qui ne serait que la mise en oeuvre, l'exploitation de ce donné primordial, mais qu'il est aussi le produit de sa propre activité telle que celle-ci se développe en interaction avec les incitations de son milieu naturel et social: autrement dit, il ne voit pas que l'homme est un être historique, dont la nature se constitue, s'élabore, on pourrait presque dire se fabriquer, et non seulement se déploie, au cours de son histoire.

Cette explication met en corrélation trois notions: celle d'individu (qui n'a de comptes à rendre qu'à lui seul des nécessités de son être); celle d'abstraction (puisque cet individu n'est tel que séparé du contexte défini par ses conditions concrètes d'existence); celle de nature (car c'est en tant qu'être purement naturel que cet individu est censé représenter l'essence humaine en tant que telle, dépouillée de toutes les médiations qui représentent pour elle des risques de compromission et d'altération). Humanisme et naturalisme sont donc, nous avons déjà eu occasion de le constater, au coeur de la démarche de Feuerbach, qui les concilie sur la base d'une certaine représentation de l'individu, de l'Unique, qui se définit d'emblée par son rapport privilégié à soi. On serait presque tenté de rapporter cette représentation à une inspiration fichtéenne, du type de celle dont, par exemple, relève la représentation de l'Unique développée par Stirner: mais le moi fichtéen est avant tout un être de volonté, ce qui réintroduit en lui par un certain biais une dimension active; et c'est d'ailleurs pourquoi les philosophies de l'action cultivées par les jeunes hégéliens se sont appuyées de manière privilégiée sur la référence à Fichte qui les a fait basculer du côté de l'idéalisme auquel Feuerbach a opposé son "matérialisme". Ce qui donne sa couleur très particulière à la conception de la nature humaine défendue par Feuerbach, c'est justement qu'elle définit l'individu représentatif de l'essence humaine par le fait qu'il est avant tout, comme nature immédiatement donnée, un être d'intuition-contemplation, donc inactif, d'autant plus essentiel qu'il est ineffectif, *unwirklich* et aussi *unpraktisch*: il n'est jamais autant lui-même que lorsque, comme sa sensibilité lui en donne la possibilité, il se contemple paisiblement au repos dans le miroir des choses, à la manière, ce rapprochement a déjà été fait à plusieurs reprises tant il s'impose, de l'homme à l'état de nature de Rousseau.

Toutefois, cette caractérisation du matérialisme de Feuerbach, si remarquable soit-elle par son acuité qui conduit à une identification précise de ses caractères distinctifs, ne permet pas de répondre à la question posée, celle de savoir quelles sont les causes qui ont réellement conduit Feuerbach à adopter ce point de vue très particulier sur la réalité humaine, ce qui, de fait, a enfermé son "matérialisme" dans une impasse. En effet, l'explication qui vient d'être proposée se tient entièrement sur le plan de la représentation, et ne parvient pas à en sortir. Sans doute, comme l'avait déjà expliqué la thèse six, Feuerbach se représente (au sens de la *Voraussetzung*) l'homme comme un individu abstrait et isolé, être purement naturel dont la qualité essentielle est la sensibilité. Mais pourquoi voit-il les choses précisément de cette manière? Y a-t-il été amené seulement par un mouvement de pensée? La philosophie de Feuerbach est-elle uniquement le fruit d'une spéculation théorique? Le piquant de la chose est que, voulant mettre définitivement fin à la pensée abstraite, Feuerbach n'a fait qu'en

reproduire les mécanismes, puisque son homme sensible, loin d'être comme il le prétend une donnée naturelle, est lui-même le produit d'un système de représentation très sophistiqué qui fait de lui tout le contraire d'une chose, mais plutôt une certaine manière de voir les choses, rien d'autre finalement qu'une disposition représentationnelle. Mais cette manière de voir les choses, encore une fois, d'où vient-elle ? A-t-elle germé dans l'esprit de Feuerbach en conséquence d'une invention purement spéculative ? S'agit-il d'une lubie qu'un effort supplémentaire de réflexion aurait permis d'écarter ? Le contenu auquel elle se rapporte n'a-t-il de valeur qu'au point de vue de la pensée, auquel cas sa réalité risque fort d'être entachée de facticité ?

L'apport principal de la thèse neuf est d'éclairer ce point, en établissant un rapport entre le point de vue de l'individu abstrait isolé adopté par Feuerbach en vue de reconstruire un nouveau matérialisme et le type d'organisation sociale dans lequel ce point de vue prend effectivement place, et dont il relève en dernière instance d'une manière qui n'est pas seulement idéale, à savoir celui propre à la *bürgerliche Gesellschaft*, ce qui en constitue la seule explication satisfaisante.

Engels a éprouvé le besoin de faire passer cette formule, *bürgerliche Gesellschaft*, entre guillemets, ce que Marx n'avait pas fait dans son texte original. Il a eu raison : et la plupart des traducteurs et des commentateurs des thèses sur Feuerbach, comme d'ailleurs de la plupart des oeuvres de Marx de la même période, se seraient épargnés bien des ambiguïtés et des approximations, voire même des erreurs caractérisées, s'ils avaient prêté davantage attention au fait que Marx n'emploie pas l'expression *bürgerliche Gesellschaft* au hasard, comme s'il en découvrait inopinément la signification par lui-même, ou comme s'il s'agissait d'une simple étiquette désignant de manière neutre un contenu de réalité dont l'existence ne fait pas problème et peut être atteinte directement, mais l'emprunte à un contexte théorique bien déterminé qui est celui de la philosophie hégélienne du droit, où il l'a découverte et où il a appris à en maîtriser l'usage, de telle manière que, lorsqu'il la reprend à son compte, comme c'est le cas dans les thèses neuf et dix sur Feuerbach, c'est bien dans la forme d'une quasi-citation, ce que rendent manifeste en le visualisant les guillemets introduits par Engels.

Pour mieux voir ce qui, ici, fait problème, revenons sur quelques traductions françaises récentes de la neuvième thèse sur Feuerbach. Voici celle de Badia : "Le résultat le plus avancé auquel atteint le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas l'activité des sens comme activité pratique, c'est la façon de voir des individus isolés et de la société civile." (Marx-Engels, *L'idéologie allemande*, trad. fr. Badia, éd. Sociales, 1968, p. 33); celle de Rubel : "Le résultat suprême auquel parvient le matérialisme contemplatif - c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le sensible comme activité pratique, c'est la théorie des individus isolés et de la société bourgeoise" (Marx, *Oeuvres philosophiques, Oeuvres*, t. III, éd. Gallimard/Pléiade, 1982, p. 1033); et enfin celle de Labica : "Le sommet auquel parvient le matérialisme intuitif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas la sensibilité comme activité pratique, c'est l'intuition des individus singuliers et de la société civile-bourgeoise." (*Marx-Les thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987, p. 22). Pour nous en tenir aux derniers mots de la thèse, nous constatons que trois traductions différentes sont proposées de l'expression *bürgerliche Gesellschaft* : "société civile" (Badia), "société bourgeoise" (Rubel), "société civile-bourgeoise" (Labica). Nous avons nous-même retenu la solution "société civile", pour autant qu'il faille absolument traduire avec des mots français la formule originale que le mieux serait peut-être de maintenir dans sa forme originale, en incorporant au texte français de la thèse l'expression *bürgerliche Gesellschaft*, éventuellement assortie de guillemets comme dans la version donnée par Engels. Pour des raisons sur lesquelles nous allons revenir, la solution "société bourgeoise" est à

écarter absolument. Enfin, “société civile-bourgeoise” est une solution de compromis, qui présente l’intérêt d’attirer l’attention sur le problème, même si, pour finir, elle le contourne.

Comme cela a été signalé, *bürgerliche Gesellschaft* est une expression que Marx reprend à Hegel: c’est elle qui intitule la deuxième section (par. 182-256) de la troisième partie, elle-même intitulée *die Sittlichkeit*, de ses *Principes de la philosophie du droit* de 1821. Rappelons que ces *Principes*, dans lesquels Hegel expose sa conception de ce qu’il appelle par ailleurs le “monde objectif” de l’Esprit, dont il se sert pour étendre la notion de droit de manière à y inclure, à côté du droit au sens strict des juristes, la morale, l’économie et la politique, c’est-à-dire les principales institutions de la culture humaine historique pratique, sont eux-mêmes articulés en trois grands développements ou “moments”: celui du “droit abstrait” (*das abstrakte Recht*), celui de la “moralité” (*die Moralität*), et enfin celui de la *Sittlichkeit*, terme particulièrement difficile à rendre en français, que Hegel utilise pour rassembler toutes les formes de régularité ou de légalité qui contrôlent les formes collectives de la vie humaine, et qui ne sont pas identifiables aux règles de la moralité individuelle rassemblées par ailleurs sous le concept de moralité. C’est dans ce système de la *Sittlichkeit*, qui obéit à une logique qui lui est propre, ce sans quoi il ne serait pas un système, que Hegel voit l’accomplissement de l’effort historique de l’Esprit (*Geist*) en vue de se donner un monde dans lequel il puisse se reconnaître à travers une image qui, cependant, lui demeure extérieure, d’où son caractère “objectif”. La logique à laquelle obéit ce système de la *Sittlichkeit* ne se résume pas à un ensemble de principes formels d’organisation, mais c’est, au niveau qui lui est propre, une logique en devenir, qui impulse une dynamique de transformation par laquelle ce système engendre ses diverses formes ou moments suivant sa propre nécessité interne qui fait sortir les uns des autres les successives “sphères” de sa réalisation. La première de ces sphères est représentée par la famille, qui est la forme immédiate, encore empreinte de naturalité, de l’existence communautaire : celle-ci fonde sur un lien principalement affectif le fait de vivre ensemble en se partageant des rôles et des tâches, et constitue le lieu par excellence où trouve à s’épanouir l’essence humaine féminine, que Hegel présente comme étant électivement vouée au culte de l’affectivité ; c’est aussi un monde où la parole dominante reste celle de l’instinct, et où aucune forme de conscience n’est nécessaire pour que se noue un lien entre les éléments qui le composent, ce qui explique son étroite cohésion. La deuxième des sphères à travers lesquelles s’accomplit le procès de développement de la *Sittlichkeit* est celle de la *bürgerliche Gesellschaft*, que Hegel nomme aussi “système des besoins”, qui suppose l’émancipation de l’individu par rapport au tout organique que constitue, sur des bases encore biologiques, la famille: elle représente donc dans le développement de la *Sittlichkeit* le moment médian, c’est-à-dire aussi le moment négatif, qui met en avant un principe de décomposition, de désagrégation; et le paradoxe est que, sur ces bases essentiellement négatives, elle n’en parvient pas moins à reconstruire un mode de vie collective, dont le principe nodal est constitué par la division du travail, qui fait en quelque sorte de son désordre un ordre, ou, comme le dit Hegel, une “seconde nature”; les formes d’organisation qui correspondent à ce mode de vie collective mettent en oeuvre une culture propre, appuyée sur des figures de conscience, ou plutôt de semi-conscience ou de fausse conscience, qui en réfléchissent la paradoxale rationalité, rationalité tissée de méconnaissance: alors que la famille marche prioritairement à l’instinct, la *bürgerliche Gesellschaft* marche, elle, à l’opinion et à la reconnaissance. L’ordre de la *bürgerliche Gesellschaft*, dont l’équilibre est par essence précaire puisqu’il est fondé sur la compétition, se développe en restant écartelé entre deux pôles extrêmes, richesse et pauvreté, contradiction qu’il est incapable de résoudre mais qu’il ne peut qu’aggraver en

progressant sur les bases qui le définissent : bien qu'il ne le dise pas expressément, mais cela se lit clairement entre les lignes, Hegel diagnostique ce système comme étant tendanciellement celui de l'exploitation, non seulement des richesses naturelles mais de l'homme par l'homme. Et à son point de vue la seule résolution envisageable de cette contradiction se trouve dans le passage à un niveau supérieur, c'est-à-dire à une autre et ultime sphère de la vie collective organisée autour du principe, non de l'instinct ou de l'opinion, mais de la rationalité pleine et entière : cette sphère est, selon Hegel, celle de l'Etat (*Staat*), donc de la vie politique, où l'homme existe en tant que membre de la communauté des hommes libres, c'est-à-dire en tant que citoyen de plein droit ; or le citoyen est précisément l'homme qui, pour des motifs entièrement rationnels, a renoncé à ses "droits" d'individu pour devenir un homme de devoir, librement soumis à la loi de l'Etat, principe d'une organisation à la fois solidaire et rationnelle, qui est, dit Hegel "le divin sur terre", c'est-à-dire qu'elle représente le point le plus élevé auquel l'Esprit puisse parvenir dans son effort d'objectivation, ce qui cependant, mais c'est un autre problème, ne parvient pas à satisfaire son désir d'absoluité.

C'est à la toute dernière section des *Principes de la philosophie du droit* qui a pour thème l'Etat que Marx avait consacré en 1843 un commentaire suivi dont il a ensuite tiré, dans un style assez différent de celui de son commentaire manuscrit, l'Introduction à une critique du droit hégélien publiée en 1844 dans l'unique livraison des *Annales franco-allemandes* : dans le cadre de ce commentaire, il a eu l'occasion de réfléchir sur ce qui distingue fondamentalement les deux dernières sphères de la *Sittlichkeit* que sont pour Hegel la *bürgerliche Gesellschaft* et l'Etat, distinction qu'il a lui-même alors réinterprétée pour son propre compte en lui appliquant le schéma feuerbachien de la scission entre *diesseits* et *jenseits*, de manière à retourner, suivant la logique propre à ce schéma, le rapport entre le "ciel" de l'Etat hégélien et la "terre" de la *bürgerliche Gesellschaft*, où les hommes sont réellement, et non seulement idéellement, en rapport entre eux.

On l'aura compris, en suivant le récapitulatif extrêmement condensé du système de la *Sittlichkeit* qui vient d'être proposé : la *bürgerliche Gesellschaft*, telle que Hegel la théorise, est le monde fermé de l'économie, c'est-à-dire la sphère où le travail produit des richesses qui entrent aussitôt dans les cycles des échanges marchands, monde dont il a repris pour l'essentiel l'analyse à l'école écossaise, qui, au cours de la seconde moitié du XVIIIe siècle, a donné une orientation tout à fait particulière à ce domaine d'études nouveau, ensuite baptisé économie politique, autour principalement des travaux d'Adam Smith, dont Hegel a intégré les résultats, tels qu'il les interprétait, à sa philosophie. Pourquoi parler d'un monde "fermé" de l'économie ? Parce qu'il s'agit d'un système qui est censé fonctionner suivant des cycles autonomes, en obéissant aux lois qui lui sont propres, de manière analogue, Hegel fait lui-même cette comparaison, à la façon dont "tourne" le système solaire: ces lois sont précisément celles étudiées par l'économie politique, qui est la science de ce monde à part, dont la réalité objective forme en elle-même une tout, qui, au point de vue de Hegel, constitue une forme tout à fait originale de la *Sittlichkeit*, c'est-à-dire de la vie collective à laquelle elle impose ses normes spécifiques, distinctes de celles qui jouent sur le plan propre de l'Etat.

Allons tout de suite à la question qui nous intéresse à présent, à savoir celle de comprendre en quel sens Marx utilise la notion de *bürgerliche Gesellschaft* dans les thèses neuf et dix sur Feuerbach. Pour autant qu'il le fait en la reprenant à Hegel chez qui il l'a découverte, elle désigne cette réalité autonome de l'économie, fonctionnant comme un monde à part suivant ses propres règles qui correspondent à un mode de socialité original, ce qui justifie que Hegel lui consacre toute une section de ses *Principes de la philosophie du droit*. La tradition anglaise, depuis la publication en 1767 à Edimbourg de l'ouvrage d'Adam Ferguson, *An Essay on the History of civil*

Society, où était exposée l'anthropologie historique sous-jacente à la nouvelle économie permettant de rendre compte de la genèse de l'*homo oeconomicus* qui en constitue le sujet spécifique, avait désigné cette réalité à part de l'économie en utilisant l'appellation "société civile", pour reprendre les termes dont, en 1783, s'était servi le premier traducteur français de l'ouvrage de Ferguson, M. Bergier (cette traduction, révisée par C. Gautier, a été republiée aux PUF en 1992), alors que la traduction allemande contemporaine dont Hegel avait pu avoir connaissance avait rendu l'anglais *civil society* par la formule *bürgerliche Gesellschaft*, ce qui peut aujourd'hui surprendre, mais n'en avait pas moins créé un usage qui, par l'intermédiaire de Hegel, a persisté jusqu'au milieu du XIXe siècle et s'est ainsi transmis à la terminologie du jeune Marx.

Dans cette formule, la référence au *Bürger*, le "bourgeois", est à comprendre dans son sens ancien, suivant une tradition remontant au Moyen-Age, où le bourgeois est l'habitant d'un bourg "franc", un "franc bourgeois" affranchi d'obligations, de charges et de redevances à l'égard d'un seigneur laïc ou religieux, et qui ainsi n'a de comptes à rendre qu'à lui-même de ses comportements, et en particulier de ses comportements économiques, c'est-à-dire des échanges auxquels il procède dans le cadre de la circulation des marchandises (au XIIIe siècle, "bourgeois" était à peu près synonyme de "marchand"). C'est seulement à partir du XVIIe siècle que, en France, le mot a commencé à exprimer l'appartenance à un groupe social déterminé, la "bourgeoisie", d'ailleurs distinguée de l'aristocratie avec laquelle elle est en compétition par le fait qu'elle se consacre à des affaires commerciales, ce qui était interdit aux nobles. Dans l'Allemagne du début du XIXe siècle, pays encore semi-féodal, le mot *Bürger* joue encore principalement dans son sens ancien, et exprime ainsi le fait d'être libre par rapport à toute obligation extérieure, donc d'être *inner-determined* et non *other-determined*, comme cela pourrait se dire dans le langage actuel des sociologues américains. On comprend alors à la suite de quel cheminement le *Bürger*, membre de la *bürgerliche Gesellschaft*, a pu représenter le sujet économique autonome, l'*homo oeconomicus* qui mène librement des transactions décidées en fonction de ses propres besoins et intérêts et s'engage dans ces transactions à la manière d'un parieur qui ne s'en remet qu'à lui-même pour opérer ses choix.

Qu'est-ce qui fait de la "société civile" une société "bourgeoise", en ce sens très particulier du mot "bourgeois"? Pour répondre à cette question, il faut revenir brièvement sur la signification du terme "civil". Qu'est-ce qu'un civil, spécialement dans le langage du droit, qui se sert par exemple de l'expression "droit civil" pour rendre compte de l'existence d'un droit des particuliers, distinct du droit public? Précisément, c'est un particulier, ou encore, selon un usage qui s'est transmis à la langue courante, quelqu'un qui n'est ni un militaire ni un religieux, donc n'est pas soumis aux règles d'une institution extérieure par l'appartenance à laquelle il se définit, mais est simplement "quelqu'un", monsieur tout le monde comme on dit, un homme quelconque, qui, n'étant inféodé à aucune obédience, n'est que soi-même, ce qu'on redevient par exemple lorsqu'on est "rendu à la vie civile", expression chargée d'un sens bien précis quand sévit le régime de la conscription. C'est dans cette nébuleuse sémantique que l'argot des armées révolutionnaires a forgé, à partir du provençal "péquin" (maigre, chétif), l'appellation dépréciative "pékin", pour désigner ce simple civil, qui n'a affaire qu'à lui-même, et est un non initié, pour qui, du fait de n'être incorporé à aucune organisation et de n'être pas soumis à ses obligations rituelles, ne comptent que ses intérêts personnels égoïstes et qui ne revendique aucune autre dignité que celle relevant de son existence personnelle. Ainsi, le civil, le "bourgeois" au sens ancien, c'est avant tout l'individu livré à lui-même, qui ne doit compter que sur ses propres forces pour assurer sa survie, et qui existe en principe hors institution et hors système, sans qualification étrangère à sa nature propre d'individu, et donc se définit

négativement par son indépendance qui fait de lui une sorte d'électron libre, un atome épicurien aurait pu dire Marx en 1841. Et on voit clairement ici se dessiner en transparence la figure de l'individu abstrait autour de laquelle, selon Marx, s'organise le matérialisme intuitif de Feuerbach: celui-ci est justement un "civil" qui s'est dégagé de toute obligation céleste, c'est-à-dire transcendante, et a été rendu à ses occupations et à ses préoccupations terre à terre de simple "bourgeois" qui pense avant tout à ses "affaires", quelle que soit la nature de celles-ci puisqu'il est lui-même complètement maître de les orienter dans tel ou tel sens sans qu'aucune instance extérieure ait le pouvoir d'en préjuger ou d'en décider.

L'additif au paragraphe 182 des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel explique lumineusement comment ce "civil" ou ce "bourgeois" qu'est l'individu privé, - qui est privé précisément en ce sens restrictif qu'il est soustrait à toute obligation extérieure ce qui définit son domaine "privatif" -, individu dont les choix sont motivés uniquement par ses intérêts propres, a été conçu comme représentant par excellence l'agent économique, membre comme tel de la "société civile", qui définit la forme très particulière d'ordre communautaire auquel il appartient, suivant le lien paradoxal qui passe entre des parties n'ayant en apparence au départ rien à mettre en commun puisqu'elles mènent les unes à côté des autres des existences complètement séparées : "La société civile (*bürgerliche Gesellschaft*) est la différence qui vient se placer entre la famille et l'Etat (*Staat*), même si sa formation est postérieure à celle de l'Etat, qui doit la précéder comme une réalité indépendante, pour qu'elle puisse subsister. Du reste, la création de la société civile appartient au monde moderne, qui seul a reconnu leur droit à toutes les déterminations de l'Idée. Lorsqu'on se représente l'Etat comme une union de différentes personnes, union qui n'est qu'une simple association, on n'entend par là que la caractéristique de la société civile. Beaucoup de théoriciens modernes de l'Etat ne sont pas parvenus à formuler une autre conception de l'Etat. Dans la société civile, chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui. Mais nul ne peut atteindre l'ensemble de ses buts sans entrer en relation avec les autres; ceux-ci ne sont donc que des moyens en vue de buts particuliers. Mais par cette relation avec d'autres, le but particulier se donne la forme de l'universel et l'individu ne parvient à la satisfaction qu'en procurant en même temps aux autres la satisfaction de leur bien-être. Puisque la particularité est conditionnée par l'universalité, le tout (la société civile tout entière) sera le terrain de la médiation, le terrain où toutes les singularités, toutes les dispositions, toutes les contingences de la naissance et de la fortune ont libre cours, où déferlent aussi les vagues de toutes les passions, qui n'ont pour frein que la raison qui se trouve dans ces phénomènes. La particularité, limitée par l'universalité est simplement la mesure suivant laquelle toute particularité se procure son bien-être." (trad. fr. R. Derathé et J. P. Frick, éd. Vrin, 1975, p. 215).

Ce paragraphe très dense rassemble les principaux points en jeu dans l'étude de la *bürgerliche Gesellschaft*, et c'est pourquoi il est utile de s'y arrêter. D'abord, s'y trouve rappelée la position intermédiaire, entre la famille et l'Etat, occupée par la *bürgerliche Gesellschaft* dans le développement de la *Sittlichkeit*, si toutefois on comprend ce développement selon sa logique nécessaire interne dont les moments ne suivent pas mécaniquement dans les faits l'ordre d'une chronologie empirique: en effet, le premier paradoxe représenté par la *bürgerliche Gesellschaft* est qu'elle vient logiquement avant l'Etat, qui "résulte" de son dépassement, c'est-à-dire qu'il en résout les contradictions, alors même qu'elle est une invention récente de la société moderne, et que la société ancienne connaissait déjà l'Etat sous une forme différente. A cette remarque se rattache une idée qui a beaucoup intéressé Marx dans son commentaire des *Principes de la philosophie du droit* de 1843: ce qui est récent, nouveau historiquement, "moderne", c'est la séparation de la société civile et de l'Etat, alors que,

dans les périodes antérieures, celle par exemple où dominait le régime féodal, ceux-ci étaient confondus, de telle manière que, précisément la société civile n'avait pas d'existence propre en dehors de l'Etat dans lequel elle paraissait en quelque sorte absorbée. Retenons de ce point que la société civile et le "civil", l'individu séparé qui en est le membre, ne sont pas des données éternelles de la communauté humaine, mais des formes historiques déterminées qui correspondent à un moment tout à fait spécifique de son développement. Deuxième point très important abordé dans l'additif au paragraphe 182 des *Principes de la philosophie du droit* : les théoriciens modernes de la politique qui raisonnent à partir du principe qui régit le fonctionnement de la société civile, c'est-à-dire l'existence d'individus indépendants n'ayant de relations entre eux que sur la base de leur indépendance préalable qui définit leur "nature", - Hegel pense ici manifestement aux théoriciens du contrat social, et en tout premier lieu à Rousseau - , sont par là même amenés à se méprendre complètement sur la nature propre de l'Etat, qu'ils se représentent comme une réunion ou une association d'intérêts privés, et non comme un tout organique qui trouve dans la raison universelle le fondement de son unité : autrement dit, si on peut très bien construire le système de la *bürgerliche Gesellschaft* à partir de l'existence des individus qui définit sa logique propre, il est tout à fait impossible, dès lors que l'Etat et la société civile ont pris leur autonomie l'un par rapport à l'autre, de raisonner de cette manière en vue d'expliquer la constitution proprement politique de la société, qui se trouve réalisée dans l'existence de l'Etat, dont la logique est tout autre que celle présidant au fonctionnement de la société civile puisqu'elle met en avant un principe d'universalité et non un principe de particularité. De manière abrégée, on peut donc dire que la logique de la société civile est celle qui procède des parties au tout, alors que celle de l'Etat est celle qui procède du tout aux parties, ce qui interdit de les confondre. Ceci conduit naturellement à cette caractérisation du membre de la société civile ou *homo oeconomicus* que propose Hegel: "Dans la société civile, chacun est son propre but et toutes les autres choses ne sont rien pour lui", ce qui est la définition la plus simple qui puisse être proposée d'un comportement, comme on dit, individualiste. Chacun est son propre but, signifie "est sa propre fin", ce qui a pour conséquence que les autres (choses) n'existent pour lui qu'en tant que moyens en vue de satisfaire ses besoins et ses intérêts d'individu. C'est pourquoi, contrairement à ce que dit un peu rapidement la formule qui vient d'être citée, ces autres (choses) ne sont pas tout à fait rien pour lui, dans la mesure où, comme le précise aussitôt Hegel, "nul ne peut atteindre l'ensemble de ses buts sans entrer en relation avec les autres". D'où cette conséquence étonnante, qui est la base du fonctionnement de la société civile: bien que, dans le cadre qui lui est propre, n'existent et ne cohabitent que des individus qui ne considèrent qu'eux-mêmes et sont enfermés chacun dans la bulle que délimitent les exigences propres à leur existence particulière, ce qui va en apparence en sens exactement opposé à l'établissement de relations sociales, cependant la coexistence de ces individus n'en constitue pas moins une "société" à part entière, dont le modèle est donné par le système de la division du travail, qui pose la complémentarité entre des activités diverses poursuivies indépendamment les unes des autres, de manière à faire de celles-ci des services que les uns se rendent aux autres par l'intermédiaire de la collectivité ainsi définie de fait. En interprétant de cette manière la réalité particulière de la société économique, Hegel lui applique le schéma théorique qu'il a par ailleurs développé à partir de sa métaphore de la ruse de la raison, qui lui permet de récupérer la thématique smithienne de la "main invisible": dans la société civile, chacun se livrant à ses activités propres en ne croyant rendre service qu'à soi-même rend en fait service aux autres qui, réciproquement, lui rendent aussi service, d'après le modèle de l'échange qui est à la base de l'économie, de son "droit" très particulier, et du type de socialité que celui-ci définit. C'est ainsi que,

vivant séparément, chacun pour soi, les membres de la société civile, en même temps, forment à leur insu une communauté solidaire dont le fonctionnement est soumis à des lois nécessaires par lesquelles ils sont manipulés, alors même qu'ils croient se comporter complètement à leur idée. Qu'est-ce qui distingue ce modèle de socialité économique du modèle de socialité politique incarné dans l'existence de l'Etat ? C'est le fait que le premier a pour moteur les passions particulières des individus, alors que le second se fonde sur un principe de rationalité en droit universel: c'est ce qui distingue sur le fond le comportement de l'homme privé, le "civil", de celui de l'homme public, le "citoyen", qui sont en réalité la même personne, bien que celle-ci vive en même temps deux existences sur des plans complètement différents, en tant que membre de la société civile et en tant que membre de l'Etat.

On peut admettre que cette manière de comprendre le système du droit a illuminé Marx, bien qu'il ait tout de suite admis la nécessité de concevoir autrement que ne le fait Hegel la relation entre société civile et Etat. Sa dette à cet égard vis-à-vis de Hegel est bien illustrée, entre autres textes des années 1843-1845, par cette phrase de *La Sainte Famille* : "La base naturelle de l'Etat moderne, c'est la société civile (*die bürgerliche Gesellschaft*), c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé, et de la nécessité dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui." (trad. fr. E. Cornu, éd. Sociales, 1972, p. 139, revue, car cette édition traduit *bürgerliche Gesellschaft* par "société bourgeoise"). Marx se sépare de Hegel en ce qu'il considère la société civile comme la "base naturelle" de l'Etat, au lieu d'interpréter en sens inverse l'Etat comme le fondement rationnel de la société civile; mais il le rejoint dans sa présentation de la société civile comme réunion des intérêts privés des individus qui, se croyant autonomes, sont en fait entraînés dans le mouvement d'un mécanisme, la machine économique, dont ils ne maîtrisent pas les lois.

Plus précisément, ce que Marx a repris à Hegel, en le réinterprétant à sa façon, c'est l'idée selon laquelle la forme actuelle de l'existence communautaire repose historiquement sur la scission et la superposition de deux modes d'association et de socialisation complètement différents, qui jouent ensemble en s'opposant. C'est ainsi que l'interprétation de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen proposée dans le premier article sur la "Question juive" de 1844 repose entièrement sur cette idée: l'homme moderne, c'est celui qui est à la fois "homme", entendons par là la personne privée qui entre sur cette base dans le fonctionnement de la société civile, et "citoyen", entendons par là le sujet politique, le membre de l'Etat de droit aux lois duquel il obéit librement, la forme pratique de sa liberté étant précisément la soumission à la loi de l'Etat. Car, en arrière de cette dualité, c'est bien le même homme qui vit sur les modes distincts du privé et du public, son existence ayant pour base leur dissociation-corrélation, que, en 1844, Marx interprète encore selon le modèle feuerbachien de la projection spéculaire : l'Etat, et l'*homo politicus* qui en est le membre, n'est que l'image inversée, et mystifiée, de la société civile et de l'*homo oeconomicus* qui en accomplit les nécessités en croyant se déterminer par lui-même, alors qu'en fait il est par la force des choses, sinon par une ruse de la raison, dépossédé de l'initiative d'agir librement. Et cet homme opposé à lui-même qu'est l'homme moderne, c'est précisément l'individu abstrait dont parlent les thèses sur Feuerbach, qui est un produit social en ce sens qu'il est le résultat du processus historique qui a mis en place le type de société à l'intérieur duquel l'homme existe sous cette forme divisée.

On voit du même coup que, au moment où Marx rédige ses thèses sur Feuerbach, sa réflexion passe par une crise dont les thèses sont justement l'expression. D'une part, il continue à penser le rapport entre société civile et Etat sur le modèle feuerbachien, ou du moins il n'a pas d'autre modèle à sa disposition pour penser ce

rapport: et c'est la clé de son "matérialisme" qui l'amène à retourner le rapport établi par Hegel entre société civile et Etat et à voir dans la société civile le fondement réel, matériel, de l'Etat (c'est la source de l'idée du rôle en dernière instance déterminant joué par l'économie). Et d'autre part, il commence à voir que le modèle interprétatif élaboré par Feuerbach repose entièrement sur le présupposé de l'individu abstrait, qui exprime la scission de la société civile et de l'Etat propre à la société moderne, situation que le matérialisme intuitif de Feuerbach entérine à sa manière en faisant de cet individu abstrait l'essence générique de l'homme vrai, alors qu'il ne correspond en réalité qu'à un état historique de son développement, état que la *revolutionäre Praxis* doit inexorablement entraîner dans le mouvement de sa *Selbstveränderung*. Sans s'en rendre compte, Feuerbach a pérennisé le système actuel dont il a admis le caractère indépassable: et c'est sur ce point qu'il faut rompre avec lui, ce qui ouvre du même coup la question de savoir s'il faut entièrement rejeter sa manière de voir les choses ou bien s'il y a quelque chose de celle-ci qui peut être conservé.

Pour en revenir à la neuvième thèse sur Feuerbach et aux problèmes terminologiques de fond que soulève son très bref énoncé, on comprend à partir de ce qui précède pourquoi il est indispensable de la lire en conservant à la formule *bürgerliche Gesellschaft* qui constitue son apport essentiel sa signification hégélienne d'origine, au besoin en la faisant passer entre guillemets comme Engels l'a proposé. La *bürgerliche Gesellschaft* dont il est question ici, c'est bien la société moderne dont l'organisation repose sur la coexistence conflictuelle de la société civile et de l'Etat, qui met en oeuvre à sa façon la contradiction du particulier et de l'universel transposée sur le plan de l'opposition du privé et du public : et ce sont toutes les apories de ce qu'on appelle aujourd'hui la société "libérale" qui sont alors en jeu, ces apories dont Hegel a eu l'intuition visionnaire en exploitant les enseignements qu'il avait tirés de sa lecture des travaux des philosophes écossais du XVIIIe siècle. Mais, cette société moderne, Marx n'en est pas encore, au moment où il rédige les thèses sur Feuerbach, au point de la comprendre comme société "bourgeoise", au sens de la société qui est caractérisée par le fait que la bourgeoisie y joue le rôle de classe dominante. Du moins, ce n'est pas du tout de cela qu'il est question dans la neuvième thèse sur Feuerbach, à laquelle il faut se garder de faire dire plus qu'elle ne dit en réalité. La *bürgerliche Gesellschaft* qui y est incriminée comme donnant son support au matérialisme intuitif de Feuerbach, c'est cette communauté des hommes libres ou prétendus tels qui correspond à l'existence de la société moderne où économie et politique fonctionnent sur des plans différents, hommes libres qui ne sont en réalité que des individus abstraits, des êtres de raison dont l'histoire a fait des réalités tout à fait empiriques, qui sont les emblèmes de l'aliénation actuelle de l'homme. Que cette société moderne soit celle dans laquelle s'exerce la domination d'une classe qui est la bourgeoisie, celle-ci tirant les ficelles simultanément sur les deux plans de l'économie et de la politique, ce qu'elle peut faire en tirant parti à son profit leur scission qui n'a rien de naturel ni d'éternel, est un tout autre problème, qui va sans doute très vite venir au centre des préoccupations théoriques de Marx, mais qui, répétons le à nouveau, n'est pas ici envisagé ou traité, et qu'il n'y a pas lieu d'y introduire artificiellement, sous peine de fausser complètement le sens et l'enjeu particulier des thèses sur Feuerbach.