

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

27/02/2002

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

“Contribution à une critique de la philosophie hégélienne du droit- Introduction” (1)

Le troisième texte de Marx publié dans les *Annales franco-allemandes*, se situe dans le prolongement du commentaire des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel qui avait été laissé inachevé, et pour lequel Marx se contente pour le moment de proposer cette Introduction, rédigée après coup, sans doute au moment de son installation à Paris. Quinze ans après la composition et la publication de ce texte, Marx, dans l'Avant-Propos à la *Contribution à la critique de l'économie politique* de 1859, en a récapitulé la genèse et les résultats de la manière suivante, en reprenant à son point de départ l'itinéraire qui l'a amené à s'intéresser d'un point de vue critique à l'économie politique :

“Ma spécialité, c'était la jurisprudence; mais je ne donnai jamais à cette discipline que le second rang, après la philosophie et l'histoire. En 1842-1843, rédacteur de la *Rheinische Zeitung*, je me trouvai pour la première fois dans l'obligation embarrassante de dire mon mot sur ce qu'on appelle les intérêts matériels. J'eus quelques occasions de m'occuper de questions économiques: les débats de la Diète rhénane sur les délits forestiers et sur le morcellement de la propriété foncière; la polémique officielle de M. von Scapper, alors premier président de la province rhénane, engagea contre la *Rheinische Zeitung*, sur la situation des paysans de la Moselle; les débats sur le libre-échange et la protection. D'autre part, à une époque où la bonne volonté “d'aller de l'avant” tenait souvent lieu de compétence, l'écho du socialisme et du communisme français prenait dans la *Rheinische Zeitung* des résonances discrètement philosophiques. Je me prononçai contre ce travail d'amateur; mais aussi j'avouai franchement dans une controverse avec la *Allgemeine Augsburger Zeitung*, que mes études antérieures ne m'autorisaient guère à risquer un jugement sur le fond des tendances françaises. Les gérants de la *Rheinische Zeitung* se berçaient d'illusions : ils pensaient que la sentence de mort prononcée contre leur journal serait rapportée, s'ils lui donnaient une allure plus modérée. Je saisis l'occasion avec empressement, et, quittant la scène publique, je me retirai dans mon cabinet d'étude.

Pour résoudre les doutes qui m'assaillaient, j'entrepris un premier travail, une révision critique de la philosophie du droit de Hegel, travail dont l'Introduction parut dans les *Deutsche-Französische Jahrbücher*, publiés à Paris en 1844. Mes recherches aboutirent au résultat que voici :

Les rapports juridiques, pas plus que les formes de l'Etat ne peuvent s'expliquer ni par eux-mêmes, ni par la prétendue évolution générale de l'esprit humain; bien plutôt, ils prennent leurs racines dans les conditions matérielles de la vie que Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII^e siècle, comprend dans leur ensemble sous le nom de “société civile”; et c'est dans l'économie politique qu'il convient de chercher l'anatomie de la société civile. J'avais commencé l'étude de cette science à Paris et je la continuai à Bruxelles...” (trad. fr. par M. Rubel, in Marx, *Oeuvres (Economie)*, t. I, éd. Gallimard, coll. Pléiade, 1965, p. 272)

De cette rétrospection, dont la perspective est bien sûr biaisée par les expériences accumulées par Marx entre 1844 et 1859, retenons principalement ceci : le point de départ du processus qui a conduit Marx à fixer ses intérêts sur l'économie politique a

été donné par la révélation d'une incompetence, révélation qui a éveillé dans son esprit un doute concernant l'ensemble des projets de rénovation sociale formulés en Allemagne et en France ; l'itinéraire suivi par Marx pour à la fois nourrir ce doute et commencer à le lever, en prenant appui sur une étude réelle des faits, est passé par la philosophie ; et, de tous ses travaux antérieurs, outre ses premiers articles de la *Rheinische Zeitung*, c'est la critique du droit hégélien qui est retenue par Marx, qui fait ici l'impasse sur son intérêt pour Feuerbach et sa philosophie de la conscience religieuse, comme étape majeure de cette progression qui l'a finalement conduit à prendre à bras le corps le problème de "l'anatomie de la société civile", c'est-à-dire de la manière dont s'est effectuée la division du travail qui commande l'existence matérielle des hommes, en vue de résoudre des problèmes qu'était impuissante à résoudre la philosophie de l'esprit et de son évolution nécessaire, telle qu'elle était issue du hégélianisme, même sous des formes plus ou moins rectifiées.

Voyons à présent ce qu'il en était réellement au début de l'année 1844, lorsque Marx composait son "Introduction à la Contribution à la critique de la philosophie hégélienne du droit". Cette Introduction commence par affirmer le rôle déterminant joué par la critique religieuse :

"La critique de la religion est la condition préalable de toute critique (*die Voraussetzung aller Kritik*)." (le texte est cité d'après la traduction de M. Rubel, in Marx, *Oeuvres* , t. III, Gallimard/Pléiade, cité dans la suite *O III*, p. 382)

Bien que Marx ne le nomme pas, il est clair que, dans son esprit, il s'agit ici pour lui de la forme très particulière donnée par Feuerbach à la critique de la conscience religieuse, forme bien différente de celle mise en oeuvre par des auteurs comme Strauss ou Bauer sur un fond de rationalisme qui lui paraît étriqué et superficiel :

"L'homme qui dans la réalité imaginaire du ciel où il cherchait un surhomme n'a trouvé que son propre reflet (*nur den Widerschein seiner selbst gefunden hat*), ne sera plus tenté de trouver seulement l'apparence de lui-même, l'être inhumain, là où il cherche et doit chercher sa vraie réalité (*seine wahre Wirklichkeit*)." (*O III*, p. 382)

La critique est ce qui permet d'opérer le retour de la copie, dont la figure est nécessairement altérée, au modèle, qui définit la "vraie réalité". Cette critique n'est donc pas seulement négative, comme celles des rationalistes à la Bauer: elle ne se contente pas de dénoncer la vanité des apparences et de montrer ce qu'il y a d'erroné ou d'incomplet dans la conscience religieuse; positivement, elle remonte au fond vrai de l'illusion religieuse, et du même coup affirme la nécessité de restituer l'homme à lui-même, en le libérant de son aliénation. Ceci est l'étape préalable, et c'est pourquoi la critique de la religion, sous cette forme précise, constitue "la condition préalable de toute critique": elle est la seule à pouvoir ouvrir la voie qui reconduit l'homme à lui-même, en tant qu'il est le sujet authentique, le producteur de tous les aspects de son existence, y compris les aspects les plus illusoire de celle-ci, qui ne sont possibles que parce que, c'est ce que montre la critique, il en est lui-même la source. L'aliénation n'est pas venue accidentellement se poser sur l'homme comme une contrainte extérieure à lui: elle correspond au fait qu'il s'est séparé de quelque chose qui lui appartient et qu'il doit récupérer.

Mais ceci est seulement un préalable, et il apparaît aussitôt que la critique religieuse ne se suffit pas à elle-même. En effet, le "lui-même" ou le "soi-même" de l'homme, ce que Feuerbach appelle son être générique, qui fait de lui le sujet véritable de toutes ses manifestations ou productions, qu'est-ce que c'est ? C'est, et en disant cela, Marx est encore feuerbachien, "l'homme concret", essentiellement différent d'un "être abstrait

recroquevillé hors du monde” (*ausser der Welt hockendes Wesen*). Mais comment déterminer la vraie réalité de cet homme concret ? C’est en se confrontant à ce problème que Marx effectue une première prise de distance par rapport à Feuerbach :

“L’homme, c’est le monde de l’homme, c’est l’Etat, c’est la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience renversée du monde, parce qu’ils sont eux-mêmes un monde renversé (*weil sie eine verkehrte Welt sind*).” (*O III*, p. 382)

La phrase, “L’homme, c’est le monde de l’homme” (*der Mensch ist die Welt des Menschen*), marque un déplacement important du point d’application de l’analyse : elle restitue à la critique prise dans sa forme première religieuse, puisque c’est bien par là qu’il faut commencer, la critique de la religion étant la condition préalable de toute critique, une assise qui n’est pas seulement représentée par l’être générique de l’homme, dont Marx, un an avant de composer les *Thèses sur Feuerbach*, doit commencer à soupçonner le caractère faussement concret, qui dissimule en réalité une abstraction, ce qui sera le thème directeur des Thèses. Cette assise, c’est “le monde de l’homme” : et bien sûr cette formule, qui, prise littéralement, conserve un caractère générique, reste encore bien vague. Ce qui est “concret”, “réel”, ce n’est pas l’homme, mais le monde de l’homme : ceci revient, semble-t-il, à convertir le regard de l’homme-sujet vers les conditions objectives de son existence, et, peut-on ajouter bien que ce ne soit pas énoncé explicitement, de son existence, non plus théorique, mais pratique. Ces conditions constituent le monde dans lequel il vit réellement, et ce sont elles qui le font être ce qu’il est : c’est pourquoi l’homme est son monde, en ce sens qu’il ne peut être compris sans lui. En posant ceci, Marx se situerait encore dans la ligne de Feuerbach qui affirme l’impossibilité de penser le sujet humain en le séparant de ses “objets”, dans lesquels il se réalise.

Mais il faut aller plus loin encore, et chercher à mieux comprendre ce qu’est ce monde de l’homme. La réponse à cette question suggérée à présent par Marx est que ce monde est lui-même constitué par le rapport antagonique de l’Etat et de la société (civile) issu de leur dissociation : ce sont donc les concepts de la philosophie hégélienne du droit qui sont ici mis en avant, parce qu’ils doivent en principe permettre d’aller plus loin que Feuerbach dans l’analyse de l’aliénation humaine, c’est-à-dire du processus suivant lequel l’homme a été ou s’est dépossédé de sa vraie réalité et est devenu quelque chose de potentiellement inhumain. La conscience religieuse est structurée, Feuerbach l’a établi, sur le mode du renversement : son fonctionnement donne à l’homme une image inversée de sa vraie réalité. Mais qu’est-ce qui explique ce renversement ? A-t-il sa source dans l’essence générique de l’homme ? Est-il de l’être de l’homme de se donner une représentation inversée de ce qu’il est ? En rester là, ce serait se satisfaire d’une explication du type de la vertu dormitive de l’opium. C’est pourquoi il faut aller jusqu’à dire que la cause de l’aliénation de l’homme, c’est-à-dire du fait que l’homme vit comme s’il était privé de son essence telle que la nature l’a faite et la lui a donnée, c’est dans le monde de l’homme, et dans la manière dont celui-ci est organisé, et plus précisément dans la manière dont celui-ci est **historiquement** organisé, qu’il faut la chercher.

La religion, c’est le monde théorique de l’homme. Mais l’homme n’est pas seulement aliéné théoriquement dans la forme de sa conscience religieuse. Comme Marx a commencé à le comprendre en lisant Hegel, il y a aussi un monde pratique de l’homme, actuellement constitué à partir de la dissociation de la société civile et de l’Etat : ce monde est la cause de l’aliénation pratique, et non plus théorique, de l’homme. Et, c’est le présupposé qui guide implicitement la réflexion de Marx, ce monde pratique donne sa base et sa vérité au monde théorique de la religion, et c’est pourquoi il faut remonter

jusqu'à lui pour trouver l'explication définitive de l'aliénation humaine et du mécanisme qui l'a engendrée sous toutes ses formes :

“La religion est la théorie générale de ce monde (renversé de l'homme), son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son “point d'honneur” spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément cérémoniel, son universel motif de consolation et de justification. Elle est la réalisation chimérique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas sa réalité véritable. Lutter contre la religion, c'est donc indirectement lutter contre ce monde-là, dont la religion est l'arôme spirituel (*gegen jene Welt deren geistiges Aroma die Religion ist*).” (O III, p. 382-383)

“Ce monde-là” (*jene Welt*), c'est le monde pratique de la société civile et de l'Etat, dont l'autre monde, celui de la religion, ne fournit qu'une image dérivée ayant tout au plus le caractère d'un complément ou d'un supplément qui, paradoxalement, n'ajoutent rien à la réalité sur laquelle ils viennent se poser comme un impalpable “arôme”. Est ici en gestation la théorie de l'idéologie-reflet ou superstructure qui sera avancée en 1845 dans *L'idéologie allemande* : si l'idéologie donne une image déformée de la réalité humaine, c'est parce que la réalité humaine dont elle donne l'image est elle-même déformée ; l'idéologie ne fait que reproduire des déformations dont elle impressionne à sa façon le cliché révélateur dans sa *camera obscura*, mais elle est impuissante à les créer dans la mesure où elle est une faculté de pure réflexion, de rumination, d'inscription, passive dans son essence. Elle dit ce qui est, - selon une formule de la première partie de *L'Idéologie allemande*, elle est “langage de la vie sociale” -, mais elle ne fait pas être ce qui est. Elle est la manifestation de l'aliénation, elle n'en est pas la cause. Toutefois, dire, ce n'est pas tout à fait rien :

“La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée, l'âme d'un monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit d'un état de choses où il n'est point d'esprit (*wie sie der Geist geistloser Zustände ist*). Elle est l'opium du peuple (*das Opium des Volks*).” (O III, p. 383)

Cette dernière formule, qui semble venir de Heine, et que d'autres, comme Freud, rejoueront pour leur compte dans des usages plus ou moins décalés, est devenu célèbre séparée de son contexte. Prise isolément et à la lettre, elle pose évidemment un problème : elle tend en effet à remettre au premier plan les aspects illusoire de la conscience religieuse, comme si celle-ci était elle-même la cause des effets de mystification dont elle constitue exemplairement la manifestation. On en revient alors à la position “éclairée” d'un Bauer, qui prescrit que, pour se libérer, l'homme se désaccoutume de ses drogues: l'opium l'abrutit, qu'il cesse d'en prendre ! Mais il semble que Marx, ici, cherche à aller plus loin. Ce qui l'intéresse au premier chef, c'est de savoir pourquoi les hommes consomment des drogues hallucinogènes qui les emportent dans un monde imaginaire, le monde de la religion, où ce qu'ils sont leur apparaît sous une image renversée. Or la cause de cette consommation, c'est un mal-vivre, une souffrance dont la conscience religieuse est la manifestation, l'expression, la déclaration, mais dont elle n'est pas la cause : l'opium atténue ou masque une douleur qui vient en réalité d'ailleurs. Et si l'on peut le considérer comme nocif dans la mesure où il dissimule et travestit la véritable nature de la douleur à laquelle il offre seulement un palliatif sans pouvoir la guérir, il reste qu'il la traduit, qu'il l'exprime comme douleur, comme “valeur négative de la vie” dirait Canguilhem, et par là même constitue une première réaction à cette douleur: comme le dit Marx, cette réaction prend la forme d'une “protestation”. C'est pourquoi, et sur ce point Marx est très proche de Freud, l'illusion doit être traitée comme un symptôme: elle signifie que quelque chose ne va

pas, exactement de la même manière que la fièvre est la signe d'un état pathologique dont elle est l'effet et non la cause. Et, si le remède que l'illusion religieuse apporte à ce malaise est imaginaire, et n'a tout au plus qu'une valeur de placebo, on ne saurait décemment le lui reprocher, car on ne voit pas comment il pourrait en être autrement: son impuissance à attaquer le mal à sa racine est constitutionnelle, et tient à sa nature de conscience théorique sans prise sur la réalité pratique d'un problème qu'elle donne indirectement à connaître mais que, ne l'ayant pas elle-même engendré, elle ne peut pas non plus faire disparaître.

C'est pourquoi il ne suffit pas, comme l'ont cru les philosophes des Lumières et leurs actuels sectateurs, de s'attaquer à la religion. Il faut aller plus loin, et s'attaquer à ce dont la religion est le symptôme :

“Supprimer la religion comme bonheur illusoire du peuple (*die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes*), c'est exiger son bonheur réel. Exiger qu'il abandonne toute illusion sur son état, c'est exiger qu'il renonce à un état qui a besoin d'illusions. La critique de la religion contient en germe (*ist in Keim*) la critique de la vallée de larmes dont la religion est l'auréole.” (*O III*, p. 383)

La critique de la religion contient en germe, en ce sens qu'elle doit naturellement déboucher sur elle, la critique de l'état de choses dont la religion est l'expression, mais que, manifestement, elle ne contient pas elle-même en germe, puisqu'elle l'entoure seulement comme une “auréole”. Priver le peuple de ses satisfactions illusoires ne peut suffire pour lui restituer les satisfactions réelles dont, de fait, il est privé, et pour lesquelles l'opium qu'est la religion lui fournit un produit de substitution :

“La critique a saccagé les fleurs imaginaires qui ornent la chaîne, non pour que l'homme porte une chaîne sans rêve ni consolation, mais pour qu'il secoue la chaîne et qu'il cueille la fleur vivante. La critique de la religion détrompe l'homme, afin qu'il pense, agisse, qu'il forge sa réalité en homme détrompé et revenu à la raison, afin qu'il gravite autour de lui-même, c'est-à-dire autour de son véritable soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui gravite autour de l'homme tant que l'homme ne gravite pas autour de lui-même.” (*O III*, p. 383)

On ne saurait dire plus clairement que la critique de la religion, qui est ce par quoi il faut commencer, ne se suffit pas à elle-même, mais n'est tout au plus que l'enclencheur d'un mouvement qui doit à un certain moment se poursuivre en débordant son champ initial. Cependant, telle que Marx la présente dans ce texte de transition, cette prolongation se présente aussi comme un prolongement, dans la mesure où, sur le plan de ses procédures et de ses contenus, elle reproduit et perpétue l'allure générale de la critique religieuse: et c'est aussi la raison pour laquelle on peut dire que cette dernière la contient en germe. De quoi s'agit-il en effet lorsqu'on entreprend de remettre en question l'état de choses réel, et non plus seulement le monde imaginaire de l'homme? Selon les termes employés ici par Marx, il s'agit de restituer à l'homme les moyens de “graviter autour de lui-même” (*um sich selbst bewegen*), au lieu de se réduire à n'être que le satellite du véritable soleil qu'il est; il s'agit de replacer l'homme au centre du système qui constitue son monde, son monde à lui précisément parce qu'il en est le centre, et donc de faire que l'homme pense et agisse dans un monde qui soit véritablement le sien parce qu'il peut reconnaître en lui son essence générique. Ceci présuppose que le monde de l'homme, le monde objectif de l'homme, soit un monde dont l'homme puisse être ou redevenir le centre, c'est-à-dire le sujet, ce qui nous ramène à nouveau du côté de Feuerbach et de la manière dont celui-ci comprend la relation du sujet à ses objets qui, comme dans la révolution copernicienne telle que Kant l'interprète, gravitent autour de lui. Or, qu'est-ce qui garantit cette cohésion donnée ou retrouvée du subjectif et de l'objectif qui place ou replace l'homme-sujet au centre du

système qui fait tourner autour de lui ses objets ? La thèse selon laquelle il y a un être générique de l'homme, être générique qui, même dévoyé, perdure à l'identique, dans la mesure où sa nature d'être générique est par définition non modifiable et doit subsister inaltérée. De cette perspective anthropologique se dégage une conception tout à fait particulière de la pratique, dont les sources se trouvent dans l'idéalisme allemand, principalement chez Fichte, conception selon laquelle la pratique, dans sa forme authentique, est centrée sur son sujet dont elle est la réalisation: précisément, elle est ce qui le **fait** être ce qu'il est.

Il en résulte que la critique, même dépouillée de sa forme étroitement religieuse, et ayant déplacé son point d'application du monde céleste au monde terrestre, demeure une critique philosophique, tout en revendiquant la prétention à être critique réelle, conformément à la logique qui commande le devenir réel de la philosophie :

“C'est donc la tâche de l'histoire, une fois l'au-delà de la vérité disparu, d'établir la vérité de l'ici-bas. Et c'est tout d'abord la tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire de démasquer l'aliénation de soi dans ses formes profanes, une fois démasquée la forme sacrée de l'aliénation de l'homme. la critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.” (*O III*, p. 383)

La tâche de l'histoire (*die Aufgabe der Geschichte*), et de la philosophie qui se met à son service, c'est la tâche qu'il revient actuellement d'accomplir parce qu'elle est adaptée aux exigences du moment historique. Or, on peut à première vue s'en étonner, cette tâche relève entièrement du domaine de compétence de la philosophie. En passant de la critique du ciel à la critique de la terre, de la critique du monde théorique à la critique du monde pratique, de la critique de la religion à la critique du droit, de la critique théologique à la critique politique, on ne sort pas de la philosophie, qui, en quelque sorte, sature en totalité ce champ d'intervention. Le message que Marx cherche à transmettre est donc que le moment est venu pour la philosophie d'aller jusqu'au bout de la tâche dont elle portait en elle la nécessité dès le départ et que, du même coup, elle doit avoir les moyens d'accomplir. C'est pourquoi la critique du monde réel va prendre la forme d'une critique philosophique du droit, une critique de la manière dont les philosophes, exemplairement représentés par Hegel, théorisent réflexivement le droit qui régit le monde réel et concret, le monde pratique de l'homme. Quel est alors l'objet assigné à la critique pratique ? C'est la manière dont est théorisé ce monde pratique de l'homme. Ceci veut dire que c'est en passant par la théorie qu'on se donne une chance de sortir de la théorie, ce qui recoupe pour une part le message délivré dans la lettre à Ruge de 1843.

Marx est parfaitement conscient des attendus de sa démarche, puisqu'il écrit :

“L'exposé suivant - contribution à cette entreprise (d'une critique du monde réel de l'homme) - ne s'attache pas d'emblée à l'original mais à une copie: la philosophie allemande de l'Etat et du droit, et cela pour la simple raison qu'elle s'attache à l'Allemagne.” (*O III*, p. 383)

Ceci est une conséquence du choix de la critique religieuse, non seulement comme point de départ, mais comme modèle d'interprétation applicable à d'autres champs que celui de la religion proprement dite. Le meilleur moyen d'accéder au modèle, c'est-à-dire à ce qui est réel, c'est de procéder à partir de ses copies, c'est-à-dire ce qui est pensé ou représenté à son sujet: il s'agit de reconstituer le modèle à partir de ses copies. Pour connaître la réalité sociale et politique allemande, le meilleur moyen est d'analyser la philosophie allemande du droit, qui en donne une sorte de négatif dont la critique permet d'effectuer un tirage positif, en faisant apparaître en net ce qui ne fait que transparaître dans le négatif.

Marx justifie cette manière de procéder par la situation spécifique de l'Allemagne des années 1840 :

“Si l'on voulait commencer par le *statu quo* allemand lui-même, fût-ce de la seule manière appropriée, c'est-à-dire négativement, le résultat resterait toujours un anachronisme. Nous aurions beau renier notre présent politique: les peuples modernes, eux, l'ont déjà remis tout poussiéreux au débarras de l'histoire. Si je renie les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques non poudrées. Si je renie l'état de choses allemand de 1843, j'en suis à peine, selon la chronologie française, en l'an 1789; il s'en faut que je sois au coeur du temps présent.” (*O III*, p. 383-384)

Est ici reprise l'idée qui vient de Heine du retard pratique de l'Allemagne sur la France : la critique pratique ne peut s'attaquer directement à l'Allemagne réelle parce que l'Allemagne est une réalité anachronique, la monstrueuse survivance d'une féodalité déjà démentie dans les faits par la poussée du mouvement démocratique en Europe, et en particulier en France. En reprenant ce schéma d'analyse, Marx, né et grandi en Rhénanie, la seule région d'Allemagne à avoir connu, suite à l'occupation française, un début d'organisation libérale et à avoir formé une bourgeoisie manufacturière, témoigne du fait qu'il se sent lui-même, par tradition familiale, davantage “français” qu'allemand, et ainsi se trouve, avant même de l'avoir quittée, porté à considérer l'Allemagne d'un point de vue extérieur: Berlin, lorsqu'il est allé y poursuivre ses études, lui a paru un pays étranger.

Remettre en question l'état réel de l'Allemagne, c'est donc dénoncer le caractère périmé d'un régime que l'histoire a déjà depuis un demi-siècle rejeté dans ses poubelles, c'est-à-dire que c'est ne rien apprendre de neuf. L'état actuel de la société, auquel l'Allemagne des perruques poudrées n'est pas parvenue, c'est le pouvoir des perruques non poudrées, c'est-à-dire le régime de la démocratie représentative qui a pour coeur la scission de la société civile et de l'Etat, et assigne à ses membres des droits politiques complètement coupés de leurs activités effectives d'hommes privés, qui vivent et travaillent, non dans le ciel de l'Etat, mais sur la terre de la société civile. Or c'est cette scission, et ses conséquences pour l'être générique de l'homme que la critique a pour objet de débusquer, ce à quoi ne lui servirait à rien une critique de l'Allemagne réelle dont les résultats ne pourraient être que négatifs.

Mais, suivant le schéma mis en place par Heine, et déjà repris par Moses Hess, le retard pratique de l'Allemagne réelle a pour corrélat l'avance théorique de l'Allemagne idéale, c'est-à-dire de la pensée, et plus précisément de la philosophie, allemande. Ce que les Français ont fait avec les armes de la politique, les Allemands l'ont fait à leur manière, avec d'autres armes, qui sont celles de la philosophie: ils ont donné les moyens de comprendre ce que les Français ont fait sans savoir eux-mêmes clairement ce qu'ils faisaient, en raison de leur propre retard théorique qui est, de façon exactement réciproque à la situation allemande, le corrélat de leur avance pratique.

On comprend que Marx attache une grande importance à ce schéma explicatif, qui, tel qu'il l'exploite à ce moment, reste un schéma duel, dont l'Angleterre, troisième terme de la “triarchie” de Hess, reste encore absente, au moment où il se propose, en pratique, en vue de donner forme réelle à la critique, de créer un organe de presse “franco-allemand”: le sens de son projet est justement de cumuler les avancées faites de part et d'autre du Rhin en faisant se compenser les retards qui en sont respectivement les corrélats, donc de faire la synthèse entre les apports de la France sur le plan réel de la transformation de la société et ceux de l'Allemagne sur le plan de la pensée et de la philosophie, qui ont permis de créer ce qui fait cruellement défaut aux Français, l'arme de la critique. Cette arme a d'abord été élaborée sur le plan propre de la critique religieuse, un plan sur lequel les Français en sont restés pour l'essentiel à Voltaire.

Mais, à présent, il est devenu possible de déplacer le point d'application de cette arme de la théorie du monde céleste de la théologie à la théorie du monde terrestre du droit. On reste donc dans la théorie, comme cela vient d'être signalé, mais en se donnant les moyens de faire la théorie d'un objet dont la réalité ne soit pas seulement théorique, comme c'est le cas de la critique religieuse au sens strict, mais soit pratique. Cet objet vers lequel se tourne à présent la critique, c'est le droit, dans l'interprétation que Hegel en a proposé, et qui peut être considérée, sur un plan politique, comme l'équivalent de ce qu'est la théologie pour le monde céleste de la religion. Le génie de Hegel, qui a été le théologien du droit, a été de créer un nouvel objet pour la critique, de donner quelque chose d'autre à renverser que les illusions de l'*homo religiosus* : les équivoques du statut de l'*homo politicus* issu de la séparation de la société civile et de l'Etat. De là la légitimité historique de l'entreprise d'une critique du droit hégélien, qui offre de manière privilégiée une ouverture sur la critique pratique du monde réel. Remarquons le au passage, l'idée selon laquelle la philosophie est un succédané de la théologie est encore d'inspiration feuerbachienne.

En tout cas, Marx considère qu'il n'y a pas d'autre moyen actuellement de faire bouger quelque chose en Allemagne. Après quelques considérations sur la conjoncture allemande de la première moitié du XIXe siècle, et sur la ringardise de l'esprit réactionnaire qui domine celle-ci, il écrit :

“Guerre à l'état de choses allemand ! Assurément, il est au-dessous du niveau de l'histoire, il est au-dessous de toute critique, mais il n'en reste pas moins un objet de la critique, comme le criminel, qui est au-dessous de l'humanité, demeure la chose du bourreau. En lutte contre cet état de choses, la critique n'est pas seulement une passion de la tête, elle est la tête de la passion (*ist die Kritik keine Leidenschaft des Kopfs, sie ist der Kopf der Leidenschaft*). Elle n'est pas un scalpel anatomique, mais une arme (*sie ist eine Waffe*). Son objet est son ennemi, qu'elle veut, non pas réfuter, mais anéantir. Car l'esprit de cet état de choses est désormais réfuté. En soi et pour soi, ces circonstances ne sont pas des objets mémorables, mais des existence méprisables autant que méprisées. En soi, la critique n'a pas besoin de s'expliquer avec cet objet, car elle sait à quoi s'en tenir. Elle ne se donne plus comme une fin en soi, mais seulement comme un moyen. Son pathétique, c'est seulement l'indignation; sa tâche, c'est essentiellement la dénonciation.” (*O III*, p. 384-385)

En adoptant le ton de l'invective, qui donne à sa démarche une dimension morale - est à cet égard éloquent la métaphore du criminel et de son bourreau qui lui inflige un châtiment légitime -, Marx cherche avant tout à faire comprendre la nécessité pour la critique, dont la forme est bien sûr théorique, de basculer hors du champ de la théorie pure et de trouver les moyens de nouer un lien fort avec la pratique. La symétrie inversée des deux formules, “passion de tête”, et “tête de la passion”, une figure de style que Marx affectionne particulièrement, exprime le passage d'une démarche qui est seulement de tête, c'est-à-dire qu'elle consiste en un effort de compréhension critique pouvant à la limite s'appliquer à n'importe quel objet, à une démarche engagée dans la transformation effective de son objet pour autant qu'elle formule l'exigence de cette transformation, dans une forme qui est celle de “l'indignation”. Marx semble ne pas se souvenir en écrivant ceci qu'il a déjà fait référence à cette figure de la protestation dans le passage de son texte où la religion est présentée comme “opium du peuple”. Et si la critique, avec son cri d'alarme, était-elle aussi une espèce de drogue? C'est une question que Marx ne se pose pas pour le moment. Il lui suffit de présenter la critique comme une “arme”, c'est-à-dire un instrument dont on se sert dans une lutte, et qui n'est pas une fin en soi parce qu'elle a sa fin dans cette lutte même. Par cette voie est restituée à la théorie une vocation, une destination pratique.

Quelques paragraphes plus loin, après avoir évoqué à nouveau la chape de plomb qui pèse actuellement sur l'Allemagne, Marx revient à nouveau sur cette destination pratique de la critique en avançant quelques métaphores qui permettent de la rendre directement sensible, ce qui est moyen approprié pour montrer qu'elle n'est pas seulement une passion de tête, tournée vers des intérêts exclusivement théoriques dont la dimension pratique a été neutralisée :

“La critique qui s'attaque à cette matière est un corps à corps et, dans un corps à corps, qu'importe que l'adversaire soit du même rang, noble ou intéressant; l'important, c'est de le toucher. Il s'agit de n'accorder aux Allemands aucun instant d'illusion ni de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle encore plus oppressive, en lui ajoutant la conscience de l'oppression, rendre la honte plus honteuse encore en la divulguant. Il faut dépeindre chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse de cette société, il faut forcer ces conditions fossilisées à entrer en danse, en leur chantant leurs propres airs ! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même afin de lui donner courage. On satisfait ainsi un besoin irrépressible du peuple allemand, et les besoins des peuples sont eux-mêmes les raisons ultimes de leur satisfaction.” (*O III*, p. 385-386)

En écrivant ces lignes véhémentes, qui font penser à certaines pages de Nietzsche, un autre héritier beaucoup plus tardif de la critique feuerbachienne, Marx cherche avant tout à définir une stratégie. Cette stratégie est une stratégie de rupture, qui prend le contre-pied exact de l'attitude de compromis et d'atermoiement préconisée par les responsables de la *Gazette rhénane* dont il a renoncé l'année précédente à continuer à assumer la rédaction. N'y ayant plus rien à attendre de l'Allemagne, il ne reste plus qu'à la provoquer, de manière à accoucher au forceps ce besoin de transformation qui demeure enfoui au plus profond d'elle-même et qui a trop tardé à venir au jour. On pourrait dire des Français qu'ils ont été des prématurés politiques, ce qui explique la précarité de certaines de leurs démarches. Les Allemands sont tout le contraire, comme des embryons qui auraient peur de naître et qui demandent tellement à réfléchir avant de le faire qu'il faut, par tous les moyens, les obliger à sortir de leur attentisme frileux. C'est la critique qui permettra de leur faire cette violence, et les mettra en demeure d'accomplir ce qu'ils ne feraient pas d'eux-mêmes et que pourtant ils doivent faire à un moment ou à un autre, car, avec ou sans eux, l'histoire avance. Qui osera alors reprocher à la critique de ne pas avoir un caractère suffisamment pratique, de ne pas s'attaquer au cœur des problèmes réels, de ne pas oeuvrer pour la transformation effective de la société, en mettant fin définitivement à “l'Ancien Régime” ? Cet Ancien Régime, les Français l'ont bien abattu en pratique, mais l'ont-ils renversé en théorie? Rien n'est moins sûr. Et c'est pourquoi ils sont eux aussi intéressés aux combats que mène la critique allemande :

“L'Ancien Régime est la tare de l'Etat moderne.” (*O III*, p. 386)

Cette tare reste pour une part secrète : la Révolution française ne s'est pas attaquée à elle, elle n'est pas allée au fond des choses, ce qui a pour conséquence qu'elle a laissé subsister une part essentielle de l'état antérieur. Non seulement elle l'a laissé subsister, mais elle l'a utilisé comme fondation pour l'installation de la nouvelle société qu'elle a entrepris de mettre en place. C'est pourquoi

“les réminiscences de leur passé ne cessent de hanter les peuples modernes” (*O III*, p. 386),

et ces réminiscences, il faut définitivement les exorciser : c'est pourquoi la lutte contre l'état de choses allemand périmé, même s'il présente les caractères d'un combat d'arrière-garde, concerne aussi les autres peuples européens et leur état présent, pour autant que celui-ci n'est pas tout à fait délivré du poids de leur état passé.

Suit un long développement organisé autour d'un *topos* que Marx réutilisera par la suite (cf. le célèbre début du pamphlet de 1852 sur "Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte" : "Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d'ajouter: la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce.") ; ce que l'histoire a fait une première fois sous une forme tragique, elle doit le recommencer sous une forme comique, en se caricaturant, ce qui est sa manière de se débarrasser de ses démons :

"Après avoir été une première fois tragiquement blessés à mort dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, les dieux de la Grèce durent subir une seconde mort, une mort comique dans les *Dialogues* de Lucien. Pourquoi l'histoire suit-elle ce cours? Afin que l'humanité se sépare de son passé sereinement." (*O III*, p. 386-387)

Que le coup de balai final par lequel l'histoire élimine ses détritrus prenne la forme d'un retour ironique sur des combats qui ont eu lieu antérieurement, de manière à en sanctionner définitivement les acquis, n'a rien de surprenant. Et le ton amer de sarcasme qui, sur fond d'agressive dérision, accompagne la critique présente de Marx épouse le sens de cette démarche, dont le but est de tirer définitivement un trait sur un passé qui tarde à se reconnaître comme révolu.

En Allemagne, donc, l'histoire est bloquée. Pour le faire comprendre, Marx prend un nouvel exemple, et du même coup assigne un autre objet à sa critique, ce qui va l'amener par voie de conséquence à se rapprocher de l'idée de la "triarchie" européenne telle que Hess l'avait mise en place, au lieu d'en rester, comme il l'a fait jusqu'ici, au face à face France-Allemagne. Cet exemple est celui de la politique économique, de la gestion des richesses, qui représente aujourd'hui une question d'une particulière importance :

"Le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général, au monde politique est un problème majeur des Temps Modernes." (*O III*, p. 387)

Comment l'Allemagne enlisée dans son passé traite-t-elle ce problème ? En découvrant, avec Frédéric List, dont le *Système national de l'économie politique* avait été publié en 1841, les vertus du protectionnisme qui la fige encore un peu plus dans son isolement et son retard, alors que, depuis longtemps, les autres pays européens, la France et l'Angleterre en particulier, ont compris que ce type de politique était un obstacle à leur développement matériel :

"Tandis qu'en France et en Angleterre, le problème se pose en ces termes: économie politique ou règne de la société sur la richesse (*politische Ökonomie oder Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*), en Allemagne il signifie: économie nationale ou règne de la propriété privée sur la nationalité. En France et en Angleterre, il s'agit donc de supprimer le monopole qui a été poussé jusqu'à ses dernières conséquences; en Allemagne, il s'agit de pousser le monopole jusqu'à ses dernières conséquences. Là il s'agit de la solution, tandis qu'ici on en est encore à l'affrontement. Voilà qui illustre parfaitement la forme allemande des problèmes modernes, un exemple qui montre comment notre histoire, telle une recrue mal dégrossie, a eu jusqu'ici pour seule tâche de s'exercer à singer des histoires rebattues." (*O III*, p. 387)

Les enjeux de ce débat sont fondamentaux. En le présentant comme il le fait ici, Marx révèle qu'il est en train de devenir conscient de ce que quelque chose de très important se passe actuellement en Europe, qui concerne non seulement les institutions politiques de l'Etat et la question de savoir si celles-ci doivent être ou non démocratiques, mais se joue sur un autre plan, celui de la société réelle : il s'agit de la révolution industrielle, dont le mouvement irrésistible appelle un tout nouveau rapport de la société (civile) à l'Etat que celui propre au régime féodal. C'est cette révolution industrielle qui a poussé

la société civile productrice de richesses et mue par la recherche du profit maximum, non seulement à se débarrasser du carcan imposé par les réglementations étatiques qui freinent son développement, réglementations évoquées ici à l'aide de la formule "économie politique" (*politische Ökonomie*), et en conséquence à instaurer le "règne de la société sur les richesses", expression qui concentre l'essentiel du discours libéral, mais à expulser les formes d'organisation étatique de la communauté hors de son ordre propre, donc à autonomiser l'Etat en faisant de celui-ci un ordre à part, le ciel de la terre qu'elle veut être pleinement en déchaînant toute sa puissance économique: en se libérant de l'Etat, la société civile a du même coup libéré l'Etat, et radicalement séparé la question de ses formes institutionnelles de celle posée par les conditions de la production et la gestion des richesses. Ce n'est donc pas un hasard si la question de la démocratie et des droits de l'homme a été soulevée, dans le ciel de la politique, en même temps que s'effectuait, sur la terre de l'économie, la révolution industrielle. Cela n'a en conséquence pas de sens de poser la question sociale en l'extrayant de ce contexte qui est actuellement le sien, du moins dans les pays qui constituent l'avant-garde de l'Europe, la France sur le plan politique, et l'Angleterre sur le plan économique. Or l'Allemagne est justement incapable de poser la question dans ces termes: elle n'en est pas parvenue au point où la question de la forme institutionnelle de l'Etat et celle du règne de la société sur les richesses ont été séparées: et en découvrant les vertus du protectionnisme, elle révèle simplement le fait qu'elle a raté un train qui vient de lui passer sous le nez.

Demeurée ainsi en rade, l'Allemagne n'a plus eu qu'à se réfugier dans le ciel des idées, et à faire la théorie des trains qui passent, c'est-à-dire à élaborer la philosophie de l'histoire, ce à quoi elle a pu se consacrer entièrement parce qu'elle s'était comme éjectée du mouvement réel de l'histoire :

"De même que les peuples anciens ont vécu leur histoire en imagination dans la mythologie, de même, nous autres Allemands, nous avons vécu notre post-histoire (*unsre Nachgeschichte*) en pensée, dans la philosophie. Nous sommes les contemporains philosophiques du présent sans en être les contemporains historiques. La philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande. C'est pourquoi, lorsque nous critiquons, au lieu des oeuvres incomplètes de notre histoire réelle, les oeuvres posthumes de notre histoire idéelle, la philosophie, notre critique se situe au centre des problèmes dont le présent dit : "*That is the question*". Ce qui, chez les peuples avancés, constitue pratiquement une rupture avec les conditions politiques modernes est en Allemagne, où ces conditions n'existent même pas encore, d'abord rupture critique avec le reflet philosophique de cet état de choses (*kritischer Zerfall mit der philosophischen Spiegelung dieser Zustände*)." (*O III*, p. 388)

À vrai dire, Marx semble ici se donner beaucoup de mal, en accumulant les formules brillantes et paradoxales, pour convaincre, et peut-être se convaincre soi-même, qu'en s'engageant dans une critique du droit politique hégélien, il ne prend pas lui aussi le risque de rater un train qui passe, mais se trouve réellement au coeur des problèmes du présent. Ceci peut s'expliquer par l'équivoque de sa position qui, à ce moment précis, est celle d'un Allemand qui, excédé, a décidé de se mettre dehors de l'Allemagne, tout en restant par les conditions que lui impose sa culture pour une part dedans: de là la nécessité pour lui de se justifier, et d'expliquer qu'en accordant tant d'intérêt et de soins aux symptômes du retard allemand, il n'en rejoint pas moins, même si c'est par un biais indirect qu'on serait presque tenté d'appeler dialectique (joue en effet ici quelque chose qui ressemble à la négation de la négation), le mouvement de l'histoire tel qu'il se déroule par ailleurs sur un plan pratique.

Le lecteur de ces lignes ne peut naturellement manquer d'attacher une certaine attention au fait qu'au passage Marx y présente la philosophie comme "reflet de l'état

de choses”, entendons: projection idéale d’une réalité qui se joue en fait ailleurs que là où la donne à voir son image. La notion de reflet qui a, comme on sait, tout un avenir devant elle, apparaît ainsi comme un avatar du feuerbachisme intégral professé par Marx à cette époque, au point de vue duquel la théorie n’est qu’une image détachée de la pratique, image qui, comme image, est à la fois ressemblante et dissemblable, ce qui se traduit par le fait qu’elle est une représentation inversée de la réalité, qu’il devrait donc en principe suffire de retourner pour retrouver la réalité telle qu’elle est. Mais Marx, en fixant comme il le fait ici pour objet à la critique ce reflet de l’état de choses existant qu’est la philosophie, n’est-il pas du même coup en proie à cette logique singulière de l’image, et l’accès à la réalité pratique que celle-ci, se figure-t-il, lui offre, n’est-il pas un leurre? Ne s’enferme-t-il pas dans le système abstrait de la théorie pure, alors même qu’il cherche à en forcer la porte? Ces questions, qu’il évite encore de se poser, on pourrait considérer qu’il les a néanmoins sur le bord des lèvres, mais qu’il les contient par tous les moyens possibles : ceci expliquerait d’ailleurs la surcharge rhétorique de cette “Introduction à la critique du droit hégélien”, dont le ton paraît constamment forcé, comme si elle voulait dire autre chose que ce qu’elle dit, installant du même coup un malaise auquel on peut reconnaître une valeur de symptôme. Quelles que soient les difficultés et les ambiguïtés de sa position, Marx n’en continue pas moins à l’assumer jusqu’au bout : et c’est d’ailleurs ce qui fait l’intérêt de ce texte qui, par son extrémisme, atteint une limite, limite que le raisonnement ne pourra ensuite franchir sans la briser. Voici les termes dans lesquels s’expose la rencontre de cette limite :

“La philosophie allemande du droit et de l’Etat est la seule histoire allemande qui soit au niveau du présent moderne officiel. Le peuple allemand doit donc joindre cette sienne histoire de rêve à ses conditions existantes (*diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen*), et soumettre à la critique non seulement ces conditions mais en même temps leur prolongement abstrait (*ihre abstrakte Fortsetzung*). Son avenir ne peut se borner ni à la négation immédiate de ses conditions politiques et juridiques réelles, ni à la réalisation immédiate de ses conditions idéelles; et la réalisation immédiate de ses conditions idéelles, peu s’en faut que le peuple allemand, une fois de plus, l’ait de nouveau derrière lui quand il contemple les peuples voisins. C’est donc à bon droit qu’en Allemagne le parti politique pratique (*die praktische politische Partei in Deutschland*) exige la négation de la philosophie. Son tort n’est pas d’exiger mais d’en rester là, car cette exigence, il ne l’accomplit et ne peut l’accomplir vraiment. Il croit opérer cette négation en tournant le dos à la philosophie et en marmonnant à son adresse, tête détournée, quelques phrases grincheuse et banales. Vu l’étroitesse de son horizon, ce parti n’inclut pas également la philosophie dans la sphère de la réalité allemande, ou va même jusqu’à l’estimer au-dessous du niveau de la pratique allemande et des théories qui sont à son service. Vous voulez que l’on s’attache aux germes de vie réels, mais vous oubliez que le germe réel de vie du peuple allemand n’a bourgeonné jusqu’ici que sous son crâne. En un mot: vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser (*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben ohne sie zu verwirklichen*).” (O III, p. 388-389)

Marx débat ici avec “le parti politique pratique” de ceux qui veulent que quelque chose change réellement en Allemagne, et ont opposé aux pesanteurs rétrogrades de la philosophie spéculative (Hegel) le programme d’une philosophie de l’avenir (Cieskowski) et d’une philosophie de l’action (Hess). Ce “parti”, qui est en réalité un mouvement d’idées, en a assez de l’ancienne philosophie, qui est devenue la spécialité allemande, comme si les Allemands ne pouvaient entretenir avec le monde qu’un rapport idéal qui le laisse inchangé, et non le transformer dans les faits, et comme si devait subsister éternellement la division du travail décrite par Heine qui réserve à l’Allemagne la théorie, la rumination spéculative et spéculaire de ce qui est, et à la France la pratique, l’action révolutionnaire qui prépare le monde de demain. Comme les membres du parti politique pratique, Marx déplore cette situation, et en conséquence

proclame lui aussi la nécessité d'effectuer la négation de la philosophie (*die Negation der Philosophie*), c'est-à-dire de mener un combat dont les résultats ne soient pas seulement théoriques, mais aussi pratiques, un combat qui change effectivement le monde, ou tout au moins qui en accompagne les changements. Toute la question est de déterminer les formes dans lesquelles ce combat doit être engagé. Suffit-il de se détourner de la philosophie, c'est-à-dire de faire comme si elle n'existait pas, pour la "nier", c'est-à-dire en finir réellement avec son retard sur le mouvement réel des faits, ce dont les Allemands, qui ont trop fait leur affaire de la spéculation qu'ils ont élevée au rang de spécialité folklorique locale, auraient rudement besoin ? Or ce serait justement passer à côté de la réalité qui est que leur philosophie existe, non pas idéalement ou fictivement, mais réellement et matériellement, dans la tête des Allemands, une tête qui constitue leur réalité à eux.

En avançant cette idée, Marx est bien près d'ouvrir une voie qui pourrait le faire sortir de son feuerbachisme ou du moins prendre quelques distances avec lui: cette idée consiste à affirmer que le reflet de l'état de choses existant qu'est la philosophie fait partie, du moins dans le cas de l'Allemagne, de l'état de choses; en d'autres termes, l'image n'est pas face à la réalité qu'elle représente, mais constitue un élément de cette réalité; la pensée n'est pas un double falsifié et extérieur à lui du réel, mais la réflexion qu'elle en effectue appartient au mouvement même du réel; le ciel n'est pas un au-delà de la terre, mais il est le ciel de cette terre à laquelle il est étroitement lié et où il a sa place matériellement inscrite. La philosophie est la manière dont les Allemands entretiennent avec la pratique un rapport, détourné si on veut, mais qui n'en existe pas moins en réalité: elle est leur pratique.

Cette thèse extrêmement audacieuse signifie en particulier que le rapport de la théorie et de la pratique, de la pensée et du réel, ne doit pas être interprété une fois pour toutes en général, comme s'il prenait partout et toujours la même forme. S'en tenir à cette présentation abstraite de la question, c'est ignorer qu'elle ne se pose jamais dans les faits qu'en situation, dans des conditions qui sont toujours historiquement déterminées, et qui doivent à chaque fois faire l'objet d'une évaluation spécifique. C'est ainsi que, dans la conjoncture allemande des années 1840, la théorie, sous les espèces de la philosophie, est une forme réelle, sans doute atrophiée, mais non moins réelle pour autant, de la pratique, ou plutôt d'une certaine pratique. C'est pourquoi s'attaquer à l'état de choses allemand, en vue de le transformer, cela ne peut consister qu'à le prendre comme il est, là où il est, au lieu d'essayer de lui substituer, de manière plus idéale encore, quelque chose qui, tout simplement, n'existe pas. Ce dont il faut détourner la tête de façon méprisante, c'est de la politique allemande, forme immédiate de la pratique allemande, qui est quelque chose de ridicule; et simultanément il convient de prendre très au sérieux la philosophie, forme médiante, et non immédiate, de la pratique allemande, qui est à sa manière l'expression fidèle et exacte de la misère allemande: c'est donc bien elle que la critique doit saisir comme point d'attaque en vue d'enclencher un processus de transformation de la réalité allemande. C.Q.F.D.

Anticipons quelque peu. On voit l'intérêt que présenterait cette analyse en vue de mieux comprendre ce que signifie au juste la célèbre et controversée onzième thèse sur Feuerbach : "Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui compte, c'est de le changer (*die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert, es kommt drauf an, sie zu verändern*).” Or, qui dit aujourd'hui, au sens bien sûr de l'actualité de Marx, que la philosophie a suffisamment disputé des interprétations du monde, qu'il faut en finir une fois pour toutes avec ces arguties, et se tourner d'un autre côté, en cherchant les moyens réels de changer le monde ? Les impatientes du parti politique pratique par rapport auxquels, dans son texte des *Annales franco-allemandes*, Marx prend ses distances, de même que, dans sa lettre de septembre

1843 à Ruge, il prend aussi ses distances avec les utopies de la réforme sociale, ce qu'il fait en vue de porter le débat là où il a quelque chance d'aboutir, sur le plan de la libre confrontation d'idées. Entre le moment où il écrit son "Introduction à une critique du droit hégélien", au début de l'année 1844, et celui où il rédige la onzième thèse sur Feuerbach, sans doute dans le courant de l'année 1845, Marx aurait-il rallié le point de vue de ces impatientes ? Ou bien veut-il dire, en rédigeant cette onzième thèse, que, pour parvenir à changer le monde, il faut inventer une autre forme de rapport à la philosophie que celui qui fait de celle-ci seulement une interprétation du monde, c'est-à-dire au fond encore une manière de le légitimer, de le sanctionner, de le sanctifier ? Et ce nouveau rapport à la philosophie, ne serait-ce pas celui inauguré par Feuerbach, à travers la mise en oeuvre de la "critique" qui amène à lire dans le discours de la philosophie, non pas au premier degré le monde tel qu'il devrait être conformément aux aspirations de son interprète, mais, comme le révèle à distance la critique, une représentation falsifiée du monde qui, *a contrario*, en fait ressortir les vrais problèmes, les contradictions internes ? En écrivant la onzième thèse sur Feuerbach, Marx ne serait-il pas encore et toujours feuerbachien, c'est-à-dire adepte d'une pratique critique de la philosophie, qui fasse de celle-ci un point d'attaque privilégié pour avoir prise sur le réel ? Ne cherchons pas pour le moment à trancher sur ce point, et contentons-nous d'avoir pu formuler cette interrogation, qui fait mieux apparaître la complexité du contexte dans lequel se situent les déclarations de Marx à cette époque et incite à la plus grande prudence lorsqu'il s'agit d'en déployer le sens, car celui-ci a toutes chances de ne pouvoir être fixé une fois pour toutes.

Allons plus loin encore : lorsque Marx écrit les pages que nous sommes en train de commenter, pages dans lesquelles il entreprend, avec d'autres, de faire de la philosophie de façon différente, dans la perspective propre à une philosophie de l'avenir débouchant sur un devenir réel de la philosophie, quelque chose est en train de bouger dans sa tête, l'économie de ses idées est en train de se modifier, et c'est ce qui intéresserait au premier abord un historien des idées. Mais nous savons aussi que, au même moment, quelque chose est aussi en train de changer dans le monde, quelque chose dont les conséquences se feront sentir un siècle plus tard aux confins de la terre : non pas que le monde devienne tout d'un coup et pour toujours radicalement autre, bien sûr, ce qui n'empêche que des transformations soient en train de s'opérer en lui dont il est impossible, à moins d'être aveugle, de nier la réalité. Nous pourrions nous demander si quelque chose est en train de bouger dans la manière dont Marx envisage le travail de la pensée philosophique parce que le monde est ainsi entraîné dans une évolution à long terme, ou si cette évolution est, sinon entièrement déterminées, du moins pour une part modifiée et infléchie suite à l'effort intense de réflexion auquel Marx se consacre dans ces années 1840 où il accède à une conscience théorique des problèmes fondamentaux de son époque, ce qui, à terme, aura des conséquences tout à fait pratiques et interviendra dans la transformation de l'état de choses. Renonçons à trancher mécaniquement ce débat, et retenons avant tout la corrélation qui passe entre ces deux mouvements, celui qui s'opère dans le réel et celui qui s'opère dans la pensée. Cette corrélation n'est-elle pas une illustration exemplaire de ce qu'il faudrait, au-delà même de ce qu'en pense Marx à ce moment, entendre par "devenir réel de la philosophie" ? N'y a-t-il pas dans la philosophie en tant que telle, et même définie comme "reflet de l'état de choses", vocation à entretenir ce rapport intime avec les transformations du monde dont elle épouse à distance le cours ? Et n'est-ce pas cela le "réel" de la philosophie ? Des idées de cet ordre peuvent être éveillées par la lecture des textes écrits par Marx à cette époque, ce qui incite à les prendre plus au sérieux qu'on n'a coutume de le faire.

Cette parenthèse refermée, intéressons-nous à la formule péremptoire sur laquelle s'achève le paragraphe de l'Introduction à la critique du droit hégélien précédemment cité: "Vous ne pouvez surmonter la philosophie sans la réaliser" (*Ihr könnt die Philosophie nicht aufheben ohne sie zu verwirklichen*). "Surmonter la philosophie" veut dire en réalité la supprimer, selon la signification la plus courante du verbe *aufheben* qui est négative: se retrouve donc ici l'idée de "la négation de la philosophie", négation dont Marx reconnaît la nécessité en même temps que les membres du parti pratique politique des réformateurs sociaux. Ce qui le distingue de ces derniers, c'est que, à son point de vue, supprimer la philosophie, cela ne peut consister à l'abandonner, à s'en détourner, à en faire tout simplement fi, à l'ignorer, pour, comme on dit, se jeter dans l'action: l'appel pressant que certains, les gauchistes de l'époque, lancent aux philosophes de quitter leur cabinet d'études pour descendre dans la rue, là où ça se passe en principe, lui paraît d'une naïveté et d'une démagogie incroyables. Aller faire symboliquement le coup de feu contre la police prussienne pour accélérer le mouvement déjà réalisé dans la plus grande partie de l'Europe, l'Allemagne mise à part, qui tend à dissocier la société civile de l'Etat, est-ce réellement à cela que doit se consacrer un philosophe allemand des années 1840 qui a effectué une lecture critique du droit hégélien, ce qui lui a permis de comprendre que cette dissociation de la société civile et de l'Etat, loin de libérer l'homme de ses contradictions, fait peser sur lui une nouvelle aliénation ? N'est-ce pas au contraire à poursuivre cette critique qu'il doit avant tout s'employer en vue de contribuer au mouvement de transformation qui s'effectue dans les profondeurs de la société? Or, "réaliser la philosophie", c'est précisément cela: c'est lui donner un point d'application, le monde du "droit" au sens large, c'est-à-dire l'ensemble des rapports humains, et une méthode, la critique, dans sa forme feuerbachienne bien sûr, qui lui permette, au lieu de planer au-dessus d'elle en se maintenant artificiellement dans un ciel d'idées, de s'enraciner sur la terre où matériellement s'effectuent les transformations du monde. C'est ce que, un an plus tard, dans *L'idéologie allemande*, Marx appellera "faire descendre la philosophie du ciel sur la terre", métaphore critique d'inspiration manifestement feuerbachienne, qui, en 1845, représente encore l'état dominant de sa pensée, un état avec lequel, peut-être, il ne rompra jamais définitivement.

Quoi qu'en dise par ailleurs le "parti politique théorique issu de la philosophie" (*O III*, p. 389), qui, lui, à la différence des membres du parti politique pratique, préconise, à la manière de Bruno Bauer, une critique univoquement négative qui n'est en réalité que la dénégation de l'état de fait, et contribue à son maintien, il faut donc, sans état d'âme, continuer à lire Hegel, et se convaincre que, ce faisant, on accompagne, suivant la logique du devenir réel de la philosophie, le mouvement de transformation qui est en train de s'opérer dans la société, même si c'est seulement sur le plan de son reflet, dont il n'y a pas lieu de se détourner sous prétexte qu'il n'est qu'une image plus ou moins conforme à son modèle :

"La critique de la philosophie allemande de l'Etat et du droit, à laquelle Hegel a donné sa forme la plus rigoureuse, la plus riche et définitive, est tout à la fois l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité qui s'y rattache, et la négation catégorique de tout le mode traditionnel de la conscience allemande, politique et juridique, dont l'expression la plus distinguée et la plus universelle est précisément la philosophie spéculative du droit elle-même, élevée au rang de science. Si la philosophie spéculative du droit, cette pensée abstraite et transcendante de l'Etat moderne dont la réalité demeure un au-delà (*die abstrakte überschwengliche Denken des modernen Staats dessen Wirklichkeit ein Jenseits bleibt*) - cet au-delà ne fût-il qu'au-delà du Rhin - , n'était possible qu'en Allemagne, de même, et inversement, la conception allemande de l'Etat moderne, qui fait abstraction de l'homme réel (*vom wirklichen Menschen abstrahierende Gedankenbild des modernen Staats*), a été possible par la seule raison et dans la seule mesure où

l'Etat moderne lui-même fait abstraction de l'homme réel ou ne satisfait l'homme tout entier que d'une manière illusoire (*den ganzen Menschen auf eine nur imaginäre Weise befriedigt*). En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne était leur conscience théorique. Le caractère abstrait et présomptueux de sa pensée (*die Abstraktion und Überhebung seines Denkens*) a toujours marché de pair avec le côté borné et atrophié de sa réalité (*mit der Einseitigkeit und Untersezttheit ihrer Wirklichkeit*). Si donc le *statu quo* de l'Etat allemand exprime la perfection de l'Ancien Régime, la perfection de l'écharde dans la chair de l'Etat moderne, le *statu quo* de la science politique allemande exprime l'imperfection de l'Etat moderne, l'avarie de sa chair même (*die Schadhaftigkeit seines Fleisches selbst*).” (O III, p. 389-390)

Marx crédite ici Hegel d'une critique de l'Etat moderne. On peut s'en étonner: car, alors, si cette critique est déjà effectuée, à quoi peut servir la critique du droit politique hégélien dont Marx veut justifier la nécessité? Mais, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que la critique dont l'initiative est reconnue à Hegel présente, en dépit des apparences, les caractères de ce qu'on peut appeler une critique pratique et non d'une critique théorique : d'où la nécessité de prolonger cette critique pratique dans la forme d'une critique théorique. Mais que faut-il entendre par critique pratique ? Reprenons le raisonnement de Marx, que le miroitement des formules rend parfois difficile à suivre, alors qu'il est parfaitement cohérent. L'idée directrice de l'analyse ici présentée est celle que nous avons déjà rencontrée: ce que les Français ont réalisé dans les faits, les Allemands se sont contentés de le penser, non par mauvaise volonté mais parce que l'état de chose en Allemagne ne leur permettait pas de voir les choses autrement. Ils l'ont pensé, en ce sens qu'ils l'ont **fait** en pensée avec ces moyens théoriques qui sont la forme de leur pratique d'Allemands, puisque, comme on vient de le voir, la seule forme de pratique que connaissent aujourd'hui les Allemands est la théorie. Les Français ont fait la révolution d'où est issu l'Etat démocratique qui repose sur la scission de la société civile et de l'Etat, scission dont le moteur principal est le déchaînement des intérêts privés et l'atomisation de la société civile qui en est la cause en dernière instance. Cela, les Allemands n'ont pu le faire en réalité, mais ils l'ont fait, comme on vient de le dire, en pensée: Hegel a donné une description précise, la plus précise qui existe, de la scission de la société civile et de l'Etat et de la décomposition de la société civile en atomes individuels qui en est le corrélat, et il a entrepris sur cette base de faire la théorie de l'Etat représentatif moderne. Mais, ce qu'il a fait en pensée, peut-on dire qu'il l'a complètement compris en pensée ? Pas du tout, car, c'est le fil conducteur du commentaire fait par Marx des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, celui-ci, en véritable théologien du droit, a mis tout à l'envers: il a présenté l'Etat rationnel comme la solution des contradictions de la société civile, sans voir qu'il n'est que l'expression déformée, et la résolution imaginaire, de ces contradictions. De telle manière que la critique de l'Etat moderne se trouve bien chez Hegel en pratique, sous une forme pratique, mais pas en théorie: dans le texte hégélien, la réalité figure sous la forme d'une sorte de calque inversé, à la manière de l'image qui s'imprime sur le fond de la *camera oscura*. C'est pourquoi il est urgent de faire la théorie de ce que Hegel a pensé en pratique, sans réellement comprendre le sens véritable de ce qu'il était en train de faire sur le mode propre de la pensée. Or c'est précisément la critique feuerbachienne de la théologie qui permet d'effectuer cette relecture de la théologie hégélienne du droit, et de remettre à l'endroit ce qu'il n'a vu en fait qu'à l'envers, sinon tout de travers. C'est pourquoi il serait déraisonnable de se passer des services que peut rendre encore la philosophie spéculative, en dépit de ses aspects étroitement spéculatifs qui en biaisent et même en déforment le message. Bien sûr, il n'est pas question de prendre ce message à la lettre: il faut l'exploiter comme un matériau brut, comme une vérité existant à l'état pratique, et appliquer à ce matériau le travail de remise en forme qui permette de faire passer cette vérité à l'état théorique. Autrement dit, il faut répercuter les effets que

délivre sous une forme pratique la philosophie hégélienne du droit en en proposant, par la voie de la critique, une interprétation théorique qui, du même coup permettra d'y voir plus clair au sujet de l'état actuel du monde moderne et des tendances dominantes qui en commandent les évolutions. La scission de la société civile et de l'Etat, les Français l'ont fixée dans les faits avec leur Etat représentatif, mais ils se sont complètement illusionnés quant à la réalité de ce qu'ils faisaient, et ils ont travesti en action purement et célestement politique une transformation dont la réalité appartenait d'abord à la terre de l'économie, c'est-à-dire aux nécessités du fonctionnement de la société civile. Cette même scission, Hegel l'a vue, lui, dans la forme d'une image idéale, mais il s'est complètement illusionné quant à la nature et au sens de cette image: sa fidélité théorique aux idéaux de la révolution française lui a fait adopter, dans le langage de la spéculation, le programme du "tout politique" que les Français avaient mis en oeuvre, leur culte de l'Etat, qu'ils ont pratiqué sans se rendre compte qu'ils étaient eux-mêmes entraînés, ce faisant, dans la logique d'un processus qui les dépassait: le processus par lequel sont déchaînées les puissances de la production économique des richesses devenue l'apanage de la société civile.

Une critique du droit hégélien a donc parfaitement sa place dans le mouvement qui nie la philosophie en la réalisant :

"Ne serait-ce qu'en tant qu'adversaire résolu du mode traditionnel de la conscience politique allemande, la critique de la philosophie spéculative du droit débouche non sur elle-même, mais sur des problèmes dont la solution n'est possible que par un seul moyen: la *praxis* (die *Praxis*).

Voici la question : l'Allemagne peut-elle atteindre à une *praxis* à la hauteur des principes (*zu einer Praxis "à la hauteur des principes"*), c'est-à-dire à une révolution (*zu einer Revolution*) qui l'élève non seulement au niveau officiel des peuples modernes, mais à cette hauteur d'homme qui sera le proche avenir de ces peuples (*auf die menschliche Höhe welche nächste Zukunft dieser Völker sein wird*)?" (*O III*, p. 390)

Remarquons d'emblée l'ampleur du programme que Marx fixe à la critique. Elle devrait permettre aux Allemands, non seulement de rattraper leur retard sur les autres peuples, mais de les dépasser. Les révolutionnaires français n'ont rien vu à la scission de la société civile et de l'Etat, alors même qu'ils en effectuaient sans le savoir la consolidation; Hegel, avec sa philosophie spéculative du droit, a perçu cette scission, donnant ainsi aux Allemands les moyens de l'analyser, même s'ils n'en avaient pas une pratique directe, et ainsi d'en étudier les inconvénients, créant du même coup l'incitation à la surmonter, donc à aller plus loin que les autres peuples qui, installés dans cette scission, ne cherchaient que les moyens de la pérenniser. C'est donc les Allemands qui, les premiers ont donné les moyens de poser clairement un problème, dont il leur appartient de trouver la solution, solution qui ne peut être que révolutionnaire, au sens d'une révolution "à la hauteur des principes", écrit en français Marx, sans doute par esprit de dérision: à la hauteur des principes, c'est-à-dire adéquate à ses buts affichés, et par là même "à hauteur d'homme", comprenons une révolution qui restitue à l'homme son être générique, au lieu de contribuer à l'en séparer un peu plus.

Effectuer une révolution à hauteur d'homme: vaste programme ! Pour l'accomplir, il faut mettre en oeuvre un moyen approprié. Pour celui-ci, Marx trouve un nom qui résonne magiquement : *Praxis*. Par là, il faut entendre une action authentique, conforme à ses buts et digne de celui qui l'accomplit, une action, au sens le plus fort du mot, humaine. On se souvient que Marx, dans la seconde partie de *La question juive*, introduit une référence négative à la mauvaise *praxis*, celle que, dans la première thèse sur Feuerbach il appellera encore la "forme de manifestation sordide juive" (*die schmutzige jüdische Erscheinungsform*) de la *praxis*, qui fait prévaloir l'intérêt

mercantile de l'*homo oeconomicus* dont le juif (le juif pratique des jours de la semaine, qu'il ne faut pas confondre avec le juif théorique du sabbat) est, selon Marx, le symbole. Nous voyons ici apparaître une référence d'un tout autre ordre à la bonne *praxis*, la *praxis* révolutionnaire qui, à condition d'être maîtrisée par les moyens de la théorie, conduira les peuples vers leur avenir humain authentique. Il ne s'agit pas d'une nouveauté absolue : déjà Cieskowski et Hess avaient formé et nommé l'idée de cette *praxis*, qui donne sa base à leur philosophie de l'avenir et à leur philosophie de l'action. En se référant lui aussi à la *praxis*, Marx rejoint les rangs du parti politique pratique moderne, en lui fournissant les moyens d'aller plus loin dans la formulation de ses objectifs, et surtout d'ouvrir la voie à leur réalisation. Du même coup est préparée l'idée d'une philosophie de la *praxis*, une idée qui a de beaux jours devant elle, avec son effort original en vue de surmonter l'opposition de la théorie et de la pratique, effort dont la formule vicchienne *verum est factum*, le vrai c'est ce qu'on fait, offrait déjà la synthèse prémonitoire. Le vrai, c'est ce qu'on fait, et ce qu'on fait au sens le plus fort du verbe faire, donc ce qu'on fait de mieux: or, ce qu'on peut faire de mieux, donc le vrai par excellence, c'est la révolution, estiment les philosophes de la jeune Allemagne des années 1840, et Marx avec eux.

Copyright Pierre Macherey