

1837-1848 : suivi des écrits de Karl Marx.

Vincent Présumey, août-septembre 2017.

A l'occasion de la sortie du film *Le jeune Karl Marx* de Raoul Peck, on se propose ici d'offrir un parcours des écrits de ce jeune homme, des tout débuts à l'année 1848 qui est celle de la révolution en Europe et de la parution du célèbre *Manifeste*. Il sera donc question d'écrits très connus aussi bien que d'autres qui le sont très peu, ce qui contribuera à remettre les premiers dans leur contexte. J'espère en outre qu'ainsi, une formidable trajectoire intellectuelle, reposant sur toute l'histoire de la culture européenne, sera perceptible.

Karl Marx est né (le 5 mai 1818) et a grandi à Trèves, dans une Allemagne occidentale et viticole. Marx est un vieux nom juif lorrain et l'on ne manquera pas de souligner sa longue et double (paternelle comme maternelle) ascendance de rabbins. Mais il est avéré que son éducation fut beaucoup plus évangélique, c'est-à-dire luthérienne, et d'inclinaison libérale, que talmudique ou kabbaliste. L'enfant et l'adolescent Karl Marx a eu la chance d'être influencé par deux hommes de grand caractère et par une institution. Les deux hommes sont son père Karl Heinrich, une noble figure, et le père de celle avec qui il se fiance en 1836, Ludwig von Wesphalen père de Jenny, elle-même une forte personnalité dont la propre ascendance remonte à la noblesse écossaise insurgée. L'institution est le lycée de Trèves, où Karl fut un élève moyen, dirigé par un professeur d'histoire kantien, Johann Hugo Wittenbach. Sans exagérer outre mesure l'intérêt de ses dissertations de fin d'étude (1835), qui sont les plus anciens textes conservés de lui, il est patent qu'il a reçu une excellente formation humaniste, tant classique qu'allemande, ce qui n'était pas un moindre atout.

Après une année semble-t-il fort dissipée (poésie, fiesta, duel ...) à Bonn, Karl est installé à Berlin pour des études de droit, surveillé, conseillé et tancé de loin par un père qui l'admire mais craint son tempérament "faustien", que soulignait encore, pour son entourage, un teint mat voire basané à la Dante Alighieri, qui le ciblerait aujourd'hui pour des contrôles au facies, et qui le fera surnommer "le maure".

Entre Epicure et Hegel.

Novembre 1837 : la lettre au père.

Le premier document qui nous renseigne vraiment sur l'itinéraire intellectuel de Karl Marx est la lettre à son père du 10 novembre 1837 (il faut ensuite attendre sa correspondance avec A. Ruge à partir de 1842 pour avoir des lettres significatives de Marx). Le père mourra quelques mois plus tard. Karl Marx lui confesse trois phases depuis son arrivée à l'université de Berlin à l'âge de 18 ans.

La première phase est celle de la poésie amoureuse, dédiée à la fiancée lointaine. Elle aboutit à une autocritique réaliste mais sévère - des poèmes du jeune Marx seront publiés dans un fanzine étudiant en 1840, ils ne sont pas sans intérêt.

La deuxième phase est celle de la prise de responsabilité : Karl se consacre à fond au droit. Mais à sa manière, par un plongeon intellectuel pantagruélique. Qu'on en juge : traduction en allemand des deux premiers livres des Pandectes (ou Digeste : compilation du droit romain faite sous Justinien, au VI^e siècle), et rédaction d'une « *philosophie du droit* » de « *trois cents placards* », ce qui ferait des milliers de pages : on espère une erreur de plume pour la santé du jeune homme, qui nous apprend avoir contracté alors l'habitude - définitive - de noter des cahiers d'extraits de tous les livres qu'il lit. Il donne le plan du début de son ouvrage, dominé par les questions de propriété dans le droit romain. Puis il part « en vrille » : lectures artistiques, traductions de la *Germanie* de Tacite et des *Tristes* d'Ovide du latin en allemand, velléités théâtrales, anglais, italien, épuisement total, fuite dans le grand air pour retrouver la santé. « *Un voile était tombé, mon saint des saints était en pièces, il fallait y établir de nouveaux dieux.* »

Les nouveaux dieux sont les philosophes : c'est la troisième phase, durable, qui l'occupe en écrivant cette lettre (et il va se réorienter vers une thèse de philosophie). Hegel avant tout, d'abord perçu comme un repoussoir, comme « *l'ennemi* », dans les bras duquel il finit par tomber malgré ses réserves, non sans avoir produit en cours de route un dialogue philosophique de « 24 placards » avec pour thème un stoïcien, Cléanthe, et non sans un passage par Schelling. Le champ des lectures, en relation avec Hegel, s'élargit à l'histoire et aux sciences naturelles, avec une traduction partielle de la *Rhétorique* d'Aristote du grec ancien en allemand.

On apprend que durant son séjour au grand air, à Stralow, Marx a rencontré des hégéliens, et que cette nouvelle phase de lectures est aussi une phase de dialogue intensif avec des amis, et, disons-le, des copains : c'est le *Doctorclub*, le repaire de la « Gauche hégélienne » toute nouvelle née. En fait, il est tombé de plein pied dans l'avant-garde intellectuelle et bientôt politique du moment. Et il y fait belle figure. Les témoignages de plusieurs autres protagonistes nous le font savoir : le jeune étudiant est assez rapidement devenu une figure-phare de ce milieu de discoureurs la choppe à la main. Le jeune homme de cabinet était donc aussi une sorte de Socrate, car sa réputation de puissant cerveau va largement devancer la publication d'une petite partie de ses écrits !

1838-1839 : les cahiers de philosophie épicurienne.

Le premier travail de Marx conservé est sa thèse sur Épicure, ce penseur matérialiste et atomiste de l'Antiquité, dont le matérialisme et l'atomisme avaient pour fonction de procurer à l'âme sa tranquillité, son *ataraxie*, dans une vie si possible retirée, profitant des plaisirs de l'existence sans passions ni excès. Nous avons sept cahiers de notes datant des semestres d'hiver 1838-1839 et du semestre d'été 1839 qui l'ont préparée - l'auteur a donc 19-20 ans.

Le premier cahier comporte des citations et paraphrases d'Epicure d'après le compilateur Diogène Laërce, puis quelques commentaires personnels louangeant Epicure comme "*philosophe de la représentation*", et "*la dialectique qui lui est immanente*", faite d'un *conflit* entre idéalité (l'idée atomistique) et monde concret, présenté comme ce qui fait l'intérêt d'Epicure.

Sur la dernière page est ajoutée une citation de Lucrèce à propos de la déclinaison des atomes : chez Démocrite tout s'explique par les chocs des atomes, mais chez Epicure selon Lucrèce ces chocs eux-mêmes ne peuvent avoir lieu qu'en raison d'un petit écart dépourvu de cause de certains atomes, leur "déclinaison".

Le second cahier comporte déjà plus de réflexions personnelles, à partir de la lettre d'Epicure sur les météores et d'extraits du philosophe sceptique Sextus Empiricus. Marx estime que les astres sont, dirions-nous, le point aveugle de la pensée antique, ce qui

fini par lui faire dessiner une sorte de fresque, où le christianisme résoud cette contradiction en remplaçant le ciel visible par le "ciel écrit, le verbe scellé", que la philosophie moderne entreprendra de désceller. Critiquant ensuite Plutarque en tant que commentateur dévot qui n'a pas compris Epicure et en a fait ce jouisseur pour lequel on le fait souvent passer, il envisage la figure idéale du Sage (les 7 sages, Socrate comme figure centrale, Epicure), comme figure subjective pratique de cette idéalité qui avait été projetée dans les astres. Sur la dernière page est rajouté un résumé d'Epicure en deux points : éternité de la matière et éternité du vide.

Dans le troisième cahier, est approfondie la critique de Plutarque sur Epicure. Notons ce passage :

« [Plutarque] parle d'un être ou d'un non-être fixe comme prédicat. Or, l'être du sensible, c'est précisément de ne pas être un tel prédicat, de ne pas avoir une existence ou une non-existence fixe. En les séparant, je sépare précisément ce qui, dans l'expérience sensible, n'est pas séparé. La pensée commune a toujours des prédicats abstraits tout prêts qu'elle sépare du sujet. Tous les philosophes ont fait des prédicats mêmes des sujets. »

C'est là la première occurrence chez Marx de la critique, par ailleurs un topos des écrits de Ludwig Feuerbach, de l'inversion du sujet et de l'objet dans la philosophie. Mais chez le tout jeune Marx le point de départ, très hégélien, en est le refus de la fixité des catégories.

On notera aussi la critique de Marx à l'encontre de l'aspiration des dévots à la vie après la mort, leur opposant la sérénité de la conscience d'appartenir à l'infini, qu'il illustre par une citation du philosophe ésotérique allemand du XVII^e siècle, Jacob Boehme, sur l'identification du temps et de l'éternité.

Le quatrième cahier est consacré à Lucrèce, le grand disciple romain d'Epicure. L'éloge de ce sérieux gai-luron conduit Marx à citer Spinoza ("... ce n'est pas la béatitude qui est la récompense de la vertu, c'est la vertu elle-même."), et, à propos du livre II du *De Natura deorum*, à présenter le *clinamen*, la déclinaison des atomes, comme expression de "la spontanéité de la personne, de l'individu".

Le cinquième cahier comporte de très importants développements personnels de Marx, reprenant d'abord les réflexions du cahier 2 sur le sage antique. Mais cette fois Marx intègre Aristote dans son développement, comme un *point nodal*, où la philosophie "noue des relations avec le monde", et tel Prométhée, s'apprête à bâtir. Or, "C'est le cas, à présent, de la philosophie hégélienne.", affirme-t-il. Il y a alors brisure et opposition entre la philosophie constituée en monde et le monde lui-même, terrain de l'essor des philosophies antiques de la conscience de soi après Aristote, et des post-hégéliens à présent, y compris dans leur "médiocrité".

Nous avons là, sous forme philosophique, une vue d'ensemble de l'époque, à partir d'un parallèle puissant entre Aristote et Hegel, les philosophies hellénistiques et les hégéliens après Hegel.

Changeant ensuite en partie de thématique, Marx annonce qu'il va tenter de "mieux dégager la forme subjective de la philosophie platonicienne", par une critique du parallèle que fait le théologien contemporain Baur entre Socrate et le Christ. Ceci le conduit à présenter les "philosophes intensifs" par opposition aux philosophes, d'apparence superficielle, de la conscience de soi, d'une part, et aussi à Platon d'autre part, car chez eux la ferveur religieuse n'aboutit pas comme chez lui à l'extase, mais à "l'enthousiasme". Ces philosophes intensifs sont : Aristote, Spinoza, Hegel.

Et ceci l'amène à cette remarquable présentation de la dialectique en termes

mythologico-symboliques :

"Mort et Amour sont le mythe de la dialectique négative, car la dialectique est la pure lumière intérieure, le regard pénétrant de l'amour, l'âme intime qui n'est pas écrasée par le corps de la matière atomisée ; elle est le lieu intime de l'esprit. Le mythe de la dialectique est ainsi l'amour ; mais la dialectique est aussi le torrent impétueux qui brise le multiple et ses limites, qui renverse les figures autonomes, précipitant tout dans l'océan de l'éternité. C'est pourquoi le mythe de la dialectique est la mort.

La dialectique, c'est donc la mort, mais c'est aussi le véhicule du vivant, de l'épanouissement dans les jardins de l'esprit, le bouillonnement de semences minuscules dans la coupe pétillante, d'où éclot la fleur du seul feu de l'esprit. C'est pourquoi Plotin l'appelait la voie vers l'aplosis, la simplification de l'âme, vers l'union immédiate avec Dieu, expression qui réunit les deux et, en même temps, la theoria, l'élaboration d'Aristote et la dialectique de Platon."

Le sixième cahier est fait de citations (Sénèque, Stobée, Clément d'Alexandrie, Cicéron).

Le septième, après d'autres extraits de Cicéron, nous fait la grâce de la célèbre figure de la taupe, qui sera la révolution plus tard chez Marx ("*bien creusé, vieille taupe !*") : elle vient de l'*Hamlet* de Shakespeare via Hegel. La taupe désigne ici les "*déterminations essentielles*" à l'oeuvre en philosophie. Notons aussi une prise de position pour la reconnaissance de la "*rationalité de la nature*" valant appropriation de celle-ci et sortie de l' "*état aliéné*" envers elle.

1840-1841 : cahiers de philosophie.

Entre la rédaction de ces 7 cahiers et la thèse universitaire, nous avons huit cahiers datant de 1840-1841.

Les cinq premiers concernent les deux "philosophes intensifs" antérieurs à Hegel : **Aristote et Spinoza.**

Dans les deux premiers cahiers, Marx se livre à une traduction personnelle du *De Anima* d'Aristote (traité de l'âme), d'abord le troisième et dernier livre, puis le début du livre I. Sachant que ses amis Bruno Bauer et Friedrich Köppen disent dans leur correspondance que Marx pourrait être celui qui démolira Trendelenburg (et aussi Schopenhauer, ajoute Köppen !), l'aristotélicien officiel, et anti-hégélien, de l'université allemande, qui venait de traduire le *De Anima*, il est permis de penser que ces cahiers étaient liés à un tel projet éventuel.

Cette traduction, juxtalinéaire, dense et rapide (d'après Michel Vadée), comporte cinq annotations personnelles : sur les risques d'erreurs d'interprétation, sur la profondeur spéculative d'Aristote, pour approuver le lien qu'il établit entre sens du toucher et terre, approuver la nécessité de n'avoir ni excès ni défaut pour que "*le sujet comme tel*", ici la sensation, "*puisse se constituer sur le prédicat*", et sur la nécessité pour les synthèses opérées par l'intellect, d'unir des "*déterminations*" qui ne soient pas étrangères les unes aux autres.

Les trois cahiers suivants sont sur Spinoza. Les 4 et 5 (sauf un peu de grammaire italienne à la fin) recopient sa correspondance (et sont en partie de la main d'un copiste).

Dans le 3°, de manière assez impressionnante, Marx s'est emparé du *Traité Théologico-Politique* et s'est livré à une collation sélective et réordonnée de citations qui construisent un "Spinoza" arme de la démocratie et de la liberté d'expression. Les passages d'abord cités sur les miracles et la foi ouvrent à deux questionnements : la liberté de pensée et la valeur de l'Écriture sainte. Le cœur de ce travail concerne le premier de ces deux points et consiste à citer les livres XX à XVI du traité, en partant de la fin (procédé typique de Marx). Il en ressort, à partir du chapitre XX de Spinoza, une défense accentuée de la liberté d'expression contre toute tentation d'État de faire la police de la pensée, ou toute tentation des clergés de vouloir faire marcher l'État à leur service ou de prendre sa place, éliminant les restrictions du texte.

Et, à partir du chapitre XVI de Spinoza qui sert en somme de conclusion (alors qu'il est chez lui un point de départ), est dessiné l'État dont la finalité est la liberté des sujets, ou État démocratique - *imperium democraticum*, comme Marx l'ajoute entre parenthèses, en latin, au texte latin de Spinoza. Le second point (valeur de l'Écriture) est traité par des citations tirées des chapitres précédents de Spinoza.

L'on peut penser que ce travail dessine l'opposition d'un État idéal, ayant la liberté pour finalité et assurant une liberté totale de pensée et d'expression, à un État religieux usurpateur qui ressemble à la Prusse. **La démocratie comme forme par excellence du "vrai" pouvoir politique : voilà une porte d'entrée pour toute la suite.**

Les trois derniers cahiers sont consacrés à Leibniz, Hume, et Kant.

Le cahier sur **Leibniz** comporte une trentaine de passages, en latin ou en français, recouvrant les principaux aspects de sa pensée. Les ouvrages cités sont *De la Réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, les *Principes de la nature et de la grâce*, les *Remarques sur Descartes* et surtout la correspondance avec Clarke, mais ni la *Monadologie* (citée une fois par la suite dans *l'Idéologie allemande*), ni le *Discours de métaphysique* (édité en 1846). Les thèmes les plus repris sont le principe des indiscernables, la substance, la force, l'action, la matière.

Un problème spécifique se pose à propos du rapport de Marx à Leibniz. Il possédait ses œuvres, le citait rarement, mais toujours de manière très élogieuse (seule exception, et encore elle est peut-être ironique : Leibniz et Newton se sont querellés sur la paternité du calcul différentiel, et Maximilien Rubel a vu une note marginale de Marx, un *Bravo, old Newton !*, dans sa correspondance de Leibniz et de Clarke !). Quelle est donc la part de Leibniz dans Marx ?

Je me risquerai à une hypothèse. Leibniz, étudié en 1840, a prospéré dans le for intérieur marxien, sans que Marx éprouve jamais le besoin d'écrire dessus, cela à travers le thème des monades et des forces. En effet, la manière dont Leibniz concilie et dépasse la contradiction entre la nouvelle physique mécaniste, dont il est un adepte et un artisan, et la scolastique d'origine aristotélicienne avec ses formes substantielles, s'apparente à la manière dont Marx mûr fera la synthèse de l'individualisme méthodologique libéral, qu'il défend contre l'ancien régime, et de l'unité organique naturelle et sociale des anciens ; synthèse qui lui permettra précisément d'avoir une visée de l'avenir nécessaire et possible, en tant que société d'individus sociaux librement associés. La monade chez Leibniz est déjà une individualité radicale (le côté « libéral ») en même temps que l'intégration de la totalité de l'univers avec toutes les autres monades (le côté « social »). Le remplissage de l'atome, de l'individualité libre abstraite, avait précisément commencé chez Marx au moyen d'Épicure par opposition à Démocrite.

Le 7° cahier est formé de passages en allemand du *Traité de la nature humaine* de David Hume et a fourni des citations à la thèse.

Le 8° ne porte pas directement sur Kant, mais consiste en extraits, notés par Marx et un copiste, de notes de l'hégélien "centriste" Rosenkranz, qui venait juste de publier une *Histoire de la philosophie kantienne*, sur les conséquences de la philosophie kantienne, tirés des oeuvres complètes de Kant.

Kant est un autre auteur dont Marx parle assez peu, mais qui sera critiqué en relation avec la critique de la société bourgeoise, dans *l'Idéologie allemande*.

Il faut cependant relever un parallèle : Kant, on le sait, a produit des "Critiques" fondamentales (de la raison pure, de la raison pratique, de la faculté de juger). Ce terme, avec la critique des Evangiles de D.F. Strauss à Bauer, avait aussi une grande importance dans la Gauche hégélienne. Marx, très tôt, sans doute dès 1840, conçoit son travail, le travail qu'il s'est donné, comme une "Critique", et cela continuera toute sa vie.

1841 : la Thèse sur Démocrite et Epicure.

Au printemps 1841 Marx est devenu très proche du professeur Bruno Bauer, et est partie prenante des correspondances et discussions dans le milieu de ce que l'on appelle, depuis 1837, la Gauche hégélienne : selon D.F. Strauss, l'hégélianisme contient potentiellement plusieurs positions par rapport à la religion et aux Ecritures, appelées "droite", "centre" et "gauche". Seules les lettres de Bauer à Marx ont été conservées, mais elles mentionnent des travaux du jeune Marx inconnus par ailleurs : le 1° mars 1840 il lui demande où il en est dans son "étrillage" de Fisher, un théologien d'inspiration shellingienne.

Ils mènent campagne ensemble, sur un terrain philosophique qui est susceptible d'interprétations ou de transformations directement politiques dans la Prusse d'alors. Un intérêt commun les porte sur les philosophies hellénistiques (stoïcisme, épicurisme et scepticisme), non pas pour elles-mêmes, mais en raison du parallèle des époques que nous avons vu Marx formuler dans le cinquième cahier de philosophie épicurienne.

L'offensive principale est menée par **Bruno Bauer**, et se dirige vers une explication avec et sur le christianisme, justement envisagé comme aboutissement de la pensée antique.

Friedrich Köppen se charge de remettre les Lumières du XVIII° siècle au goût du jour, de façon prussienne, en publiant un éloge du "roi-philosophe" Frédéric II - dédié à Marx, qui n'a encore rien publié. Le retour au XVIII° s'accorde aussi avec le parallèle Aristote/écoles hellénistiques, car celles-ci faisaient retour aux matérialismes ioniens, de même que les post-hégéliens font retour au matérialisme du XVIII°.

Enfin Marx lui-même, dans les projets d'écriture et d'édition de ce réseau universitaire, semble appeler à traiter directement des textes antiques, ce qui n'est pas la moindre part.

Sa thèse sur les rapports entre Démocrite et Epicure est d'ailleurs présentée, dans l'introduction de sa première partie, comme le début d'un travail d'ensemble sur les écoles hellénistiques. Mais cela supposait qu'il puisse entamer une carrière universitaire, alors que l'hégélianisme est en train de perdre son statut de philosophie prussienne officielle et de devenir subversif. Marx et ses amis décident donc que la Thèse ne sera pas soutenue à Berlin, mais envoyée à Léna, où il sera habilité comme enseignant, en son

absence, en avril 1841. La suite du "plan" était qu'il rejoigne B.Bauer, expulsé de l'université de Berlin, à Bonn.

Le premier grand projet "Critique" de Marx est donc celui-ci. Nous allons voir la manière, profonde, fascinante, dont ce travail critique ininterrompu va devenir critique du capitalisme. Car aucun doute à avoir : depuis plusieurs années déjà, le jeune Marx est en travail critique, en combat critique ("*Vivre c'est travailler, travailler c'est combattre.*")

La thèse, imposant travail philologique, nous est parvenue amputée, dans une copie que Marx avait fait faire en vue d'une publication. Elle comportait un avant-propos, deux parties et un appendice. De la première partie nous sont parvenues l'introduction et les deux premières sections, mais il manque les deux suivantes. La seconde partie a été conservée, mais pas l'appendice - dont David Riazanov suppose avec vraisemblance qu'il comportait des passages issus du 3^e cahier préparatoire, dans l'esprit des "Lumières". La plupart des notes, y compris celles des parties manquantes, ont été conservées. Ce sont des références à de nombreux textes et ouvrages, dont une citation de D'Holbach, penseur matérialiste du XVIII^e. Trois notes ne sont pas des références mais des commentaires personnels, et il semble douteux qu'elles aient été soumises à un jury universitaire, même réputé libéral comme celui d'Iéna. Il est plus probable qu'elles ont été écrites plus tard ou encore mises à part, ainsi qu'une dédicace à Ludwig von Westphalen, père de Jenny, en vue d'une publication qui n'aura pas lieu.

L'avant-propos, franchement osé pour une université allemande, cite Hume, et le Prométhée d'Eschyle criant "*je hais tous les dieux*".

Marx relève d'abord les jugements dominants, défavorables à la physique épicurienne par rapport à celle de Démocrite. Il tacle au passage Trendelenburg qui n'a pas vu la contradiction apparente entre ce qu'Aristote dit de Démocrite dans le *De Anima* (vérité des phénomènes) et dans la *Métaphysique* (le vrai est caché). Ces deux aspects coexistent. D'une part la vérité chez Démocrite est rationnelle et non pas sensible, ce sont les atomes, fondement expliquant qu'il y a des phénomènes. D'autre part l'étude empirique des phénomènes doit être faite en tant que telle, sans plus tenir compte du fondement d'existence que sont les atomes. Tandis que chez Epicure, la "*conscience de soi singulière abstraite*" se satisfait d'une science de la nature "*nonchalante*", et d'un atomisme modifié par rapport à Démocrite.

Ces modifications sont les suivantes.

D'abord, le *clinamen*, déclinaison des atomes connue par Lucrèce (mais attestée par diverses sources antiques comme étant épicurienne) : elle apporte la possibilité de l'individualité, de la liberté, de "*ce quelque chose qui peut combattre et résister*". Il est bien sûr hautement significatif que Marx, réputé un terrible matérialiste sans âme ni scrupules, **commence son itinéraire de penseur par la défense et justification de la pure spontanéité libre dépourvue de cause.**

De même, les qualités épicuriennes des atomes n'existent pas par soi comme la figure, la position et l'ordre chez Démocrite, mais en rapport avec les phénomènes. Chez Epicure l'atome en soi est principe, *archai*, singularité absolue, mais il n'est élément des choses, *stoichéion*, que dans l'interaction avec les autres atomes. Le temps existe au niveau de cette interaction, des phénomènes, conçu par ceux qui les perçoivent par la perte d'atomes. Couronnement de l'édifice, les météores (que Marx ramène aux astres alors qu'ils englobent les tremblements de terre, les crues du Nil ..., dans la *Lettre à Pythoclès* d'Epicure), sont en fait comme des atomes individuels absolus, mais la

conscience singulière abstraite le refuse et, au nom de son ataraxie, elle leur applique la pluralité des explications, qui casse cette éternité principielle. Cette inconséquence, dans l'intérêt supérieur de la conscience de soi, fait d'Epicure le "*plus grand Aufklärer [homme des Lumières] grec*".

Les trois notes qu'il faut mettre à part, qui ne devaient peut-être pas figurer dans l'exemplaire remis au jury (c'est une certitude pour la troisième, rajoutée dans une page non foliotée par Marx au manuscrit copié), se rapportent à des parties perdues. Ce sont les notes 1 et 2 de la quatrième section de la 1^o partie et la note 9 de l'appendice. La première est un cri de colère contre Plutarque. La seconde traite du devenir de l'hégélianisme et la troisième de Schelling ; elles ont une importance particulière.

La seconde de ces notes rejette la thèse, alors de plus en plus fréquente dans la Gauche hégélienne, des *accommodements* de Hegel avec l'ordre existant, la monarchie prussienne. Il faut expliquer ceux-ci par le système lui-même et non de manière exotérique, et ce faisant l'approfondir. Le passage "*de la discipline à la liberté*" voit le "*devenir philosophique du monde*" se faire "*devenir-monde de la philosophie*", mais il le fait en se divisant. D'une part, "*la praxis de la philosophie*", "*elle-même théorique*", veut libérer le monde et exerce la *critique*, mesurant l'existence à l'aune de l'essence et la réalité à l'aune de l'idée, mais ce faisant elle se libère elle-même de la philosophie : elle devient le **parti libéral qui est aussi le parti du concept**, et l'on sent que, malgré une pointe critique, c'est le parti de Marx. D'autre part, ceux qui admettent l'insuffisance de la philosophie, et non du monde, prennent parti pour la réalité telle qu'elle est et instituent une *philosophie positive* conservatrice et desséchée. Diverses figures sans individualité propre, satirisées comme "*philosophes-cheveux ... philosophes-excréments*", dont certaines tentent de se réclamer de géants plus anciens (Aristote : c'est Trendelenburg qui est sans doute visé), doivent se ranger elles aussi dans l'un ou l'autre de ces partis.

La dernière de ces notes porte sur Schelling. Elle est probablement liée à la nomination du vieux maître ressuscité, dans la chaire de Hegel, à l'université de Berlin, à l'automne 1841, coup gouvernemental qui met fin à tout caractère plus ou moins officiel de l'hégélianisme. Marx oppose le jeune Schelling au vieux à partir de ce passage de ses *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* (1796) : "*La raison faible n'est pas celle qui ne connaît pas de Dieu, mais celle qui veut en connaître un.*" La réfutation kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu ne réfute pas le fait que pour la conscience de soi qui y croit, Dieu existe : sa représentation est effective, de même qu'existent la valeur des écus, y compris s'ils sont imaginaires, ou celle du papier-monnaie, dans les pays où ils ont cours.

Cette critique vaut aussi pour Hegel, et "*... les preuves de l'existence de Dieu ne sont rien d'autre que des preuves de l'existence de la conscience de soi humaine essentielle.*"

1841 : la Trompette du Jugement dernier sur Hegel.

Après l'obtention de sa thèse et un passage chez sa mère, Marx se rend à Bonn, avec au départ le projet d'y devenir professeur libre, et cohabite avec Bruno Bauer, qui lui a proposé de faire des cours sur l'hermésianisme - le catholicisme libéral rhénan, autre

indication du fait que les sujets religieux, bibliques et théologiques ne sont nullement étrangers à Marx.

Marx et Bauer forment alors un duo intellectuel, le premier de ce type dans la vie de Marx, avant celui avec Engels.

Bruno Bauer, qui a connu Hegel et participé à l'édition posthume de ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, évolue en quelques années de la droite luthérienne vers la gauche athéiste. Son influence sur le jeune Marx est incontestable, à travers la thématique de la "conscience de soi", mais on peut se demander quelle a été, dans l'autre sens, l'influence de Marx sur Bauer, au moins comme catalyseur et probablement plus que cela encore. Il semble qu'ils aient eu le projet d'une revue - on lit souvent qu'ils voulaient publier des *Archives de l'athéisme*, mais un titre pareil n'aurait pas fait long feu sous la censure, et il n'est en fait mentionné que dans un article plus tardif, de fin février 1843, présentant Marx dans un journal de Mannheim. Ce qui parut bel et bien, ce fut un ouvrage anonyme : *La trompette du jugement dernier contre Hegel. L'athée et l'antéchrist. Un ultimatum*.

Le message crypté - si peu - de ce livre, est le suivant : en effet, Hegel était athée, révolutionnaire et républicain. Ceci cristallise la formation d'un nouveau courant que l'on confond généralement avec la Gauche hégélienne, mais qui en sort : les Jeunes-hégéliens. De "gauche" (droite, et centre), hégéliens, il était question depuis 1837, mais il s'agissait de différences d'interprétation dans le champ de la philosophie, centrés sur ses rapports avec la religion. Un pamphlétaire réactionnaire, Heinrich Léo, l'avait en 1838 traitée de "jeune-hégélienne", expression péjorative, menaçante car elle faisait référence à la Jeune Allemagne, courant politique dont les auteurs étaient emprisonnés ou exilés. Affirmer qu'en effet, l'hégélianisme conduit à l'athéisme et au républicanisme, revenait donc à transformer la Gauche hégélienne, courant philosophique et universitaire, en Jeune-hégélianisme, courant philosophique se portant vers l'action politique, prenant en somme le relais de la Jeune Allemagne dont le plus grand poète et écrivain, Heine, va d'ailleurs s'y retrouver.

Ce livre emploie un procédé parodique qui a trompé la censure pendant un semestre, gag "énorme" qui a dû faire les gorges chaudes dans les tavernes d'étudiants : il se présente comme écrit par des luthériens orthodoxes, scandalisés par Hegel, cet Antéchrist, et par la faiblesse des ripostes à son encontre.

Il a toujours été attribué à Bruno Bauer, Marx ne l'ayant pas revendiqué - ni critiqué - par la suite, à la différence de Bauer, resté dans le champ théologico-philosophique, même "athée", qui le caractérise, alors que Marx en est sorti.

Pourtant ce qui a été sauvé des correspondances de ce milieu cette année là indique bien que les deux y ont travaillé ensemble. C'est très tardivement, mais de manière nullement saugrenue, qu'une tentative de repérer, par une analyse stylistique, ce qui serait bel et bien de la plume de Marx dans la *Posaune* (la trompette) a été menée, par Nicolas Dessaux, dans une réédition parue en français en 2016.

Le résultat est hypothétique mais séduisant : parmi les XIII chapitres (outre la Préface et l'Introduction qui seraient de Bauer avec un doute sur deux passages), tous construits autour de citations de Hegel et de la Bible mis en opposition : I. *Le rapport religieux comme rapport de substantialité*. II. *Le spectre de l'esprit universel*. III. *Haine de Dieu*. IV. *Haine de l'ordre existant*. V. *Admiration pour les Français, mépris des Allemands*. VI. *Destruction de la religion*. VII. *Haine du judaïsme*. VIII. *Préférence pour les Grecs*. IX. *Haine de l'Église*. X. *Mépris de l'Écriture sainte et de l'Histoire sacrée*. XI. *La religion comme produit de la conscience de soi*. XII. *Dissolution du christianisme*. XIII. *Haine de l'érudition sérieuse et de l'usage du latin*, les chapitres II à VI, le VIII, et le

treizième et dernier, seraient de Marx, ce qui fait un gros tiers du volume total de l'ouvrage.

Sur une base commune avec Bauer, la présentation de Hegel comme révolutionnaire et antireligieux, et la thématique de la conscience de soi, les chapitres attribués à Marx par N. Dessaux sont d'un style un peu moins lourd et puisent dans les *Leçons de l'histoire de la philosophie* et non dans les *Leçons sur la philosophie de la religion*. C'est dans ces chapitres qu'il est question de l'Antiquité ... et de la révolution !

Celle-ci apparaît au chapitre II sous l'image de la taupe, assimilée à l'esprit du monde de Hegel "dénoncée" comme étant la révolution, tout en étant qualifiée de "fétiche" de Hegel. La vieille taupe devient donc la révolution ...

Le dernier chapitre attaque, sans la nommer (sans doute pour tromper la censure), l'Ecole historique du droit (les "philosophes positifs"), sous couvert d'accuser Hegel de ne pas aimer l'histoire et le latin, héliénophile, francophile et germanophobe qu'il serait.

Au total, aucun défenseur du christianisme contre Hegel n'a été épargné, tous ayant été accusés de ne pas avoir vu à quel point Hegel était diabolique. Tous sauf un, qui n'est pas nommé : Schelling. Il est d'autant plus intéressant de signaler que la note 9 à la thèse, rédigée dans cette période, s'appuyait sur le jeune Schelling contre le vieux, mais aussi contre Kant et au fond contre Hegel lui-même.

La lecture de ce livre a joué le rôle d'une étincelle pour trois jeunes lecteurs, qui deviennent alors, chacun à sa façon, des Jeunes-hégéliens :

- **Michel Bakounine**, qui a pu y trouver la formule de la "*passion de la destruction*" que l'on retrouve rapidement dans son article sur *La réaction en Allemagne*, signée Jules Elysard ;

- **Friedrich Engels**, Jeune Allemand qui devient Jeune-hégélien et qui va à son tour adopter la méthode du pastiche, justement contre Schelling, avec son article comique *La philosophie en Christ*, et dans une pièce écrite avec le frère de Bruno Bauer, Edgard, *Le triomphe de la foi* ;

- **Max Stirner** qui en rédige une recension, son premier texte publié.

Ajoutons, en prime, que dans la partie attribuable à Marx, au chapitre III, se trouve la formule "*Dieu est mort pour la philosophie*", sur laquelle il n'est pas absurde d'imaginer que le jeune Nietzsche, grand lecteur des Jeunes-hégéliens en correspondance avec Bruno Bauer, aurait pu tomber ...

1841-1842 : suite de la Trompette.

De la seconde partie de la Trompette à une provision d'articles.

Un projet raturé d'avant-propos de fin 1841 nous apprend que Marx, à cette date, envisageait encore une édition de sa thèse, mais préférerait annoncer que sa grande critique des écoles héliénistiques serait différée, en raison d'activités littéraires et politiques immédiates. Ses notes de lecture passent de Benjamin Constant et Charles de Brosses à des thèmes artistiques et esthétiques. La correspondance de Bauer et Ruge nous apprend que Marx doit "*figurer sa seconde partie*" : il s'agit de la suite prévue pour la *Trompette*, qui ne sera éditée qu'en juin 1843, *La leçon de Hegel sur la religion et l'art, jugée du point de vue de la foi*, anonyme, attribué à Bauer.

La même question de ce qui pourrait être de Marx se pose donc pour ce second livre. Dans l'avant-dernier chapitre de la *Trompette* était annoncée une suite en trois thèmes : 1) la subsomption de la religion dans la conscience de soi, 2) l'hostilité supposée de Hegel à l'art chrétien, et 3) la façon dont il "*dissout toutes les lois positives de l'Etat*".

Le troisième de ces thèmes, politique, ne figurera pas dans l'ouvrage final.

Mais nous avons cette fois-ci des lettres de Marx à Arnold Ruge, le principal éditeur de la Gauche hégélienne puis des Jeunes-hégéliens, lui annonçant l'envoi de son manuscrit (10 février 1842), puis estimant (5 mars) que l'aggravation de la censure ne permettra pas l'impression de son *"mémoire sur l'art chrétien"*, mais que pour la revue de Ruge, les *Annales de Halle*, il a un article sur le *"droit naturel"* de Hegel aboutissant à une *"réfutation de la monarchie constitutionnelle"*. La lettre du 20 mars montre que le matériel destiné à la *Leçon de Hegel* s'est converti en projets d'articles pour la revue de Ruge : celui sur l'art chrétien élargi à la religion et l'art en général, une *"critique de la philosophie du droit de Hegel"* qu'il lui sera difficile d'envoyer bientôt car il lui faut la réécrire justement pour lui enlever son côté "trompette", et un *"épilogue"* au travail sur l'art religieux, consacré au romantisme.

Le 27 avril finalement, ce sont quatre articles annoncés : art religieux, romantiques, école historique du droit, philosophes positifs.

Il conviendrait donc de rechercher la patte de Marx dans la *Leçon de Hegel*, notamment dans ses quelques 115 pages concernant l'art et la religion, dont une vingtaine sur l'art chrétien en particulier.

Mais l'on sent aussi, en ce début d'année 1842 où Marx séjourne à Trèves, non pas chez sa mère avec laquelle les rapports se tendent, mais chez sa fiancée Jenny où il est présent dans les semaines de la mort du père de celle-ci, l'amorce de la bifurcation d'avec Bruno Bauer. Celui-ci a été finalement suspendu, puis exclu de l'université allemande. Marx n'envisage plus une carrière universitaire. L'un et l'autre vont se lancer dans le "journalisme". Mais pour Bauer, ce sera toujours des revues philosophiques, pour Marx ce sera de plus en plus le journalisme politique en prise directe sur les événements.

Genèse de la Gazette rhénane.

La transformation de la suite de la *Trompette* en projets d'articles pour Arnold Ruge, marque cette transition. A Bonn, Moses Hess a rendu visite aux deux compères et en est reparti terriblement impressionné par Marx, qu'il présente dans sa correspondance comme la synthèse vivante des penseurs des Lumières, de Heine et de Hegel. Or le même Hess, avec Georg Jung, prépare le lancement d'un quotidien rhénan, auquel il recrute des actionnaires dans la bourgeoisie d'affaire et les milieux juifs éclairés. Le pari est qu'au moins au départ, ce journal bénéficierait d'une tolérance tacite de la censure prussienne en raison de la concurrence qu'il fera à la *Kölnische Zeitung*, catholique et ultramontaine. Ce sera la *Rheinische Zeitung*, la *Gazette rhénane*. En fait, les actionnaires commencent par écarter Hess et se laisser conseiller par l'économiste protectionniste Friedrich List, mais dans un second temps ils ouvrent largement le journal aux Jeunes-hégéliens. Marx commence à être publié dans ce journal à partir de mai 1842, ce qui lui fournit aussi un gagne-pain.

Remarques sur la plus récente ordonnance prussienne concernant la censure.

Un essai étincelant, qui ne sera, lui, publié qu'un an plus tard dans une nouvelle revue de Ruge, les *Anekdotas*, *Remarques sur la plus récente ordonnance prussienne concernant la censure*, mêlant satire, ironie mordante, attaquant *"l'Etat coercitif"* au nom d'un *"Etat moral"*, est le fruit final de cette période. Citons :

"... le premier devoir de celui qui cherche la vérité n'est-il pas de foncer sur elle, sans regarder à droite ni à gauche ?"

"La vérité englobe non seulement le résultat, mais aussi le chemin."

Combat pour la démocratie.

1842-1843 : la Gazette rhénane.

Marx arrive à la *Gazette rhénane* armé d'un dossier d'articles, la plupart écrits, quelques uns amorcés, qui forment une critique systématique des débats de la 6^e Diète rhénane. Sa "Critique" va s'exercer sur ce sujet.

La Diète est une institution représentative reposant sur les états (*Stände*), représentation corporative que Hegel avait laborieusement justifiée dans ses *Principes de la philosophie du droit* dont Marx avait, nous l'a dit sa correspondance avec Ruge, attaqué la critique en ce printemps 1842, dans la foulée de la *Trompette*.

Les trois principaux points à l'ordre-du-jour de la Diète fournissent les trois sujets des articles de Marx : liberté de la presse, rapport entre Eglise et Etat (perdu, la censure n'en permettra pas la parution), et, pour la première fois pour lui, des questions économiques avec une loi sur les vols de bois. Marx avait aussi pondu un billet critiquant les abstractions de Moses Hess à propos de la centralisation de l'Etat, qu'il choisit de garder par devers lui.

La liberté de la presse à la Diète.

Les 6 articles (non signés, comme tous les articles du journal) sur la liberté de la presse intronisent Marx comme journaliste politique de premier plan, à la fois ironique et profond.

Contre les orateurs à la Diète des ordres des princes et des seigneurs, il défend le caractère "*populaire*" d'une presse libre et pourfend le "*principe romantique*".

Dans le 4^e article, il définit la vraie censure légitime, qui suppose la liberté, celle de la *critique*, ainsi que la *loi*, forme réelle d'existence de la liberté dans l'Etat, qui est exclusive du *privilège*, et est en contradiction avec l'idée d'une *loi préventive*, et il oppose le *juge*, dans l'incertitude de sa rationalité, au *censeur*, dans l'incertitude de son arbitraire subjectif. La perte de la liberté est pour l'homme "*le véritable danger de mort*".

C'est alors qu'il passe à la critique des orateurs bourgeois, qui ont réclamé la liberté de la presse en tant que liberté propre, et commerciale, d'un métier particulier. "*La première liberté de la presse, c'est de ne pas être un métier.*" (6^e article).

La défense conséquente de l'idéal de liberté, au singulier, le conduit donc à s'opposer aussi au point de vue "bourgeois" étroit.

Pour l'idée de l'Etat, contre le "droit" religieux et coutumier.

3 autres articles paraissent en juillet, sous le titre commun *L'article de tête du numéro 179 de la Kölnische Zeitung*. C'est une polémique contre l'organe catholique, très influent en Rhénanie.

A l'Etat religieux, y compris sous la forme multireligieuse de l'Etat prussien, Marx oppose "*l'idée de l'Etat*", "*grand organisme de la liberté juridique, morale et politique*", où l'obéissance aux lois de l'Etat est obéissance à la libre raison de chaque citoyen, qui doit être "*une association d'hommes libres qui s'éduquent mutuellement*".

Le 9 août paraît *Le Manifeste philosophique de l'École historique du droit*, certainement l'un des quatre articles annoncés à Ruge dans la lettre du 27 avril.

Le père de cette école, le juriste Hugo, est présenté comme un apologiste de toute coutume et donc de l'esclavage, et, non sans un humour puritain, comme un vieux salace

frivole pour qui le mariage est une affaire d'utilité et de prophylaxie - mais cette partie de l'article fut censurée !

A la direction politique de la Gazette rhénane.

En septembre 1842 Marx déménage de Bonn à Cologne pour devenir, non rédacteur en chef proprement dit (le journal s'en passait après avoir renvoyé celui qu'avait imposé F. List en début d'année), mais responsable rétribué des articles concernant l'Allemagne, donc de l'essentiel du journal et de son orientation politique.

Sous sa direction, la *Gazette rhénane* va passer de 800 à 3000 abonnés et va devenir le plus important phénomène politique prussien et allemand depuis 1830 et la Jeune Allemagne, véritable affirmation des idées nationales et libérales, galvanisées par la sève du radicalisme jeune-hégélien, avec l'accord des actionnaires, les futures têtes politiques de la bourgeoisie allemande Hansemann et Mevissen. Marx exerce ces fonctions à partir du 15 octobre.

Où Marx fait pour la première fois "coucou" au communisme.

Le lendemain paraît, de lui, un billet répondant à la *Gazette générale d'Augsbourg* qui avait accusé la *Gazette rhénane* d'être communiste, un mot nouveau nanti d'une auréole sulfureuse, qui était en train de se propager depuis la France.

La réponse consiste à réfuter l'accusation, mais surtout à dire que, dans l'intérêt des idées libérales, il convient d'accorder de l'intérêt à toutes les tendances nouvelles, qu'il faut d'abord étudier sérieusement, ce qui reste à faire. Et de citer quatre auteurs français qui demandent une telle étude : Fourier, Leroux, Considérant et Proudhon.

Vols de bois et droit coutumier légitime.

Du 25 octobre au 3 novembre paraît la série d'article sur les débats de la Diète du printemps concernant les vols de bois.

La Diète, après avoir rejeté une loi sur la limitation de la parcellisation des terres, qui menaçait de réintroduire des éléments de droit foncier féodal en Rhénanie sous couvert de remédier à un vrai problème, a par contre approuvé et aggravé une loi répressive dirigée contre la masse du petit peuple rural et semi-urbain, qui se servait coutumièrement dans les bois, non seulement pour son usage, mais pour un petit commerce de balais et d'objets de la vie quotidienne. Aux termes de cette loi, les délits forestiers étaient constatés par des gardes assermentés qui sont les employés des propriétaires, et les personnes mises à l'amende pouvaient être astreintes au travail forcé pour les propriétaires, sous l'autorité des maires des communes.

Moment important, comme Marx le rappellera plus tard dans son Avant-propos à sa *Contribution à la critique de l'économie politique* en 1859, puisqu'il s'y engage pour la première fois dans l'analyse d'intérêts économiques concrets.

Il le fait du point de vue de l'Etat idéal hégélien et du point de vue du droit (qui fait aussi penser à Fichte), démontrant, assez facilement, que la loi proposée n'est pas une véritable loi, mais la consécration de privilèges anciens aggravés par l'appétit mercantile.

Marx est alors conduit à une distinction importante, qui rectifie d'une certaine façon le rejet du respect des coutumes anciennes à la façon de l'Ecole historique du droit. Les "*droits coutumiers nobles*", par leur contenu, "*se refusent ... à la forme de la loi générale*". Mais les droits coutumiers des pauvres, eux, ne se heurtent pas à la forme légale. Elle peut donc leur être conférée par le travail de l'entendement usant des catégories du droit romain, qui les amplifie alors comme **droits universels** :

« *Nous réclamons pour la pauvreté le droit coutumier, plus précisément un droit coutumier qui ne soit pas local, mais qui soit celui de la pauvreté dans tous les pays.* »

Flèches de tous bois pour la démocratie, sous la censure.

La marque ou la présence directe de Marx est alors fréquente et déterminante dans le journal, avec une note rédactionnelle le 8 novembre expliquant que le libéralisme peut être conservateur s'il s'agit de conserver la liberté menacée, 3 articles sur *La réforme communale et la Kölnische Zeitung* contre l'annulation de l'égalité entre communes rurales et communes urbaines, 2 articles faisant suite à la réception d'un document qui aurait dû rester secret, un projet de loi sur le mariage. Marx y distingue mariage et amour, le mariage étant un acte civil, "*base de la famille*", pour préconiser pour cette raison même un véritable droit au divorce, et une laïcisation de tous les actes civils.

C'est encore, le 16 novembre, une note rédactionnelle ironisant sur l'obligation gouvernementale de publier les rectifications officielles : comme si le gouvernement entrait dans l'arène du débat public.

Et c'est, le 22 novembre, une note rédactionnelle hostile au protectionnisme commercial, autre question économique qui suscite alors l'embarras de Marx, d'après son témoignage ultérieur de 1859, et, en décembre, une polémique en 3 parties avec la *Gazette générale d'Augsbourg*, qui, en langage couvert à cause de la censure, dénonce l'irrationalité du système des ordres - et lui oppose donc la représentation démocratique souveraine, ce qui ne peut pas être écrit.

La dernière bataille de la Gazette rhénane : pour les vigneron, contre les bureaucrates !

Le 14 décembre, le président de la province, von Schapper, ouvre les hostilités par une provocation délibérément grossière, sous la forme d'un rescrit qualifiant de calomnieux trois articles anonymes consacrés à la misère des vigneron de la Moselle, sur les mauvais prix du vin, le sacrifice de la Moselle à l'union douanière avec la Hesse, le poids excessif des impôts, le choix inhumain imposé aux communes de rembourser leur "dette" plutôt que d'aider leurs pauvres par la distribution du bois des forêts communales, et le mépris de l'appareil administratif. Von Schapper demande la divulgation des sources et le nom du collaborateur du journal. L'auteur, Peter Coblenz, futur combattant de la révolution de 1848, périt en prison dans les années 1850.

Marx riposte d'abord, toujours en biaisant avec la censure mais en haussant quand même le ton, par une série de 7 articles critiquant l'interdiction de la *Gazette générale de Leipzig*, affirmant le pluralisme nécessaire d'une presse libre, et récusant toute répression en matière d'opinion, d'idées ou de comportement privé (13 janvier 1843).

Il rédige et publie ensuite, dans la seconde quinzaine de janvier, la *Justification du correspondant de la Moselle*, protégeant l'anonymat de P. Coblenz en laissant entendre qu'en démocratie, on pourrait se passer de l'anonymat, et reprenant point par point la véracité de toutes ses allégations, montrant sans le dire, que le président de la province ment.

Marx termine en apothéose en décrivant ce qu'il appellera dans ses notes **le rapport bureaucratique**. C'est là le premier **rapport social** dont Marx commence à analyser la **forme** :

"Les autorités administratives, malgré leur meilleure volonté, leur humanitarisme zélé et leur intelligence la plus vive [termes à prendre avec ironie au vu des exploits

commis par ces autorités rapportés dans le même article!] *peuvent résoudre des conflits momentanés et passagers, mais nullement une collision permanente entre la réalité et les principes administratifs ; car, ni les obligations de leur charge, ni leur meilleure volonté ne leur permettent de briser un rapport fondamental ou, si l'on veut, une fatalité. Ce rapport fondamental est le rapport bureaucratique, tant au sein du corps administratif que dans ses relations avec le corps administré.*"

Il est permis de supposer que Marx doute déjà sérieusement de la conception hégélienne de l'Etat rationnel pur.

L'interdiction.

Quoi qu'il en soit, c'en est trop pour la censure : le 23 janvier, l'annonce tombe de l'interdiction de parution à compter du 1^{er} avril, pour trois motifs officiels : les articles de début janvier pour la liberté de la presse, le refus de dénoncer le correspondant de la Moselle, et la divulgation du texte confidentiel de projet de loi sur le mariage.

S'y ajoutait un motif caché qu'a toujours ignoré Marx, mais qui l'aurait comblé : l'ambassadeur de Russie était intervenu contre le manque de respect envers le tsar dans les colonnes de la *Gazette rhénane* !

Marx dirige le journal jusqu'à la fin, évitant, comme le souhaitaient certains actionnaires, que plus de modération politique évite l'interdiction, que lui ne comptait plus éviter. Son article sur la censure, écrit l'année précédente, est précisément publié par Ruge dans cet intervalle.

Son dernier acte comme responsable du journal est de recevoir une délégation des israélites de Cologne pour les aider à rédiger une pétition. Commentant le fait dans une lettre à Ruge, il écrit que tout ce qui peut aggraver les contradictions entre la société civile et l'Etat est bon à prendre. Il n'est plus un défenseur de l'Etat, même idéal ...

1843 : la critique de Hegel.

Nouveaux projets.

Sachant que l'expérience du journalisme libéral, en fait démocratique mais censuré, va prendre fin, Marx a, dans les semaines qui précèdent la fin de la *Gazette rhénane*, pris la résolution de quitter bientôt l'Allemagne pour la France, après s'être marié et avoir tenté d'améliorer sa situation dans l'héritage familial.

Il propose à Ruge, qui avait édité les *Annales allemandes* de la Gauche hégélienne, de lancer cette fois-ci des *Annales franco-allemandes*. Dans les plans qu'il fait maintenant avec Ruge, B. Bauer n'apparaît plus, alors que se profile de plus en plus fortement la figure de Ludwig Feuerbach.

De Bauer à Feuerbach.

Concernant B. Bauer, lorsque les deux compères avaient quitté Bonn, Marx était allé à Cologne et Bauer à Berlin, dans une sorte de division du travail entre celui qui prenait la tête de l'aile politique-journalistique du parti libéral du concept, et celui qui entendait rester dans ce qui était supposé en être le coeur : l'activisme philosophique et religieux, ou, désormais, irréligieux. Nous ne savons pas jusqu'à quel point le désaccord était latent ou ouvert avant cette séparation, mais il devient rapidement explicite, car Marx, à la tête du journal, va refuser ou atténuer beaucoup de billets jugés inutilement provocateurs, émanant des Jeunes-hégéliens de Berlin, où l'ancien Doktorclub est devenu le cercle des *Freien*, les *Affranchis*, où officient, parfois dans un certain étylisme paillard, entre autres Friedrich Engels et Max Stirner.

Le dernier texte "pro-Bauer" de Marx est un billet pour les *Annales* de Ruge, peu

avant leur disparition, qui le défend contre les ennemis des libertés académiques, mais se termine sur une allusion codée à cette situation, lui demandant de ne pas "tomber" et de rester sur ses hauteurs.

L. Feuerbach, sorte de sage solitaire, représentait l'autre style de la Gauche hégélienne, évoquant Spinoza - et le jeune Schelling - là où Bauer évoquait Fichte, mais, tout père tranquille qu'il était, l'athéisme jeune-hégélien ne lui faisait pas peur.

Dans la même lettre où il défend l'idée d'une revue franco-allemande, Marx commente ses *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* parues dans le même n° d'*Anekdotia* que son article sur la censure :

"Les aphorismes de Feuerbach n'ont qu'un tort à mes yeux : ils renvoient trop à la nature et trop peu à la politique. C'est pourtant la seule alliance qui peut permettre à la philosophie d'aujourd'hui de devenir vérité. Mais il en ira bel et bien comme au XVI^e siècle, où aux enthousiastes de la nature correspondaient une autre série d'enthousiastes de la politique."

Le manuscrit de 1843 a pu commencer en 1842 voire 1841.

Marx se rend en Hollande chez son oncle Philips (fondateur de la firme du même nom) pour ses soucis financiers et familiaux, puis se marie et séjourne tout l'été 1843 à Kreuznach auprès de Jenny et de la mère de celle-ci, où il travaille assidument. Il prend des notes sur des ouvrages allemands d'histoire de l'ancien régime et de la France, d'histoire anglaise et d'études sur les Etats-Unis (Thomas Hamilton, et, sans en prendre de notes, Tocqueville), compulse Rousseau, Montesquieu et Machiavel. Et il pousse plus avant ses travaux sur la philosophie du droit de Hegel.

Nous avons vu que ceux-ci avaient commencé entre la *Trompette* et la *Gazette rhénane*. Quelques commentateurs notables (Landshut et Mayer, Polanyi, Naville) ont supposé que le manuscrit dit "manuscrit de 1843" qui commente les *Principes de la philosophie du droit*, datait plutôt de 1841-1842, contrairement à l'opinion générale qui veut que Marx ait entrepris la critique de Hegel *après* l'expérience de la *Gazette rhénane*, opinion qui s'autorise de l'Avant-propos de 1859, où il explique qu'après avoir eu affaire aux vols de bois et autres, il entreprend la critique de Hegel qui va le conduire à la critique de la société civile, et donc à la critique de l'économie politique.

Mais cette dernière ne commence qu'en 1844. La vraie question est de saisir le moment et la façon dont Marx passe de la critique de la réalité politique au regard de l'idée, en quoi consistait la praxis du parti libéral du concept, à la critique de l'idée (en l'occurrence hégélienne) en tant que couverture trompeuse de la réalité. Il me semble qu'une étape décisive est franchie à la *Gazette rhénane* où il passe insensiblement, mais vigoureusement, de la défense d'un Etat idéal à la dénonciation de la bureaucratie réelle, cette même bureaucratie qui censure la presse et qui harcèle les pauvres en prétendant, justement, faire régner l'idée juste.

Ses dispositions se font révolutionnaires au printemps 1843, ceci est explicite dans ses lettres à Ruge où il parle, dès mars, de "*révolution imminente*", et dans une note sur la Restauration tirée de ses liasses, où il écrit que l'inversion du sujet et du prédicat, cette marotte de Feuerbach, se réalise à la veille des révolutions, quand l'Etat cherche artificiellement à rétablir des institutions surannées d'ancien régime, comme le majorat.

Le manuscrit dit de 1843, publié en 1927 en URSS, peut fort bien avoir repris les travaux de 1841-1842. C'est plus vraisemblable que le contraire, mais il est difficile de dire où passe la césure entre cette reprise et la poursuite de la recherche. Ce n'est pas

encore la critique de l'économie politique, mais ce n'est plus du Jeune-hégélianisme à tendance démocratique. Pour autant, ce n'est pas une conception transitoire, mais bien une totalité très structurée, et très approfondie.

Ce manuscrit suit les *Principes de la philosophie du droit* de Hegel, parus en 1820, plus précisément la dernière partie de cet ouvrage, qui traite de l'organisation proprement dite de l'Etat, de l'alinéa 257 au 313 (le commentaire des quatre premiers est perdu et Marx s'est arrêté un peu avant la fin, le traité de Hegel comportant 320 alinéas). Si Marx avait été marxiste, il nous aurait gratifié de commentaires sur la société civile et l'économie, dont traite Hegel dans les partis précédentes de son ouvrage, mais il n'en est rien.

Commentaire des alinéas 261-274 : L'Etat repose sur la totalité sociale concrète.

Selon Hegel, "L'Etat est la réalité effective de l'idée morale." Marx journaliste libéral-démocrate avait en somme milité pour qu'il en soit ainsi.

Cette affirmation lui semble maintenant erronée, et plus précisément inversée : si l'Etat est la réalité effective de quelque chose, c'est de la famille et de la société civile. Il faut donc "traduire en prose" Hegel en inversant son inversion du sujet réel et du prédicat idéal, de la société réelle et de l'idée de l'Etat.

Marx ne s'en tient toutefois pas à cette application de la critique feuerbachienne de l'inversion. Il précise que Hegel ne parvient pas à traiter société et Etat comme une totalité organique, un organisme, parce qu'il ne part pas des différences spécifiques concrètes, le caractère organique n'étant rien d'autre que l'idée-prédicat qui organise ces différences, sujets réels. En somme il critique Hegel comme n'appliquant pas sérieusement sa propre méthode, et il le fait au moyen des catégories aristotéliennes.

Commentaire des alinéas 275-286 : Etat démocratique contre Etat politique.

Cette inversion hégélienne devient risible lorsqu'elle culmine dans le thème du pouvoir conféré au prince, sommet et origine de son laborieux édifice monarchique, "comme si le peuple n'était pas l'Etat réel".

Le vrai fondement des constitutions, c'est la démocratie :

«*La démocratie est la vérité de la monarchie, la monarchie n'est pas la vérité de la démocratie. La monarchie est nécessairement démocratie en tant qu'elle est inconséquence avec elle-même, le moment monarchique n'est pas une inconséquence dans la démocratie [traduction : le Demos peut fonder un pouvoir monarchique, c'est-à-dire exécutif]. La monarchie ne peut pas être comprise à partir d'elle-même, la démocratie le peut. Dans la démocratie, aucun des moments n'acquiert d'autre signification que celle qui lui revient. Chacun n'est véritablement qu'un moment du Demos tout entier. Dans une monarchie, c'est une partie qui détermine le caractère du tout. (...) La démocratie est le genre de la constitution. La monarchie est une espèce, et une mauvaise espèce. La démocratie est contenu et forme. La monarchie est censée n'être que forme, mais elle falsifie le contenu.*» (traduction de Gérard Bloch).

Marx applique ici, de manière rigoureuse et libre à la fois, les notions aristotéliennes de genre et d'espèce ainsi que de matière et de forme. Explicitons : la démocratie est le genre des constitutions, qui viennent toutes des sujets réels, les individus formant le peuple, en dernière analyse. Matière et genre s'accordent respectivement avec la forme et l'espèce dans la démocratie. Les autres espèces de constitutions sont des écarts par rapport à cet accord substantiel et l'écart consiste dans le fait que "Dans tous les Etats distincts de la démocratie le facteur dominant est l'Etat.". Dans la vraie constitution, le facteur dominant est le Demos, ailleurs c'est l'Etat

- notons que ceci se réfère aussi à la conception protestante du christianisme qui serait la vérité de toutes les religions, comme la démocratie est la vérité de toutes les constitutions.

"Les Français modernes [on ne sait trop qui sont ceux-ci : les révolutionnaires français en général, ou Victor Considérant selon Kostas Papaioanou et Miguel Abensour, voire Bakounine pris pour un français à cause de son pseudonyme d'Elisard selon Nicolas Dessaux] en ont conclu que dans la vraie démocratie l'Etat politique disparaît." (souligné par Marx).

Car l'*"existence transcendante de l'Etat"* n'est que *"l'aliénation"* - *Entfremdung* : le terme apparaît ici chez Marx - des sphères sociales particulières.

L'idée à laquelle parvient là Marx, littéralement sous nos yeux, **n'est pas la disparition de l'Etat, mais la disparition de l'Etat politique également appelé "Etat abstrait", distinct du peuple et qui le domine, par opposition à la démocratie ou Etat démocratique.**

Il faut aussi le distinguer, précise Marx, de l'Etat ayant la forme de la démocratie, mais pas le contenu, *"démocratie à l'intérieur de la forme abstraite de l'Etat"*, à savoir **la République**, ainsi que des formes anciennes dans lesquelles l'homme réel est bien le principe de l'Etat, mais où cet homme est non-libre, à savoir **la féodalité**, où le pouvoir d'Etat détenu à titre privé.

Commentaire des alinéas 287-297 : contre la bureaucratie.

Hegel nous parle donc de l'Etat politique abstrait, non de l'Etat procédant réellement des hommes réels que serait la démocratie. C'est pourquoi il impose un formalisme, c'est-à-dire une forme falsifiant le contenu :

- formalisme des corporations imposé à la société civile

- formalisme de la bureaucratie imposé à l'Etat. Le terme de **bureaucratie**, qui n'est pas de Hegel, est placé par Marx à la place de la "classe substantielle" de Hegel, celle des hommes exerçant les fonctions de l'Etat.

Sont généralisées ici les remarques de la justification du correspondant de la Moselle :

1) *"Les bureaucrates sont les jésuites de l'Etat et les théologiens de l'Etat. La bureaucratie, c'est la république prêtre. [en français dans le texte]."* - nous avons là un écho de la critique luthérienne de l'Eglise romaine !

2) *"La bureaucratie tient en sa possession l'Etat, l'essence spirituelle de la société : c'est sa propriété privée."* - dès la parution du manuscrit dit de 1843 en URSS, Christian Rakovsky tournera ce passage contre la bureaucratie stalinienne,

3) *"Le sommet s'en remet aux cercles inférieurs du soin de connaître les détails, cependant que les cercles inférieurs, en retour, confient au sommet le soin de connaître l'ensemble : ainsi se dupent-ils mutuellement."*,

4) Examen de recrutement, garantie hiérarchique, solde du fonctionnaire, éthique du service, ne font que reproduire et renforcer l'antagonisme entre Etat et société civile, bureaucratie et peuple.

Une césure ?

A partir du commentaire de l'alinéa 298 de Hegel, le style est légèrement différent et chaque alinéa est encore plus longuement commenté et décortiqué. D'où la supposition d'un décalage rédactionnel pouvant peut-être correspondre à la reprise, en

1843, de textes rédigés antérieurement. Toutefois, il est très difficile de faire la même distinction sur le contenu, si ce n'est, nous le verrons, qu'effectivement une analyse socio-économique va se dessiner dans le cadre de ce travail, contrairement à ce qui est dit généralement sur ce manuscrit, car cette analyse étant entièrement moulée et comme cachée dans sa structure et dans son style, on peut ne pas l'apercevoir.

Commentaire des alinéas 298-304 :

- *pouvoir législatif contre pouvoir gouvernemental.*

Le sujet est maintenant le pouvoir législatif chez Hegel, complètement bridé et tronqué dans le cadre de sa monarchie à la fois absolue et constitutionnelle, bureaucratique et corporative.

Marx oppose, comme il l'avait fait pour la démocratie envers les diverses constitutions, **le vrai pouvoir législatif** aux divers pouvoirs gouvernementaux (terme de Hegel) ou pouvoirs exécutifs, définissant en somme le pouvoir législatif constituant (mais ce terme ne figure pas dans le manuscrit) :

"C'est le pouvoir législatif qui a fait la Révolution française ; c'est lui qui, partout où il s'est manifesté dans sa spécificité comme l'élément prédominant, a fait les grandes révolutions organiques et de portée universelle. Il a combattu non pas la constitution, mais une constitution particulière anachronique, précisément parce que le pouvoir législatif était le représentant du peuple, de la volonté générique. Le pouvoir gouvernemental, au contraire, n'a fait que les petites révolutions, les révolutions rétrogrades, les réactions ; il ne s'est pas révolté en faveur d'une nouvelle constitution contre une ancienne, mais contre la constitution tout court, précisément parce qu'il était le représentant de la volonté particulière, de l'arbitraire subjectif, de l'élément magique de la volonté."

- *rationalité contradictoire du réel.*

En mettant tout sens dessus dessous, Hegel exhibe profondément la contradiction. La réalité du rationnel, proclamée par le philosophe dans sa préface aux *Principes de la philosophie du droit*, et qui passait pour un appel à accepter le réel tel qu'il est, c'est, pour Marx, **la réalité de la contradiction**, et donc de l'appel réel à agir dans le réel et le changer :

"Que le rationnel est réel, c'est ce qui se révèle précisément dans la contradiction de la réalité irrationnelle qui est, dans tous les coins et recoins, le contraire de ce qu'elle prétend être, et prétend le contraire de ce qu'elle est."

Cette réalité rationnelle mais contradictoire, rationnelle en ce qu'elle est contradictoire, est, dirais-je, la taupe qui sape les théorisations de Hegel sur la médiation, en l'occurrence sur la médiation des ordres corporatifs entre Etat et société civile. Un extrême de l'antithèse, les ordres, se fait ici moyen terme, selon Hegel : c'est "la médiation". Autrement dit, commente Marx, le peuple ou la société civile, constitué en "ordres", passe dans le camp adverse : transubstantiation, accommodement, aliénation, s'écrie-t-il !

- *ordres et/ou classes de la société civile.*

Dans la société réelle, le citoyen politique et la personne privée sont séparés : l'existence effective du citoyen se fait en dehors des « *modes d'existence communautaire* », elle est « *purement individuelle* », et ne passe donc pas par les ordres, mais par leur abolition. L' "**Etat moderne**" repose sur la **séparation entre sphère civile et sphère politique**.

Marx parle des "*ordres de la société civile*" en abordant les distinctions

qu'introduisent, en son sein, richesse et instruction. Ce terme ne doit pas tromper ici car précisément, les "ordres" au sens corporatif et hégélien sont dissous dans la société civile réelle.

Marx passe du terme "ordre" au terme "classe" pour les non-possédants : " ... *la classe du travail immédiat, du travail concret, ne constitue pas un ordre de la société civile, mais plutôt le terrain sur lequel se reposent et se meuvent les cercles de cette société.* »

- *types de contradictions.*

Il revient ensuite sur la méthode de Hegel, estimant que de vrais extrêmes - Etat et société civile - "*n'admettent pas de médiation*", étant d'essences opposées. Dans une antithèse réelle, ou contradiction essentielle, pas de médiation, mais affrontement, où celui des deux extrêmes qui est "*extrême par nature*" doit vaincre l'autre - implicitement le peuple ou société civile doit vaincre l'Etat politique abstrait.

Il ne faut pas confondre ce type de contradiction avec une antithèse dans laquelle les deux "extrêmes" ont la même essence (exemple d'école : pôle Nord et pôle Sud qui sont tous deux des pôles), ni avec une relation d'abstraction logique réciproque où les deux extrêmes ne sont que les reflets complémentaires l'un de l'autre, tel le matérialisme abstrait *versus* le spiritualisme abstrait.

Distinguer ces différents types de contradictions requiert de "*comprendre la logique particulière de l'objet particulier*", au lieu de s'embarquer à tout-va dans l'auto-détermination logique du concept : Marx approfondit ici, plutôt qu'il ne le "corrige", Hegel, de façon dialectique, et aristotélicienne.

Commentaire des alinéas 305-307 : le rapport social de la propriété privée et ses faisant fonction.

Dans la suite des *Principes* ..., Hegel défend l'idée d'une sorte de chambre des pairs dont les membres le sont de par le majorat, domaine inaliénable transmis à l'aîné des fils, idée baroque, mais répandue à l'époque de la Restauration, de la France à la Prusse, et d'ailleurs déjà idée impériale napoléonienne. Ceci n'est pas l'expression du pouvoir politique sur la propriété foncière, mais tout au contraire celle du pouvoir propriétaire sur l'Etat :

«*La propriété foncière est la propriété privée par excellence, la propriété privée au sens propre du terme.*»

« ... *la propriété privée est devenue le sujet de la volonté, la volonté n'étant plus que le prédicat de la propriété privée.* » « *Ici, ma volonté ne possède pas : elle est possédée.* »

A travers le cas, pour nous très daté, du majorat, Marx conceptualise une forme essentielle : celle **d'un rapport social qui fait des individus ses agents, ses faisant fonction**. En l'occurrence, les propriétaires, majorataires et autres pairs du royaume, ne sont que les faisant fonction de la grande propriété. On retrouvera telle quelle cette conception dans le *Capital* avec le thème des capitalistes faisant fonction du capital, et en général de l'aliénation des individus, faisant fonction de rapports sociaux qui se sont abstraits d'eux-mêmes et les instrumentalisent.

De plus, Marx exprime sa répugnance envers la croyance dans l'hérédité et l'incorporation physique de fonctions sociales, "*vision zoologique du monde*" et "*secret de la noblesse*" : que n'aurait-il dit du nazisme ...

Un développement sur la féodalité et le droit romain.

Après avoir ainsi commenté les alinéas 305-307 de Hegel, Marx fait une digression historico-juridique sur la féodalité et le droit romain.

Il applique, *a contrario* du langage dominant en histoire, la catégorie de propriété privée à la féodalité, puisque qu'elle est l'existence générale du droit en tant que privilège, en tant qu'exception.

Dans le droit romain aussi, le droit abstrait de la personne abstraite repose sur les relations sociales réelles et la propriété privée y est celle des propriétaires d'esclaves, incluant la liberté de tester, mais il ne fonde que le droit privé alors qu'elle est droit public *de facto* au Moyen Age.

Nous avons là la question du legs du droit romain - pendante dans tous les travaux personnels de Marx, et qui passionnera aussi Ferdinand Lassalle.

Commentaire des alinéas 308-313 : les contradictions de l'Etat politique moderne.

L'Etat politique, et le pouvoir législatif dans cet Etat, sont contradictoires.

Il y a donc une double tendance légitime, à l'élargissement de l'exercice du pouvoir législatif et donc du droit de suffrage, et à l'opposition du législatif à l'exécutif, dans les Etats modernes.

La pleine création du pouvoir législatif exige à la fois "*que tous les membres de la société civile se considèrent comme individus singuliers*", et qu'ils "*entrent enfin dans une fonction réellement et consciemment sociale, c'est-à-dire dans une fonction politique*". Une telle victoire démocratique porterait les contradictions de la société civile et de l'Etat à leur paroxysme.

Le passage de l'Etat politique abstrait à l'Etat démocratique réel dépasserait, en l'accomplissant, la notion de représentation : la fonction politique deviendrait l'accomplissement d'un besoin social.

Peu après s'arrête le manuscrit.

Pour conclure sur le manuscrit "de 1843".

Relevons pour conclure trois créations intellectuelles et analytiques de premier plan dans ce texte d'une extraordinaire densité :

la conception radicale d'un **Etat démocratique** opposé, de fait, à tous les Etats réellement existants ;

le dessin d'une analyse de la société, dominé par l'opposition entre société civile et Etat, mais repérant **les non-possédants comme soubassement de la société civile**, et démasquant les pairs et autres majoritaires comme des **faisant fonction de la propriété privée** ;

un approfondissement, de facture aristotélicienne, de la dialectique hégélienne allant dans le sens de la prise en compte de la particularité concrète comme vrai point de départ, permettant de distinguer entre contradictions essentielles ou non.

De la critique de Hegel à la critique de la société.

Les Annales franco-allemandes.

Arnold Ruge s'est basé à Paris dès l'été 1843 et Marx avec Jenny viennent s'y installer mi octobre.

Pas de Français et pas de Feuerbach ...

Pour la revue "franco-allemande", Ruge escomptait la collaboration de pas moins que Lamartine, Louis Blanc, Lamennais, Leroux et Proudhon, liste à laquelle Moses Hess le poussera à ajouter Cabet, Dezamy et Considérant. Il s'était rendu chez Leroux, l'inventeur du mot *socialisme*, qui lui avait expliqué qu'une alliance franco-allemande devait plutôt se faire avec les idées de Schelling, identifiant philosophie et religion, qu'avec celles de Hegel, et qui était trop occupé alors par la mise au point d'une machine à composer. Il s'était aussi rendu chez Louis Blanc, qui s'était opposé à "l'athéisme", au révolutionnarisme extrême, lui avait aussi parlé de Schelling, et avait évoqué le problème, franco-allemand en effet ... de la rive gauche du Rhin ! Lamartine avait vaguement laissé espérer son concours, mais ne l'a pas confirmé, comme Marx et Ruge seront conduits à le dire dans un communiqué à la *Démocratie pacifique*, le journal de Victor Considérant, suite à des rumeurs dans la presse sur sa participation. Celui-ci, également visité par Ruge, est justement trop occupé par son journal. Le contact avec Proudhon n'est pas encore effectif, bien que l'on ait une mention dans une lettre de Ruge à Marx, laissant supposer que ce dernier lui avait écrit.

En désespoir de cause, le 1^o décembre, Ruge écrit à Marx - judicieusement - d'aller voir du côté "*des femmes*", mais il avait déjà approché George Sand, trop occupée par ailleurs, et l'on n'a pas connaissance de tentative du côté de Flora Tristan, bien que Ruge, Hess, et German Maürer, l'un de leurs contacts allemands de Paris, voisin de Marx et membre d'une association nommée Ligue des Justes, soient allés l'écouter à ses conférences - elle mourra d'épuisement, se prenant pour le Messie féminin, après sa magnifique campagne pour l'Union ouvrière, en novembre 1844.

Au total, il n'y aura pas de Français pour collaborer au premier n^o des *Annales franco-allemandes*. Ce premier échec porte en germe le conflit entre Ruge et Marx, car Ruge a avant tout cherché des "noms", souvent trop modérés par rapport à ce que sera effectivement cet unique numéro.

Autre échec, L. Feuerbach ne s'engagera pas dans l'aventure.

C'est Marx qui lui a écrit le 3 octobre, en lui demandant très finement de prendre en charge la bataille contre Schelling, dont l'intronisation à l'université de Berlin s'est terminée en quenouille, mais dont la fausse réputation française a sans doute interpellé Ruge et Marx. Il lui explique qu'il est le "*Schelling inversé*", celui qui a développé sur des bases matérialistes et rationnelles les thématiques du jeune Schelling. Feuerbach est très sensible à cette interpellation, il tente d'écrire sur le sujet, mais il ne le sent pas et répond très honnêtement à Marx qu'il va, en somme, continuer à cultiver son jardin. Celui qui avait expliqué publiquement que philosophie et religion sont l'expression inversée des rapports réels entre les hommes et entre les hommes et la nature, sans aborder l'analyse de la société elle-même, demeurera un père tranquille le restant de ses jours - il rejoindra, à la fin de sa vie, la social-démocratie naissante.

... mais une publication exceptionnelle quand même.

Malgré ces déceptions, les *Annales franco-allemandes* sont une publication de tout premier ordre qui paraît début février 1844. A cette date, Marx s'est largement immergé dans un certain Paris, devenant un ami intime du poète Heine, et fréquentant les milieux ouvriers et artisanaux où l'on parle non seulement de démocratie, mais de socialisme et de communisme, aussi bien français qu'allemands.

Au sommaire, nous avons : un "*Plan*" de Ruge, une "*correspondance de 1843*" qui est un arrangement, fait par Ruge, de lettres (sans les signatures) entre lui-même et Marx comportant aussi une lettre de Feuerbach et une lettre de Bakounine, une tirade contre

le roi de Bavière par Heinrich Heine, le dossier de la persécution judiciaire contre le démocrate Johann Jacoby, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*, de Marx, des lettres de Moses Hess, *l'Esquisse d'une critique de l'économie nationale* d'Engels, un document divulguant une conférence ministérielle à Vienne en 1834 consacrée à la répression des chambres corporatives pour qu'elles ne prétendent pas devenir législatives, communiqué par l'émigré Bernays, un article pamphlétaire du démocrate Georg Herwegh, et trois recensions de livres ou de presse : F. Engels sur *Past and Present* de Thomas Carlyle, deux articles de Marx sur une brochure et un article de Bruno Bauer sur *La question juive*, et Bernays sur la presse allemande.

La Correspondance de 1843.

La correspondance de 1843, montage de Ruge, fait voir Marx comme force entraînant, ce que Ruge regrettera bientôt : Ruge se lamente sur l'incapacité du philistin allemand à produire quoi que ce soit d'intéressant, Marx lui répond qu'il faut étudier le philistin lui-même et la réalité en général, pour aller à la racine qu'elles qu'en soient les conséquences, et par la jonction de l'humanité pensante et de l'humanité souffrante, faire produire par la réalité elle-même le contenu dont elle est grosse.

Encouragé par ailleurs par Feuerbach et surtout par Bakounine, Ruge se déclare convaincu et produit un projet : celui que nous connaissons, d'association du démocratism radical français et de la philosophie hégélienne allemande. Dans une dernière lettre Marx précise la méthode :

"Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires armés d'un nouveau principe : voici la vérité, à genou ! Nous développons pour le monde des principes nouveaux que nous tirons des principes mêmes du monde." Cela avec un angle d'attaque : *"... en partant de ce conflit de l'Etat politique avec lui-même, on peut dégager partout la vérité sociale. (...) Prendre pour objet la critique de la question politique la plus spéciale - par exemple la différence entre le système des ordres et le système représentatif - n'est donc nullement au dessous de la hauteur des principes."*

Les articles de Marx.

Les trois articles de Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction* et les deux articles sur B. Bauer à propos de la "question juive", ont été rédigés soit peu avant, soit peu après son installation à Paris. Ainsi qu'il les a présentés plus tard, ils forment la conclusion de ses travaux sur la philosophie hégélienne du droit en même temps que le passage à autre chose, ce qui est évident à leur lecture : les articles *"A propos de la question juive"* introduisent la distinction entre émancipation politique et émancipation humaine, et la *Contribution* introduit ... le prolétariat révolutionnaire !

Bien que nous ne sachions pas dans quel ordre ils ont été rédigés, cette progression justifie de donner un aperçu d'abord des articles sur la brochure de Bauer, puis de la *Contribution* ...

Premier article contre B. Bauer à propos des Juifs.

Insistons-y : Marx n'a jamais écrit de livre sur "la question juive", mais deux articles visant à prendre publiquement ses distances avec Bruno Bauer en ciblant les écrits de celui-ci, dont un livre titré *La question juive*, critiqué dans le premier des deux articles de Marx. Titre malheureux mais significatif : dans l'Europe chrétienne féodale puis moderne, il n'y avait pas de "question juive" mais une question antijudaïque, et dans le monde capitaliste il n'y a pas de "question juive", mais une question antisémite, ce qui n'est pas la même chose. Ces deux articles ne forment donc *en aucun cas* un traité que Karl Marx aurait consacré à la "question juive" ...

Selon B. Bauer, les Juifs ne sont pas fondés à demander l'égalité politique et civique, d'une part parce que l'Etat chrétien ne peut pas la leur accorder tout en restant chrétien, d'autre part parce que eux-mêmes prétendent, pour leur propre compte, rester Juifs. Au nom de la thèse selon laquelle il faut, pour émanciper tout le monde, abolir la religion en mettant fin à tout caractère religieux de l'Etat, et faire de la religion une affaire privée individuelle, la revendication d'émancipation des Juifs n'aurait pas lieu d'être en Allemagne.

C'est là la première intervention directe de Bauer sur le terrain politique, le débat sur l'autonomie, l'égalité ou la discrimination des Juifs se développant, et c'est là que Marx choisit de croiser le fer avec son ancien compère.

Marx est, lui, inconditionnellement pour l'émancipation, pour l'égalité civique et politique.

Mais son sujet est le suivant : quelle émancipation ?

Bauer n'envisage que l'*"émancipation politique"* qu'en plus de ça il refuse aux Juifs, à savoir l'égalité civique dans l'Etat, qui est en même temps émancipation de l'Etat lui-même envers la religion. Mais, écrit Marx, "*... dans l'Etat, où il est considéré comme un être générique, l'homme est un membre imaginaire d'une souveraineté illusoire, dépouillé de sa vie réelle d'individu et empli d'une universalité irréaliste.*"

Cette fois-ci la critique de Marx vise l'Etat démocratique lui-même : l'Etat démocratique est même le véritable Etat chrétien, sans dogme officiel ni immixtion dans les cultes, mais où la religion devient affaire privée, mais nécessaire, des individus atomisés et isolés de la société civile. Car l'abstraction de l'Etat va avec le fait que dans la société civile, les hommes se traitent mutuellement comme des moyens et non comme des fins (notons cette thématique kantienne).

Dans le manuscrit dit de 1843 la contradiction entre Etat et société civile était envisagée comme une contradiction essentielle conduisant à leur affrontement. Cette fois-ci elle est envisagée comme les deux revers de la même médaille : les hommes sont atomisés, ils nouent des relations utilitaires et mercantiles dans l'ordre civil, et ils forment une communauté abstraite dans l'ordre public.

Dans ces conditions, la religion, affaire privée, mais nullement déracinée comme l'espérait Bauer, s'adapte, et devient la forme adéquate à ce rapport d'affrontement entre les hommes, comme on le voit bien, avec Tocqueville, De Beaumont et Hamilton cités par Marx, aux Etats-Unis, la République démocratique par excellence - Etat sans religion, société chrétienne.

Le fait, d'ailleurs, que la Déclaration des droits de l'homme de 1789, celle de 1793, la constitution française de 1791, la constitution de Pennsylvanie, et celle du New Hampshire, séparent les "droits de l'homme" des "droits du citoyen", montre que l'"homme" y est réduit au membre égoïste de la société civile bourgeoise, dont la liberté est propriété privée, l'égalité isolement réciproque, la sûreté garantie de l'une et de l'autre ainsi définies.

Tels sont les *"prétendus droits de l'homme"* : le mot "prétendus" est important, car il indique que Marx n'entend pas les abolir, mais les réaliser.

C'est ce qu'avait cru faire la Convention, qui, poussant l'abstraction souveraine de l'Etat à son maximum et proclamant *"la révolution en permanence"*, les avaient contredits dans les faits en pérennisant en réalité leur existence ultérieure prosaïque.

La pleine et véritable émancipation serait *"l'émancipation humaine"*, car "émancipation" signifie *"réduction du monde humain, des rapports sociaux à l'homme"*

lui-même", donc réunification de l'individu réel et du citoyen abstrait.

Second article contre B. Bauer à propos des Juifs.

Le deuxième article, plus court, est d'une autre facture : c'est une charge, un morceau de bravoure, un exercice de style, qui s'amuse à adopter un ton moraliste voire prophétique, contre l'article de B. Bauer *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres*, paru à Zurich et Winterthur en 1843.

B. Bauer y avait surenchéri en expliquant que les Juifs sont au dessous des chrétiens dans leur rapport à la religion, et qu'il faudrait de toute façon qu'ils commencent par rompre avec le judaïsme ... en se faisant chrétiens, avant tout début d'émancipation !

Marx adopte une outrance symétrique en rétorquant que les Juifs n'ont pas tant à s'émanciper du judaïsme que du fond profane de celui-ci : l'argent, ce en quoi ils sont comme tout le monde - n'oublions pas en effet, que dans l'article précédent, il a expliqué que la religion en général, dans la société civile bourgeoise, en tant qu'affaire privée, allait désormais de pair avec le règne des relations que représente l'argent.

Dans cette réplique, Marx reprend sans états d'âmes tous les clichés antijudaïques sur le mercantilisme et l'usure sordides des Juifs. Cela n'avait choqué personne à l'époque, et c'est au XX^e siècle que cet article a pu paraître antisémite. Il est antijudaïque, assurément, et non sans user de préjugés, mais en assimilant le judaïsme aux rapports entre humains qui se sont généralisés dans la société civile bourgeoise, tout en reprenant une imagerie antijuive typique, que l'on retrouve aussi chez cet autre révolutionnaire allemand d'origine juive qu'était Heine.

Si ces clichés sont tout à fait regrettables (et Marx n'en a pas usé qu'envers les Juifs, mais aussi, et plus cruellement, envers les Allemands et les Russes), on ne saurait donc parler d'antisémitisme (de la part du "juif" Marx). Le fond du message est que l'émancipation humaine, des Juifs comme des autres, rompra avec le rapport social que représente l'argent, cette "*essence aliénée du travail et de la vie de l'homme.*"

La Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction : un grand texte.

Cet écrit est d'une envergure et d'une fulgurance exceptionnelles. A titre de jouissance ascète, je recommanderai sa lecture à haute voix, au fond des bois, et de préférence en allemand, à la suite des *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* de L. Feuerbach et de la *Réaction en Allemagne* de M. Bakounine alias Jules Elysard. Ceci montrera que le style "jeune-hégélien" avec ses antithèses rhétoriques culmine précisément dans l'écrit qui marque la sortie de la philosophie et le passage au prolétariat.

On remarquera au passage qu'Arnold Ruge avait produit sa propre critique de la philosophie hégélienne du droit en préfaçant la réédition de celle-ci en 1840. Il critiquait l'inconséquence et l'accommodement de Hegel, qui dans sa philosophie du droit aurait cessé de procéder de manière "historique". La critique de Marx est quant à elle intrinsèque à la pensée même de Hegel - et ne cite strictement nulle part la contribution de Ruge.

Le préambule sur la critique de la religion.

Marx commence par un préambule célèbre consacré à la critique de la religion. Ce n'est pas le cœur du texte, mais c'est un préalable. On a là certaines des phrases de Marx les plus citées et les moins bien comprises.

D'abord, la religion "*opium du peuple*" : cette métaphore, courante dans l'extrême-gauche hégélienne, ne se ramène pas à en faire une simple tromperie montée par des

escrocs, puisque Marx écrit aussi que "*La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle.*" -

Inversement toutefois, voir dans cette dernière phrase l'attribution de vertus libératrices à la religion est une déformation de ce qui est écrit.

La phrase décisive est, elle, est rarement citée, alors qu'elle est la toute première :

"Pour l'Allemagne, la critique de la religion est pour l'essentiel achevée, et la critique de la religion est la condition de toute critique."

Condition de toute critique, rien de moins ; mais on ne saurait s'y limiter.

Critique de l'Allemagne.

L'Allemagne est dans un état lamentable : "*...nous avons participé aux restaurations des peuples modernes, sans jamais participer à leurs révolutions.*"

Mais cette infâmie anachronique a un produit contradictoire :

"De même que les peuples anciens ont vécu leur pré-histoire en imagination, dans la mythologie, de même nous autres Allemands nous avons vécu notre post-histoire en pensée, dans la philosophie. (...) En politique, les Allemands ont pensé ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne était leur conscience politique."

Il faut maintenant dépasser cette situation, la théologie ne doit plus mettre en échec la révolution comme lors de la grande guerre des paysans au XVI^e siècle. Réalité et pensée doivent tendre l'une vers l'autre : :

"De toute évidence, l'arme de la critique ne peut pas remplacer la critique des armes : la force matérielle doit être renversée par une force matérielle, mais la théorie se change elle aussi en force matérielle, dès qu'elle saisit les masses."

Quelle est cette force matérielle rendant possible la révolution allemande ?

Voici le prolétariat.

*« Réponse : [la possibilité de l'émancipation allemande se trouve] dans la formation d'une classe chargée de chaînes radicales, d'une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile, d'un ordre qui est la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun droit particulier, parce qu'on lui fait subir non un tort particulier, mais le tort absolu, qui ne peut plus s'en rapporter à un titre historique mais seulement à un titre humain, qui n'est pas en opposition partielle avec les conséquences, mais en opposition totale avec les principes politiques de l'Etat allemand, d'une sphère, enfin, qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et, partant, sans les émanciper toutes ; en un mot, une sphère qui est la perte totale de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la reconquête totale de l'homme. Cette dissolution de la société, c'est, en tant qu'état [Stand] particulier, le **prolétariat**. »*

Le prolétariat ainsi introduit n'est pas "la classe ouvrière" du marxisme standard, car il n'est pas une classe.

Il est une non-classe, produit de la dissolution de tous les ordres et classes, dissolution de la société, humanité nue, "*dissolution de l'ordre présent du monde*". Le "*mouvement industriel*" le fait surgir, mais nous voyons là que l'idée du prolétariat non-classe, masse atomisée de sujets humains comme tels, **précède** chez Marx celle selon laquelle il est la classe des vendeurs de leur force de travail.

Dire que Marx en fait le "sujet révolutionnaire" n'est donc pas évident du tout : le

prolétariat *a priori* n'est que dissolution, donc, disons-le, sans mission, sans destin, sans vocation. S'il est "sujet" c'est bien parce qu'il n'est **rien**.

Comme tel, il est la seule voie possible pour la réalisation de la philosophie et réciproquement :

"La philosophie ne peut devenir réalité sans l'abolition du prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans que la philosophie ne devienne réalité."

Disons-le autrement comme Marx le dira bientôt : sans la conscience et la médiation de l'organisation révolutionnaire le prolétariat n'est **rien** et reste **rien**.

Prolétariat, résurrection allemande, coq gaulois !

Après cette dernière phrase, Marx conclut abruptement :

"Quand à l'intérieur toutes les conditions seront remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant du coq gaulois."

Ces mots ne sont pas développés ni expliqués, mais ils manifestaient le ressenti du milieu dans lequel Marx évolue désormais : la reprise de la Révolution française sonnera la révolution allemande.

C'est bien ce qui se produira en 1848, dans cinq ans.

Après les Annales.

Notes sur la Révolution française.

Dés son arrivée à Paris, comme le montrent ses carnets de notes, Marx s'est lancé dans de nouveaux travaux, qui portèrent d'abord, cela peut se comprendre, sur la Révolution française et l'histoire sociale française : Guizot, Thierry, Mignet, les mémoires du conventionnel Levasseur de la Sarthe avec l'introduction d'Achille Roche.

Les annotations de Marx portent sur l'impuissance de la Législative, la diffusion du sentiment démocratique, la place des forces insurrectionnelles du 10 août et des semaines suivantes comme pouvoir de fait, la nécessité de l'initiative des « *sociétés populaires et des municipalités* », celle d'un pouvoir provisoire, « *état transitoire entre la monarchie détruite et la république à organiser* » (citation de Levasseur soulignée par Marx), les lourdes responsabilités des Girondins et de Danton, l'opposition de la droite jacobine au maximum qui y voyait « *une menace portée à l'existence des propriétaires* » (commentaire de Marx).

"Avec le 10 août 1792 commence un interrègne. Impuissance de l'Assemblée législative, impuissance du ministère qui avait été son émanation. Le gouvernement passe aux assemblées populaires et aux municipalités, centres improvisés du gouvernement, émanation de l'anarchie ... " (annotation de Marx).

Marx relève aussi plusieurs passages peu connus de Robespierre, diffusés par Levasseur, Achille Roche ou Buonarrotti, tels que celui-ci : *"Les dangers intérieurs viennent des bourgeois. Pour vaincre les bourgeois, il faut rallier le peuple."* ou encore cette lettre du jacobin Marc-Antoine Julien à Robespierre : *"Il est temps que les pauvres et les sans-culottes dominent, puisqu'ils sont la majorité sur la terre ..."*

Nous savons par Ruge, qui approuvait ce projet, que Marx envisageait d'écrire une histoire de la Convention, et il a sans doute compulsé l'*Histoire parlementaire de la Révolution française* de Buchez et Roux et l'*Histoire populaire de la Révolution française* d'Etienne Cabet, et très certainement aussi, puisque certains passages de Robespierre en proviennent, la *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, de Filippo Buonarroti, qui fut le bréviaire des premiers républicains communistes tels que Blanqui.

Entrée dans l'économie politique.

Mais en fait les travaux sur la Révolution française furent une étape dans une évolution rapide.

Sans transition, fin décembre 1843-début janvier 1844, ses cahiers de notes passent de Levasseur de la Sarthe au *Traité d'économie politique* (1803) de Jean-Baptiste Say, puis à son *Cours complet d'économie politique pratique* (1828-1829) et au vulgarisateur polonais Skarbeck (*Théorie des richesses sociales*, 1829), en français. Puis ce sont, en allemand, les *Grundsätze der National-Ökonomie* de Carl Wolfgang Christoph Schütz, paru l'année précédente, le *Système de l'économie nationale* de Friedrich Liszt (1841), deux traités, de 1840 et l'autre de 1844, de H.F. Oslander, puis à nouveau Skarbeck et Say, et - enfin - la *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*, en français, d'Adam Smith, la "*Wealth of nations*", ouvrage fondateur de ce que les Anglais appellent l'économie politique, terme qui n'est pas encore celui de Marx qui parle, à l'allemande, d'économie nationale : nous voici parvenus en mai-juin 1844.

Trois lectures ont joué pour lui un rôle de catalyseur, donnant un fil conducteur à ces travaux.

Qu'est-ce que la propriété ?, ou 1^o mémoire sur la propriété (1840), de Proudhon, était déjà connu de lui en Allemagne de réputation, et par l'ouvrage de Lorenz von Stein sur *Le socialisme et le communisme français* (1842), mais il ne l'a sans doute vraiment lu une fois à Paris, en s'initiant vraiment à la langue française.

Fin 1843 il avait eu en main le manuscrit d'un essai sur l'argent de Moses Hess, *Über das Geldwesen*, qui sera publié en 1844-1845.

Mais ce fut surtout l'article envoyé de Manchester par le jeune Friedrich Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie nationale*, pour les *Annales franco-allemandes*, qui donnait une vision à la fois synthétique et critique de l'économie politique anglaise, qui a frappé Marx. Il avait croisé son auteur sans plus, et même assez froidement, quand il dirigeait la *Gazette rhénane* et que celui-ci était un "Affranchi" de Berlin, mais cette fois-ci, impressionné, il entre en correspondance avec lui.

Rupture avec Ruge.

Lors de la parution du premier et unique numéro des *Annales franco-allemandes*, l'ambiance était déjà détériorée entre Marx et Ruge. Celui-ci avait financé l'affaire mais il avait "payé" Marx en exemplaires de la revue, et le couple Marx, qui va bientôt avoir un enfant, est aidé par une souscription des amis rhénans. Ruge n'arrive pas à suivre Marx qui travaille comme une brute mais, à son sentiment, n'importe comment, et il reste déçu par la revue produite, n'en saisissant pas lui-même la grande qualité.

Peu après, Marx et Ruge s'engueulent à propos du poète Herwegh qui menait selon Ruge une vie dissolue, et ils ne se voient plus. Ces tensions, et les difficultés financières et d'acheminement en Allemagne, font que les *Annales franco-allemandes* sont mortes-nées.

Le Vorwärts.

Un autre journal se met à jouer un rôle : le *Vorwärts*, lancé début janvier par un affairiste intelligent, Börnstein, et un aventurier parfois indic de police dont il se débarrasse en cours de route, Bornstedt.

Pour se vendre dans les milieux émigrés, ce journal se met à publier des poèmes de Heine, puis des petits articles de responsables de la Ligue des Justes, et finalement des participants aux *Annales franco-allemandes*, par l'intermédiaire de Bernays qui, de permanent de celle-ci, devient dirigeant de fait du *Vorwärts*.

Une discussion s'y engage, Börnstein demandant publiquement à Ruge :

"Ne fondez-vous pas dans les Annales ... votre doctrine sur les « droits de l'homme » et, dans ce même numéro, M. Marx ne va-t-il pas au delà de ces droits de l'homme ? "

Marx n'intervient pas publiquement, mais Ruge affirme que le point de vue de Marx se ramène à la défense des droits de l'homme et fait de la France le foyer de la révolution, alors que Bernays, anonymement, adresse ces lignes où l'influence de Marx se sent, déjà vulgarisée et radicalisée :

"La République est la forme la plus parfaite de l'Etat, mais il y faut toujours des juristes et des curés et un troupeau d'hommes asservis ; cependant l'Etat politique n'est pas la forme dernière dans laquelle doit vivre la société. L'Etat politique n'est que l'abstraction, le caractère inhumain de la société ; qu'elle devienne seulement humaine, et l'Etat cessera d'exister ...", Ewerbeck, de la Ligue des Justes, se prononçant dans le même sens.

De fait, les articles de Marx que l'on dit si théoriques sont la matière de regroupements et de différenciations politiques.

Les Gloses critiques en marge de l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale".

Ruge va provoquer Marx - assez grossièrement - en signant au *Vorwärts* deux articles "*Un Prussien*", ce qui désignait pratiquement Marx comme leur auteur à la police.

L'un, du 24 juillet, cancanne sur la vie privée du roi de Prusse.

L'autre, du 27 juillet, se moque des philanthropes humanitaires français, qui s'illusionnent sur une ordonnance royale prussienne en faveur des pauvres, édictées suite aux graves émeutes, survenues fin juin, dans des villages de Silésie, où les tisserands révoltés ont démolé la maison des patrons, affronté l'armée - et aussi attaqué quelques magasins juifs.

Ruge présente ce que l'on appelle déjà "l'insurrection des tisserands de Silésie" comme une émeute désespérée, non politique, faisant le jeu de la réaction, montrant à quel point l'Allemagne manque d' "*intelligence politique*" alors que la seule révolution possible sera politique.

Marx va réagir, sous son nom, précisant par une note qu'il n'avait encore rien écrit dans le *Vorwärts*. Ainsi paraissent les *Gloses critiques en marge de l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale"*, les 7 et 10 août 1844.

Il prend la défense de l'émeute des tisserands, et s'appuie sur la situation anglaise pour dénigrer un ordre éminemment "politique" dans lequel le "social" est bafoué. Reprenant sa critique de la bureaucratie, il la pousse à un point qui confine à la dénonciation anarchiste de l'Etat en tant que tel (il précède largement Bakounine sur ce plan) :

"Car cet écartèlement, cette bassesse, cet esclavage de la société civile, constituent le fondement naturel sur lequel repose l'Etat moderne, de même que la société civile de l'esclavage était le fondement naturel de l'Etat antique. L'existence de l'Etat et l'existence de l'esclavage sont indissociables."

Dans la seconde partie, il fait un éloge idéalisant le prolétariat allemand, sa "*stature d'athlète*" apparaissant dans le Chant des tisserands (dont Heine s'inspire alors), et dans les écrits de l'artisan-théoricien de la Ligue des Justes, Wilhelm Weitling, et il précise que la révolution à venir sera sociale dans son essence, tout en comportant un moment politique.

Le prolétaire, appelé ici "*l'ouvrier*", est coupé non pas tant de la communauté politique, que de toute communauté humaine, il est coupé "*de la vie elle-même*", "*par son propre travail*", et donc sa révolution à lui sera plus "*immense*" qu'une révolution simplement politique, "*car l'homme est plus immense que le citoyen*". Cette révolution sociale, notons-le, "*part du point de perspective de l'individu singulier réel*".

Son moment politique nécessaire, c'est "*le renversement du pouvoir établi et la dissolution des conditions anciennes*", acte politique, nécessaire pour que "*le socialisme*" devienne réalité, rejetant son "*enveloppe politique*".

Ces lignes font mesurer le chemin parcouru en un an et montrent bien que Marx est désormais engagé dans un combat social à dimension politique, celui d'une révolution ouvrant la voie au "socialisme", alors que Ruge reste sur le plan d'une révolution politique démocratique qui touchera peut-être à telle ou telle propriété, mais non pas aux rapports de propriété.

1844 : les Manuscrits "économico-philosophiques".

Amorce.

Dans l'article sur les tisserands, la formule sur le travail qui coupe l'ouvrier de la vie fait écho aux réflexions que Marx est alors en train de rédiger, connues aujourd'hui sous le nom de *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*. Ce chantier ouvert s'amorce avec ses lectures économiques. Jenny a accouché, d'une petite Jenny, quelques semaines auparavant, et l'enfant étant souffreteuse, elle s'est rendue chez sa mère avec elle. Marx est seul à Paris pendant cet été 1844. Il a commencé un travail de bénédictin, qui le suivra toute sa vie : le commentaire des économistes. La différence avec les bénédictins est l'hostilité qu'il éprouve envers son sujet, mais ceci ne le rend pas moins rigoureux, au contraire.

Seul Boisguillebert (qui, comme beaucoup d'auteurs du XVII^e, lui inspire de la sympathie), parmi les auteurs commentés de ses cahiers de note, échappe à cette réprobation. Comme l'a relevé Ernest Mandel, le concept de "valeur", en tant que catégorie générale, commence par lui inspirer la plus grande méfiance : ne vient-il pas de rompre avec le concept général d' "État"? Il s'inspire de l'article d'Engels pour en critiquer l'abstraction généralisatrice, alors que chaque prix est concret et particulier, lié à l'offre et à la demande, et il se réfère à Proudhon pour soupçonner que les prix finaux permettent le prélèvement des profits et des rentes. Sa conception propre n'est donc nullement formée.

Les textes connus sous le nom de *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, ou plus simplement *Manuscrits de 1844*, se présentent généralement dans un ordre reconstruit par les éditeurs. Il est vraisemblable - c'est la supposition des éditeurs de la MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*) et de Marcelo Musto, déduite de l'absence de référence à David Ricardo à cette étape -, qu'après avoir lu Adam Smith Marx rédige le premier cahier des dits manuscrits, début juillet 1844.

Le premier cahier.

Ce premier cahier, de 27 pages, est, sauf à la fin, divisé en trois colonnes, titrées *Salaire du travail*, *Profit du capital* et *Rente foncière*. Cette division tripartite de la société la plus moderne, celle d'Angleterre, vient d'Adam Smith. Marx en cite et critique un passage clef dont nous n'avons presque pas de mentions ultérieures de sa part : la conclusion du livre I de la *Wealth of nations*, où Smith oppose rentiers et salariés aux capitalistes, parce que l'intérêt général de la société, à savoir son enrichissement, correspond à la hausse des salaires et des rentes, alors qu'il fait baisser le taux des profits ; seulement, les rentiers sont trop oisifs, et les salariés trop abrutis par le travail,

pour pouvoir agir vraiment sur le rapport de force, alors que les rusés et avisés capitalistes, eux, le peuvent. Adam Smith est, dans ce passage, plus néo-républicain agrarien que libéral. Marx conteste que l'intérêt des rentiers du sol puisse coïncider avec l'intérêt général, car ils cherchent à augmenter fermages et loyers et sont en concurrence entre eux.

La colonne *Rente foncière* est la plus développée. La forme initiale et par excellence de la propriété privée est la propriété foncière, qui est donc au fondement même du capital et de la propriété privée moderne : la propriété foncière, la terre en tant que propriété, domine le serf de la glèbe comme elle instrumentalise l'héritier du majorat, formant le "*corps inorganique*" du propriétaire d'origine féodale, tant que le fonds est celui de tel ou tel maître. Le trafic de la propriété privée suscitant le trafic de la terre, on passera de trois à deux classes, les rentiers du sol s'agrégeant aux capitalistes, et les paysans aux prolétaires. Marx poursuit par le dessin d'un avenir où le sol serait propriété commune mais du même coup véritable propriété individuelle et personnelle : "*Grâce au travail libre et à la libre jouissance, la terre cesse d'être un objet de trafic et redevient la véritable propriété personnelle de l'homme.*"

La colonne *Profit du capital* est la plus fournie en citations et la moins en notations personnelles de Marx. L'essentiel, commun à la colonne *Salaire du travail*, est formé de passages de Wilhelm Schültz, dont le *Mouvement de la production* avait été envoyé à Marx par son éditeur fin 1843, et dont l'approche socialisante et surtout matérialiste est approuvée par Marx, Charles Loudon, médecin du paupérisme (*Solution du problème de la population et de la subsistance*, 1842), Eugène Buret (*De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France*, 1840), un auteur à la fois fouriériste et chrétien, amplement cité mais non commenté.

La colonne *Salaire du travail*, sauf cette partie commune, contient un approfondissement de la manière dont le prolétaire est réduit à l'état d'outil, ou de machine, et de marchandise, et "*devient une activité abstraite et un ventre*". L'économie nationale "*ne considère le prolétaire qu'en tant que travailleur*", le prolétaire non travailleur ne relevant plus de l'économie, mais des flics, des travailleurs sociaux, des médecins, des curés, des bonnes soeurs, et des fossoyeurs.

Il est clair que pour Marx (à la différence de bien des marxistes), le prolétaire n'est pas qu'un travailleur et le prolétariat ne comporte pas que des travailleurs.

Le terme clef qui apparaît dans ce cahier est celui de *travail abstrait*, suite à l'idée que le prolétaire est réduit à une activité abstraite, et pour se demander quel est le sens de sa généralisation dans l'histoire humaine. Et juste là, Marx émet une première critique envers Proudhon, en s'écrivant pour lui-même qu'il va lui falloir éclaircir les erreurs des "*réformateurs de détail*" qui espèrent, par la hausse des salaires, ou par leur égalisation, résoudre la question sociale, là où il faudrait **abolir le salariat**.

Les dernières pages du premier cahier.

Dans les dernières pages du premier cahier, Marx se lance. Constatant que "*L'économie nationale part du fait de la propriété privée*", il veut démêler "*l'enchaînement essentiel*" entre "*toute cette aliénation et le système de l'argent*" (cf. M. Hess). La valorisation du monde des choses, par le travail du travailleur, va avec la dévalorisation du monde de l'homme, la pauvreté du travailleur. Voilà le fait primitif, **qui résulte du travail** :

"Ce fait n'exprime rien d'autre que ceci : l'objet que le travail produit, son produit, vient lui faire face comme un être étranger, comme une puissance indépendante du producteur. Le produit du travail est le travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'est fait

chose ; ce produit est l'objectivation du travail. La réalisation du travail est son objectivation. Cette réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie nationale, comme déréalisation du travailleur, l'objectivation comme perte de l'objet et asservissement à l'objet, l'appropriation comme aliénation, comme perte de l'expression." (traduction de Franz Fischbach).

Attention : nous avons affaire ici à la première possibilité de gros contresens banal envers Marx. Une interprétation vulgaire fréquente est qu'il dépeint dans le Manuscrit de 44 l'aliénation du travailleur comme une sorte de malheur ontologique : je produis des objets et, mince alors, ces objets m'échappent et me font face, me dominant comme un monde étranger ; la faute à qui ? Au capitaliste ! Mais ce n'est pas là la pensée propre de Marx.

Pour lui, que le produit soit l'objectivation du travail et forme donc un monde extérieur n'a en soi rien d'aliénant. Par le travail, l'homme fait de la nature son "*corps inorganique*" (expression apparue quelques pages plus tôt à propos du rapport entre le propriétaire féodal et son bien-fond). Toute la nature est faite corps inorganique de l'homme, et cette appréhension fait de l'homme un homme en tant qu'être naturel. Elle est polyvalente, omnilatérale, et pas seulement utilitaire, ce rapport comportant l'art et la beauté.

Le problème, c'est ce qui se passe dans les rapports sociaux propres à la société civile bourgeoise et à son Etat moderne : leur spécificité n'est pas l'exploitation de l'homme par l'homme, que l'on rencontre ailleurs et antérieurement, c'est le travail aliéné. C'est là seulement qu'il y a identité entre objectivation du travail, caractère générique de l'homme, et déréalisation du travailleur, caractère spécifique de l'époque actuelle. C'est cela que Marx veut traiter par la racine.

Le terme d'aliénation, *Entfremdung*, à quoi l'on ramène souvent tout le Manuscrit de 44, n'y suffit pas, et s'insère dans une série conceptuelle négative qui comporte aussi *Entäusserung* (sens courant : extériorisation, mais sens propre au Manuscrit de 44 : perte de l'expression), *Entgegenständlichung* (perte de l'objet), *Entwirklichung* (déréalisation) (cf. F. Fischbach).

Aliénation, perte de l'expression, perte de l'objet, déréalisation, se produisent dans le travail aliéné, entre le travailleur et son produit, mais aussi entre le travailleur et son propre acte de travail : il lui faut travailler pour vivre et il ne peut pas travailler par lui-même, le "travail", ("l'emploi" !) doit lui être fourni, il doit le "trouver", et il ne dispose en rien des moyens de ce travail. C'est "*la procréation comme castration*".

La vie générique de l'homme - formule feuerbachienne que l'on peut tout simplement traduire par l'existence humaine, physique et morale, animale et spécifique - la vie tout court, devient pur moyen de vivre. "*Mais la vie productive est la vie générique*". **L'humanité de l'homme est donc retirée au travailleur**, dont le travail, vie générique de l'homme, devient le moyen précaire de vivre sans rien de plus. "... *son corps propre non organique, la nature, lui est soustrait*" - aussi bien le monde extérieur que son être et son corps propres.

Le travail aliéné, abstrait, lucratif, ainsi défini, produit donc "*l'aliénation de l'homme à l'égard de tout rapport où l'homme se tient avec lui-même*", et il pose donc un être étranger, auquel le travail, le produit du travail, et le monde des objets, appartiennent, cette appartenante consistant dans la privation du travailleur. Le propriétaire privé et la propriété privée **résultent** donc du travail aliéné.

Approche de Ricardo et second cahier.

C'est après ce premier cahier que Marx commence à approcher Ricardo, le plus

important auteur de l'économie politique anglaise classique, par le biais de John Ramsay Mac-Culloch, *Discours sur l'origine, les progrès, les objets particuliers, et l'importance de l'économie politique*, et d'une étude de son traducteur français, Guillaume Prévost, jointe à l'édition genevoise de 1825, *Réflexions du traducteur sur le système de Ricardo*. Il revient ensuite à l'article d'Engels, puis s'occupe des *Eléments d'idéologie* de Destutt de Tracy.

Il rédige alors un second cahier, dont nous n'avons que les pages 40-43. Cette conclusion d'un développement perdu dessine une vue d'ensemble des économistes, aboutissant aux "cyniques" Ricardo et Mill, aborde la notion du rapport capital-travail comme rapport et mouvement circulaire, et approfondit la thématique de l'opposition entre propriété foncière immobile et capital mobile, lequel se réalise dans un "développement planétaire".

Le troisième cahier : premiers additifs.

Suit le troisième cahier, 46 pages, qui commence par trois additifs qui semblent se rapporter à des pages perdues de ce second cahier.

Le premier additif, après avoir appelé le travail "*l'essence subjective de la propriété privée*", précise le développement des idées économiques à partir du *fétichisme* initial des mercantilistes - la valeur réside dans les métaux précieux -, les physiocrates - la valeur provient du sol travaillé - faisant transition vers Smith et Ricardo - la valeur-travail.

Le second additif définit la propriété privée comme contradiction entre "*le travail, essence subjective de la propriété privée comme exclusion de la propriété*", et le capital, "*travail objectif comme exclusion du travail*".

Le troisième cahier : le communisme (points 1 à 5).

Le troisième additif est plus étendu et porte sur le communisme, rattaché au mouvement contradictoire de "*suppression de l'aliénation de soi*" qui "*suit le même chemin que l'aliénation de soi*".

Après quelques mots, d'une interprétation délicate, sur Proudhon, Fourier et Saint-Simon, sans doute en tant qu'ils n'envisagent pas encore la suppression de la propriété privée comme telle, Marx présente en effet le communisme comme "*expression positive de la propriété privée supprimée*". Son exposé est divisé en cinq parties numérotées, d'ampleurs inégales.

Première partie : une véritable charge contre le *communisme* ! - à savoir le plus évident, le plus banal et le plus courant des communismes, celui de la simple appropriation collective, la communauté devenant propriétaire. Ce n'est en rien, pour Marx, l'abolition véritable de la propriété privée, mais plutôt sa généralisation, un "*capitaliste universel*" exploitant une humanité entièrement réduite au travail. Bakounine écrira des lignes semblables, mais beaucoup plus tard, et en croyant contrer Marx ...

La généralisation du salariat dans ce "communisme" manifeste la vérité de la propriété privée, et de même la soi-disant "communauté des femmes" généralise la prostitution, comme vérité du mariage privé dans la société civile bourgeoise. Le rapport homme/femme est la pierre d'achoppement car il est à la fois naturel et humain. Des relations harmonieuses et désaliénées entre les individus et entre ceux-ci et la nature ont donc pour pierre de touche les rapports entre les sexes.

Seconde partie, très brève : voici maintenant un communisme qui "*se sait déjà comme réintégration ou retour de l'homme en soi, comme suppression de*

l'autoaliénation humaine", ce qui se manifeste dans la conscience de son action politique : démocratique ou despotique, puis allant vers la suppression de l'Etat. Mais il n'a pas encore saisi l'essence de la propriété privée, présentée comme *"nature humaine du besoin"*.

Cette saisie a lieu dans la troisième partie, clairement celle de la synthèse : après la position initiale et le rejet du communisme vulgaire, puis la transition du communisme politique, voici donc l'adhésion, si l'on y tient, de Marx au "communisme", un communisme qu'il a fait sien et profondément remodelé après en avoir rejeté les premières formes les plus courantes.

Ce communisme marxien est *"dépassement positif"* et pas seulement négation immédiate, ou médiatisée par l'action politique, de la propriété privée, et du coup *"dépassement positif de toute aliénation, donc l'abandon par l'homme de la religion, de la famille, de l'Etat, etc., et le retour à son existence humaine, sociale"*, qui réunifie ou unifie les hommes entre eux et avec la nature :

"Ce communisme est un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme ; en tant qu'humanisme achevé il est un naturalisme ; il est la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme, la vraie solution de la lutte entre l'existence et l'essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre l'individu et l'espèce. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il sait qu'il est cette solution."

La vie naturelle devient humaine et réciproquement, l'activité individuelle est en même temps sociale. Au passage, Marx a signalé que l'athéïsme, en référence à Owen, est un moment initial de ce communisme, mais reste une *abstraction* par rapport à lui. Reste la limitation de la mort individuelle ; mais l'individu étant devenu un *"être générique déterminé"* se sait mortel et générique à la fois.

Sauf que Marx ne s'arrête pas là : il présente dans une quatrième partie ce qu'il en est de l'abolition de la propriété privée, comme fait *positif*, au delà donc de la négation et de la révolution : *"appropriation sensible de l'essence et de la vie humaines"*, où *"L'homme s'approprie son être omnilatéral de manière omnilatérale, et donc comme un homme total."*, *"activation de la réalité humaine"*, laquelle est à la fois *"efficacité humaine et pâtir humain"*, par opposition à *"l'aliénation de tous les sens"* sous l'égide de la propriété privée, où le seul sens de l'avoir les a tous liquidés.

C'est *"l'homme riche, à l'intelligence profonde et aux sens entièrement développés"* qui, de façon pratique, surmonte les oppositions théoriques entre sujet et objet, matérialisme et idéalisme, action et passion, fondant réellement les sciences sur la base de la sensibilité.

Cinquième partie : ce que serait cet homme en tant qu'être, c'est-à-dire être indépendant, qui *"se tient sur ses propres pieds"*.

La dépendance engendre naturellement la croyance en la création. L'homme indépendant n'est pas hors nature, il est mortel et il est souffrant, traits naturels qu'il intègre à sa réalisation, à son activité. Il est *"l'homme socialiste"*, pour qui *"l'ensemble de ce qu'on appelle l'histoire mondiale n'est pas autre chose que l'engendrement de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme"* et de la nature en tant qu'humanité, *"preuve tangible et irréfutable de sa naissance par lui-même, de son processus d'engendrement."*

Athéïsme et communisme, en tant que mouvements pratiques de négation et d'abolition de l'ordre existant (de la religion et de la propriété privée), sont alors dépassés : on notera que Marx appelle ici **socialisme**, ou homme socialiste, le résultat

du mouvement pratique qu'il appelle communisme.

Troisième cahier : la suite entrecroisée des points sur le communisme (points 6 et 7).

La plupart des éditions des Manuscrits de 44 ne permettent pas au lecteur de saisir que Marx va poursuivre son énumération tout en changeant de sujet, c'est-à-dire que cette réflexion unique sur le communisme va l'orienter dans deux directions, aux parties 6 et 7 de son énumération.

Sixième partie : "*parvenu à ce point*", le moment est venu de s'expliquer avec la dialectique hégélienne.

Pourquoi cette explication devient-elle soudain nécessaire à ce moment précis ? Marx est conscient que son envolée sur le communisme a précisément contredit la dite "dialectique hégélienne", en passant de 3 points à 5. Les 3 premiers points pourraient être vulgarisés ainsi en termes hégéliens : négation immédiate de la propriété privée (1), négation médiate car politique (2), négation de la négation faisant synthèse ou communisme "proprement dit"(3).

Mais la pensée propre de Marx s'est vraiment développée avec les points suivants : non plus la négation de la négation, certes nécessaire comme le sont sur leur propre plan communisme et athéisme, mais l'affirmation positive de l'homme comme être et comme nature, et de la nature comme être et comme humanité (4), puis la détermination de l'homme socialiste comme être qui s'engendre par lui-même en tant qu'il produit, car il est objectif et naturel (5). C'est cela qui nécessite, *maintenant*, l'"explication".

Septième partie (qui interrompt l'exposé sur Hegel, p. 13 du manuscrit) : il faut aussi traiter des *besoins*, de cette richesse des besoins humains qui était au coeur des formulations des points 4 et 5 sur le socialisme.

C'est l'inverse dans la propriété privée : chacun spéculé sur l'invention en autrui d'un nouveau besoin afin de le rendre dépendant de sa marchandise. Ainsi "*la masse des objets*" (s'annonce là "*l'immense accumulation de marchandises*" du *Capital*) croît, en relation avec la privation de toute objectivité du sujet humain, ce sujet vide dépourvu de besoins propres, par cela même susceptible de se voir conférer, en tant qu'acheteur, n'importe quel besoin.

Cette première analyse du rapport marchand est un complément nécessaire à l'analyse de l'aliénation du premier cahier.

Elle permet à Marx d'expliquer la misère prolétarienne, les besoins étant niés, mais elle n'a rien d'une analyse misérabiliste : la "*spéculation*" porte aussi bien sur le "*raffinement*" des besoins que sur leur "*grossièreté*".

Sauf dans l'une des restitutions du texte de la seconde MEGA, aucun éditeur ne donne le texte du 3^e cahier dans l'ordre de sa rédaction, car les développements sur Hegel et sur les besoins sont entremêlés, ce qui en rendrait la lecture très difficile.

Mais il faut expliquer cet entrecroisement. Le coeur de la critique marxienne de Hegel est que celui-ci n'envisage la désaliénation que comme une désobjectivation, la conscience de soi posant le monde extérieur (première négation) puis se le réappropriant en tant que moment de l'idée (seconde négation). Or ce que Marx envisage et qu'il appelle *l'émancipation*, c'est la suppression de l'aliénation comme rapport réel, propriété privée, et nullement une suppression ou une idéalisation métaphysique des objets, des produits, bien au contraire.

Prendre Hegel au sérieux et donc le critiquer en ce qu'il se situe d'un bout à l'autre

dans le cadre de l'aliénation, et formuler les termes de l'émancipation humaine, communisme et socialisme, forment donc un seul processus intellectuel et politique !

Troisième cahier : critique de Hegel.

La critique de Hegel commence par une charge contre la Gauche hégélienne et les Jeunes-hégéliens, surtout Bauer, déjà dans la tonalité du prochain ouvrage, la *Sainte Famille*. Marx amplifie le reproche déjà présent dans ses notes à sa thèse, en 1840 : ils n'ont pas pleinement analysé Hegel et ne peuvent donc en faire une critique sérieuse, à l'exception de Feuerbach dont il reprend, après la thématique de l'inversion, l'essentiel de sa critique de ce que devient, chez Hegel, la négation de la négation, à savoir que le point de départ de Hegel est théologico-métaphysique, qu'il est certes "nié", mais qu'il est finalement restauré (seconde négation), réintégré dans la sphère théologico-métaphysique.

Marx annonce vouloir faire l'analyse sérieuse et critique de Hegel en se centrant sur la *Phénoménologie de l'esprit* (1806), dont il fait aussi un puissant éloge :

"La grandeur de la Phénoménologie hégélienne et de son résultat final - de la dialectique, de la négativité comme principe qui meut et engendre - est donc, d'une part, que Hegel conçoit l'auto-engendrement de l'homme comme un processus, et l'objectivation comme désobjectivation, comme extériorisation et suppression de cette extériorisation ; c'est le fait qu'il saisisse l'essence du travail et qu'il comprenne l'homme objectif, l'homme vrai parce que réel comme le résultat de son propre travail."

Ce n'est pas rien : nul éloge comparable de Feuerbach, et pour cause, puisque celui-ci n'envisage l'extériorisation de l'homme que comme une activité théorique, sous forme intellectuelle ou esthétique.

Mais Hegel assimile extériorisation et aliénation, alors que la production d'objets, activité naturelle de réalisation de l'homme, n'a comme telle rien d'aliénant. L'homme est un être naturel, actif, souffrant en tant que mû par le besoin, passionnel - *"La passion est la force essentielle de l'homme en tant qu'elle tend énergiquement vers son objet."* - et l'homme s'engendre, la nature humanisée avec lui, être naturel, dans un acte d'engendrement conscient qui est l'histoire. Ces développements de Marx peuvent sembler utiliser les mots de Feuerbach, mais ils ne sont pas feuerbachiens : c'est la *production* (au sens le plus large et non étroitement "économique", reposant sur la nature, et comportant la conscience) qui, en tant *qu'histoire*, est ce par quoi les hommes se font. Son propre développement est contradictoire : Marx ne rejette donc pas son caractère dialectique, mais il critique l'usage hégélien de la dialectique qui, par sa suppression (*aufheben*) recycle et reproduit l'existant dans ses contradictions, dans son aliénation.

Cela, précisément parce que Hegel récapitule la philosophie et établit sa méthode, en partant de l'homme pris comme pure conscience de soi, non comme réalité naturelle objective présumée, et en partant de la nature prise comme pure conscience d'objets, pur savoir de la conscience de soi, non comme, là encore, réalité naturelle objective présumée.

L'aliénation est incorporée, en somme, dès le départ : Hegel est donc bien, par excellence, le philosophe de son temps - celui de l'avènement du capital triomphant -, et il ne commet nulle inconséquence, nuls accommodements, du point de vue de sa philosophie.

Mais la pratique émancipatrice doit l'analyser comme tel et intégrer la critique de la façon dont l'aliénation est présumée, niée et restaurée dans sa propre dialectique, en lui opposant une dialectique fondée sur la réalité, dont Marx a dessiné les grandes lignes

dans le Manuscrit dit de 1843.

Suite et fin du troisième cahier.

Les dernières pages du troisième cahier de l'été 44 comportent d'abord des reprises des thèmes concernant l'économie nationale et le communisme. Dans un texte malheureusement mutilé, le communisme est présenté comme une "*négarion de la négarion*", avec toutes les limites que la critique de Hegel a montré : la position positive et vivante sera encore autre chose.

Comme mouvement réel, comme action, ajoute Marx, ce sera "*un processus très rude et s'étirant sur la longue durée*" : notons ce pessimisme de la raison, contredit par l'impatience révolutionnaire d'autres textes.

Mais juste après, Marx s'illumine en dépeignant ce qu'il a découvert à Paris, également exposé dans une lettre à Feuerbach cet été là : des ouvriers communistes qui "*s'approprient un nouveau besoin*", celui de l'association, de la réunion, de la conversation, par quoi "*la fraternité des hommes n'est pas un vain mot*".

On notera aussi l'accentuation, déjà, de la critique de Proudhon, qui veut baisser les taux d'intérêt et contrer la rente foncière dans une perspective qui est en réalité "*le mouvement du travail dans la détermination du capital*".

Marx revient ensuite aux citations, et fait un résumé précis des conceptions fondamentales sur l'échange et la division du travail, d'Adam Smith, J.B. Say, Skarbek, et J. Mill.

A ce stade, il réalise qu'il est en train de rédiger les matériaux d'une oeuvre importante dont il faudrait faire un livre édité. Il écrit donc l'avant-propos d'une première brochure (placé au début dans les diverses éditions des Manuscrits de 44), où il explique que la critique de la philosophie du droit de Hegel, annoncée dans les *Annales franco-allemandes*, s'est heurtée à un problème d'exposition consistant à distinguer la critique de la matière même du droit de celle de Hegel. D'où la décision de publier d'abord une série de brochures critiques : droit, morale, politique ..., et *in fine* la critique de la spéculation philosophique sur tout cela. Cette brochure est consacrée à la critique de la société civile et de l'économie nationale, pour laquelle Marx déclare avoir fait l'étude critique des socialistes français, anglais et allemands, citant trois allemands : Weitling, Hess, Engels. Mais il fallait absolument, ajoute-t-il, avoir tout de suite, dans un dernier chapitre, l'explication requise avec la dialectique hégélienne, cela à cause des "*théologiens critiques de notre époque*" qui passent pour critiques alors qu'ils restent théologiens.

Il envisageait donc une brochure sur l'économie se terminant par un chapitre additif sur Hegel ...

Les toutes dernières pages du troisième cahier centrent la critique de l'aliénation et des rapports marchands des pages précédentes sur la chose qui les résume et les véhicule : l'argent. Marx y commente notamment de manière approfondie une citation du *Faust* de Goethe et du *Timon d'Athènes* de Shakespeare, citations qu'il reprendra régulièrement par la suite, dans ses travaux pour le *Capital*, qui ne sont nullement accessoires chez lui, tant par le caractère d'universalité de l'argent qu'elles expriment, que par la condamnation morale qu'elles portent.

Dans le tout dernier paragraphe, en contrepoint avec le monde de l'argent, il revient aux rapports humains émancipés de l'aliénation :

"Suppose l'homme en tant qu'homme et sa relation au monde comme une relation humaine, alors tu ne peux échanger l'amour que contre l'amour, la confiance seulement

contre la confiance, etc. ..."

Dernières notes économiques de l'année 1844.

Dans la foulée du troisième cahier, Marx va lire Ricardo lui-même, *Principes de l'économie politique et de l'impôt* (1817-19) et James Mill (*Principes d'économie politique*, 1822), en traductions françaises, avec les notes de Say sur Ricardo. Suivront Eugène Buret, *De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France* (1840), puis Boisguillebert, Law, Lauderdale.

Dans ses notes sur Mill, l'expression "*travail lucratif*" fera écho à travail abstrait et travail aliéné, évoluant vers l'analyse proprement dite du travail salarié. Mais nous sommes alors à l'automne 1844 où la rencontre avec Engels l'a orienté sur un autre travail.

* * *

Nous venons de voir Marx devenir communiste : on aura compris qu'il est impossible de dire qu'il a adhéré au communisme, mais plutôt qu'il s'est emparé du communisme, incorporé à la critique pratique du monde.

Charges critiques avec Friedrich Engels.

1844 : La Sainte Famille.

Genèse.

C'est à la fin de l'été 1844 qu'Engels vient voir Marx à Paris pour faire vraiment connaissance. Ils passent une dizaine de jours ensemble, discutant dans les cafés, Jenny la maman et Jenny la fille n'étant pas encore revenues. Leur amitié personnelle et leur alliance politique se scellent.

Ils décident de rédiger un pamphlet contre le journal du Jeune-hégélianisme, dirigé par Bruno Bauer, avec son frère Edgard et quelques autres, l'*Algemeine Literatur-Zeitung, Gazette littéraire générale*, de façon à prendre leurs marques, et à neutraliser la réputation de rois de la subversion des membres de ce courant philosophico-littéraire. C'est aussi une façon de régler leurs comptes avec leurs jeunessees récentes, à l'un et à l'autre.

L'ouvrage, qui devait s'appeler *Critique de la Critique critique*, sera rebaptisé *la Sainte Famille* par l'éditeur (qui n'a pas eu là une mauvaise idée). Sa rédaction, entamée dès le départ d'Engels, stoppe net celle des Manuscrits dits de 44.

Jenny revient bientôt avec leur fille en meilleure santé, et avec Helene Demuth, dite Leschen, nourrice et bonne qui les accompagnera définitivement, et qui aura un garçon avec Marx, Frederick, sept ans plus tard.

Marx est alors fréquemment installé au local du *Vorwärts*, où les réunions débordent souvent dans la pièce voisine, piaule de Bakounine. C'est à cette époque qu'il discute avec Proudhon pendant quelques soirées.

Ce qu'est la Sainte Famille.

La *Sainte Famille* est un ouvrage de circonstance, qui serait tombé dans l'oubli s'il n'avait pas été de Marx et d'Engels. L'objectif politique est bien délimité : exécuter en rase campagne la tendance Bauer, soit l'essentiel du Jeune-hégélianisme. Bauer

s'enferme dans "la critique" en soi, Marx passe à la critique de la société civile existante.

Dans cette bataille, Feuerbach est considéré comme un allié - Marx lui a d'ailleurs écrit contre Bauer le 11 août précédent. Il est pourtant certain que Marx au moins se situe déjà dans une perspective générale qui a laissé Feuerbach au bord du chemin. Significativement, les quelques pages vouées à la défense explicite de Feuerbach contre la revue de Bauer seront d'Engels. Celui-ci a fait sa part du livre, et il exprimera sa surprise des proportions prises par celle de Marx, qui réduisent la sienne à un vingtième du total à peu près !

Le caractère touffu de l'écriture justifie que l'on ne suive pas ici l'ordre des chapitres, qui est l'ordre probable de la rédaction, mais qu'on présente l'ouvrage en partant de ce qui en constitue le centre.

Le coeur du livre : critique de B. Bauer.

Le coeur du livre (chapitre VI) est la critique des articles de B. Bauer dans les trois livraisons de sa revue de décembre 1843, mars 1844 et juillet 1844, appelées les "*trois campagnes de la critique absolue*", et il est, sauf le passage en défense de Feuerbach, entièrement de Marx.

"Première campagne" : pour la Masse, pour les Juifs, pour la politique.

Dans sa "première campagne", B. Bauer dénonce ce qu'il appelle *la Masse*, soit la masse du peuple, "*Ennemi de l'Esprit*", accusée de médiocrité et d'avoir provoqué le ratage de "*toutes les grandes actions de l'histoire passée*", et il défend son essai sur la question juive, non contre Marx qu'il affecte d'ignorer, mais contre les libéraux partisans de l'égalité civique, dont il est à peine anachronique de dire qu'il les traite de "droits-de-l'hommistes". Les mouvements de notre époque, écrit-il, n'ont plus de signification politique, ils sont des mouvements "sociaux".

Marx riposte sur ces trois sujets.

Il défend "la Masse" en évoquant la Révolution française, qui n'a rien eu de raté du point de vue de la bourgeoisie, mais qui a montré à "la Masse" qu'il lui faut aller plus loin : de fait, à "la Masse", il oppose la formule plurielle des masses prolétariennes en tant que "*mouvement de la grande masse*" empreint de cette "*noblesse humaine*" qu'il a vue parmi les prolétaires organisés de toutes nationalités, à Paris.

Sur la question juive il répond à B. Bauer qui a traité le judaïsme d'"*épine dans l'oeil*" de la civilisation européenne, qu'"*une épine qui s'incruste dans mon œil, croît et prend forme avec lui, n'est pas une épine ordinaire, mais une épine merveilleuse, qui fait partie intégrante de mon œil, et qui devrait même contribuer à un développement fort original de mon sens visuel.*"

Et il défend le fait qu'un mouvement social est du même coup un mouvement politique : "*Si les mouvements politiques ont une signification sociale, comment les intérêts politiques peuvent-ils paraître "insignifiants" au regard de leur propre signification sociale ?*"

"Seconde campagne" : pour Feuerbach, contre la société bourgeoise excluante.

Dans sa "seconde campagne", B. Bauer a attaqué à mots couverts Feuerbach, qui procure "*concepts simples*" et "*formules magique*" à "la Masse", alors que la Critique (celle de Bauer) a, elle, "*dépassé*" la philosophie. Et il revient sur la question juive, se justifiant d'être resté, dans sa brochure, sur le terrain politique car son sujet était l'Etat ; mais il sait fort bien que "*le social*" a dépassé "*le politique*" et d'ailleurs, la société n'exclut que ceux "*qui ne veulent point participer à son développement*" - ce qui est le cas des Juifs ...

La réponse concernant Feuerbach est, nous l'avons dit, d'Engels, qui écrit - contredisant par avance plus d'un "marxiste" - que *"l'histoire ne fait rien"*, que ce sont les hommes vivants qui font l'histoire.

Marx s'insurge contre l'illusion d'une "société" (bourgeoise) tolérante :

"La société procède avec le même exclusivisme que l'Etat, mais elle y met plus de formes : au lieu de vous jeter dehors elle vous rend la vie tellement désagréable que de vous-mêmes vous prenez la porte." - remarquons que ces passages de Marx sonnent de manière "philosémitique", et que B. Bauer finira en néoconservateur réellement, lui, antisémite.

"Troisième campagne" : sur la religion dans la société bourgeoise, l'Etat représentatif, la Révolution française, les Lumières, la Gauche hégélienne.

Dans sa "troisième campagne", dont Marx est cette fois-ci la cible, B. Bauer explique que, quand l'oeuvre de la Critique ne faisait que commencer, elle devait *"encore donner dans l'apparence de faire de la politique"* et qu'elle a eu à cause de cela des *"faux amis"* - la *Gazette rhénane* et Marx. C'est aussi pour cela qu'il a identifié essence humaine et politique dans sa brochure sur la question juive, laquelle est de toute façon une question religieuse, affirme-t-il, cette fois explicitement contre Marx.

Selon lui, les limites de la politique sont atteintes dans le système représentatif français, *"où la liberté de la théorie est désavouée par la pratique"*, comme le montre le vote de la Chambre pour le congé du dimanche chrétien. La rupture avec la religion, qu'il exige des Juifs et des chrétiens, est donc sans rapport avec l'égalité politique.

Bauer s'en prend ensuite à la Révolution française, dont les idées, politiques et donc limitées, n'ont *"pas mené au delà de l'état de choses qu'elles voulaient supprimer par la violence"* - les Jacobins ont échoué à construire un peuple juste par la Terreur. Tout cela n'a conduit qu'au *"pur égoïsme du nationalisme"*, tentant de le réfréner par le culte de l'Être suprême, et confirmant, dans Napoléon, le rôle de l'Etat *"nécessaire pour assurer la cohésion des différents atomes égoïstes"*.

Et il ajoute une petite synthèse sur la philosophie des Lumières qualifiée d'*"école française de Spinoza"* devant se retourner au final dans le romantisme, et sur *"les partisans allemands des Lumières"* des années 1840 qui sont tombés dans les discours sur les *"classes inférieures"*, donc dans "la Masse".

B. Bauer a été poussé en avant par *"le mouvement politique qui s'amorça en 1840"*, riposte Marx, bien placé pour en parler. *"Mais derechef la politique n'a été à proprement parler qu'un prétexte pour la théologie. (...) Dans La question juive, c'est la contradiction Etat-religion qui constitue l'intérêt principal si bien que la critique de l'émancipation politique se métamorphose en critique de la religion juive."*

Voilà qui, au passage, fait justice des jugements déplacés sur un prétendu "antisémitisme" de Marx : c'est là où Marx engageait la critique de l'émancipation seulement politique qui deviendra critique de la société civile et de l'économie politique du capital, que Bauer, lui, régresse dans la critique ... antijuive - cela, bien que Marx reprenne ensuite certaines des formules antijuïques de son deuxième article sur le sujet des *Annales franco-allemandes*.

Le système représentatif français, à savoir la monarchie de juillet, n'est en rien la forme achevée de l'Etat politique moderne, qui serait l'Etat représentatif démocratique ; ce qu'en dit Bauer tombe donc à côté de sa cible.

Cela étant, sous l'égide de l'Etat démocratique (comme aux Etats-Unis), le remplacement des privilèges particuliers par le droit commun laisse libre cour à la domination de chacun par les forces anarchiques du marché, dont les religions sont devenues parties prenantes. Il peut donc arriver aussi, dans cet Etat, qu'une religion se voit octroyer des droits en contradiction avec les fondements démocratiques de l'Etat.

La Révolution française " *a fait germer des idées qui mènent au delà des idées de tout l'ancien état du monde.*" - Cercle social, Leclerc et Roux, Babeuf, et Buonarroti qui les transmet après la révolution de 1830.

Le culte de l'Etre suprême ne contredisait en rien le nationalisme, "*égoïsme naturel du système universel de l'Etat*".

Mais surtout, "*les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes*" dont l'Etat assurerait la cohésion, où ils ne le sont qu'illusoirement. L'atome n'a pas de besoins, les individus ne sont que besoins. Mais dans la société bourgeoise "*le besoin de l'individu donné n'a pas de sens intelligible par lui-même pour l'autre individu égoïste qui possède les moyens de le satisfaire*", et "*tout individu se trouve obligé de créer ce rapport en se faisant l'entremetteur [le marché] entre le besoin d'autrui et les objets de ce besoin*". Les soi-disant atomes ne sont pas des égoïstes divins, mais des hommes séparés par les rapports sociaux. La cohésion de cette vie civile ne vient pas de l'Etat, c'est au contraire la cohésion de l'Etat qui vient d'elle - **pour Marx l'Etat n'assure donc pas, et n'a pas à assurer, la "cohésion sociale" ...**

L'illusion de Robespierre et des Jacobins n'était d'ailleurs pas d'avoir cru au peuple vertueux, mais d'avoir plaqué leur idéal de démocratie antique sur l'accouchement de la société bourgeoise moderne. Leur chute n'a pas mené à Bonaparte, mais au Directoire, avènement épanoui de celle-ci. Napoléon est dans une large mesure "*la dernière bataille de la Terreur révolutionnaire contre la société bourgeoise*", sans les illusions jacobines, mais avec une cynique raison d'Etat faisant jouer à la bourgeoisie le rôle de tiroir-caisse, "*remplaçant la révolution permanente par la guerre permanente*". En obligeant l'empereur à partir en retard à la conquête de la Russie, les agioteurs parisiens ont créé les conditions de sa défaite. La Restauration fut ensuite la contre-révolution sur la base de la révolution, la bourgeoisie parvenant enfin à la réalisation de ses "*désirs de 1789*" dégagés de toute illusion, en 1830.

Marx, en réaction au résumé lapidaire de Bauer sur la philosophie des Lumières, se lance ensuite dans un grand développement qui doit beaucoup au *Manuel de philosophie moderne*, de Charles Renouvier, paru en 1842 - là où Bauer a schématisé les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de Hegel. Il refuse la filiation entre le matérialisme français et la notion spinoziste de substance, car il considère que les Lumières en général se sont opposées à toute métaphysique, dans une relation de négation constructive, analogue à celle dans laquelle se trouvent « l'humanisme » et Feuerbach par rapport à la philosophie allemande de Hegel.

Socialisme et communisme se situent au terme naturel de l'évolution du matérialisme français, dans ce que Marx appelle sa tendance politique et sociale, l'autre tendance étant celle des sciences de la nature, qui part du Descartes physicien.

Il a aussi de profondes racines anglaises, du Locke des *Essais sur l'origine de l'entendement humain* en remontant jusqu'à Duns Scot : "*Le matérialisme est le vrai fils de la Grande-Bretagne*" - de sorte que Marx tend à dessiner un bloc franco-anglais face à la spéculation allemande.

Mais le matérialisme qu'il loue ne se réduit pas au " mouvement mécanique et mathématique" car il saisit "instinct, force vitale, force expansive" et "tourment de la matière" (formule de Jacob Boehme) : par dessous Renouvier, le *Gründ* allemand, et aristotélicien, de Marx, est bien là !

Concernant enfin la Gauche hégélienne, Marx oppose au schéma de Bauer un résumé en trois phases, faisant de Strauss un moment "spinoziste" de l'interprétation de Hegel, puis de Bauer un moment "fichtéen", aucun des deux ne sortant de la théologie, ce que fait Feuerbach en réalisant la synthèse des deux premiers moments, liquidant l'absolu métaphysique au profit de l'homme réel fondé sur la nature. Eloge maxima et ultime de Feuerbach sous la plume de Marx.

Défense de Proudhon.

Outre cette polémique centrale avec Bruno Bauer, dont on voit la richesse, Marx mène, au chapitre IV, une polémique contre la critique faite par Edgard Bauer (frère de Bruno) du *Qu'est-ce que la propriété ?* de Proudhon, dans la même revue. De sorte que, comme pour Feuerbach et même plus que pour lui, il prend la défense publique d'un auteur que, dans ses notes personnelles, il a commencé à critiquer et à dépasser.

E. Bauer voit dans "*le point de vue proudhonien*" (de manière typique il ne dit pas "Proudhon", ce que Marx ne manque pas de relever) la position unilatérale de "la Masse", des pauvres, de la non-propriété, et il lui oppose la Critique qui intègre et surplombe les deux points de vue, pour ou contre la propriété. Marx dépiste longuement les nombreuses erreurs de traduction et autres germanismes d'E. Bauer.

Il appelle l'ouvrage de Proudhon le "*manifeste scientifique du prolétariat français*", point de passage obligé comme le *Qu'est-ce que le tiers état* de Siéyès l'avait été. Proudhon oppose l'économie politique au droit, la notion d'"égalité" jouant chez lui, comme en général chez les Français, le rôle de la "*conscience de soi*" chez les Allemands, et il reste à l'intérieur des catégories de l'économie politique et de la propriété privée, montrant leurs contradictions.

Celles-ci ne forment pas les deux faces d'un tout comme le voudrait la Critique : l'un des pôles de la contradiction, le prolétariat, doit avoir une action destructive sur l'autre pôle, la propriété capitaliste. Telle est sa vocation, qui ne vient pas du fait que les prolétaires seraient "*des dieux*", comme la Critique s'imagine que le croient les auteurs socialistes, mais tout au contraire du fait que "*dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité* "

Les Mystères de Paris.

Un gros tiers de la *Sainte Famille* (chapitres V et VIII), de la plume de Marx, s'occupe du troisième auteur principal publié dans la revue de B. Bauer : Franz Zychlin von Zychlinski, qui signe Szeliga, jeune-hégélien et futur général prussien, qui a tenu une chronique "critique" du grand succès littéraire et populaire de cette année 1844 : les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue.

Ce roman-feuilleton a lancé le roman social et socialisant, avec un contenu politique tourné vers la réconciliation des riches et des pauvres. Le tableau de Paris qu'il offre ne connaît guère que les deux extrêmes de la haute société et des bouges misérables, où l'on ne travaille pas non plus, si ce n'est dans la prostitution : le lumpen-proletariat, terme absent à cette étape chez Marx. La saveur de cet excellent divertissement, multipliée par la saveur fort *sui generis* de sa "critique" particulièrement caricaturale par Szeliga, élève de Bauer, nourrit la saveur forte et âcre du commentaire de Marx,

véritable piment de la *Sainte Famille*, qu'il est difficile au lecteur d'aujourd'hui de savourer pleinement, car il faut pour cela avoir aussi lu, sinon Szeliga, introuvable, en tout cas les *Mystères de Paris* !

Marx se fout littéralement de la gueule de Szeliga et de ses interprétations éthérées, spéculatives et pédantes des aventures souvent salaces imaginées par E. Sue - et quand Marx se moque, comme lorsqu'il est en colère, c'est en gros et en détail.

La comtesse Sara Mc-Gregor et sa copine la comtesse de Lucenay évoquent le mystère de l'amour, à savoir le viol des interdits du mariage, et Szeliga croit que "le mystère", c'est la sensualité sexuelle, en vrai "*pasteur*" à la Luther qui n'aime pas la jolie grisette Rigolette, ce pudibon.

Rodolphe de Gerolstein, "héros" des *Mystères*, est un aristocrate au grand cœur qui fréquente les bas fonds et s'y livre à des exercices de rédemption des pauvres et des malfrats, dont on peut se demander dans quelle mesure Eugène Sue est dupe de son idéologie paternaliste déclarée, au vu de la crapulerie effective ainsi mise en œuvre et des résultats hypocrites et calamiteux ainsi obtenus. Szeliga, en tout cas, est dupe : il voit en Rodolphe celui qui « *appréhende l'idée de la Critique pure* » ! Que l'incarnation de la Critique qui se veut tellement au dessus de la société, ne soit rien d'autre qu'un aristocrate bienfaisant, et du coup malfaisant : apothéose pour Marx !

C'est ainsi que Rodolphe assure la "rédemption" d'un malfrat, le chourineur : il en fait un indic et le conduit à la mort. Il assure la "rédemption" de Fleur-de-Marie, une prostituée courageuse, "*principe humain d'une femme libre et forte*", "*épicurien et stoïcien*" selon Marx : devenue grenouille de sacristie, elle en meurt. Le Critique athée approuve ce meurtre chrétien ... Rodolphe crève les yeux d'un autre bandit, le Maître d'école, car la bonne pénitence doit isoler le coupable, et il théorise peines et châtiments : Szeliga approuve, Marx tempête contre la justice bourgeoise qui prive du droit au nom du droit.

Ensuite, moment important : Louise Morel, domestique engrossée, infanticide, est traitée en criminelle. Rodolphe déclame en faveur d'une loi punissant les séducteurs. Szeliga approuve et trouve cela bien mieux que les "*fantasmes sur l'émancipation de la femme*". Marx explose : il ne faut pas punir la séduction, mais en finir avec "*l'inhumanité de la condition universelle de la femme dans la société actuelle*", et il cite longuement Charles Fourier expliquant **que l'émancipation féminine est le baromètre de l'émancipation générale.**

Après quoi Marx se gausse des plans de banque des pauvres et de ferme modèle de Rodolphe et ses affidés, et de Szeliga qui affirme qu'"*au premier coup d'oeil on voit que tout ce plan n'est pas une utopie*". Justement si : ça ne peut pas marcher, démontre Marx avec des arguments ... comptables, premier témoignage d'exercices de calculs appliqués à l'économie chez lui ! Comme l'a remarqué Pierre Naville, ces pages annoncent la critique de plans prochains de banques populaires chez Proudhon.

L'arme de la critique version Rodolphe, c'est sa bourse. Mais "*La morale, c'est l'impuissance mise en action*" [en français dans le texte]. *Toutes les fois qu'elle s'attaque à un vice, elle a le dessous. Et Rodolphe ne s'élève même pas au point de vue de la morale autonome, qui repose du moins sur la conscience de la dignité humaine. Sa morale repose, au contraire, sur la conscience de la faiblesse humaine. Il est la morale théologique.*"

L'amour : Marx phylogine.

Le fond vivant, charnel, de la position de Marx, est donné dans le court alinéa 3 du chapitre IV, intitulé "*L'amour*". Il y prend la défense de "l'objet" concret, matériel, contre

les hégéliens. La Critique voit dans l'amour sa bête noire, "*dans cet amour qui plus que toute autre chose apprend à l'homme à croire au monde objectif en dehors de lui, et fait non seulement de l'homme un objet, mais de l'objet un homme*". La morale kantienne - ne fait pas d'autrui un objet - est ici dépassée : humanise l'objet et fait de toi son objet humain.

L'"objet", qui c'est ? Marx est explicite : "*la bien-aimée est un objet sensible*".

Ces quelques pages, avec la référence à Fourier sur l'émancipation féminine, la défense des grisettes et des domestiques brimées dans le roman d'E.Sue, ainsi que celle, par Engels, de Flora Tristan contre Edgard Bauer (chapitre IV, 1), dessinent une position fondamentale de Marx, que l'on peut peut-être appeler féministe, mais le mot exact serait *philogyne*.

De Paris à Bruxelles.

Le 2 février 1845, Marx signe un contrat avec l'éditeur Leske qui lui fournira de quoi vivre lui et sa famille pendant près de deux ans.

Mais le 5 février la famille est expulsée de France, dans le cadre d'une opération policière démantelant le *Vorwärts*, vers Bruxelles, où Marx devra s'engager à ne pas se livrer à des publications politiques en Belgique, et où il sera conduit, pour éviter une expulsion vers la Prusse, à renoncer à sa nationalité prussienne. Jenny est alors enceinte de leur seconde fille, Laura.

Engels, après avoir animé, avec Hess, une série de réunions publiques sur le "communisme" en Rhénanie, vient s'installer près de chez eux, à Bruxelles, en avril. Ils projettent l'édition en allemand de la littérature socialiste et communiste française et anglaise, de Fourier à Godwin.

Marx travaille au livre promis à Leske, une *Critique de la politique et de l'économie politique*. Un petit carnet emmené avec lui en voyages en 1844-1846 contient, après de courtes notes de 1844 sur Hegel, le plan probable de la partie politique de l'ouvrage projeté, en 9 chapitres : la Révolution française en tant que genèse de l'Etat moderne ; les notions de droits de l'homme, de constitution, de souveraineté ; les rapports Etat/société civile ; l'Etat représentatif constitutionnel (la charte française de 1830) et l'Etat représentatif démocratique ; la séparation des pouvoirs ; le pouvoir législatif et les "*clubs politiques*" ; le pouvoir exécutif ; le pouvoir judiciaire et la nationalité ; les partis politiques, l'extension du droit de suffrage et "*la lutte pour l'abolition de l'Etat et de la société civile*."

Nous avons là le plan d'un grand traité de l'Etat moderne, au coeur de la pensée de Marx, qu'il ne rédigera pas. Mais l'importance de ce document est d'attester des préoccupations politiques et démocratiques persistantes de Marx. Partant de l'émancipation politique et aboutissant à l'émancipation humaine, ce plan ouvre sur la seconde partie : la critique de l'économie politique. C'est elle, en fait, l'objet principal de ses travaux, puisqu'il remplit 12 cahiers de passages, pratiquement sans commentaires, de Buret, Sismondi, Adolphe Blanqui, Girardin, et il amorce la rédaction de la partie économique du livre.

Les notes sur List.

Les descendants de la famille Marx-Longuet ont rendu public en 1972 une trentaine de pages provenant d'un manuscrit qui, d'après la numérotation, devait en comporter une centaine. Il s'agit d'une critique de Friedrich List, apôtre du développement

industriel allemand et prussien sous une cloche protectionniste, dénonciateur du libre échange anglais et international, précurseur des théories du XX^e siècle sur le "développement autocentré". Cette critique fait certainement partie des travaux sur l'ouvrage promis à Leske.

Marx y prend la défense de l'économie politique anglaise et française contre l'économie nationale allemande - c'est à partir de là que sa propre critique vise "l'économie politique" et non plus "l'économie nationale", terme allemand - contre les attaques de List, souvent copiées chez le français Ferrier, partisan du système continental napoléonien, envers A. Smith, Say et Ricardo.

Marx a emprunté à List, ainsi qu'à Schültz, l'expression de *forces productives*. Marx s'insurge contre l'hypocrisie d'un terme qui, chez List, recouvre à la fois les véritables "forces productives" de la nature et des hommes et leur transformation en valeur d'échange, leur exploitation. L'on trouve dans ce texte peu connu l'une des plus claires affirmations de Marx contre l'idéologie de la défense et du culte du "travail" qu'on lui prêtera par la suite :

"Le "travail" est la base vivante de la propriété privée, la propriété privée étant sa propre source créatrice. La propriété privée n'est rien d'autre que le travail matérialisé . Si l'on veut lui porter un coup fatal, il faut attaquer la propriété privée non seulement comme état objectif, mais comme activité, comme travail. Parler de travail libre, humain, social, de travail sans propriété privée, est une des plus grandes méprises qui soient. Le "travail" est par nature l'activité asservie, inhumaine, antisociale, déterminée par la propriété privée et créatrice de la propriété privée. Donc, l'abolition de la propriété privée n'est une réalité que comme abolition du "travail", qui naturellement n'est devenue possible que par le travail lui-même, par l'activité matérielle de la société, pas par la substitution d'une catégorie à une autre. Par conséquent, une "organisation du travail" est une contradiction. La meilleure organisation que le travail puisse trouver est l'organisation présente ..."

La découverte de l'Angleterre.

En juillet et août 1845 Marx coraqué par Engels découvre l'Angleterre : Londres et Manchester, d'où Marx revient avec un cahier de notes sur les *Recherches sur la distribution de richesse* de Thompson. Ils rencontrent les leaders ouvriers de masse du chartisme Julian Harney et Ernst Jones, les émigrés allemands de la Ligue des Justes Karl Schapper et Heinrich Bauer, son "prophète" déclinant Wilhelm Weitling, et la compagne d'Engels, l'ouvrière irlandaise Mary Burns ; les chartistes, les syndicats, les owénistes, la section londonienne de la Ligue des Justes, la Société allemande d'éducation populaire qui la prolonge, la *Democratic Friends of all Nations* formée d'émigrés et de militants anglais.

A Londres, avec Schapper, Jones et Harney, ils lancent des projets de correspondance internationale, et mettent en route le mouvement des *Fraternal Démocrates*, partisans de la démocratie radicale et de la solidarité internationale, dans une réunion d'un millier de participants, fin août.

* * *

En l'espace d'une année (fin août 1844- fin août 1845), mais sans en faire une discipline astreignante, l'activité de Marx s'est structurée autour de plans d'organisation politique révolutionnaire à l'échelle européenne, c'est-à-dire agissant en réseau en Allemagne, France et Angleterre, et de travaux en principe dominés par l'économie politique. Friedrich Engels a été le catalyseur de cette inflexion décisive.

1845-1846 : ce que l'on appelle "l'Idéologie allemande".

Un livre ? Plutôt un feuilleton ...

De retour à Bruxelles, les deux larrons passent plusieurs soirées et plusieurs nuits à écrire, tout en riant beaucoup.

Par la suite une déclaration de Marx du 3 avril 1847 à la *Gazette allemande de Bruxelles* et à la *Gazette de Trèves* annoncera la parution d'un article tiré de "*l'ouvrage composé en commun par Fr. Engels et moi sur 'l'Idéologie allemande' » (critique de la philosophie allemande la plus récente en la personne de ses représentants Feuerbach, B. Bauer et Stirner, et du socialisme allemand en la personne de ses divers prophètes)",* et beaucoup plus tard Marx expliquera avoir abandonné des manuscrits à la "*critique rongeuse des souris*" après y avoir atteint avec Engels leur but propre, leur "*examen de conscience philosophique*" (avant-propos à la *Contribution à la critique de l'économie politique*, 1859). Se replongeant dans ces manuscrits, Engels jugera qu'ils comportaient des choses amusantes mais oubliées, et "*un exposé de la conception matérialiste de l'histoire, qui prouve seulement combien nos connaissances d'alors en histoire économique étaient incomplètes*" (*L. Feuerbach et la sortie de la philosophie classique allemande*, 1888) - et il en tirera les *Thèses sur Feuerbach*.

Ces liasses furent éditées en allemand, en URSS, en 1932, sous le titre *l'Idéologie allemande*, dans un ordre qui n'est pas celui de leur rédaction. Malgré le peu de cas qu'en avaient fait leurs auteurs, la partie contenant l'"*exposé de la conception matérialiste de l'histoire*" (un 6° du total à peu près) fut canonisée, notamment par Louis Althusser qui y verra la preuve d'une "coupure épistémologique" : Marx, encore jeune bohème romantique, humaniste et philosophe en 1844, était devenu économiste, matérialiste et, en somme, sérieux : il était devenu Marx ...

La structure donnée par ses éditeurs tardifs à *l'Idéologie allemande* est la suivante :

1) première partie sur les philosophes jeunes-hégéliens : a) courte préface, b) ce texte "sur Feuerbach" censé présenter le matérialisme historique, appelé *I. Feuerbach*, c) prélude satirique au *Concile de Leipzig*, d) énorme développement sur Max Stirner intitulé *Saint Max*, e) courte *Conclusion sur le concile de Leipzig*,

2) seconde partie sur les "socialistes vrais" composée a) d'un texte introductif et de trois articles, b) d'Engels, c) de Marx et d) de Moses Hess,

Cette organisation, s'agissant d'un livre, est complètement déséquilibrée à tous les niveaux : la seule sous-partie sur Stirner en représente près des trois quarts ! En outre il est impossible de situer les *Thèses sur Feuerbach* par rapport à cet ensemble, soit avant, soit pendant, soit après. L'écriture dominante dans les manuscrits est celle d'Engels, sauf la préface écrite par Marx, mais les notes marginales, additifs, suppléments, aphorismes et signes cabalistiques de la main de Marx abondent dans la grande marge souvent laissée sur la droite (et ne sont pas mentionnées comme tels dans toutes les éditions). Il y a une troisième écriture, celle de Joseph Weydemeyer, qui apparaît ça et là : l'article signé Moses Hess est copié par lui. Pour couronner le tout, la présence de ce dernier pose problème car il est critiqué par ailleurs dans le même ouvrage, Marx et Engels s'en démarquant expressément. Ajoutons que la rédaction d'un tel pavé, peu lisible, surprend un peu de la part de deux militants à la vie agitée qui travaillent désormais surtout à l'organisation d'un réseau révolutionnaire allemand et international.

Ces mystères s'éclaircissent si l'on suppose que tout ce matériel a d'abord été écrit en tant que livraisons pour une éventuelle revue périodique, objectif permanent de Marx et d'Engels depuis la liquidation policière du *Vorwärts*. Ceci nécessitait les recopiations "au propre" par Engels ou Weydemeyer, en vue de publication, de textes de Marx à l'écriture la moins lisible. Marx et Engels ont toujours conçu leurs journaux comme permettant le débat : on comprend mieux la présence d'un article de Hess dans la liasse. D'ailleurs, quelques publications effectives se rattachent à cet ensemble : un article probable de Marx, *Contre Bruno Bauer*, une recension élogieuse de l'ouvrage d'un policier parisien porté à l'analyse sociale, Peuchet, *Sur le suicide*, petit exercice appliqué de cette conception matérialiste de l'histoire en train d'accoucher, tout cela dans le *Gesellschaftsspiegel (Miroir de la société)*, revue des "classes démunies" d'Elberfeld, de janvier 1846, un article de Joseph Weydemeyer dans le *Westphalische Dampfboot (le Vapeur de Westphalie)* d'avril 1846, qui marquait l'accord de Weydemeyer, officier prussien démissionnaire, avec Marx et Engels, l'article de Marx contre Karl Grün dans la même revue fin 1847, et plusieurs articles d'Engels.

Mais le projet de revue a avorté, en partie à cause de Moses Hess qui avait eu des assurances de couverture financière en cas de besoin de la part de "riches" mécènes rhénans et avait écrit, à tort, à Marx et Engels que ceux-ci s'étaient engagés à payer l'édition. Ce malentendu, peut-être causé par Hess pour se rendre indispensable alors qu'il se sentait de moins en moins au centre de ce "communisme allemand" dont il avait été un initiateur, a certainement joué un rôle dans la prise de distance qui se produit alors entre Marx et Engels et lui. L'idée d'un livre apparaît alors chez eux, mais c'est un pis-aller qui ne se réalisera pas.

Je suivrai ici non pas l'ordre des éditeurs, mais l'ordre vraisemblable de la rédaction, qui a l'avantage d'éviter au lecteur de croire qu'il commence par lire un exposé canonique du "matérialisme historique", car tout commence en fait avec *Le concile de Leipzig*, dans la veine de la *Sainte Famille*.

Place de la critique de Max Stirner.

Cet ensemble dénommé *Le concile de Leipzig* est dominé de manière écrasante par le manuscrit sur Stirner. Outre un préambule et une conclusion humoristiques, la partie appelée *Saint Bruno* ne prétend pas apporter du neuf par rapport à la *Sainte Famille*, hormis quelques précisions. Bauer est en somme malmené pour mémoire, car il n'est plus au centre des polémiques allemandes depuis la parution de *l'Unique et sa Propriété* de Johann Caspar Schmidt, alias **Max Stirner**.

Mais, à vrai dire, Marx et Engels non plus. C'est *l'Unique et sa Propriété* qui a constitué le dernier acte du Jeune-hégélianisme, son apothéose finale, en surclassant au passage celui qui avait été sa vedette, B. Bauer.

Cet ouvrage empreint jusqu'à la moelle de tous les tics hégéliens (il est entièrement formé de triades, mais "*sans la moindre dialectique*", jugeront Marx et Engels), annonce l'avènement d'un troisième âge de l'histoire du monde, celui de l'égoïste succédant à l'âge antique, réaliste, et à l'âge médiéval, idéaliste : l'Unique, singularité individuelle concrète, irréductible et indéfinissable, selon Stirner n'est pas, lui, une abstraction relevant du "*sacré*", comme le sont toutes les catégories morales, religieuses, philosophiques, juridiques, politiques jusqu'à celles de Bauer et Feuerbach inclus. Il oppose l'Unique à toutes les idéologies : c'est dont Stirner le premier qui se livre publiquement à une dénonciation exterminatrice des formules générales comme autant

de figures idéologiques, et non Marx et Engels comme on le dit aujourd'hui. Si certains passages en appelant à la jouissance de l'individu contre toute entrave ne manquent pas de force, il est permis de voir après coup une vision plus libertarienne que libertaire que dessine celui qui passera, ensuite, pour un ancêtre de l'anarchie, chaque Unique affirmant sa valeur propre et s'arrogeant sa propriété, reconstruisant une non-société qui serait quand même une société, celle de "l'union des uniques" (matinée de quelques lubies prussiennes).

Deux légendes doivent être dissipées. Non, il n'y a pas eu de polémique publique de Marx et d'Engels contre Stirner puisque s'ils ont disséqué et déconstruit son *Unique*, ce fut entre eux et avec quelques proches. Et non, ce ne fut point là le premier choc entre "marxisme" et "anarchisme", malgré les rapprochements ultérieurs faits entre Stirner et Bakounine (y compris par Marx et surtout par Engels), l'anarchisme étant, lui, un courant du mouvement ouvrier.

Totalement indigeste si on en fait un livre (comme on l'a finalement fait ...), cette polémique était adaptée à la forme du feuilleton, suivant le texte de Stirner pratiquement paragraphe par paragraphe, tout en s'ornant de fioritures humoristiques, références jeunes-hégéliennes, mais aussi à Don Quichotte, surnoms, etc. Cette rédaction a effectivement servi, à travers un océan de polémique souvent potache, souvent hermétique aussi, à accoucher de conceptions propres aux deux larrons. Elle constitue le sommet de leur union intellectuelle.

Critique de la première partie de l'Unique.

Stirner est assez vite appelé un "*petit-bourgeois*", qui plus est "*allemand*" : ce terme prend la suite chez Marx de "*philistin*", qui chez les étudiants allemands et les Jeunes-hégéliens désignait les bourgeois ignares se piquant de culture.

Pourquoi "**petit-bourgeois**" ? Parce que l'abstraction d'un sujet pur, libéré, cache les conditions réelles de classe, de nationalité, de culture, ne fait qu'enfler "*la conscience dominante de la classe qui le touche le plus près*". En somme, l'individualisme méthodologique ne fait qu'ériger la conscience de classe particulière en dogme universel, tout en croyant poser un sujet indépendant.

Condamnant toute émancipation réelle au nom de la seule prise de conscience que les fétiches qui nous dominent sont des fétiches, le rejet des fétiches chez Stirner devient donc le summum du fétichisme. L'interprétation de l'histoire devient une "*histoire de fantômes*". Dans le détail, on reconnaît sans aucun doute la plume de Marx pour protester contre l'ignorance d'Aristote et du néoplatonisme chez Stirner, et les schématisations auxquelles il procède sur les philosophies hellénistiques, dont Epicure, l'athée par excellence : Marx n'a rien renié ni perdu de ses travaux de 1839-1840.

Dans le cours du commentaire polémique, en particulier dans les passages concernant la "hiérarchie", nom que Stirner donne à la domination du "sacré" par l'entremise de la philosophie allemande, les termes "*idéologues*" et "*idéologie*" se mettent à être employés pour désigner la production de représentations qui s'imaginent être absolues, mais ne font que refléter les rapports sociaux existants, phénomène qui est attribué aux diverses figures du "sacré" dénoncées par Stirner ainsi qu'à Stirner lui-même.

Celui-ci reproche à la Révolution française, premier moment chez lui du

"libéralisme", son moment politique, d'avoir maintenu et consacré l'Etat, et de l'avoir sacralisé avec l'idéologie de la nation et des droits de l'homme. Ce qu'il attaque dans le bourgeois, c'est le citoyen. Pour Marx, c'est un défi sérieux que cette conception, en partie parallèle à la sienne sur les limites de l'émancipation simplement politique. Sa réponse consiste à analyser l'histoire sociale de l'Allemagne pour expliquer les idées produites sur ce terrain, jusqu'à celles de Stirner incluses.

C'est là que nous avons **le premier exercice d'histoire matérialiste de la part de Marx et d'Engels**, impossibles à démêler l'un de l'autre. Depuis la cassure de l'écrasement de la guerre des paysans et la Réforme, expression de l'élan de cette époque et aussi de son échec, la noblesse allemande est devenue un ramassis de principicules, et la bourgeoisie un avorton, cultivant grandes illusions et petits trafics, mais dominée par le commerce hollandais puis anglais, n'approchant le 1789 français que maintenant, dans les années 1840.

La philosophie allemande a théorisé cette impuissance sociale : le moralisme kantien de la "bonne volonté" même impuissante, la forme prise par le libéralisme chez "*Hegel et les cuistres qui se réclament de lui*", et le combat don quichottesque de Stirner contre les moulins à vent du "sacré", en sont des expressions. La liberté philosophique allemande ne reflète que "*la pseudo-indépendance des théoriciens par rapport aux bourgeois*", analogue à celle des fonctionnaires prussiens par rapport à la société.

Si les pages répondant aux propos de Stirner sur la Révolution française ont bel et bien souffert quelque peu de la critique rongeuse des souris, deux points remarquables apparaissent dans les développements qui les suivent.

Marx et d'Engels sont littéralement saisis d'indignation quand Stirner appelle "prolétariat" les gens qui choquent les bourgeois, parmi lesquels il se range : "*vagabonds*", "*chevaliers d'industrie*", "*courtisanes*" ... Cela, ce n'est pas le prolétariat, c'est **le Lumpenproletariat**, dénoncent-ils - cette catégorie, très présente déjà dans les *Mystères de Paris*, n'avait pas été signalée pour autant dans la *Sainte Famille*.

D'autre part ils se gaussent de cette phrase de Stirner : "*L'Etat repose sur l'esclavage du travail. Si le travail devient libre, l'Etat est perdu.*" Mais la société bourgeoise est celle du travail libre : il ne s'agit pas de "libérer le travail", mais bien **de le supprimer** (de quoi choquer les "marxistes" ...) !

Le second moment du "libéralisme" chez Stirner est le communisme (où il range aussi Proudhon), idéal humanitaire et autoritaire qui entreprend de faire de tous des "*gueux*", et de les forcer à travailler en piétinant leur droit à la jouissance.

Marx, ni Engels d'ailleurs à cette époque, n'étant pas marxistes, il n'entreprennent pas de défendre le travail contre la jouissance, mais ils affirment, au contraire, que la société "communiste" à la Stirner est la société bourgeoise réelle, et que le mouvement réel des travailleurs pour **mettre fin au travail**, c'est le communisme, qui n'a donc **rien de spartiate** - et de citer à nouveau le bon vieux Fourier, pour qui même les riches aujourd'hui sont pauvres !

Le fétiche ultime que Stirner prétend renverser n'est précisément pas le communisme, mais l'humanisme de Feuerbach, troisième moment du "libéralisme" qui met l'Homme à la place de Dieu, summum du despotisme religieux : "*il [Stirner] en avait en un sens le droit : en Allemagne, non seulement le libéralisme mais aussi le communisme ont pris une forme petite-bourgeoise et mystico-idéologique en même*

temps".

Dans un développement que ses références à ses articles des *Annales*, et une pique contre Ruge, permet d'attribuer à Marx, celui-ci précise le rôle de Feuerbach :

"Quand Feuerbach a montré que le monde religieux n'était que le reflet illusoire du monde terrestre, qui chez lui, n'apparaît que sous forme de simple formule abstraite, spontanément, même pour la théorie allemande, s'est trouvée posée cette question, à laquelle il n'a pas répondu : comment se fait-il que les hommes se soient "fourré dans la tête" ces illusions ?" La "conception matérialiste du monde, qui n'est pas dépourvue de présuppositions, mais qui observe empiriquement les conditions matérielles réelles, considérées comme telles, (...) est la première à être réellement une conception critique", et commence à y répondre. Mais il lui fallait pour ce faire s'extraire du vocabulaire philosophique : "La philosophie est à l'étude du monde réel ce que l'onanisme est à l'amour sexuel."

Cette brutale affirmation, envers Bauer ou Stirner, signifie bien qu'ils ne sont que des branleurs.

Le signifie-t-elle pour la philosophie en général ? Ce serait alors au sens où l'amour sexuel est précédé et préparé, voire accompagné, par l'onanisme, car ni avant, ni après avoir écrit cela, Marx n'a cessé de faire, à sa façon, de la "philosophie", ni de se référer à Aristote ou à Hegel comme à des penseurs de premier plan pour qui veut transformer le monde et donc le comprendre.

Partie centrale de la critique de l'Unique.

Les deux larrons annoncent ensuite qu'ils passent au commentaire de la seconde partie de l'Unique, son "nouveau Testament" (*Moi*) faisant suite à l'"Ancien" (*L'homme*). Mais en fait, trois sections très denses de ce texte proprement démoniaque, marquées par une véritable fureur analytique, s'ensuivent d'abord, qui ne suivent plus le plan de Stirner.

L'Economie de la nouvelle alliance réfute la prétention de l'Unique à être une chose concrète individuelle et non pas une grue métaphysique et sacrée : l'Unique *"n'est pas un moi "corporel" né de la chair d'un homme et d'une femme et existant sans le secours d'aucun échafaudage : c'est un "Moi" spirituellement engendré par deux catégories, "réalisme" et "idéalisme", qui n'a d'existence que purement spéculative."*

Notons bien que le refus de l'Unique stirnérien procède chez Marx et Engels d'un point de vue se voulant **véritablement individualiste**, envisageant les individus concrets, de chair et d'os, en tant qu'individus sociaux. Décidément, ces individualistes qui veulent abolir le travail ne sont pas des "marxistes" ...

La partie suivante, *Phénoménologie de l'égoïste en accord avec lui-même ou La Théorie de la justification* relève que Stirner n'explique pas comment *"l'intérêt privé individuel et l'intérêt général vont toujours l'un avec l'autre"*, et comment les intérêts personnels prennent la forme d'*"intérêts de classe et d'intérêts communs"*, apparaissant comme *"des puissances pratiques étrangères, indépendantes non seulement des individus isolés mais encore de leur totalité"*.

C'est ici la première fois que Marx et/ou Engels emploient l'expression de **"modes de production"**, induisant ces phénomènes collectifs inconscients.

C'est justement, poursuivent-ils, au niveau du mode de production qu'il faut agir

pour modifier les rapports humains, non par une action morale telle que celle que Stirner prête aux communistes, qui voudraient imposer le dévouement contre l'égoïsme, ou telle que celle de Stirner lui-même qui, en voulant se "libérer" comme Unique, ouvre la voie à une négation des besoins quasi puritaine.

Pour le dire en termes plus récents : le "gauchiste" qui veut "tuer le flic en nous" (ou le curé, ou le prof ...) en vient à être le pire des flics, d'autant que "*l'absence de détermination*" est bien "*une détermination*", et même "*la pire de toutes*".

C'est que "*la cause ne se trouve pas dans la conscience, mais dans l'être, non dans la pensée, mais dans la vie*", et dans les "*conditions universelles*" qui déterminent les circonstances concrètes et la conduite empirique de l'individu.

Dans a section suivante, *Apocalypse selon saint Jean le théologien ou "la logique de la nouvelle Sagesse"*, nous avons une impressionnante analyse linguistique, grammaticale, sémantique, des procédés de Stirner, mais dont l'intérêt dépasse Stirner. Cette section est d'Engels : elle reprend plusieurs de ses marottes linguistiques, qui apparaissent par ailleurs dans des articles de lui.

Critique de la seconde partie de l'Unique.

Après ces trois sections centrales, le plan de Stirner est repris.

Stirner refuse "*la liberté*" comme catégorie générale et lui oppose son "*individualité*", porteuse de la vraie liberté. Combinaison d'individualisme vide de la société bourgeoise et d'idiotisme local réactionnaire, en résumé, pour nos auteurs.

Stirner oppose "*Ma puissance*" aux catégories "sacrées" du droit, de la loi et du crime. Mais le droit procède "*des conditions matérielles où vivent les hommes et des conflits qui en surgissent*" (ce que savaient déjà Machiavel et Hobbes), et les prolétaires peuvent et doivent "*en appeler à leur droit*" pour devenir "*une masse révolutionnaire coalisée*".

La critique des chapitres de Stirner sur "*Mes relations*" est amputée des passages concernant directement l'Etat, dont dépend selon Stirner la propriété privée, le morcellement foncier, ou le droit successoral, cette fiction juridique.

Remettant les choses d'aplomb en mettant au fondement les rapports sociaux, nos auteurs explicitent que "*la propriété privée est un mode de relations nécessaire à un certain stade de développement des forces productives, un mode qu'on ne peut surmonter tant que ne sont pas créées des forces productives pour qui la propriété privée devient une entrave et un obstacle*", et rapportent le droit successoral à la nécessaire continuité dans l'accumulation du capital, ce qui illustre "*l'influence déterminante des rapports de production sur le droit*".

"*Dans le cadre de la division du travail, ces rapports ne peuvent que devenir autonomes envers les individus*", ce qui, "*dans le langage*", "*ne peut s'exprimer que sous forme de concepts*", concepts qui sont pris pour le fondement véritable, par une inversion, inversion que les préposés à leur "culte" - "*les politiciens et les juristes*" - ont pour fonction d'entretenir.

En critiquant la conception stirnérienne de la révolte individuelle qui vaut mieux que la révolution qui ne sert qu'à remplacer des "institutions" par d'autres, ils explicitent et durcissent leur position : "*la révolution communiste, qui abolit la division du travail, aboutit au final à la disparition des institutions politiques*" parce qu'elle ne sera pas guidée par des schémas préconçus "*mais bien par l'état des forces productives*".

De même, c'est en critiquant "*l'Association*" des Uniques pas si uniques, selon Stirner, qu'ils notent au passage cette idée qu'une "*société communiste*" mettrait fin à l'enfermement de chaque individu dans un domaine unique, abolissant en fait la division du travail elle-même en permettant la polyvalence de chacun. L'Association stirnérienne restaure jusqu'à l'argent et, de facto, l'Etat. C'est une réédition de l'utilitarisme à la Bentham, "*expression consciente ou inconsciente d'un déguisement réel*", qui fait percevoir le rapport d'exploitation comme un rapport d'échange mutuel. C'est ici l'utilitarisme, plus que le libéralisme proprement dit, qui est envisagé par nos auteurs comme une idéologie de la bourgeoisie, qui apparaît chez Hobbes et Locke, s'affirme au XVIII^e, et triomphe avec Bentham et Mill, mais en devenant une simple apologie de l'ordre existant.

En résumé, **le véritable individualisme est social** :

"Les individus partent toujours "d'eux-mêmes", mais en tant qu'ils ne peuvent se passer de relations : leurs besoins, la manière de les satisfaire, les rendent dépendants les uns des autres, (sexe, échange, division du travail)."

La libération des individus est donc une entreprise collective révolutionnaire, et elle est à la fois nécessitée et rendue possible par "*le fait que le développement des échanges et des forces productives soit parvenu à une telle universalité que propriété privée et division du travail deviennent pour eux des entraves*" :

"Aujourd'hui la domination des individus par les conditions objectives, leur écrasement par la contingence, ont pris les formes les plus accusées et tout à fait universelles, ce qui les place devant la tâche de remplacer la domination des conditions données et de la contingence sur les individus par la domination des individus sur la contingence et ces conditions existantes. L'exigence de l'époque n'est pas que "Je me développe" mais que nous nous libérions d'un mode de développement bien précis, tâche prescrite par la situation actuelle, qui coïncide avec celle de donner à la société une organisation communiste."

"Les individus de l'époque actuelle sont contraints d'abolir la propriété privée parce que forces productives et moyens d'échange ont atteint un tel niveau de développement qu'ils deviennent, sous le règne de la propriété privée, des forces destructives et que les antagonismes de classe atteignent leur limite extrême. L'abolition de la division du travail et de la propriété privée constitue en elle-même cette réunion des individus sur la base des forces productives actuelles et des échanges à l'échelle mondiale."

1. Feuerbach : présentation.

Ce qu'il est convenu d'appeler la conception matérialiste de l'histoire, et **une certaine représentation de la révolution comme nécessité et comme libération totale**, s'est fait jour à travers et par delà la critique de Stirner. Marx et Engels s'en sont rendus compte car ils ont retirés des passages de cet énorme manuscrit, pour, en les développant, en composer un autre, sans doute début 1846. Il l'ont d'abord conçu comme devant critiquer Feuerbach, puisqu'il est titré *1. Feuerbach*. Mais comme cette critique consistait à lui reprocher de faire de l'histoire réelle une abstraction vide, elle fut entraînée à traiter de cette histoire humaine en tant que telle (et parle finalement assez peu de Feuerbach). D'où l'intérêt de ce manuscrit, qui ne doit toutefois pas faire perdre de vue la manière-patchwork dont il a été construit et son rôle purement transitoire, en aucun cas dogmatique et définitif.

La numérotation, faite par Marx, renvoie à la fin 5 textes de petite taille. L'essentiel de *I. Feuerbach*, le manuscrit principal, est formé de trois textes (de respectivement de 22, 4 et 27 pages aux Editions sociales), plus quelques notes et aides-mémoires.

Feuerbach et histoire.

Le premier de ces textes est titré *Feuerbach et histoire* et part de pages détachées de *Saint Bruno* : quelques mentions de B. Bauer, une lacune, et une critique de Feuerbach qui sépare intuition, contemplation, représentation, de l'activité pratique, débouchent sur un exposé des "*présuppositions*" de l'existence humaine :

- 1) la production de la vie matérielle, à savoir des moyens de satisfaire les besoins ;
- 2) la production conséquente de nouveaux besoins, "*premier fait historique*" ;
- 3) la production des humains par les humains par les rapports entre sexes et entre générations ;
- 4) le tout formant un mode de production lié au "*mode de coopération*" qui est lui-même une "*force productive*".

La conscience ne se présente qu'alors, comme langage, lequel "*est la conscience réelle*", et la dynamique de l'ensemble produit l'histoire, qui développe la division du travail. Lorsque celle-ci sépare travail manuel et intellectuel, la conscience peut s'imaginer, chez les prêtres et les idéologues, qu'elle est première et qu'elle est indépendante.

L'identité entre division du travail et propriété privée, conçue par Marx depuis 1844, devient ici une donnée générale de l'histoire, commune aux différents modes de production qui voient se perfectionner l'une et l'autre (ce qui n'est aucunement la conception définitive des deux larrons).

Marx a ajouté dans la colonne de droite deux notes très importantes qui complètent ou infléchissent, voire modifient, le texte principal, qui pourrait avoir été une rédaction d'Engels nourrie par leurs discussions.

Dans l'une il introduit l'Etat, présenté comme la forme à la fois idéalisée et réelle de l'intérêt général distinct et extérieur engendré par la division du travail.

Par conséquent "*les luttes dans l'Etat*", comme celle de la tradition classique entre monarchie, aristocratie et démocratie, et celle, contemporaine et qui la prolonge, sur le plus ou moins d'extension du droit de suffrage, sont "*les formes illusoires sous lesquelles sont menées les luttes des différentes classes entre elles*", ce qui oblige le prolétariat à en passer par la conquête du pouvoir politique pour ouvrir la voie à l'abolition de toute domination.

L'autre note introduit la notion d'aliénation, comme étant **le nom philosophique du développement conjoint de la division du travail et de la propriété privée.**

Son abolition requiert deux conditions : le prolétariat, et le développement mondial des forces productives.

Le communisme est l'action du prolétariat, il n'est ni "*un état*" ni "*un idéal*" ,mais "**le mouvement réel qui abolit l'état actuel**", formulation qui contredit le corps du texte (et les passages antérieurs de *Saint Max*) qui présentent le communisme comme un type

de société dépassant la division du travail !

Et il ne saurait être local : **sans la dimension universelle et mondiale il reproduirait "toute la vieille merde"**. Il demande donc au moins l'action révolutionnaire unifiée "*des peuples dominants*".

Alors que la conception matérialiste de l'histoire vient d'être présentée comme l'histoire de la division du travail, que le communisme est présenté dans le corps du texte comme l'abolition de la division du travail, et donc, implicitement, comme **la fin de l'histoire**, dans la note de Marx il est défini différemment, comme **le mouvement réel présent**, effectuant l'émancipation universelle de la majorité humaine universellement aliénée. L'on sent ici ce qui vient plutôt de Marx ou plutôt d'Engels dans une réflexion, un dialogue, en plein déploiement.

Il est indiqué dans la suite du texte que c'est la "*société civile bourgeoise*" qui est ce mode de commerce conditionné par les forces productives dont il vient d'être question, et qu'il faut étudier.

Après quelques généralités sur l'histoire, succession cumulative des générations où "*les circonstances font tout autant les hommes que les hommes font les circonstances*", le moment historique de la "*dépendance universelle*", où s'impose le passage à la "*libération universelle*", est caractérisé par quatre aspects :

1) la transformation des forces productives, "*dans le cadre des rapports existants*", **en forces destructives** (une parenthèse sybilline nomme celles-ci : "*le machinisme et l'argent*") ;

2) l'assimilation entre ces conditions là d'emploi des forces productives et la domination d'une "*classe*" déterminée, dont la puissance réside **dans l'Etat** ;

3) le fait qu'alors, la révolution contre cette classe va, en "*supprimant le travail*", abolir les classes sociales ;

4) que la transformation des individus composant le prolétariat se fera dans cette lutte elle-même.

Les dernières pages de ce premier morceau reviennent à Feuerbach en qualifiant d'illusoire le fait qu'il se soit défini comme communiste en répondant à Stirner (la prise de position la plus "avancée" de Feuerbach), puisque le communisme n'est pas un état dans lequel on se trouve, mais un mouvement réel, et plus précisément encore, est-il cette fois-ci écrit, "*l'adhésion à un parti révolutionnaire déterminé*" : **voici donc l'idée d'un "parti" communiste**- attention toutefois : ce terme désigne alors une mouvance, un mouvement, plus qu'un parti au sens de parti structuré.

Passage sur l'idéologie.

Le second texte du manuscrit principal peut avoir été entièrement écrit dans le cadre de la partie de *Saint Max* sur la "hiérarchie", et transposé ici. Nous avons noté que c'est dans cette partie qu'il était de plus en question d'*idéologie*. Justement, l'idée simple et classique **que les idées dominantes sont celles de la classe dominante** est exprimée ici, suivie d'un développement sur la possibilité de contradictions entre la classe dominante et ses idéologues, qui passent au second plan quand ça chauffe, et sur le fait que ceux qui dénoncent l'idéologie comme source des problèmes font encore de l'idéologie.

Ne perdons pas de vue que ceci n'est pas le fin mot de Marx, qui avec la question du fétichisme reviendra de manière beaucoup plus approfondie sur ces questions.

Troisième partie de I. Feuerbach.

Le troisième morceau part, lui, du chapitre de la seconde partie de *Saint Max* sur "la société civile". Il traite d'abord de l'histoire de la division du travail : de la division ville/campagne on passe aux corporations médiévales, puis à la manufacture libérée de la corporation, avec un capital mobile, donc *"un capital au sens moderne du mot"*, puis à l'Angleterre au XVII^e où se préparent les conditions de la grande industrie, laquelle, rendant la concurrence universelle, *"créé l'histoire mondiale"*. Alors on en arrive au stade où la propriété privée devient une entrave, qui convertit les forces productives en forces destructives.

Les auteurs prennent la mesure de leur méthode : *"Donc, selon notre conception, tous les conflits de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives et le mode d'échange"*.

Il est ensuite question des individus.

Dans la société bourgeoise, la concurrence les isole. Les prolétaires ne forment une classe que pour autant qu'ils doivent lutter en commun : **c'est sa lutte qui fait la "classe ouvrière", pas son exploitation**. Et cette classe n'a pas d'intérêt de classe particulier, puisque l'abolition du travail et l'abolition des classes la supprimera aussi comme classe.

Dans *"la communauté réelle"*, liberté individuelle et association iront de pair. C'est alors que l'on aura un vrai contrat social, dans *"la communauté des prolétaires révolutionnaires qui mettent sous leur contrôle toutes leurs propres conditions d'existence"*. *"Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes"*, mais en reprenant le contrôle de leurs conditions d'existence ils ne seront plus eux-mêmes contingents, mais seront des *"individus personnels"*, des *"individus complets"*, pour qui les forces productives seront les *"conditions inorganiques"* de leur vie.

Dans ce texte dense et riche, signalons aussi le début d'une distinction entre les différentes formes de propriété, comprises comme des étapes vers la pleine réalisation de la propriété privée nécessitant son abolition : propriété tribale, y compris esclavagiste, se développant en propriété d'Etat ou publique dans la cité antique, où apparaît la propriété privée proprement dite, puis propriété foncière féodale, propriété mobilière corporative, capital de manufacture, capital industriel moderne réalisant la propriété privée à l'état pur, à laquelle correspond *"l'Etat moderne"*, littéralement acheté par les propriétaires, via l'impôt et la dette publique.

Fragments complémentaires de I. Feuerbach.

Après le manuscrit principal, nous avons, outre un texte d'Engels non numéroté de critique de Feuerbach, plusieurs esquisses d'introduction dont se rapproche la préface de la plume de Marx. Les éditeurs les placent au début. Replacés à la fin, ils n'apportent à ce stade rien que nous ne sachions déjà, sauf des formules bien senties.

Ainsi sur l'autoproduction de l'humanité : *"eux-mêmes [les hommes] commencent à se distinguer des animaux dès lors qu'ils commencent à produire leurs moyens d'existence, pas en avant qui leur est dicté par leur organisation corporelle"*.

Et sur l'idéologie dans laquelle les vrais rapports sont inversés, comme dans une *camera obscura* - notons que ceci, tout en reprenant le thème de l'inversion, conduit à un début d'analyse de la production des idées dominantes, plus complexe que la simple mise en oeuvre de l'intérêt de la classe dominante.

Thèses sur Feuerbach.

Les 11 *Thèses sur Feuerbach* ne font pas partie des liasses de *l'Idéologie allemande*, mais proviennent de la fin du même petit carnet que le plan sur la critique de la politique signalé dans mon billet précédent, et quelques autres notes.

Il faut dépasser le vieux matérialisme qui laissait la pratique subjective à l'idéalisme : la vérité est une question pratique. Changer les circonstances et se changer soi-même vont de pair. Feuerbach oppose la sensibilité à l'abstraction, l'essence humaine à l'essence religieuse, mais, ne voyant pas religion et individu comme des produits sociaux, ne parvenant qu'aux "*individus singuliers de la société civile bourgeoise*", il ne permet pas d'expliquer l'aliénation religieuse à partir de sa base empirique. Cette tâche est celle du nouveau matérialisme pratique et subjectif dont le point de vue est la société humaine : "*Tous les mystères qui entraînent la théorie vers le mysticisme, trouvent leurs solutions rationnelles dans la pratique humaine et dans la compréhension de cette pratique*". "*Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le changer.*" (11^e et dernière thèse).

Contre le "socialisme vrai".

La critique de Feuerbach et de ses catégories d'« homme », de « genre », d'« essence » atteint de fait la majeure partie des écrits se réclamant alors du socialisme ou du communisme en Allemagne, y compris certains aspects des écrits antérieurs, mais tout récents, de Marx et plus encore d'Engels.

"Socialisme vrai" est une expression de Karl Grün, impliquant que le socialisme allemand, de part ses racines philosophiques, exprimerait la "vérité" du socialisme et serait par là supérieur à ses prédécesseurs français et anglais. Au printemps 1846, prenant vraiment en main l'organisation d'un réseau révolutionnaire communiste, Marx et Engels sont conduits à se délimiter nettement de ce courant, dont le vocabulaire philosophique, les grandes idées, les déclamations humanitaires, très répandus, risquaient de se détourner précocement de la lutte des classes en accompagnant soit le libéralisme bourgeois, soit, plus encore, les courants réactionnaires et conservateurs dénonçant les vices de la nouvelle société marchande.

Les textes qui forment la petite "seconde partie" de *l'Idéologie allemande* relèvent de cette bataille, ainsi que plusieurs articles d'Engels. Quelques pages introductives lui sont attribuables : elles dénoncent le risque d'une "*exploitation du mouvement social*" par des "*littérateurs*" et autres "*charlatans*". Leurs adversaires n'ont pas manqué de dire que tel était justement le cas de Marx et d'Engels, mais ceux-ci se défient de vouloir livrer des révélations au bon peuple : leur démarche "scientifique" entend exprimer son "mouvement réel", ce qui exclut toute posture de prophète ou de chef autoproclamé. L'article d'Engels s'en prend à l'idée selon laquelle l'humanisme allemand feuerbachien offre la synthèse finale du socialisme et du communisme. L'article de Hess s'en prend à un authentique (faux) "prophète", *Georg Kulhman de Holstein* (qui s'avérera un

indicateur de police) ; Hess a la partie la plus facile, mais lui-même, en persistant à définir son socialisme et son communisme comme "éthiques" avant tout, est critiqué dans l'article de Marx comme caution du "socialisme vrai" (déjà, dans *Saint Bruno*, Marx et Engels avaient précisé ne pas "*assumer la responsabilité*" des écrits de Hess selon qui l'homme générique de Feuerbach appellerait le socialisme).

L'article de Marx contre Grün, seul paru à l'époque, est le plus consistant des trois. Il critique un livre de cet auteur allemand ayant vécu en France, où celui-ci prétend avoir formé Proudhon à la pensée allemande. Les idées effectives de Grün viennent de Hess, selon Marx. Le plus remarquable est que Marx prend la défense de l'ensemble des socialistes "utopistes", Saint-Simon, Fourier, Cabet, et de Proudhon, contre les critiques, jugements sommaires ou erreurs de Grün. La notion de "série" chez Fourier est présentée comme devant être sérieusement étudiée, et la "dialectique sérielle" que Proudhon vient d'exposer dans son nouvel ouvrage, *De la création de l'ordre dans l'humanité*, comme la recherche, "*du point de vue français*", d'une dialectique "*telle que Hegel l'a donnée effectivement*".

Au moment où paraissait cet article défendant encore Proudhon, le livre de Marx contre celui-ci, *Misère de la philosophie*, était déjà sorti.

* * *

Même si ses auteurs ont été un peu cruels envers eux-mêmes avec leur "critique rongeuse des souris" (qui n'était pas qu'une formule, les souris ont réellement rétréci les liasses !), il nous faut voir dans cet énorme feuilleton qu'est en réalité *l'Idéologie allemande* non pas un exposé canonique de quoi que ce soit, mais un chaudron à idées. Certes pas n'importe lesquelles : rapports de production, l'histoire comme histoire des luttes de classe, l'idéologie comme reflet inversé des rapports réels qui s'impose dans l'intérêt de la classe dominante ...

Les Comités de correspondance communiste passent à l'action.

Formation des Comités de correspondance communiste.

Début 1846, Marx, Engels, Weydemeyer, le belge Philippe Gigot et quelques autres, avec y compris la participation, l'intérêt et le soutien de Jenny Marx - mais le comité ne comprend formellement que des hommes - créent le premier *Comité de correspondance communiste*, mettant en oeuvre des projets certainement faits à Londres l'été précédent, lors du lancement des *Fraternal democrats*, association large. Les Comités de correspondance ne sont pas aussi larges, mais ne sont ni un parti, ni une "fraction" au sens que prendra ce terme au XX^e siècle, mais une sorte de réseau d'influence : ce qui par la suite s'en rapprochera le plus sera les groupes d'amis en correspondance autour de Rosa Luxembourg en Pologne, puis de Paul Lévi après son exclusion du KPD, notamment. La rédaction des principaux textes contre le socialisme vrai incorporés dans la dite *Idéologie allemande* est liée à la création de ces comités.

Le comité de Bruxelles regroupera une vingtaine de membres, allemands et belges, s'associe à Londres les dirigeants chartistes Jones et Harney dès le printemps 1846, et comptera plusieurs dizaines de correspondants dans les régions rhénanes.

Fin mars, le conflit éclate avec **Wilhelm Weitling** qui séjourne alors à Bruxelles et

participe au comité. Jouant le pauvre artisan prophétique, ce qu'il était, il assimile intellectuels et bourgeois, et se plaint de la domination que Marx est censé vouloir exercer. Une engueulade violente se produit lors d'une réunion du comité, où Marx sort à Weitling, en tapant du poing sur la table, la phrase de Spinoza : *L'ignorance n'a jamais servi de rien à personne.*

Le 5 mai, le comité écrit à **Proudhon** pour lui demander sa participation, espérant s'appuyer sur lui en France. La lettre, écrite par Marx, est cosignée par Engels et Gigot. Assez naïve, elle atteste de la surestimation dans laquelle Marx avait jusque là tenu Proudhon, ainsi que d'un manque singulier de diplomatie. Proudhon est invité à s'associer au comité de correspondance "*avec les communistes et socialistes allemands*" en vue de mener "*la discussion de questions scientifiques*", de s'occuper de la "*surveillance à exercer sur les écrits populaires*", et de mener une propagande en Allemagne, le but principal étant les échanges mutuels entre militants en France, Angleterre et Allemagne, visant à "*un pas en avant du mouvement dans son expression littéraire, afin de se débarrasser des limites de la nationalité*", ce qui serait d'un grand intérêt "*au moment de l'action*". Dans un post-scriptum, Marx dénonce le "socialiste vrai" Karl Grün comme un "*charlatan*" qui se présente en Allemagne comme le professeur de Proudhon.

La Circulaire contre Hermann Kriege.

Le 11 mai le comité adopte, par 7 voix contre une, celle de Weitling, une circulaire écrite par Marx contre les publications new-yorkaises d'un communiste feuerbachien, membre de la Ligue des justes, considéré comme un militant efficace jusqu'à son départ en Amérique, Hermann Kriege. Ennemi mortel des religions et prophète de l'athéisme en Allemagne, il s'est fait outre-Atlantique l'apôtre de l'amour entre les hommes, invoquant la fraternité chrétienne et la philanthropie des riches. La circulaire s'insurge contre la transformation du soutien aux mouvements exigeant une mise en commun des terres vierges à distribuer aux colons en une apologie de la propriété privée, et contre la présentation du communisme comme "*réverie amoureuse*" et "*esprit saint de la communauté*", dont Kriege écrit que "*Celui qui ne donne pas son appui à un tel parti peut être à juste titre considéré comme un ennemi de l'humanité.*" Il est remarquable que Marx rejette vigoureusement, en montrant leur combinaison, la profession de foi sur "l'amour" et ces messages intolérants :

"L'intolérance de cette phrase semble contredire le "don de soi à tous", "la religion de l'amour" pour tous. Mais elle est, au contraire, une conséquence logique de cette nouvelle religion qui, comme toutes les autres, hait et persécute à mort tous ses ennemis. L'ennemi du parti est transformé tout logiquement en hérétique : d'ennemi du parti réellement existant, que l'on combat, on fait un pécheur contre l'humanité, qui, elle, n'existe que dans la seule imagination, et ce pécheur doit être puni."

"La foi, et plus précisément la foi dans "l'esprit-saint de la communauté", est bien la dernière chose qui soit exigée pour la réalisation du communisme."

Cette circulaire a été appréciée par les responsables londoniens de la Ligue des justes, dont Kriege se réclamait et qu'il risquait de compromettre. Par contre, Weitling lance des attaques personnelles contre Marx et écrit à Kriege, et à Hess, puis, dépité, part pour l'Amérique. Hess démoralisé écrit à Marx à propos de Weitling : "*Tu l'as rendu complètement fou et il ne faut pas s'étonner qu'il le soit pour de bon*", et lui dit ne plus vouloir avoir de relations avec le "parti" tout en persistant à voir dans Marx sa référence

intellectuelle.

La fin de non recevoir de Proudhon.

La réponse de Proudhon, le 17 mai, à la lettre du 5 mai, est une fin de non recevoir ironique au nom d'"un anti-dogmatisme économique presque absolu".

Après avoir invoqué les dangers de l'intolérance, Proudhon ironise sur les mots "*au moment de l'action*", en expliquant qu'il ne veut pas de "*coup de main, ce qu'on appelait jadis une révolution*", et qu'il est contre "*l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale*", lui préférant "*une combinaison économique*" permettant de faire rentrer par la fenêtre les richesses sorties de la société par la porte - il pense à ses plans de banque du peuple et de crédit mutuel.

Enfin, il prend la défense de Grün, dont il est bien compréhensible qu'il exploite (comme Marx), "*pour vivre, les idées modernes*", et qui compte parmi les quelques rares allemands auxquels lui, Proudhon, doit de connaître, dit-il (il ne lit pas l'allemand), les écrits de Marx, Engels et Feuerbach. Et d'annoncer qu'il prépare un ouvrage que Grün souhaite traduire en allemand : ce sera *Philosophie de la misère*.

Un éclairage sur l'activité des Comités de correspondance.

L'autre document préservé - parmi beaucoup de perdus - de l'activité du groupe bruxellois est une réponse au cercle communiste de Wuppertal, du 15 juin 1846, de Marx, Engels, Gigot et Wolf, adressée au peintre Köttgen qui avait sollicité le Comité de correspondance.

Ils lui déclarent leur accord pour nouer des relations permanentes entre groupes, diffuser des brochures "*bon marché et compréhensibles*", fixer des cotisations régulières, mais pas pour payer les écrivains - Köttgen avait dû faire cette proposition - mais pour financer brochures et correspondances. Au nom de la transparence qu'ils pratiquent eux-mêmes, ils lui demandent les noms des membres de son club, tout en lui déconseillant de faire figurer ses noms et adresses sur le cachet. L'idée d'un congrès communiste est repoussée à après un essor des groupes locaux et de leurs liaisons, soit "*pas avant l'an prochain*".

A ces réponses s'ajoutent, surtout dans un long post-scriptum, des remarques politiques contre la naïveté qu'il y aurait à pétitionner en direction des autorités avant d'avoir des forces suffisantes. "*agissez jésuitiquement, renoncez à l'honnêteté teutomane*" : cette formule vise à déniaiser le destinataire, qui professe sans trop s'en rendre compte un humanitarisme façon "socialisme vrai".

Engels à Paris et les origines de Misère de la philosophie.

Le 1^o août 1846 Marx écrit à l'éditeur Leske, qui s'impatiente, pour justifier son retard dans l'envoi du manuscrit pour le livre promis, promettant le premier volume pour novembre.

Quelques semaines auparavant Engels est allé vivre à Paris pour y organiser les

comités, après la rebuffade de Proudhon, et y défendre leurs positions. C'est la Ligue des Justes qui est le champ de son activité, et bien qu'il n'en soit pas formellement membre elle n'a pas de secrets pour lui. Ainsi, le 23 octobre il raconte qu'il a eu connaissance des documents internes sur l'affaire Kriege, et il blague en écrivant qu'il est donc "*passible de la peine de mort, du poignard, de la strangulation ou du poison*" : la société secrète l'est de moins en moins, et ses responsables londoniens ont pris appui sur les attaques de Marx pour se désolidariser de Kriege qui les compromettait. Mais à Paris la situation est complexe : Engels affronte les partisans de Grün, nourris d'un mélange d'idées héritées de Weitling ou inspirées par Proudhon, surmontant progressivement cette influence chez le "*brave Ewerbeck*", principal dirigeant de la Ligue à Paris.

Mais en fin d'année les rapports politiques se tendent. D'une part, Engels explique que les bavardages publics inconsiderés de certains partisans de Grün aux assemblées-débat-casse-croûte ouvriers de la Barrière du trône lui font craindre une expulsion - la même rumeur, en sens inverse, circule contre lui côté Grün, et tous seront finalement expulsés un jour ou l'autre. D'autre part, dans sa dernière lettre de l'année il est presque défaitiste à propos des dirigeants de la Ligue à Londres, qui semblent ne pas vouloir s'associer avec les "savants de Bruxelles" alors que ce sont eux les meilleurs, ou les moins mauvais, des *Straubingers*, terme intraduisible qui désigne dans la correspondance de Marx et d'Engels les artisans un peu lourdeaux.

Il se procure et envoie à Marx le nouveau livre de Proudhon, *Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère*, en lui conseillant de s'en servir pour le livre promis à Leske. Après l'avoir parcouru, Marx envoie le 28 décembre 1846 une première critique de quelques pages à Pavel Annenkov qui lui avait demandé son avis, en français, exercice délibéré d'écriture.

Riche mois que janvier 1847. Le troisième enfant de Karl et Jenny voit le jour : Edgard (il mourra en 1855 de misère, tuberculose et inanition). Une lettre d'Engels du 15 janvier 1847 nous apprend que Marx a décidé d'écrire un autre livre, contre Proudhon, en français. Le 20 janvier Marx s'adresse à un libraire-éditeur bruxellois, Vogler. Le même jour l'émissaire de la direction londonienne de la Ligue des Justes, Joseph Moll, vient le voir et lui dit en substance : avec Engels, qu'il va ensuite aller voir à Paris, ou vous êtes dehors et on se combat, ou vous entrez à la Ligue et on la réorganise ensemble. Une chose que la Ligue n'avait jamais fait est alors convenue : la tenue d'un congrès début juin à Londres. Ce retournement de situation nécessite que le livre contre Proudhon soit un exposé au grand jour des conceptions économiques et sociales de Marx, avec une finalité précise : influencer la Ligue des Justes. Ses bonnes feuilles seront apportées au congrès londonien, juste avant sa parution. Pour l'écrire dans un français correct, Marx s'adjoint l'aide de Ferdinand Wolf, qui a vécu longtemps en France, et commence par lui faire une série de laïus personnels pour que celui-ci comprenne le fond théorique de l'ouvrage.

Au passage, les promesses faites à Leske sont définitivement passées à la trappe. Le contrat est résilié le 2 février 1847, Leske ayant traité avec Grün pour publier une traduction allemande de *Misère de la philosophie*.

1847 : Misère de la philosophie.

Un mot sur Marx et Proudhon.

Misère de la philosophie ne saurait être réduit à un règlement de compte avec Proudhon. Mais c'est aussi cela.

Marx avait d'abord lu de Proudhon son premier mémoire sur la propriété, et l'a toujours tenu pour son meilleur livre. A l'automne 1844 à Paris, il lui a fait des laïus, à sa demande, sur la dialectique et la philosophie allemande. Mais Marx expulsé, c'est Grün qui prendra le relais. Marx possédait les deux autres mémoires sur la propriété mais il n'est pas sûr qu'il les ait lus. Il avait commenté avec une indulgence favorable la "dialectique sérielle" de Proudhon dans *De la création de l'ordre dans l'humanité*. Nous avons vu que la rupture est venue de Proudhon. Marx n'avait sans doute pas lu, ou ils lui étaient tombés des mains, les abondants chapitres de Proudhon dissertant sur "*Dieu*" et "*la raison impersonnelle de l'humanité*", et il ne fera d'ailleurs pas porter sa critique là-dessus, ce qui témoigne malgré tout d'une certaine indulgence. Le dépit, d'avoir surestimé un personnage qui s'avérait très faible, est sensible dans *Misère de la philosophie*, où Proudhon est appelé *M. Proudhon*.

C'est par une construction rétrospective que cette polémique est rattachée à ce qu'il est convenu d'appeler "l'affrontement du marxisme et de l'anarchisme", dans la mesure où Bakounine témoignera de la sympathie à Proudhon, bien que la continuité entre eux soit loin d'être aussi évidente qu'on le dit. Certains proudhoniens deviendront bakouniniens, d'autres marxistes, d'autres réformistes voire politiciens bourgeois. Si l'on peut présenter Bakounine (celui d'après 1867) comme "à gauche" de Marx, c'est assez compliqué pour Proudhon ... Une chose est sûre en tous cas : cette polémique n'a strictement rien à voir avec le retournement du disciple Marx envers le maître Proudhon - nul doute que l'un comme l'autre aurait été fort surpris d'une telle interprétation !

La "philosophie de la misère" de Proudhon.

Les idées économiques et sociales du livre de Proudhon, abrégé en *Philosophie de la misère*, consistent à préconiser une "*valeur constituée*" qui concilierait la contradiction entre offre et demande, abondance et rareté, valeur d'usage et valeur d'échange, pour avoir, sur la base du temps de travail, un *échange équitable* - une idée à la mode aujourd'hui dans les boutiques bio !

La marche de l'humanité vers cette solution équitable a successivement créé la division du travail, les machines, la concurrence, les monopoles, l'impôt. La solution des contradictions consiste à chaque fois à combiner les institutions contraires en un ensemble qui assure le libre développement des bons côtés de chacune, tout en refrénant ses mauvais côtés. Ceci culmine avec la contradiction entre propriété, qui par elle-même est vol, et communauté, qui par elle-même est oppression : la "*mutualité*" par contre, échange en nature généralisé reposant sur la constitution de la valeur en tant que temps de travail, soumet au travail aussi bien le capital que l'État. Ce ne sera pas une révolution, mais une "*restauration solennelle*".

La lettre de Marx à Annenkov.

Le noyau des critiques de Marx se trouve dans sa lettre à Annenkov (un intellectuel russe qui fréquente les communistes) de fin décembre 1846, qui laisse de côté la théorie de la valeur. Proudhon fait de l'histoire le déploiement de catégories morales alors qu'elle est faite par des individus qui héritent des forces productives léguées et

accumulées de générations en générations. Tout devient catégorie chez Proudhon alors que, par exemple, "*La machine n'est pas plus une catégorie économique que le bœuf qui traîne la charrue*". Du coup, ce sont à son insu les catégories de la vie dans la société bourgeoise qu'il érige en catégories éternelles. Si son dégoût pour "*la sensiblerie socialiste*" est légitime, il lui oppose une "*sentimentalité de petit bourgeois*". Représentant philosophique et économique de la petite bourgeoisie, ainsi se trouve caractérisé Proudhon, que Marx ne voit plus comme un ouvrier, représentant du prolétariat. Cette épithète, encore assez personnelle concernant Stirner, devient vraiment politique concernant Proudhon - que Marx s'abstient toutefois de traiter aussi de philistin.

Marx s'est approprié la théorie de la valeur-travail.

Dans le premier chapitre de son livre, Marx, par contre, prend bille en tête **la théorie de la valeur**.

Première section : Proudhon imagine un sujet isolé théorique qui noue des rapports d'échanges avec les autres hommes : cette **fiction** n'a rien de neutre, elle **présuppose** la division du travail et le caractère individuel des travaux - comme dans nos manuels d'économie.

Deuxième section : la "valeur constituée" par le temps de travail **existe déjà**, c'est celle de la société bourgeoise telle que l'économiste anglais **David Ricardo** l'a analysée (*De l'économie politique et de l'impôt*, 1819), et ce fameux "*prix naturel du travail*" n'est autre chose que "*le minimum du salaire*". Les fluctuations de l'offre et de la demande ne sont pas extérieures à la valeur-travail, elles en sont le mode de réalisation concret.

Au demeurant, Proudhon, en croyant réinventer l'eau chaude par la découverte de la valeur-travail, reproduit l'erreur des ricardiens ouvriers anglais, que Marx avait découverts lors du voyage avec Engels en 1845, erreur consistant à vouloir que tout revienne au travail puisqu'il est la source de la valeur, alors qu'il est bel et bien payé à sa "valeur", le salaire minima. Marx cite longuement l'un d'eux, John Bray, dont les projets de "bazars équitables" ont débouché sur des faillites frauduleuses : "*avis à M. Proudhon*".

Troisième section : la monnaie n'est pas la valeur "constituée" par excellence (Proudhon), sa propre valeur pouvant d'ailleurs se déconnecter de la mesure par le temps de travail comme le montrent les travaux de Ricardo sur le papier-monnaie à cours forcé.

Quatrième section : quand Proudhon dit que "la société" confère au travail individuel la propriété de comporter un "excédent" qui lui est indument prélevé, il attribue à la dite "société" un pouvoir qui n'est que celui de l'exploitation du travail dans la société bourgeoise.

La seconde partie du livre, sauf sa première et sa dernière sections dont il faut

traiter à part, poursuit la critique de Proudhon appuyée sur Ricardo, catégories économiques par catégories économiques.

Concernant la division du travail, Marx développe les remarques de la première section, et introduit une distinction importante qu'il reprendra dans le *Capital* avec la formule : l'atelier ou la manufacture sont le domaine de l'organisation sous un pouvoir unique, mais au niveau de la société bourgeoise règne la concurrence et ses aléas. Despotisme dans l'entreprise, anarchie dans la société.

Concernant le machinisme, Marx met à profit l'étude de deux économistes bourgeois impitoyables, mais bons vulgarisateurs de questions techniques et d'organisation du travail, Charles Babbage et David Ure, expliquant que la machine, autant ou plus que la synthèse de différents travaux, est conçue par l'analyse des travaux en parties constitutives (ce que le fordisme opérera à fond pour les gestes, et l'informatisation pour les procédures de langage et de classement). La raison en est qu'il s'agit **de remplacer le travail humain**, et de contrer la résistance ouvrière. **Le rapport social prime dans l'usage et donc dans la conception de la machine**, qui n'est pas, par elle-même, un rapport social.

La contradiction entre concurrence et monopole que Proudhon veut surmonter, l'est dans la réalité du marché, *"qui n'est pas une formule, mais un mouvement"*. Les impôts, loin de s'opposer aux intérêts bourgeois, servent leur domination et leur conservation en leur attachant l'Etat - Marx n'est ni étatiste ni "antilibéral" ...

Les autres catégories proudhoniennes, balance du commerce, crédit, communisme, population, sont évacuées comme autant d'"*élucubrations*". Marx revient pour finir à Ricardo pour des explications sur la rente foncière qui le reprennent précisément, n'envisageant que la rente différentielle. Tout à fait "ricardien" à ce stade sur ce sujet aussi, Marx introduit toutefois quelques remarques puissantes qui lui sont propres : *"la fertilité n'est pas une catégorie aussi naturelle qu'on pourrait le croire : elle se rattache intimement aux rapports sociaux actuels"*.

Nous venons d'assister à **l'appropriation de Ricardo par Marx**(ou à l'exposition de cette appropriation, qui a pu se faire dans des manuscrits perdus). S'il complète parfois Ricardo déjà sur certains points, en envisageant la loi de l'offre et de la demande comme contingence réalisant le nécessaire, à savoir la valeur-travail, ou dans certaines de ses remarques sur les machines ou sur la fertilité du sol, il le reprend tel quelle la structure théorique et analytique ainsi que plusieurs théories particulières, comme l'attribution par Ricardo d'une "valeur" au papier-monnaie, liée à la théorie quantitative de la monnaie que Marx critiquera plus tard. **La théorie de la valeur-travail de Smith, précisée par Ricardo, qui avait d'abord soulevé sa méfiance (et celle d'Engels) est donc faite sienne.**

Elle n'est pas, telle quelle, son dernier mot (ainsi que le croiront "marxistes" et "anti-marxistes"). Ce serait donc une erreur de voir dans cet exposé la conception économique achevée de Marx qui viendra bien plus tard.

Mais sa clarté et la manière dont il dissipe bien des illusions avaient une fonctionnalité immédiate auprès des militants ouvriers français, anglais, allemands, qu'il voulait aider à se coordonner.

Au delà, la critique du "commerce équitable" à quoi se ramène largement la vision proudhonienne, n'a rien perdu de son actualité : **le commerce équitable, c'est le**

capitalisme !

A propos de la dialectique.

La première section de la seconde partie présente un intérêt particulier, car, comme l'a signalé Pierre Naville, c'est sans doute le seul endroit où Marx s'appuie directement sur Hegel pour exposer son point de vue et réfuter un autre point de vue. C'est aussi, du même coup, le dernier endroit où il traite de la dialectique de manière non trop cursive.

Il était dans l'obligation de le faire, car Proudhon a mitonné une "dialectique" à sa façon qu'il présente comme apparentée à Hegel, dont il se dit que Grün ... et Marx, lui ont communiqué les enseignements. En fait, Hegel était déjà "connu" de Proudhon par son - mauvais - premier introducteur français, Victor Cousin. La "dialectique" de Proudhon était confectionnée dans son esprit dès 1840 comme le montre ce passage de *Qu'est-ce que la propriété* (1840) :

"Pour rendre tout cela par une formule hégélienne, je dirai : la communauté, premier mode, première détermination de la sociabilité, est le premier terme du développement social, la thèse ; la propriété, expression contradictoire de la communauté, fait le second terme, l'antithèse. Reste à découvrir le troisième terme, la synthèse. Or, cette synthèse résulte nécessairement de la correction de la thèse par l'antithèse : donc il faut, par un dernier examen, en éliminer ce qu'elles renferment d'hostile à la sociabilité. Les deux restes formeront, en se réunissant, le véritable mode d'association humanitaire."

Prendre les "bons côtés" des deux termes de la contradiction pour les associer ensemble serait donc "la dialectique" ! Marx n'aura aucune difficulté à se moquer de ce procédé : *"Rien qu'a se poser le problème d'éliminer le mauvais côté, on coupe court au mouvement dialectique"* - il n'aborde pas la notion de dialectique "sérielle" évoquée dans son article contre Grün, que Proudhon, dans son ouvrage précédent, avait reprise de Fourier en prétendant l'améliorer, mais sa critique vaut aussi pour ce qu'elle devient chez Proudhon.

Marx résume, il est vrai, Hegel de manière très ironique : *"La raison universelle n'ayant en dehors d'elle ni terrain sur lequel elle puisse se poser, ni objet auquel elle puisse s'opposer, ni sujet avec lequel elle puisse composer, se voit forcée de faire la culbute en se posant, en s'opposant et en composant."* Mais c'est pour expliquer que Proudhon en a le même côté faible - les abstractions - sans pour autant les faire jouer dialectiquement comme le fait Hegel.

Il ne part pas des hommes réels, qui font leur propre histoire et produisent leurs propres rapports sociaux - ce qui contredit le déterminisme de ce passage souvent cité mais qu'il ne faut pas couper de son contexte : *"Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur la société avec le capitalisme industriel."*

Marx défend le "mouvement dialectique", "la coexistence des deux côtés contradictoires, leur lutte et leur fusion en une catégorie nouvelle", et il prend tout particulièrement la défense du "mauvais côté" de la contradiction, le "négatif", côté du prolétariat dans les contradictions présentes.

Ainsi, à condition de partir des hommes réels, Marx assume l'ensemble de ce qu'il

est convenu d'appeler la "dialectique hégélienne", sans reprendre, dans cet écrit public, les précisions qu'il lui a apportées dans ses manuscrits de 1843 et de 1844.

Il oppose les économistes, scientifiques de la bourgeoisie, pour qui leurs catégories économiques sont éternelles - "*Ainsi, il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus*", note-t-il en anticipant de manière frappante sur l'idéologie néolibérale de la fin du XX^e siècle -, et les socialistes et communistes, et parmi eux, ceux qui ne partent pas de leur système mais qui se font l'organe "*de ce qui se passe devant leurs yeux*" et pour qui "*la science produite par le mouvement historique*" n'est plus doctrinaire, mais révolutionnaire. On aura compris que Marx entend se situer là.

Et Proudhon ? " ... *il n'est que le petit bourgeois, ballotté constamment entre le capital et le travail, entre l'économie politique et le communisme.*"

Apologie pour la grève, le syndicat, et la lutte politique, qui ne font qu'un !

La dernière section de la deuxième partie, et de l'ensemble du livre, ne répond plus à tel ou tel passage de Proudhon, mais à un lieu commun de ses écrits : les grèves ne serviraient à rien car toute hausse de salaire renchérit les prix, et les coalitions ne servent à rien contre la souveraineté de la loi de l'offre et de la demande.

Après avoir utilisé Ricardo pour dire que l'égalisation des profits entre capitalistes rend beaucoup plus complexe et variable l'effet des hausses de salaires sur les prix, Marx fait une véritable **profession de foi en faveur des grèves et des syndicats**, profession de foi qui part de l'accumulation du capital et va, sans hiatus, jusqu'au thème de la conquête du pouvoir politique par le prolétariat :

"La grande industrie agglomère dans un endroit une foule de gens inconnus les uns aux autres. La concurrence les divise d'intérêts. Mais le maintien du salaire, cet intérêt commun qu'ils ont contre leur maître, les réunit dans une même pensée de résistance - coalition. Ainsi la coalition a toujours un double but, celui de faire cesser entre eux la concurrence, pour pouvoir faire une concurrence générale au capitaliste. Si le premier but de résistance n'a été que le maintien des salaires, à mesure que les capitalistes à leur tour se réunissent dans une pensée de répression, les coalitions, d'abord isolées, se forment en groupes, et en face du capital toujours réuni, le maintien de l'association devient plus nécessaire pour eux que celui du salaire. Cela est tellement vrai, que les économistes anglais sont tout étonnés de voir les ouvriers sacrifier une bonne partie du salaire en faveur des associations qui, aux yeux de ces économistes, ne sont établies qu'en faveur du salaire. Dans cette lutte - véritable guerre civile - se réunissent et se développent tous les éléments nécessaires à une bataille à venir. Une fois arrivée à ce point-là, l'association prend un caractère politique."

C'est là, en quelques lignes - qu'Engels apportera au congrès de la Ligue des Justes - l'expérience du grand mouvement chartiste du prolétariat britannique qui se trouve pour la première fois condensée. Pas de rupture entre la grève, qui marque la résistance élémentaire et appelle la coalition, l'organisation économique ou syndicale, la lutte de classe à classe qui devient politique. La classe n'a pas d'existence préalable, elle n'est une classe que dans sa lutte et l'on pourrait même dire que par sa lutte elle institue "le politique", comme on dit aujourd'hui :

"Les conditions économiques avaient d'abord transformé la masse du pays en travailleurs. La domination du capital a créé à cette masse une situation commune, des intérêts communs. Ainsi cette masse est déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas

encore pour elle-même. Dans la lutte, dont nous n'avons signalé que quelques phases, cette masse se réunit, elle se constitue en classe pour elle-même. Les intérêts qu'elle défend deviennent des intérêts de classe. Mais la lutte de classe à classe est une lutte politique."

Lutte politique : *"Ne dites pas que le mouvement social exclut le mouvement politique. Il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps."*

Mais cette lutte politique à son tour menée jusqu'au bout conduit à sortir de l'Etat et du politique. Attention : l'expression "prise du pouvoir *politique*" est justement évitée ici. Car Marx n'envisage pas que la victoire de la classe ouvrière, constituée comme telle par sa lutte, n'engendre un nouveau pouvoir politique. Elle y met fin :

"La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile."

Ce qui donne cette possibilité à la classe ouvrière, c'est son caractère de principale force productive : *"De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même."*

Dans ces pages, un ton impératif, de prophétisme moderne, est trouvé. La dernière phrase est une citation du roman récent de Georges Sand, *Jean Ziska. Episode de la guerre des Hussites*, paru en feuilleton dans la *Revue indépendante* qu'elle dirigeait avec Pierre Leroux, l'année précédente :

Le combat ou la mort ; la lutte sanguinaire ou le néant. C'est ainsi que la question est invinciblement posée.

Ces lignes, avant le *Manifeste*, sont celles par lesquelles Marx fait véritablement son entrée dans le mouvement ouvrier, en lui "chantant sa propre musique".

Vive la grève, la grève est politique !

Vers la révolution.

Le premier congrès de la Ligue des Communistes.

La seconde partie de l'année 1847 voit un élargissement notable du champ d'intervention de Marx et d'Engels. Nous pouvons dire après coup que ceci s'inscrit dans la germination des révolutions de 1848. Le processus découle en grande partie de leur association à la direction de la Ligue des Justes suite à la visite de Joseph Moll en janvier.

Marx comme Engels ont régulièrement côtoyé des membres et des responsables de cette organisation depuis 1843-1844, à Paris ou à Londres. La Ligue des Justes est née en 1836 d'une scission-réorganisation de la Ligue des Bannis, association d'émigrés allemands de tendances démocratiques, nationalistes et républicaines, influencée au moins depuis 1834 par les idées néo-babouvistes sur la communauté des biens, véhiculées notamment par le livre de Filippo Buonarroti sur la conspiration de Babeuf. Les statuts de 1838, issus de cette scission, instaurent l'élection des responsables et une plus grande démocratie interne que dans les pratiques initiales de société secrète des "Bannis", qui continuent toutefois à marquer la sociabilité et le vocabulaire de la Ligue, désormais organisation d'artisans-ouvriers itinérants. A la même date, s'affirme l'influence en son sein de Weitling, le prophète-artisan. Progressivement, à partir de 1839 où des arrestations

consécutives à la répression contre les partisans de Blanqui en France (avec lesquels les liens de la Ligue étaient en réalité très lâches) conduisent à l'installation de Karl Schapper à Londres, cette ville devient le cœur vivant de la Ligue où elle anime des associations culturelles et récréatives de masse, les sociétés allemandes d'éducation ouvrière de Londres et de Whitechappel (plusieurs centaines de membres), et est en contact avec les chartistes et les émigrés du continent. Ce n'est toutefois que fin 1846 que la direction est officiellement transférée de Paris à Londres.

Ce transfert est directement lié à la crise des sections parisiennes de la Ligue, qui connaissent une scission entre les partisans de Grün, de plus en plus hostiles au "communisme", et les "communes" anciennement weitlingiennes et de plus en plus influencées par Engels, qui est alors basé à Paris et n'est pas, en principe, membre de la Ligue.

Avec leurs Comités de correspondance, Marx, Engels et leurs proches voulaient former à la fois un réseau plus large idéologiquement que la seule Ligue, qui pouvait leur sembler étriquée, et aller dans ce cadre vers la formulation de positions se voulant non doctrinales, non sectaires, mais "scientifiques". L'équipe londonienne de la Ligue et le centre bruxellois des Comités se rapprochent, s'observent, se tâtent, hésitent. Finalement, c'est la Ligue qui ouvre grand ses portes aux bruxellois dans le cadre de la réorganisation voulue par sa nouvelle direction, en les associant à son congrès - le premier - de juin 1847.

A cette date la Ligue a des Communes, d'une douzaine de membres au plus chacune, à Londres, Lyon, Marseille, Berlin, récemment démantelée par la police, Hambourg, Altona, Brême, Mayence, Munich, Leipzig, Königsberg, Thorn, Kiel, Magdebourg, Stuttgart, Mannheim, Baden-Baden, Stockholm, Genève, Lausanne, la Chaux-de-Fonds, New York, mais elle connaît une crise, les liens se distendent et les correspondances se font rares : l'équipe londonienne (Schapper, Moll, Wilhelm Wolf) y voit la nécessité d'une réorganisation sur de nouvelles bases, plus "scientifiques", plus efficaces, et se défaisant de la religiosité, ou des plans utopiques.

Marx ne peut participer au premier congrès tenu à Londres début juin, pour des raisons financières et aussi parce que, comme le restant de sa vie le confirmera, les congrès le fatiguent.

Engels s'y rend et apporte, directement sous forme de "bonnes feuilles" et dans ses interventions, les idées de *Misère de la philosophie*. Le peintre Pfänder, le tailleur Eccarius semblent avoir penché dans son sens. Ce congrès a surtout rénové le vocabulaire de l'association, ce qui a une forte portée symbolique et donc politique : la Ligue des Justes s'appellera **Ligue des Communistes**, sa devise n'est plus *Tous les hommes sont frères* mais ***Prolétaires de tous les pays unissez-vous***, sa direction ne sera plus une *Halle* (ou *Vente*, terme issu de la Charbonnerie), mais une *Autorité centrale*, définie comme un exécutif qui correspond toujours à la direction élue par les communes de la ville-siège de la Ligue (donc Londres), mais qui est chargé de mettre en oeuvre l'orientation définie par des **congrès annuels** de représentants élus par les Communes. Un second congrès, extraordinaire, est convoqué pour la fin de l'année pour accélérer la réorganisation et adopter une *Profession de foi communiste* dont un projet est envoyé aux Communes pour discussion et amendements.

La Ligue des communistes en Belgique.

C'est à la suite de ce premier congrès que le Comité de correspondance communiste

de Bruxelles est constitué en commune bruxelloise de la Ligue des communistes. Une notice de Marx d'août 1847 porte sur cette création, dans une réunion de 8 membres, tous allemands sauf le belge Philippe Gigot, tenue le 5 août. Quelques membres préexistants de la Ligue sont naturellement associés, Wilhelm Wolf ayant été délégué par l'Autorité centrale en Belgique pendant quelques mois. Une seconde commune belge se forme à Liège autour du luxembourgeois Victor André Tedesco, ainsi qu'une seconde commune à Bruxelles.

Fin août, reproduisant le modèle londonien où les communes animaient une "organisation de masse", est formée l'*Association ouvrière allemande de Bruxelles*, avec une trentaine de membres au départ, qui seront une centaine quand éclateront les révolutions de 1848. L'association sera bientôt dotée d'une chorale et organise des soirées récréatives où discours, chants, véritables exercices populaires de rhétorique et de lecture à haute voix, tiennent une grande place : Jenny Marx anime plusieurs de ces soirées, tous les mercredi. Notons que Moses Hess, qui n'est ni des anciens Comités, ni de la Ligue, est élu au bureau.

En même temps, Marx, Engels et les deux Wolff (Ferdinand et l'émissaire de l'Autorité centrale Wilhelm, non apparentés) se sont dotés *de facto* d'un journal, la *Deutsche Brüsseler Zeitung (DBZ)*, *Gazette allemande de Bruxelles*, 4 pages bi-hebdomadaire, montée par l'aventurier Adalbert von Bornstedt, que l'on sait avoir émargé aux polices politiques prussienne et autrichienne, mais qui est alors en "roues libres". Le groupe de Marx n'est pas dupe mais passe un accord formel, oral, avec lui, pour publier sans restriction, mais de façon non exclusive, dans son journal, ce qui lui permet d'élargir fortement sa diffusion. *Misère de la philosophie* paraît au même moment (800 exemplaires). Marx, Wolff et Engels se sont aussi liés, par Wolff, à une agence de presse animée par Sebastian Seiler, membre du comité de correspondance communiste en 1846, et Karl Reinhard, où travaillait le typographe allemands Wallau, membre de la Ligue et également proche d'eux, ce qui facilita l'OPA sur la *DBZ*. On note aussi la présence de Stefan Born, le futur fondateur des premiers syndicats ouvriers allemands d'une certaine ampleur, en 1848.

On ne peut pas dire que l'engagement d'abstention politique envers les autorités belges soit respecté, et ce n'est qu'un début ! L'arrivée au pouvoir des Libéraux a facilité cette évolution, mais parmi les Libéraux des tendances répressives envers ces dangereux Allemands se feront aussi jour.

Le Discours sur le libre-échange.

Le "parti" qui est en train de se former n'entend pas cantonner ses interventions à l'émigration allemande - déjà plusieurs belges, wallons ou flamands, l'ont rejoint - et il cherche aussi à intervenir dans les banquets, congrès et assemblées de l'opposition libérale bourgeoise. Les 16-18 septembre 1847 se tient à Bruxelles un congrès à la gloire du libre-échange : les communistes sont dans la salle.

L'un d'eux, Georg Weerth, parvient à s'inscrire comme intervenant à la place du député radical anglais John Bowring, enrôlé. Cette intervention a été préparée avec l'aide de F. Wolf et certainement de Marx, et l'on peut imaginer les trois hommes assis côte à côte dans la salle. Weerth se déclare pour le libre-échange, mais sans illusions, et lance un cri de guerre aux bourgeois présents qui, "à Paris, Lyon et Manchester", répondent par "*des coups de fusils à la place du pain*" aux revendications ouvrières. Scandale !

La parole est refusée à Marx, intervenant suivant. Son intervention, rédigée, a été perdue bien qu'on sache qu'elle a été publiée dans un journal belge, *L'Atelier démocratique*, quelques jours plus tard, et qu'Engels, dans l'organe chartiste le *Northern Star*, et Weydemeyer dans une brochure westphalienne de 1848, lui aient largement fait écho. Marx y attaquait, dans une première partie, les prétentions des protectionnistes comme List à défendre les travailleurs, et en faisait autant avec les libre-échangistes dans une seconde partie.

C'est cette seconde partie qui sera reprise et développée dans un discours du 9 janvier 1848 devant une assemblée publique de l'Association démocratique de Bruxelles, dont nous reparlerons.

Le *Discours sur le libre-échange* part de l'opposition entre ses apôtres, qui viennent, en 1846, d'obtenir la levée des lois protectionnistes de 1815 sur les céréales en Angleterre, et les ouvriers à leurs yeux "ingrats" qui persistent à ne pas leur faire confiance. Marx résume différentes thèses libre-échangistes, contradictoires entre elles, donnant au final raison à l'analyse de Ricardo sur la répartition des revenus entre salaires, profits et rentes foncières. Les "*ouvriers anglais*" - en fait surtout le mouvement chartiste - ont bien raison de rester indépendants, tout en soutenant les capitalistes industriels contre les "*restes de la féodalité*" à propos des céréales et donc du libre-échange, aussi bien d'ailleurs qu'en acceptant le soutien tout aussi hypocrite des propriétaires fonciers "socialisants" en faveur de la limitation du temps de travail dans les fabriques (bill des 10 heures).

La maturation de l'appropriation de Ricardo par Marx est manifeste : il ne faut pas considérer seulement la pauvreté en soi, mais le rapport entre salaires et profits même quand les salaires montent ; pas seulement le rapport entre salaires et prix, mais l'échange capital/travail ; et il faut envisager les fluctuations du salaire à travers les **crises** périodiques, "*prospérité, surproduction, stagnation, crise*", formant un "*cycle fatal*". La stagnation de l'accumulation capitaliste fait périr l'ouvrier avant le capitaliste, mais son accélération accroissant la concurrence entre travailleurs, la concentration des capitaux et les progrès du machinisme, sachant qu'il "*n'y a pas de travail manuel qui ne soit susceptible de subir d'un jour à l'autre le sort du tissage*", conduit elle aussi au dépérissement des travailleurs.

A l'appui de sa démonstration Marx cite notamment "*le docteur Bowring*", ce philanthrope des industries textiles qui avait organisé le congrès bruxellois de septembre, ce qui amorce l'élargissement de son argumentation au monde entier, avec la description de la ruine des tisserands bengalis. Et de se moquer de la thèse libre-échangiste selon laquelle la liberté du commerce assignerait à chaque pays sa place "*naturelle*" dans la division internationale du travail : le café et le sucre en Amérique n'ont rien de naturel, ils sont le résultat du commerce qui ne relève pas de la nature. La "*liberté*", ce mot abstrait, c'est la liberté du capital, c'est-à-dire "*la liberté qu'a le capital d'écraser le travailleur*".

Au demeurant le protectionnisme se raccorde au libre-échange et le prépare car il n'est rien d'autre que la manière de l'instaurer à l'intérieur des frontières d'un pays. Il est plutôt conservateur alors que le libre-échange est destructeur, dissolvant, et donc favorise l'exploitation nue et sans fard. En ce sens il "*hâte la révolution sociale*" : c'est uniquement en ce sens que "*je vote en faveur du libre-échange*", conclut Marx !

Pousser les bourgeois libéraux s'ils sont contre les nobles, les bureaucrates et les

curés.

Le débat interne dans la Ligue des communistes porte à la fois sur la question de la profession de foi, qui deviendra la question du programme, et les questions d'organisation. Mais dans une situation européenne que beaucoup s'accordent à juger pré-révolutionnaire (crise économique, famine irlandaise, montée ouvrière en France et en Grande-Bretagne, insurrection de Cracovie, guerre du Sonderbund en Suisse ...), si les communistes veulent intervenir dans la lutte politique effective, il leur faut une stratégie précisant avec qui s'allier, sur quoi et contre qui. La *DBZ* a joué un rôle essentiel de clarification à ce sujet.

"La démocratie, c'est aujourd'hui le communisme" - ces termes d'Engels apparaissent plusieurs fois dans des articles depuis 1845. Dans le *Discours sur le libre-échange*, nous pouvons lire qu'en Angleterre, l'opposition entre démocrates et libéraux équivaut à celle des chartistes et des libre-échangistes. Dans le mouvement chartiste, les "démocrates" sont en somme sous une direction prolétarienne. Clairement, il s'agit pour Marx et Engels de faire des communistes prolétariens l'aile marchante, et si possible la direction, de toutes les forces voulant réellement la démocratie jusqu'au bout ; nous y reviendrons, mais qu'en est-il des "libéraux", autrement dit des bourgeois proprement dits, non seulement au sens économique du libre-échange, mais au sens politique ?

Le 12 septembre 1847, *Le communisme du Rheinischer Beobachter*, premier article signé et consistant de Marx dans la *DBZ*, porte sur ce sujet. Il réagit au fait qu'un article de ce journal rhénan avait été publié dans la *DBZ* en étant présenté comme *"préchant le communisme"* : il s'agit donc aussi de réduire l'éclectisme éditorial que Bornstedt cherchait à maintenir, en montrant comment, en plus, les déclamations "antilibérales" du socialisme vrai finissent par aider les journaux gouvernementaux à attaquer les libéraux et à poser en paternels protecteurs du peuple affamé. Le *Rheinischer Beobachter* était en effet un journal prussien et conservateur, et l'article du *"conseiller consistorial"* prétendait défendre l'intérêt réel des pauvres contre les libéraux, suite à la réunion d'une Diète unifiée qui avait refusé au roi la mise en place de l'impôt sur le revenu.

Marx défend cette position : toute assemblée représentative a pour arme légitime le refus de l'impôt au roi. Le prolétariat *"sait fort bien que la bourgeoisie libérale ne défend que son propre intérêt"* et il sait tout aussi bien qu'en France, Angleterre et aux Etats-Unis, sa situation matérielle n'est pas meilleure mais que son organisation, ses libertés politiques, lui procurent *"une position de parti reconnu"*. Il ne reproche donc pas à la Diète d'avoir refusé quoi que ce soit au roi mais de ne pas l'avoir attaqué à fond, comme en France en 1789 : *"... des cours d'assise, l'égalité devant la loi, l'abolition des corvées, la liberté de la presse, la liberté de coalition et une véritable représentation"*. Quand au roi de Prusse, s'il veut faire appel au peuple, qu'il ait le sort de Louis XVI !

Cerise sur le gâteau de cet article bien enlevé, une magnifique tirade contre les *"principes sociaux du christianisme"* qui comme de bien entendu sont invoqués par le faux défenseur prussien du prolétariat. Les principes sociaux du christianisme avilissent le prolétariat, en font une *"canaille"*, or le prolétariat a besoin *"de son esprit d'indépendance beaucoup plus encore que de son pain"*.

Beaucoup plus tard, le 23 février 1865, Marx et Engels publieront contre les lassaliens allemands, soupçonnés (à juste titre) d'acointances avec Bismarck, une déclaration se référant à cet article, qui avait donc pour eux une valeur programmatique : entre les libertés politiques bourgeoises et l'absolutisme, l'autocratie, la féodalité, le corporatisme ancien, le patriarcat et le cléricalisme, toujours choisir les premières sans

la moindre illusion envers la bourgeoisie. Comme le résumera Wilhelm Wolf dans un article de l'unique "numéro d'essai" de la *Kommunistische Zeitschrift*, journal de la Ligue des communistes dont le lancement (avorté) avait été décidé au premier congrès, qui paraît au même moment et reprend la même position, les libertés politiques bourgeoises et l'Etat représentatif moderne forment un champ de bataille aplani, où l'on peut dresser "le plan de bataille".

L'association démocratique et la polémique contre Heinzen : alliance et luttes avec les démocrates petits-bourgeois.

Fin septembre, Marx séjourne dans sa famille de Hollande, auprès de cet oncle Philips, fondateur de la firme du même nom, avec lequel il s'entend bien, pour essayer d'avoir sa part d'héritage. Engels lui écrit longuement sur une "*histoire extrêmement curieuse*" : un grand banquet démocratique avait été monté à leur insu, et délibérément en l'absence de Marx, par Bornstedt, avec dans la combine certains militants qui avaient été sceptiques sur le lancement de l'Association ouvrière allemande, comme Seiler. Engels l'apprend au dernier moment et, avec Wollf, Wallau et une trentaine de militants, il parvient à assurer une forte présence communiste dans ce même banquet et à être élu au bureau d'une large Association démocratique fondée en fin de soirée, cédant, peu après, sa place à Marx. Cette petite manœuvre, au delà des aspects personnels, visait à former un cercle démocratique plus large que le mouvement ouvrier, en écartant le noyau communiste de ses initiateurs. En ce sens elle est ratée, car Engels puis Marx (et pas Bornstedt) siègent au bureau de l'Association, dont la grande figure et président d'honneur est le patriote belge, figure de la révolution de 1830, et flamingant actif, Lucien Jottrand, directeur du journal *Le Débat social*.

Bornstedt avait ainsi tenté de desserrer "l'étau" des communistes. Echec complet pour lui : le lendemain est discutée sa demande d'adhésion à l'Association ouvrière, qui est acceptée après qu'il ait été dit qu'il avait manœuvré pour disqualifier celle-ci. Selon Engels, ces péripéties ont grandement contribué à donner confiance en eux aux ouvriers et artisans de la Ligue et la construction de ces organisations en poupées russes - la Ligue noyau clandestin de l'Association ouvrière et cette dernière fer de lance de l'Association démocratique - prend alors son véritable essor, alors que peu auparavant, pour ranimer une ambiance languissante dans les réunions, Marx et Engels avaient fait semblant de se disputer sur libre-échange et protectionnisme !

Ces péripéties se combinent à la "question Karl Heinzen". Celui-ci est un démocrate radical, lié à Ruge, basé en Suisse, qui tempête contre "les communistes" en les accusant de diviser la lutte contre la monarchie par leurs attaques contre les bourgeois, se servant d'ailleurs pour ce faire des tirades "antilibérales" des "socialistes vrais" qu'il amalgame aux communistes. Or la *DBZ* avait publié un tract anonyme de Heinzen contre les princes, en juin, puis interpellé Heinzen d'une manière qui l'incitait à envoyer sa prose, début septembre, et pendant l'épisode du banquet démocratique Bornstedt avait manœuvré pour différer la publication d'un article d'Engels sur Heinzen, ce qui avait failli mettre fin à leur collaboration. Heinzen avait encore envoyé une réponse, violente et méprisante, au "*petit*" Engels, à son tour publiée dans la *DBZ*. Finalement, Bornstedt annonce qu'il ne publiera plus ses lettres de plus en plus dirigées contre les personnes, et, en accord avec Engels, Marx publie sous son nom une série de 5 articles contre Heinzen, connus sous le titre de *La critique moralisante et la morale critique* (on devrait plutôt traduire *morale critiquante* et rendre ainsi l'assonance du titre allemand : *Die moralisierende Kritik und die kritisierende Moral*), *Contribution à l'histoire*

culturelle de l'Allemagne.

Engels avait déjà largement traité le sujet et il avait écrit à Marx qu'il en avait marre de polémiquer avec Heinzen, auquel il aurait volontiers mis une claque. On peut dire qu'il lui avait déjà politiquement réglé son compte en le présentant comme un provocateur bouffon qui nuisait non pas tant à ses cibles communistes, qu'aux partisans de la démocratie en général, dont l'intérêt est l'unité des simples démocrates et des communistes jusqu'à l'instauration de la pleine et entière démocratie. Marx précise d'ailleurs que ses propres commentaires sur Heinzen ne visent qu'à "*offrir à l'analyse une matière amusante*". Il ne faut pas s'y laisser prendre : sous l'enveloppe des saillies contre le fier-à-bras petit-bourgeois "*fulminant contre la réaction, mais réagissant contre le progrès*", cette série d'articles contient nombre de clarifications politiques importantes.

Heinzen déplore "*l'injustice dans les rapports de propriété*" qui ne serait maintenue "*que par la force*". S'il veut parler des impôts arbitraires et du carcan prussien, alors il doit déplorer que la classe bourgeoise ne soit pas encore parvenue à la domination politique en Allemagne, une domination qu'il ne faut pas confondre avec celle "*du bourgeois individuel sur ses ouvriers*". S'il parle de la condition des travailleurs, alors il faut que les prolétaires renversent le pouvoir d'Etat qui sert la bourgeoisie. Mais attention : ce n'est pas la domination politique qui fait les rapports de production et de propriété, ce sont ces derniers qui permettent la domination politique. "*Si donc le prolétariat renverse la domination politique de la bourgeoisie, son triomphe ne sera que passager*" si ces conditions ne sont pas réunies, comme cela s'est produit lors de la phase montagnarde de la Révolution française, et il ne fera que contribuer à la "*révolution bourgeoise*" en lui donnant l'accélération et l'irrévocabilité qui lui manquaient.

Heinzen affirme qu'il n'est pas de question "*sociale*" plus importante que "*royauté ou république*". Mais la résolution de cette question dans la France révolutionnaire a justement conduit les républicains les plus conséquents qu'étaient les Egaux, et avant eux les Niveleurs en Angleterre, à se convaincre qu'ainsi, "*pas une seule question sociale au sens du prolétariat ne se trouvait résolue*".

Dans l'Etat bourgeois moderne, sous la forme d'Etat représentatif constitutionnel ou mieux encore sous sa forme la plus pure, celle de la république de citoyens égaux comme dans les Etats du Nord-Est américain, l'inégalité sociale et la question sociale de la propriété atteint son intensité maxima, d'où la constitution des ouvriers en partis politiques : les chartistes en Angleterre, les "*réformateurs nationaux*" aux Etats-Unis (Marx, comme les dirigeants de la Ligue avec lui, transpose sur les Etats-Unis la place des chartistes en l'attribuant aux courants qui défendent le libre accès au sol et l'abolition de l'esclavage).

Le "bon sens" politique du petit-bourgeois qui explique la monarchie par le monarque, ou la religion par les prêtres, ne comprend rien à ces rapports sociaux réels. La monarchie absolue s'est formée sous la pression de la bourgeoisie montante, et en Allemagne sa montée est tardive et déformée parce que la bourgeoisie, suite aux défaites du XVI^e siècle, y est rabougrie - et la petite-bourgeoisie souvent réactionnaire. On a donc en Allemagne des monarchies princières qui, au lieu de centraliser, décentralisent, tentant de sauvegarder l'apparence des distinctions féodales. Pas de suppression possible des rapports bourgeois si persistent des rapports féodaux. Le prolétariat a intérêt au renversement bourgeois de cet ordre établi, pour avoir les conditions les plus favorables à son union pour vaincre la bourgeoisie.

D'ailleurs celle-ci, représentée par les libéraux - et Marx désigne les Camphausen et Hansemann, qui avaient été les financiers de la *Gazette rhénane* au temps où il la

dirigeait - a déjà peur du prolétariat et aimerait conduire la monarchie absolue à devenir une monarchie bourgeoise sans révolution. Mais elle ne fera pas cela "bénévolement" : les princes sont l'expression de la bureaucratie civile, militaire et ecclésiastique, et les ordres féodaux ne veulent pas disparaître. Se dessine ici, entre les lignes, le scénario futur à la Bismarck ...

Les bourgeois voudraient donc faire de la révolution bourgeoise un accommodement avec la monarchie. **A aucun moment Marx n'accrole les mots "bourgeois" et "démocratique" : il n'y a donc pas de "révolution démocratique bourgeoise" chez lui.** Ce qu'il appelle, avec Engels qui emploie d'ailleurs beaucoup plus cette expression, "révolution démocratique", est un soulèvement du prolétariat, des paysans et de la démocratie petite-bourgeoise qui, au passage, emporte le morceau en ce qui concerne la féodalité, les princes, etc., et donc déblaise le terrain pour la domination sociale de la bourgeoisie. **Mais elle n'est pas démocratique dans ce sens là. Elle l'est au sens où c'est à l'organisation du prolétariat qu'elle déblaise le terrain.** Et si déjà certaines mesures de la Convention montagnarde avaient lésé temporairement les bourgeois, la révolution démocratique qui s'annonce pour 1848 devra prendre des mesures similaires et plus fortes encore, appelées à servir de point d'appui à la suite immédiate opposant prolétariat et bourgeoisie : ces mesures sont alors discutées dans les réunions des communes de la Ligue, nous les retrouverons.

Sous ses dehors de matamore, il y a chez Heinzen la tendance à l'alignement du petit-bourgeois sur le bourgeois, dirigeant ses coups sur sa gauche, et susceptible de se réconcilier avec un bon prince s'il venait à exister. Cela, Engels l'avait déjà écrit, mais Marx ajoute une touche importante en dénonçant, dans son dernier article, la référence de Heinzen au caractère fédératif de l'Amérique du Nord, appelant la République allemande une "République fédérative". Sans mettre en cause ce trait en ce qui concerne les Etats-Unis, il estime qu'en Allemagne cela conduit à renoncer à combattre le morcellement féodal, et que c'est une république une et indivisible, c'est-à-dire centralisée à la française, qui s'impose.

Le second congrès de la Ligue des communistes.

Le second congrès de la Ligue se tient à Londres, à partir du 29 ou plus vraisemblablement du 30 novembre 1847, et jusqu'au 8 décembre. C'est une discussion prolongée et approfondie en petit comité. Nous savons avec certitude que sont présents les trois membres de l'Autorité centrale, Karl Schapper, Joseph Moll et Heinrich Bauer, ainsi que Karl Marx délégué de Bruxelles, Friedrich Engels délégué de Paris où il a passé le mois précédent, et Victor André Tedesco délégué de Liège - ce qui fait au total peu de communes représentées, bien que toutes aient été associées à la discussion. Il devait y avoir aussi un délégué des communes de Londres dont on ignore l'identité. Une lettre d'Engels à Marx annonce la venue de Stefan Born. D'après un texte tardif signé de Marx et d'Engels (une adresse à un meeting genevois pour l'anniversaire de la révolution polonaise de 1830, en 1880), il y avait aussi, chose remarquable, un délégué polonais.

Le congrès se tenait dans les locaux de l'Association ouvrière allemande de Londres. Il semble que tous les soirs et une partie des journées aient été consacrés à des rencontres avec le milieu ouvrier allemand et londonien, dont plusieurs réunions publiques. Le premier soir se tient un meeting de défense de la Pologne, organisé par les *Fraternal Democrats*, l'association internationale fondée en 1845 avec les chartistes, où interviennent Marx, Engels et Tedesco, arrivés la veille d'Ostende, ainsi que Karl Schapper et Julian Harney - et où l'on chante la *Marseillaise*. Marx intervient en

allemand, traduit en anglais par Schapper, par un discours court et vigoureux que publieront la *DBZ* et la presse chartiste. Il démystifie le thème de "*l'union et la fraternité des nations*" - à la veille du "printemps des peuples" ! -, mots qu'emploient les bourgeois, unis par leur opposition aux prolétaires malgré la concurrence, et fait de la "*victoire du prolétariat*" le "*signal de la libération de tous les peuples opprimés*". Il ne s'agit pas, en soutenant la Pologne, de restaurer l'ancienne Pologne féodale - paraphrasant l'hymne national polonais, la Mazurka de Dabrowski, *La Pologne n'a pas encore péri*, Marx affirme que "*l'ancienne Pologne a péri*". Comment les chartistes, auxquels s'adresse directement Marx, peuvent-ils aider à libérer la Pologne ? Pas en formant des vœux pour la libération des nations, mais en renversant la bourgeoisie anglaise !

Marx, Engels et Tedesco s'étaient répartis les rôles et Marx assumait, on le voit, la conclusion révolutionnaire liant émancipation des nations et révolution prolétarienne. Or, nous avons dans le discours d'Engels une formule qu'ils emploieront souvent, à savoir qu'une nation ne peut être libre si elle en opprime une autre - en l'occurrence la libération de l'Allemagne passe par celle du secteur de la nation polonaise occupé par la Prusse.

Ce même 29 novembre au soir, un meeting se tenait à Bruxelles sur le même thème, organisé par un comité de solidarité belgo-polonais, où intervenait Stefan Born (s'il est venu au congrès de la Ligue ce fut donc après) au nom de l'Association ouvrière allemande de Bruxelles. Lors du meeting de Londres Karl Schapper avait transmis aux *Fraternal democrats* la proposition de tenir l'année prochaine, en septembre 1848, un "*congrès démocratique de toutes les nations*", à Bruxelles, apportée au nom de l'Association démocratique de Bruxelles par Marx, mandaté par les participants au meeting comme correspondant entre les deux sociétés. La réponse des *Fraternal democrats* fait écho au discours de Marx : "*Nous n'ignorons pas que c'est sur le véritable peuple, les prolétaires, (...) qu'il nous faut compter pour instaurer la fraternité universelle.*" Dans les jours qui suivent, Julian Harney fait ratifier cette proposition par l'assemblée des délégués chartistes de Londres et par l'exécutif national chartiste.

Le second jour, les délégués sont invités d'honneur à la séance de discussion publique de l'Association ouvrière allemande de Londres, qui examinait publiquement le *Projet de profession de foi communiste*. L'examen de la prétendument épineuse question de la "communauté des femmes", prévu pour ce soir là, est reporté pour permettre à Marx, Engels et Tedesco d'intervenir sur les sujets de leur choix. Nous savons qu'Engels a traité de la découverte de l'Amérique et du marché mondial, et que Marx a présenté l'Association ouvrière allemande de Bruxelles puis commenté deux livres : l'*Histoire de la révolution française* de Louis Blanc, et *Les secrets de l'Antiquité chrétienne* de Georg Friedrich Daumer - un auteur, qui finira catholique, qui supposait que les chrétiens dans la Rome antique avaient été cannibales, qui sera brocardé par Marx et Engels dans un article de 1850, bien que le compte-rendu de cette réunion, disparu aujourd'hui et connu seulement par le biographe de Bakounine Max Nettlau, donne l'impression que Marx avait ce soir-là approuvé ces théories.

Lorsque Marx revient à Bruxelles mi-décembre, il découvrira un article du *Journal de Bruxelles* dénonçant un complot international monté en Belgique par des "étrangers", où il était nommément menacé du destin "*d'Anarcharsis Cloots*", c'est-à-dire de ... la peine de mort. Cette campagne avait été lancée par un démocrate catholique qui avait participé à la fondation de l'Association démocratique fin septembre, Adolphe Bartels, qui avait monté en épingle des anicroches entre démocrates catholiques et anticléricaux qui s'étaient produites lors du meeting pro-polonais du 29 novembre. Marx riposte directement à cette campagne, dans la *DBZ* du 19 décembre, *Remarques à l'article de*

M. Adolphe Bartels, qu'il qualifie de "*plus théocrate que démocrate*".

La discussion sur le programme.

Le coeur de la discussion du congrès, dont nous n'avons pas de compte-rendu, a porté sur le programme. Le *Projet de profession de foi communiste* adopté au congrès précédent, auquel avait participé Engels, signé de Schapper et W. Wolf, en était la première base. Ce texte en forme catéchétique de questions-réponses partait du but idéal de la *Communauté des biens*, rendue possible par les progrès de la production, et par les principes universels de la conscience humaine, et réalisable par "*l'instruction et l'union*" du prolétariat. A partir de là le texte s'attache à définir le prolétariat comme la classe vivant de la vente de son travail au capital, créée suite à l'apparition des machines et des fabriques, en le distinguant bien des esclaves, des paysans serfs, et des artisans. Tout en écartant toute "*conspiration*" la révolution violente doit être envisagée si nécessaire, mais le passage à la Communauté des biens se fera progressivement à partir de "*l'émancipation politique du prolétariat par une constitution démocratique*" et des mesures réduisant la propriété privée, développant des ateliers nationaux et l'instruction publique. Le spectre de la "*communauté des femmes*", attaque vulgaire fréquente contre le communisme, est écarté : pas d'immixtion dans la famille qui évoluera forcément, mais d'elle-même (point 20). Les nationalités fusionneront à terme, et les religions deviendront superflues (points 21 et 22).

Moses Hess, non membre de la Ligue, est intervenu dans la discussion en rédigeant sa propre "*profession de foi divinement améliorée*" (lettre d'Engels du 26 octobre) qui fut discutée dans les communes parisiennes, et Engels reproche à Marx d'avoir publié trop d'articles de lui dans la *DBZ*. Outre leur vocabulaire philosophico-humaniste, ces contributions de Hess préconisaient le passage immédiat au communisme dès l'ouverture de la révolution en Allemagne, sans république démocratique servant de champ de bataille entre prolétaires et bourgeois. Ayant réfuté ces positions, Engels fut mandaté par l'Autorité de cercle parisienne (réunion des responsables élus de chaque Commune), pour rédiger un projet amélioré comme contribution au second congrès.

Ce nouveau texte, les *Principes du communisme*, reprend le canevas du *Projet de profession de foi*, mais le communisme n'est plus présenté comme un projet idéal visant à la Communauté des biens, mais comme l'exposition des conditions de libération du prolétariat. Pour définir celui-ci Engels reprend le *Projet* en y ajoutant un point sur la distinction entre prolétaires modernes et ouvriers de manufactures, en introduisant l'expression de "*révolution industrielle*" et en développant ses conséquences, insistant fortement sur les "*crises commerciales se produisant à intervalles réguliers*".

Le tout aboutit à un point 14, qui expose les grands traits du "*nouvel ordre social*" rendu possible par la révolution industrielle : gestion commune de l'industrie et association remplaçant la concurrence, "*La propriété privée devra donc être également supprimée et remplacée par l'utilisation collective de tous les moyens de production et la répartition de tous les produits d'un commun accord, ce qu'on appelle la communauté des biens.*" De la sorte la "*communauté des biens*" n'apparaît plus comme un but idéal mais comme la forme positive de la suppression de la propriété privée, formule qui prend sa place dans la suite du texte. Cette suppression n'est pas possible d'un coup mais va avec l'essor des forces productives (point 17).

Le point 18 développe fortement ce qui n'était présenté que sommairement comme l'adoption d'une constitution démocratique dans le *Projet*. Démocratie et domination

politique du prolétariat sont identifiés (la formule "dictature du prolétariat" n'existe pas), au moins pour l'Angleterre : en France et en Allemagne paysans et petits bourgeois devront s'allier au prolétariat dans la démocratie. La démocratie conduira tout de suite à des atteintes à la propriété privée, présentées en 12 tirets : impôt progressif sur le revenu, expropriation indemnisée (pas dans le cas des rebelles et émigrés) de la grande industrie, ateliers nationaux, "*armées industrielles, particulièrement pour l'agriculture*", centralisation étatique du crédit, instruction publique, "*palais nationaux*" pour les "*communautés de citoyens*" travaillant, rénovation des logements, égalité des enfants légitimes et illégitimes, concentration étatique des transports. Ces mesures, qui s'enchaînent les unes les autres, et qui découlent de la "*démocratie*", conduisent à terme à l'abolition de l'argent, les moyens de production étant aux mains de l'Etat.

Cette révolution (point 19) de portée universelle, aura un terrain universel : à la fois l'Angleterre, l'Amérique, la France et l'Allemagne avec des répercussions mondiales. La suppression de la propriété privée (point 20) fera de la production au delà des besoins, non plus la catastrophe qu'elle est dans les crises économiques de l'ordre social actuel, mais le moyen de développer les êtres humains se dotant de "*nouveaux besoins*" - une idée qui sort tout droit des manuscrits dits de *l'Idéologie allemande*. Dans un paragraphe long et compact, Engels semble avoir voulu contrebalancer l'idée de la possibilité de la communauté des biens par la croissance scientifique de la production, présente dans le Projet, par l'idée que ce sont "*les capacités des hommes*", libérés de la division du travail, cultivés et complets, qui iront beaucoup plus loin et seront, au fond, la principale force productive. L'essor mécanique et chimique ne suffit pas, écrit-il. L'impression "productiviste" que peuvent aujourd'hui nous donner les passages précédents est ainsi associée à l'idée que l'essor de ces fameuses forces productives devrait avant tout être un développement polymorphe des êtres humains eux-mêmes.

Engels reprend ensuite les points 20 à 22 du Projet (21-23 chez lui), tels quels semble-t-il sauf qu'il introduit, sur la famille, l'idée que la "*communauté des femmes*" sous la forme de la prostitution, existe dans la société bourgeoise et que c'est en fait "*l'organisation communiste*" qui, "*bien au contraire, la supprimera*".

Il rajoute enfin deux points qui n'étaient pas présents du tout dans le Projet, sur les rapports avec les autres partis et sur "*les socialistes*". En Allemagne, soutien à la lutte de la bourgeoisie contre la monarchie, pour embrayer ensuite sur le renversement de la bourgeoisie. Dans les pays où elle est déjà au pouvoir, alliance avec "*les démocrates*", à savoir le chartisme anglais qui est déjà prolétarien et plus proche des communistes que des "*petits-bourgeois démocrates*", les fameux (et quelques peu fantasmés) "*réformateurs nationaux agrariens*" aux Etats-Unis, et les radicaux suisses avec une préférence pour "*les Vaudois et les Genevois*". On remarquera que le cas le plus important, celui de la France, n'est pas détaillé. Or, en ces mois d'octobre-novembre 1847, Engels narre dans ses lettres à Marx ses rencontres avec les démocrates socialisant français que la révolution de février portera bientôt, de façon précaire et temporaire, au gouvernement : Louis Blanc, Ferdinand Flocon.

Le point 24 est l'un des tout premier texte qui oppose "communistes" et "socialistes", et ceci s'explique très conjoncturellement, par l'agacement d'Engels envers la persistance d'idées à la Grün-Proudhon parmi les *Straubingers* parisiens. "Socialiste" désigne ici tout courant qui préconise des mesures en faveur du prolétariat sans envisager pour autant la suppression de la propriété privée. Sans rentrer dans les détails il en distingue trois sortes : les réactionnaires nostalgiques du féodalisme et du patriarcat, les réformateurs bourgeois, et les démocrates socialisant (justement importants en France), ne préconisant d'alliance qu'avec ces derniers.

Interrompant sa rédaction inachevée, Engels écrit à Marx à la veille du congrès, le

24 novembre, qu'il en est très insatisfait et qu'il faudrait "*abandonner la forme du catéchisme et intituler cette brochure : Manifeste communiste*". C'est ce dont l'un et l'autre ont convaincu le congrès, qui mandate Marx pour rédiger le dit Manifeste.

Une intense activité.

Les semaines qui suivent le retour en Belgique sont faites de graves soucis financiers et d'intense activité politique. La maisonnée se compose de pas moins de 6 personnes : Karl, Jenny, Lenschen, et les enfants Jenny, Laura, et le petit Edgard, dont la mort à l'âge de 8 ans sera plus tard l'acmé de la misère et du malheur de la famille Marx.

Marx est alors occupé par la polémique avec l'aile cléricale de la "démocratie", qui rallie la réaction, évoquée ci-dessus. C'est la réunion de l'Association démocratique le 20 septembre, qui reçoit une lettre du chartiste Harney et décide de se lancer - non sans un certain orgueil national belge, si tant est qu'il ait existé un sentiment national belge, alors issu de la révolution de 1830 et espérant aller plus loin - dans la préparation de ce grand congrès démocratique continental à Bruxelles prévu pour septembre 1848. C'est un court article qui brocarde Lamartine, *Lamartine et le communisme*, le 26 décembre, le "grand homme" ayant expliqué au communiste utopiste Cabet que la propriété est un "principe de vie". C'est la grande fête de l'Association ouvrière le jour de l'an, avec Stefan Born et Jennie Marx en maîtres d'oeuvre, introduite par un toast de Marx à la démocratie belge, et prolongé par un banquet où les chômeurs sont admis gratuitement, suivi d'un bal nocturne. C'est la reprise du *Discours sur le libre-échange*, retravaillé et lu, comme on l'a vu, devant une grande assemblée de l'Association démocratique le 9 janvier.

Au milieu de toute cette activité, Marx date un cahier de décembre 1847, mis au jour par David Riazanov : on y trouve un projet de plan pour le chapitre III du prochain *Manifeste communiste*, et un texte intitulé *Arbeitslohn, Salaire*. La DBZ du 6 janvier 1848, rendant compte de la fête du réveillon, comporte justement une note annonçant la publication prochaine d'un exposé de Marx à l'Association ouvrière sur *Qu'est-ce que le salaire ?* Cette publication n'aura pas lieu, mais en avril 1849 la *Nouvelle Gazette rhénane* publiera 5 articles de tête formant la brochure connue comme *Travail salarié et capital*, qui provient des notes et conférences de fin 1847.

Salaire et Travail salarié et capital.

Marx se trouve à la tête des manuscrits que nous connaissons, d'autres qui ne nous sont pas parvenus, le tout renforcé d'une quinzaine de cahiers d'extraits d'auteurs rédigés depuis 1845 : sur l'histoire de l'économie politique Pecchio, Mac-Culloch, Ganilh, Adolphe Blanqui, sur la technique et les machines Emile de Girardin, Babbage, Ure, Péreire, Rossi, sur les questions monétaires et financières Thomas Cooper, Thomas Tooke, John Wade, Edmonds, Charles d'Avenant, John Misselden (auteur mercantiliste), William Cobbet, Gülich, sur la population Th. Sadler et William Petty, ainsi que les socialistes Robert Owen, John Bray (utilisé et critiqué dans *Misère de la philosophie*), F.M.Eden, et son cahier de Manchester sur Thompson (ricardien coopérateur), et les annotations des ouvrages du physiocrate François Quesnay.

Le manuscrit titré *Salaire* comporte des extraits dont certains sont repris de ses propres cahiers d'extraits, citations et mentions parfois très rapides d'Atkinson sur les

tisseurs à la main, Carlyle, Mac-Culloch, John Wade surtout, Babbage (simple mention), Ure, Rossi, Cherbuliez sur la baisse relative de la consommation ouvrière, Bray (note critique sur les caisses d'épargne).

Dans la *Nouvelle Gazette rhénane* du 5 avril 1849 Marx annonce un plan en trois parties : I. le rapport entre travail salarié et capital, II. la disparition des classes intermédiaires autres que le capital et le travail, III. la domination européenne et mondiale de l'Angleterre.

En somme : le rapport de classe, l'ensemble de la société de classe, la mondialisation.

Les 5 articles de *Travail salarié et capital* traitent : 1) de la nature du salaire, 2) de la formation des prix, 3) de l'historicité des rapports sociaux de production, 4) du rapport salaire-profit, 5) du rapport entre accroissement du capital productif et niveau des salaires.

Le manuscrit *Salaire* annonce comme "*déjà analysé*" 7 thèmes dont les 4 premiers recourent ces 5 articles : 1. nature du salaire, 2. offre et demande, 3. frais de production et temps de travail, 4. rapport de classe salaire-profit. Les 3 autres sont : 5. associations ouvrières, 6. minima global du salaire de l'ensemble de la classe ouvrière, 7. influence des facteurs fiscaux et douaniers sur les salaires. En septembre 1848 Marx donnera une conférence à l'Association ouvrière de Vienne qui semble avoir repris ce plan.

Après la note sur les thèmes "*déjà analysés*" et les extraits d'économistes, le manuscrit *Salaire* comporte 8 points qui recourent les précédents (sauf le dernier) : 1) effet de l'accroissement des forces productives sur le salaire, 2) concurrence ouvriers/employeurs, 3) concurrence des ouvriers entre eux, 4) fluctuations du salaire, 5) minima du salaire, et, beaucoup plus développés : 6) critiques des "remèdes" à la mode, 7) associations ouvrières, 8) "*côté positif du salariat*".

La rédaction de ce manuscrit donne l'impression que Marx l'avait devant lui en faisant des exposés. Son plan englobe celui de *Travail salarié et capital*, tout en ne traitant comme lui que du salaire. Si le tout formait la première section d'un ensemble en trois parties, alors nous avons affaire à la suite de la partie consacrée à l'économie politique de l'ouvrage jamais terminé pour l'éditeur Leske, une étape vers ce qui deviendra *le Capital*. Ces écrits sont contemporains du *Manifeste* et donnent avec lui une vision d'ensemble, qui embrasse toute la société contemporaine dans sa dynamique mondiale. Comme le fait également pressentir le *Discours sur le libre-échange*, la maîtrise et l'appropriation de l'économie politique ricardienne fondée sur la valeur-travail est déjà en cours de dépassement dans la pensée de Marx.

Relevons plusieurs traits saillants de cet ensemble formé par *Salaire* et *Travail salarié et capital*.

Beaucoup d'expressions prolongent celles du manuscrit de 1844 :

"La manifestation de la vie, la vie active, apparaît comme simple moyen : l'apparence, séparée de cette activité, est saisie comme but." (*Salaire*), "Et cette activité vitale, [le travailleur] la vend à un tiers pour s'assurer les moyens nécessaires à son existence. Si bien que son activité vitale n'est rien sinon l'unique moyen de subsistance : il travaille pour vivre. Il ne compte point le travail en tant que tel comme faisant partie de sa vie : c'est bien plutôt le sacrifice de cette vie." (*Travail salarié et capital*).

Le travail aliéné, ou travail abstrait, ou travail lucratif, de 1844, est appelé travail

salarié, mais il s'agit bien du même travail. La saisie de l'aliénation devient une analyse économique précise : *"L'ouvrier devient une force productive de plus en plus unilatérale, qui produit le plus possible dans le moins de temps possible. Le travail qualifié se change de plus en plus en travail simple."* (Salaire).

Le second article de *Travail salarié et capital*, partant de la formation des prix d'après les frais de production, aboutit à la catégorie de temps de travail car *"Déterminer le prix d'une marchandise par ses frais de production, revient à le déterminer par le temps de travail nécessaire à sa production. Ces frais de production consistent : 1°) et matières premières et instruments, c'est-à-dire en produits industriels dont la production a coûté un certain nombre de journées de travail, qui représentent donc un temps de travail déterminé, 2°) en travail immédiat qui n'a d'autres mesures que le temps."* Tout en étant fidèle à Ricardo, Marx commence à aller beaucoup plus en profondeur, distinguant travail accumulé et travail immédiat.

Dans le troisième article, il blague son lecteur : **le capital, c'est du travail accumulé, n'est-ce pas ? Hé bien c'est aussi pertinent que de dire qu'un esclave, c'est un noir !** Il s'agit en fait d'un *rapport social de production*, historique, qui a eu un début et devrait avoir une fin. Dans ce rapport social, le travail accumulé est en effet du capital, en tant qu'il s'échange contre du travail vivant : *"L'existence d'une classe qui ne possède rien en dehors de sa capacité de travail est une condition nécessaire du capital."*

Engels et l'ensemble des commentateurs soulignent le fait que Marx n'a pas encore formalisé sa théorie de la plus-value issue de la valeur d'usage de la force de travail pour le capital. C'est vrai, mais il en est proche, écrivant que le travail vendu par le travailleur salarié a la propriété de créer plus de valeur qu'il n'en vaut lui-même, et que *"c'est précisément cette force noble, cette force de produire à nouveau, que le travailleur cède au capital en échange des moyens de subsistance qu'il reçoit."*

Le fil conducteur de *Travail salarié et capital* et certainement des conférences d'où ce texte est issu, est que dans le rapport capital/travail le travailleur est toujours perdant - ce qui doit se comprendre historiquement : le prolétariat est toujours la victime du capital qu'il produit.

Dans une certaine mesure la "loi d'airain des salaires", connue aussi sous le nom de "théorie de la paupérisation absolue", exprime cette idée, mais elle commence à être dépassée par l'idée d'une baisse *relative* inévitable des salaires par rapport aux profits qui s'affirme dans le scénario pourtant le plus favorable aux salaires : celui d'une **accumulation accélérée** du capital.

De même l'idée selon laquelle la concurrence entre ouvriers réduit le salaire global de la classe ouvrière à son minima est amendée par un début d'analyse faisant dépendre le niveau des salaires du rythme d'accumulation des capitaux - Marx est parfaitement au fait de ce que les historiens de l'économie ont mis en exergue depuis, à savoir que *"l'emploi des machines dans la fabrication des machines"* s'est généralisé depuis les années 1840.

De plus cette accumulation supprime les travailleurs au profit des machines, *"en congédiant des armées de travailleurs"* - et aucun économiste bourgeois racontant que cette "destruction créatrice" crée finalement des emplois, n'osait prétendre qu'ils les mettait à disposition des mêmes travailleurs (ce culot d'inculte, un Emmanuel Macron l'a eu, en 2017, envers les métallurgistes de GM&S de La Souterraine !).

Marx identifie le phénomène de la diminution du capital consacré au paiement du travail vivant, par rapport au capital investi en matières premières et en machines,

première esquisse donc, de ce qu'il appellera plus tard l'accroissement de la composition organique du capital. C'est dans *Salaire* que ce point est le plus précisé : "*La disproportion croît en proportion géométrique et non arithmétique.*", " ... *une loi générale découle nécessairement de la nature du rapport entre le capital et le travail : au cours de la croissance des forces productives, la partie du capital productif qui est transformée en machines et en matières premières, c'est-à-dire le capital comme tel, s'accroît dans des proportions infiniment plus grandes que la partie destinée au salaire*"

Combinée au fait que "*la condition de l'ouvrier est telle que la satisfaction de l'instinct sexuel en est le plaisir principal*", cette "loi" a un effet global qui est tout à fait dans l'intérêt du capital : la surpopulation.

Dans *Salaire*, sont abordés aux points 7 et 8 le rôle des associations ouvrières - leurs frais et leurs résultats économiques ne sont pas leur justification, celle-ci est "*leur activité révolutionnaire*" - et le "côté positif" du salariat, à savoir l'existence de travailleurs libres défaits de toutes attaches, que leur union rend aptes à "*cette double révolution, celle de l'ancienne société et la leur propre.*"

Nous avons tendance à lire *Travail salarié et capital* sous l'angle des approfondissements ultérieurs de Marx, mais en première approche, ces articles sont surtout d'une clarté et d'une pédagogie remarquables, dans un langage souvent populaire, sans aucune démagogie, visant à donner aux auditeurs la "science de leur malheur", comme dira Fernand Pelloutier.

Le Manifeste.

Le Manifeste communiste : conditions de la rédaction.

Le 28 janvier 1848 Marx reçoit une mise en demeure d'un genre différent de celles des créanciers et des éditeurs :

"L'Autorité centrale charge l'Autorité de cercle de Bruxelles d'informer le citoyen Marx que si le Manifeste du parti communiste dont il a pris sur lui la rédaction au dernier congrès n'est pas arrivé à Londres avant le mardi 1^o février de l'année en cours, des mesures ultérieures seront prises contre lui. Au cas où le citoyen Marx n'accomplirait pas ce travail, l'Autorité centrale demande le renvoi immédiat de tous les documents mis à la disposition de Marx. Au nom et par ordre de l'Autorité centrale : Schapper, Bauer, Moll."

Bien que plusieurs biographies le supposent, il est peu probable que Marx aibien envoyé le manuscrit du *Manifeste* dans les deux jours suivant cette mise en demeure. Il a dû répondre d'une façon ou d'une autre à l'Autorité centrale de la Ligue des communistes, qui a patienté encore un peu. L'Autorité centrale avait, et c'est compréhensible, un peu de mal à saisir son fonctionnement, de sorte que la menace de rendre "les documents mis à sa disposition", on ignore lesquels, était sans conséquence : sa documentation est de toute façon énorme et il vient d'approfondir et d'élargir ses analyses, tout en étant plongé dans la lutte quotidienne. Il lui fallait la concentration nécessaire à une rédaction qui fut sans doute très rapide, une fois la maturation effectuée dans sa tête. Engels, expulsé de France le 29 janvier, est à Bruxelles au moment de la rédaction finale, mais n'y a pas participé directement - c'est Marx qui était mandaté et Engels était sans doute convaincu qu'une fois lancé il pondrait la chose, en ayant d'ailleurs sous les yeux le *Projet de profession de foi* du premier congrès, et ses

Principes du communisme. Le manuscrit est perdu, sauf une page - dont les deux premières lignes sont de l'écriture de Jenny Marx.

Dans l'intervalle ou en même temps, Marx lance des piques polémiques vers Lucien Jottrand, la figure tutélaire de l'Association démocratique de Bruxelles, depuis que celui-ci a censuré dans son journal le *Discours sur le libre-échange*.

Le 20 janvier, il avait réagi par une note non signée dans la *DBZ* à un article de Jottrand appelant à la défense de la liberté aussi "*pour les jésuites et les absolutistes*" : Marx n'est pas d'accord, la politique n'est pas "*une idylle sentimentale*" et la liberté pour les absolutistes et jésuites - il ajoute les piétistes, n'oubliant donc pas les luthériens - c'est la liberté de ceux qui "*veulent opprimer*" et qui "*le font tous les jours*". C'est là "*porter atteinte à la cause de la démocratie*".

Le 13 février, dans un article signé, il réagit vertement à un article ambigu de Jottrand dans son *Débat social*, qui appelait à ce que l'Association démocratique respecte les curés de campagne flamands, ne répercute pas les utopies des extrémistes étrangers, et s'en tienne aux affaires belges. Il lui lance à la figure, entre autres choses, la "*misère flamande*".

Il y aura réconciliation avec Jottrand quand éclatera, à la fin du mois, la révolution en France. Le 22 février l'Association démocratique tient meeting et banquet en l'honneur de l'insurrection de Cracovie, vieilles de deux ans.

Le discours de Marx débute par cette phrase : "*Le jacobin de 1793 est devenu le communiste de nos jours.*", ce qui veut dire qu'aux accusations de jacobinisme adressées par les princes aux Polonais insurgés en 1793, ont succédé des accusations de communisme en 1846 : Marx n'est dupe ni des unes ni des autres, les insurgés de Cracovie ayant "simplement" voulu l'émancipation des paysans, et il en profite pour exposer brièvement la nature du communisme en tant qu'abolition des classes. Il faut soutenir "*non plus la Pologne féodale, mais la Pologne démocratique*", dont l'affranchissement "*est devenu le point d'honneur de tous les démocrates d'Europe*". Un heurt avec Jottrand ce soir là le conduit à démissionner de l'Association démocratique, démission qu'il reprend tout de suite à la demande du même Jottrand formulée dans une lettre du 25 février.

Depuis le 23, les barricades se dressent à Paris. Le *Manifeste communiste* a été écrit entre la mise en demeure de fin janvier et cette date, ou celle de la fuite du roi de France, que Marx apprend dans la nuit du 25 au 26. Il sortit en brochure entre le 29 février et le 2 mars, édité par l'Association ouvrière allemande de Londres. Soit Marx l'a envoyé avant le 25, la poste devenant peu sûre à partir de cette date, mais c'était déjà une imprudence, soit il a apporté lui-même le manuscrit à Londres entre le 26 et le 29, après avoir entendu le chant du cop gaulois appelé à déclencher la révolution allemande et européenne.

Cette hypothèse assez vraisemblable contredit frontalement l'idée selon laquelle le Manifeste était un témoignage, voire une bouteille à la mer, appelé à faire époque dans la durée. Certes, il a fait époque dans la durée ; mais il a été écrit dans la perspective brûlante de l'ouverture de la révolution en Europe : prolétarienne et démocratique en France et en Angleterre, démocratique et pas encore prolétarienne en Allemagne, nationale en Pologne, Italie, Hongrie, voire déjà l'Irlande que Marx a citée dans son discours du 22 février ...

Le Manifeste communiste : contenu.

La forme classique.

Franz Mehring, dans sa biographie de Marx, assure très justement que *"c'est finalement sa forme classique qui a assuré au Manifeste communiste la place centrale qu'il occupe dans la littérature universelle."* A la différence de deux textes de formes catéchétique qui l'ont préparé, le *Manifeste* est **beau**, et c'est fondamental.

La dialectique est passée, des longues phrases à antithèses, à la dynamique même du texte qui du coup se lit d'une traite, sculptant un mouvement réel : l'histoire comme lutte des classes, l'oeuvre révolutionnaire de la bourgeoisie, le retournement de cette oeuvre dans le prolétariat, le communisme expression réelle de ce mouvement réel. Marx a remanié le plan du *Projet* et des *Principes*, plaçant, après le spectral préambule, une première partie sur la société bourgeoise et le prolétariat et une seconde partie sur les communistes, et appelant simplement la première *"Bourgeois et prolétaires"* et la seconde *"Prolétaires et communistes"*. Dans les parties 3 et 4 il a ensuite amplifié et développé le point 24 des *Principes* d'Engels sur "les socialistes" et son point 25 sur les rapports entre communistes et mouvements démocratiques.

Les antithèses du style hégélien, passées au tamis de l'indignation sociale et politique, cèdent donc la place à des phrases sculptées à l'antique :

"Un spectre hante l'Europe : c'est le spectre du communisme."

Bourgeois et prolétaires.

La première partie est sculptée par de telles phrases :

"L'histoire de toute société jusqu'à nos jours, c'est l'histoire de la lutte des classes.

Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître de jurande et compagnon, en un mot : oppresseurs et opprimés, se sont trouvés en constante opposition : ils ont mené une lutte sans répit, tantôt déguisée, tantôt ouverte, qui chaque fois finissait soit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière, soit par la ruine des diverses classes en lutte."

"La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle est parvenue à dominer, elle a détruit toutes les conditions féodales, patriarcales, idylliques. Impitoyable, elle a déchiré les liens multicolores qui attachaient l'homme à son supérieur "naturel", pour ne laisser subsister d'autre lien entre l'homme et l'homme que l'intérêt tout nu, le froid paiement comptant. Frissons sacrés et pieuses ferveurs, enthousiasme chevaleresque, mélancolie béotienne, elle a noyé tout cela dans les eaux glacées du calcul égoïste."

"C'est elle qui a montré ce que l'activité humaine est capable de réaliser. (...) Partout elle s'incruste, partout elle bâtit, partout elle établit des relations."

"L'ancien isolement et l'autarcie locale font place à un trafic universel, une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai de la production matérielle ne l'est pas moins des productions de l'esprit."

Mais voici qu'"*Une épidémie sociale éclate, qui, à toute autre époque, eût semblé absurde : l'épidémie de la surproduction. (...) Les forces productives dont elle dispose ne jouent plus en faveur de la société bourgeoise (...). Les institutions bourgeoises sont devenues trop étroites pour contenir la richesse qu'elles ont créée.*"

"*Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forcé les armes qui lui donneront la mort : elle a en outre produit les hommes qui manieront ces armes - les travailleurs modernes, les prolétaires.*"

"*De temps à autres les travailleurs sont victorieux, mais leur triomphe est éphémère. Le vrai résultat de leur lutte, ce n'est pas le succès immédiat, mais l'union grandissante des travailleurs. (...) ... toute lutte de classe est une lutte politique.(...)*

"*De toutes les classes subsistant aujourd'hui en face de la bourgeoisie, le prolétariat seul forme une classe réellement révolutionnaire.*"

"*Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité.*"

Comment mieux dire ?

Prolétaires et communiste : les communistes ne sont pas un parti distinct !

La seconde partie commence par une affirmation posée frontalement, et qu'occultent tous les sectaires, tous les fétichistes du "parti", même lorsqu'ils brandissent le Manifeste :

"*Les communistes ne forment pas un parti distinct en face des autres partis ouvriers.*"

C'est bien ce que Marx a écrit - et que l'Autorité centrale de la Ligue des communistes a approuvé : *Die Kommunisten sind keine besondere Partei gegenüber den andern Arbeiterparteien !*

Et de préciser : ils n'ont pas d'intérêts distincts et ils n'ont pas de principes particuliers - de grigri, de fétiches, de "notre programme qui contient les réponses" ... - sur lesquels ils prétendraient modeler le mouvement d'ensemble du prolétariat (qui leur préexiste et qu'ils n'ont pas inventé).

Alors ?

Alors ils se distinguent sur deux points, qui d'ailleurs au fond ne font qu'un :

1°) ils font valoir les intérêts du prolétariat "*sans considérations de nationalité*" (ce qui ne veut pas dire qu'ils les ignorent),

2°) ils représentent "*l'intérêt du mouvement dans son ensemble*" (plutôt que de tel secteur ou de tel moment).

Cela fait d'eux "*la fraction qui va toujours de l'avant*", se dotant au plan de la théorie d'une vision d'ensemble du mouvement. L'élément - nécessaire - de la conscience (c'est-à-dire la *théorie*), dans la dynamique de cette présentation, découle de la fonction de représentation générale d'un mouvement réel, et ne la précède pas.

Ferdinand Lassalle, à cet égard, sera un disciple fidèle du *Manifeste* en aimant répéter que les communistes *disent ce qui est*, et que ce dire est en lui-même une action qui distingue ses acteurs précisément en ce qu'ils s'efforcent de rester adéquats à ce mouvement réel, sans lui imposer de schéma, d'ordres, de directives.

Prolétaires et communistes : réfutations.

Cet idéal d'organisation, dont on peut se demander s'il s'est réellement incarné un jour quelque part, mais qui même si ce n'était pas le cas n'en resterait pas moins une force matérielle en tant qu'idéal régulateur, est ensuite "décliné", comme on dirait aujourd'hui, à travers plusieurs thèmes réfutant reproches et objections :

a) L'abolition de la propriété privée n'est pas abolition de toute espèce de propriété, de la possession de biens personnels, elle est l'abolition du capital et du salariat qui existent l'un par l'autre ;

b) De même la fin de la *"culture de classe"* n'est certainement pas la fin de *"toute culture"* ;

c) La prétendue abolition de la famille n'est qu'abolition de l'exploitation des enfants par leurs parents (est visé le travail salarié des enfants, qui reste une question mondiale aujourd'hui), l'avènement d'une éducation sociale arrachée à l'influence d'une classe dominante, et la fin d'un état *"où les femmes occupent le rang de simples instruments de production"*. Engels dans ses Principes avait dénoncé la prostitution comme *"communauté des femmes"* dans la société bourgeoise. C'est Marx qui dans le Manifeste étend cette condamnation au mariage, ou au *"mariage bourgeois"*, *"communauté des femmes mariées"* et prostitution officieuse.

d) Marx reprend ensuite le point concernant les différences nationales, qu'Engels n'avait pas modifié par rapport au Projet de profession de foi, qui annonçait la fin de ces différences. Marx ne se risque à écrire rien de tel. Il écrit : *"Les travailleurs n'ont pas de patrie. On ne peut leur dérober ce qu'ils n'ont pas. Le prolétariat doit tout d'abord s'emparer du pouvoir politique, s'ériger en classe nationale, se constituer lui-même en tant que nation. Par cet acte il est sans doute encore national mais nullement au sens de la bourgeoisie."* La révolution prolétarienne comme constitution du prolétariat en nation ; sans doute *"les contrastes nationaux"* que déjà le capital brasse et atténue, vont-ils disparaître, dans la mesure où disparaîtront les antagonismes entre nations. Rien n'est dit de plus - il n'est donc pas, en toute rigueur, question de disparition des nations. Quoi qu'il en soit, précise Marx, *"L'action unifiée, au moins des pays civilisés, est une des conditions de son émancipation [du prolétariat]."* - cette phrase traduit exactement *"Vereinigte Aktion, wenigstens der zivilisiersten Länder, ist eine der ersten Bedingungen seiner Befreiung"*, la plupart des traductions de ce passage étant plus ou moins atténuées.

e) Enfin est abordé le reproche fait aux communistes de n'avoir ni religion, ni philosophie, ni morale. La réponse du *Manifeste* est que les formes de consciences seront modifiées par la disparition de l'antagonisme des classes plus encore qu'elle ne l'ont été chaque fois que l'on passait de la domination d'une classe à celle d'une autre classe : *"le communisme abolit les vérités éternelles"* (ce qui ne veut pas dire qu'il n'y aura plus de valeurs communes générales, mais qu'elles ne seront pas fétichisées).

Prolétaires et communistes : le Manifeste est individualiste !

On remarquera que dans aucun des cinq points que l'on vient d'énumérer, pas plus que dans le reste du texte, nous n'avons la moindre esquisse de description d'une société future qui serait "le communisme" ou "la Communauté des biens". Seuls les deux derniers

paragraphes du chapitre dessinent une telle esquisse et le mot communisme en est précisément absent. Par contre le mot *individu* est précisément mis en avant ici, puisqu'il n'est question que d'"individus associés" et de perte de son "*caractère politique*" par le "*pouvoir public*", car "*Le pouvoir politique au sens strict du terme est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre.*" Nous pouvons noter que même l'idée d'une disparition de l'Etat a été écarté par Marx : il choisit là de n'en rien dire. Plus encore, les derniers mots sont :

"L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses conflits de classes, fait place à une association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous."

Dans le Manifeste le communisme est l'action des communistes, permettant au prolétariat de faire valoir ses intérêts généraux. Cette action du prolétariat ouvre la voie à une société que Marx n'appelle jamais "communisme". Son nom le plus explicite figure ici : "association où le libre épanouissement de chacun est la condition du libre épanouissement de tous". *eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für freie Entwicklung aller ist.*

Attention les amis, j'insiste : ce n'est **pas**, dans ce texte, le libre épanouissement de tous qui conditionne celui de chacun, mais bien celui **de chacun, de chaque individu**, qui est la **condition** pour celui de tous !

Pas plus que l'affirmation selon laquelle les communistes ne sont pas un parti distinct (mais une fraction immergée dans le mouvement réel), le caractère individualiste du Manifeste n'est pas à ce jour passé à la postérité. Comme quoi il ne suffit pas de lire ce que l'on a sous les yeux pour en saisir le sens ...

Prolétaires et communistes : la conquête de la démocratie et ses suites immédiates.

Les deux derniers paragraphes pourraient se raccorder sans problème à la série des réfutations, mais entre les deux s'insère un développement introduit par les mots : "*... laissons-la les objections des bourgeois. Il a déjà été dit plus haut que le premier pas dans la révolution ouvrière est la montée du prolétariat au rang de classe dominante, la conquête de la démocratie.*"

En fait, le mot "démocratie" apparaît pour la première fois ici, dans une équivalence avec la conquête prolétarienne du pouvoir qui se trouvait déjà, concernant l'Angleterre et la France, dans le projet d'Engels. S'ensuit une liste de mesures immédiates proposées, qui reprennent le point 18 des Principes d'Engels, dont les préconisations sont ramenées de 12 à 10 par quelques regroupements. La seule différence importante est le premier point : "*Expropriation de la propriété foncière et affectation de la rente foncière aux dépenses de l'Etat*", qui dénote l'influence des lectures physiocratiques de Marx.

Selon Bert Andreas, cette page, qui peut sembler compliquer le plan d'ensemble du texte, aurait été rajoutée fin février, en raison de la chute de la monarchie française : il fallait préciser publiquement ce que pourraient être les actes d'un gouvernement démocratique, défendant réellement les intérêts de la majorité.

Littérature socialiste et communiste et Position des communistes envers les différents partis d'opposition.

La 3° partie du Manifeste correspond au point 24 des Principes d'Engels, qu'elle développe très joliment, mais surtout qu'elle précise et durcit considérablement.

Toutefois le terme "socialisme" n'est plus réservé à des courants qui ne veulent pas supprimer la propriété privée et la littérature abordée est d'ailleurs aussi bien appelée "communiste". La typologie de Marx est plus étendue que celle des Principes.

En effet, si le socialisme féodal est en gros la même catégorie - avec cette précision que le christianisme social lui est, rapidement, rattaché -, le socialisme petit-bourgeois est traité dans deux sous-parties distinctes. La première concerne la petite-bourgeoisie en général et notamment la paysannerie, et cite, en lui rendant d'ailleurs un vrai hommage pour ses critiques du capital, l'économiste suisse Sismondi. La seconde ne traite que de la petite-bourgeoisie *allemande* et il la qualifie de classe *réactionnaire* en tant que telle. Le socialisme vrai et "*Toutes les publications soi-disant socialistes et communistes qui circulent en Allemagne*" en sont l'expression : verbiage philosophique avec des citations de formules qui visent M. Hess, mais aussi antilibéralisme qui fait le jeu de la réaction.

Le socialisme non pas petit-bourgeois, mais bourgeois, qui entend préserver l'ordre bourgeois existant, est notamment représenté par Proudhon - là aussi c'est un net durcissement envers lui, qui était dans la *Misère* ... le "petit-bourgeois".

Enfin après une rapide mise à l'écart des courants prolétariens de la Révolution française comme "*ascétisme universel et égalitarisme vulgaire*", restent "*le socialisme et le communisme utopiques et critiques*", à savoir les systèmes apparus alors que le prolétariat n'apparaissait pas encore comme une force autonome : ils jouent un rôle progressiste avec la génération des fondateurs, Owen, Fourier et Saint-Simon, mais dégénèrent ensuite en sectes réactionnaires.

La 4° et dernière partie reprend le thème de l'alliance des communistes avec tous les mouvements révolutionnaires et les courants franchement démocratiques : chartistes, réformateurs agrariens américains, ailes démocrates-socialistes de la gauche française et des radicaux suisses, et insurgés de Cracovie en Pologne. Mais "*C'est sur l'Allemagne que les communistes concentrent surtout leur attention*". Cela, non pas parce que la Ligue des communistes serait d'origine allemande, mais parce qu'une "*révolution bourgeoise*" est imminente dans ce pays, où elle sera "*le prélude immédiat de la révolution prolétarienne*". Mais pourquoi ceci justifierait-il une attention plus grande des communistes pour l'Allemagne que pour l'Angleterre, l'Amérique et la France ? Le Manifeste ne répond pas à cette question.

Enfin, dans les toutes dernières lignes, Marx affirme simultanément que les communistes font tout ouvertement (et ne sont donc pas des conspirateurs) et que leurs fins "*ne pourront être atteintes sans le renversement violent de tout l'ordre social*", là où le Projet de Schapper et W. Wolf et les Principes d'Engels n'envisageait la violence que comme une contrainte au cas où. Les phrases sculpturales, à la Tacite, reviennent pour finir : les prolétaires n'ont que les chaînes à perdre et un monde à gagner.

Le Manifeste communiste : démarrage.

Deux hypothèses se présentent pour les derniers jours de février, quand la chute de Louis-Philippe est connue.

Celle d'un Marx basé à Bruxelles, ayant déjà envoyé le manuscrit du Manifeste à

Londres, qui prend part à des réunions enthousiastes de l'Association ouvrière et de l'Association démocratique, et reçoit, de l'Autorité centrale de Londres, une délégation de pouvoir instituant l'Autorité de cercle bruxelloise en Autorité centrale. Cette hypothèse a pour elle la présence de sa signature au bas d'une déclaration de l'Association démocratique du 27, saluant la révolution française. Mais il a pu l'accorder par avance ou même être parti le lendemain.

L'autre hypothèse est en effet celle d'un Marx opérant un aller-retour hâtif à Londres pour porter son manuscrit complété au dernier moment du passage programmatique immédiat figurant à la fin de la seconde partie, et revenant avec la délégation de pouvoir de l'Autorité centrale, pour en faire rapidement l'usage suivant : la décision de transfert à Paris, par le regroupement des principaux dirigeants de la Ligue, dont Marx, nanti d'ici à ce transfert de tous les pouvoirs de l'Autorité centrale.

Cette décision fut prise le 3 mars, alors que la répression de la police du gouvernement libéral belge - arrestations de Tedesco et de Wilhelm Wolf - devenait dangereuse. Marx venait de recevoir l'invitation officielle du gouvernement provisoire français, signée de Ferdinand Flocon (ministre de l'Agriculture et du Commerce) :

"Brave et loyal Marx. Le sol de la République française est un champ d'asyle pour tous les amis de la liberté. La tyrannie vous a banni, la libre France vous ouvre ses portes, à vous et à tous ceux qui luttent pour la sainte cause, la cause fraternelle de tous les peuples. Tout agent du gouvernement français doit interpréter sa mission dans ce sens. Salut et fraternité."

Ce qu'il ne savait pas est que le gouvernement belge et le roi lui-même venaient de signer son arrestation, qui a lieu dans la soirée par l'effraction du domicile et la séparation de Jenny, enfermée quelques heures avec des prostituées, et de Leschen avec les enfants. Rapidement le gouvernement belge est conduit à les expédier tous en France, alors que le procureur général Bavay cherche à monter un procès dans lequel le récent transfert financier d'une partie de l'héritage maternel de Marx devenait un complot pour acheter des armes et faire la révolution à Bruxelles ...

A Paris, Marx, bien accueilli par le nouveau régime, installé rue Neuve Ménilmontant, retrouve rapidement les dirigeants londoniens de la Ligue, qui sont venus avec le dirigeant chartiste Julian Harney. En Belgique son expulsion fait scandale et produit même des limogeages de policiers. En fait, ce fut le principal "scandale" dans ce pays qui ne suivra pas la révolution française de février, principalement parce que ses démocrates, délestés de leur aile plus radicale justement formée par les "étrangers", craignent les menaces d'invasions française. Jottrand et son courant se rapprocheront à nouveau des bourgeois libéraux, auxquels ils feront une opposition républicaine légale, mais plusieurs des militants ayant fréquenté les Allemands, comme Katz, Pellerin, seront des pionniers du mouvement ouvrier belge.

A peine arrivé à Paris, le 6 mars, Marx se heurte violemment dans une assemblée d'émigrés allemands à Bornstedt, son allié équivoque de l'année écoulée. Celui-ci veut former une Légion républicaine pour envahir l'Allemagne, et il a reçu le soutien du poète Herwegh, pour la défense duquel Marx s'était autrefois fâché avec Ruge, et de l'émigré russe Michel Bakounine, qui avait lui aussi séjourné à Bruxelles où, après avoir assisté à une séance, il avait snobé les réunions de l'Association démocratique et tonné dans sa correspondance contre ces intellectuels allemands "corrompant" (intellectuellement, s'entend ...) les ouvriers.

Selon Sebastian Seiler, présent à cette réunion et cité par Boris Nicolaïevski, Marx explique que la révolution de février n'est qu'un début, que le mouvement sera européen mais que l'affrontement principal se produira à Paris entre bourgeois et prolétaires. Il

préconiserait donc à cette date de rester en France, alors que la majorité bourgeoise du gouvernement provisoire est trop contente de pousser les émigrés à partir. De plus, l'annonce de l'attaque éventuelle de cette "Légion" a surtout servi, de même qu'en Belgique, à attiser la peur d'une invasion française déguisée dans les régions frontalières. Ces démêlés n'empêchent pourtant pas Marx d'aller s'exercer au tir dans la salle louée par la "Légion", ce qui dut être assez pittoresque.

Contre l'Association démocratique allemande, qui a brassé quelques milliers de membres, il organise une Association ouvrière qui en aura rapidement plusieurs centaines. Le gouvernement provisoire, qui aide financièrement la première, lui propose aussi son soutien ; pour assurer son indépendance politique, il refuse. En outre, Marx rend publique l'exclusion de Bornstedt de la Ligue des communistes (il y avait adhéré à Bruxelles fin décembre).

Le 19 mars on apprend la chute de Metternich à Vienne et le 20 arrive la nouvelle de la révolution à Berlin. Dans les jours qui suivent, Marx dans les réunions des communes de la Ligue et de l'Association ouvrière, pas forcément très distinctes dans l'agitation qui devrait régner, gonflée par un afflux d'émigrés et de combattants venus participer à la Révolution, préconise cette fois-ci de retourner en Allemagne en tant qu'ouvriers, avec plusieurs centaines d'exemplaires du Manifeste auxquels était joint un tract daté du 1^{er} avril, les *Revendications du parti communiste en Allemagne* : République allemande une et indivisible, élections libres, armement général du peuple, gratuité de la justice, abolition des charges féodales et expropriation des biens princiers, transformation des rentes foncières en impôts et levée des hypothèques, centralisation du crédit et des transports, impôts progressif sur le revenu et abrogation des impôts indirects, séparation des églises et de l'Etat, droit à l'existence et ateliers nationaux, instruction générale et gratuite. Appel était lancé aux paysans, petits-bourgeois et prolétaires d'Allemagne d'agir en ce sens. Le tract était signé : Marx, Schapper, Bauer, Engels (revenu de Bruxelles à Paris depuis peu), Moll, W. Wolf, soit la direction historique de la Ligue avec Marx et Engels, une équipe qui se retrouvera souvent à Cologne dans l'année à venir.

C'était sans doute là en même temps, pour lui, la disparition consentie de la Ligue en tant qu'association secrète ou officieuse : munis de ce matériel, ses militants étaient invités à former partout des associations ouvrières publiques, des syndicats, et à s'engager dans les luttes démocratiques comme leur aile la plus déterminée.

Ce qu'ils firent. Le 1^{er} avril 1848, comme l'écrira cet arrière petit-neveu de Martin Luther, futur dirigeant de la social-démocratie allemande, père de Karl Liebknecht, qu'était Wilhelm Liebknecht, alors étudiant de 22 ans, présent à Paris où il sympathisait plutôt avec la Légion allemande, plus tapageuse mais qui devait, elle, se volatiliser en une semaine, les "*communistes allemands*" marchaient isolément, "*voyageurs qui portent dans leur sein le salut du monde !*"

* * *

Ouvrages utilisés :

La lettre au père, les travaux de philosophie épicurienne, la Thèse sur Démocrite et Epicure et ses notes, l'article sur l'ordonnance concernant la censure, les articles de Marx dans la Gazette rhénane et le manuscrit dit de 1843, les 3 articles des Annales franco-allemandes et celui du Vorwärts, les notes du carnet de voyages de Marx (le titre, Vers l'abolition de l'Etat et de la société civile, est de Maximilien Rubel, pas de Marx), les Notes sur Friedrich List publiées en annexe du volume III, la Circulaire contre Kriege, la correspondance avec Proudhon, la lettre au groupe de Wuppertal, les articles de la DBZ contre le Rheinischer Beobachter et contre Heinzen, figurent dans l'édition des Oeuvres de Marx en Pléiade (Gallimard) établie par Maximilien Rubel (cette édition est critiquée sur bien des points mais plusieurs textes ne sont trouvables que là en français).

Le travail de Marx sur Aristote en 1840 est décrit dans Michel Vadée, Marx penseur du possible, l'Harmattan, 1998. Sa "réécriture" de Spinoza est publiée et commentée dans le n°1 des Cahiers Spinoza, Editions Réplique, Paris, 1977. Ses notes sur Leibniz sont commentées dans Hervé Touboul, Marx, Engels et la question de l'individu, Paris, PUF, 2004. La Trompette du jugement dernier avec l'essai de Nicolas Dessaux, De Marx comme trompette, a été publiée en 2016 aux éditions L'Echappée, Paris, et je l'ai présentée dans un article sur Mediapart (blog Vincent Présumey).

On conseillera en outre, sur les "vols de bois", le livre de Pierre Lascoumes et Hartwig Zander, Marx, du "vol de bois" à la critique du droit, Paris, PUF, 1984, qui donne une nouvelle traduction intégrale des articles sur le "vol de bois" et le "correspondant de la Moselle". Le manuscrit dit de 1843 doit être bien entendu éclairée par la lecture de Hegel qu'il commente, Principes de la philosophie du droit (1819).

Sur les cahiers de l'année 1844 : François Furet dans Marx et la révolution française - beaucoup trop rapide sur les débuts - et les notes de Gérard Bloch dans sa traduction de la biographie de Marx par F. Mehring. Concernant les manuscrits dits de 1844, la traduction, les notes et les explications de Franz Fischback, Manuscrits économique-philosophique de 1844, sont rigoureusement indispensables désormais. Dans mes notes et commentaires je n'ai pas suivi l'ordre éditorial standard mais me suis rapproché le plus possible de ce que l'on sait avoir été l'ordre réel de rédaction de ces manuscrits.

Pour la Sainte Famille, j'ai utilisé les Editions sociales, 1972, traduction Erna Cogniot. Pour analyser la Sainte Famille, Pierre Naville, De l'aliénation à la jouissance (1957) reste de première utilité.

Pour l'Idéologie allemande, mais sans en suivre l'ordre éditorial, j'ai utilisé les Editions Sociales, Paris, 1976. La traduction a été effectuée sous la direction de Gilbert Badia. Dans plusieurs notes, celui-ci "rectifie" les formules telles que "abolition du travail", qui lui font peur car il est marxiste, alors que Marx et Engels ne le sont pas ! Ces petites rectifications attestent, paradoxalement, de l'honnêteté globale de la traduction elle-même. La thèse de l'Idéologie allemande feuilleton a fait son chemin de Galina Golowina dans un article aux Marx-Engels Jahrbuch de 1980 à Bert Andréas, Wolfgang Mönke, Gérard Bloch. Pierre Naville dans De l'aliénation à la jouissance (Paris, Rivière, 1957), présente une analyse suivie de l'Idéologie allemande. Il lui a toutefois échappé que les auteurs, dans la partie centrale de Saint Max, ont cessé pour trois sections de suivre tel quel le texte de Stirner. Pour qui veut lire Saint Max, la plus

grande partie de l'idéologie allemande, la lecture de l'Unique et sa propriété ne sera pas seulement une sorte de devoir d'objectivité, mais une aide, car pratiquement tous les paragraphes de ce livre sont repris, critiqués, brocardés dans Saint Max. L'Unique a été récemment réédité en Poche à la République des lettres.

Misère de la philosophie a été écrit en français. Si le dernier chapitre se suffit à soi-même, les Principes de l'économie politique et de l'impôt de David Ricardo, et l'ouvrage de Proudhon auquel il répond, le Système des contradictions économiques ou philosophie de la misère, sont nécessaires à une lecture approfondie. Ce dernier ouvrage est en grande partie disponible sur le site Classiques des sciences sociales de l'université de Chicoutimi, Québec.

Travail salarié et capital et le Discours sur le libre-échange sont disponibles dans diverses éditions françaises.

J'ai utilisé et recoupé la correspondance Marx/Engels (Editions sociales) et trois travaux biographiques sur Marx : Franz Mehring, Boris Nicolaïevski avec Otto Maenschen-Helfen, et Luc Sommerhausen. Le discours du 29 novembre 1847 à Londres et la réplique à Bartels sont cités dans Sommerhausen. L'article sur Lamartine de la DBZ n'est disponible que dans les oeuvres complètes en allemand (MEW ou MEGA).

Le Manifeste communiste a de nombreuses éditions. J'ai par ailleurs utilisé à son sujet et recoupé les biographies de Mehring, Nicolaïevski et Sommerhausen, ainsi que les notes de Gérard Bloch à Mehring. Notons que celui-ci, citant le discours sur la Pologne du 22 février, coupe le paragraphe qui suit l'affirmation selon laquelle les Jacobins sont devenus les communistes, ce qui a pour effet d'en amplifier le sens, car Marx n'affirme pas dans ce discours leur identité, mais seulement le fait que les uns ont pris la place des autres dans les dénonciations faites par les dominants, ce qui n'est pas la même chose. Le discours intégral ainsi que plusieurs autres passages cités ici se trouvent dans Sommerhausen, dont l'ouvrage de 1946, L'humanisme agissant de Karl Marx, se trouve en français sur le net - dans une mauvaise traduction. La réplique à Jottrand parue dans la DBZ est disponible en français sur Marxist internet archives, dans la rubrique "le parti de classe", compilation établie par Roger Dangeville.