

**Karl Marx**  
**Friedrich Engels**

# **La Sainte Famille**

## **Table des matières**

<b>AVANT-PROPOS .....</b>	<b>4</b>
<b>PRÉFACE.....</b>	<b>7</b>
<b>CHAPITRE I. « LA CRITIQUE CRITIQUE SOUS LES TRAIT D'UN MAÎTRE RELIEUR », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. REICHARDT .....</b>	<b>8</b>
<b>CHAPITRE II. « LA CRITIQUE CRITIQUE » SOUS LES TRAIT D'UN « MINOTIER » OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. JULES FAUCHER.....</b>	<b>10</b>
<b>CHAPITRE III. « LA PROFONDEUR DE LA CRITIQUE CRITIQUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. J. (JUNGNITZ ?) .....</b>	<b>13</b>
<b>CHAPITRE IV. « LA CRITIQUE CRITIQUE SOUS LES TRAIT DU CALME DE LA CONNAISSANCE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. EDGAR .....</b>	<b>14</b>
<b>I. L'« UNION OUVRIÈRE » DE FLORA TRISTAN .....</b>	<b>14</b>
<b>II. BÉRAUD À PROPOS DES FILLES DE JOIE.....</b>	<b>14</b>
<b>III. L'AMOUR.....</b>	<b>15</b>
<b>IV. PROUDHON.....</b>	<b>16</b>
Traduction caractérisante n° 1.....	16
Note marginale critique n° 1.....	21
Note marginale critique n° 2.....	22
Traduction caractérisante n° 2.....	24
Note marginale critique n° 3.....	25
Traduction caractérisante n° 3.....	27
Note marginale critique n° 4.....	30
Traduction caractérisante n° 4.....	31
Note marginale critique n° 5.....	31
<b>CHAPITRE V. « LA CRITIQUE CRITIQUE » SOUS LES TRAIT DU MARCHAND DE MYSTÈRES OU « LA CRITIQUE CRITIQUE » PERSONNIFIÉE PAR M. SZELIGA .....</b>	<b>34</b>
<b>I. « LE MYSTÈRE DE LA BARBARIE DANS LA CIVILISATION » ET « LE MYSTÈRE DE L'ABSENCE DE DROIT DANS L'ÉTAT ».....</b>	<b>34</b>
<b>II. LE MYSTÈRE DE LA CONSTRUCTION SPÉCULATIVE .....</b>	<b>35</b>
<b>III. « LE MYSTÈRE DE LA SOCIÉTÉ CULTIVÉE » .....</b>	<b>37</b>
<b>IV. « LE MYSTÈRE DE L'HONNÊTETÉ ET DE LA DÉVOTION » .....</b>	<b>42</b>
<b>V. « LE MYSTÈRE EST RAILLERIE ».....</b>	<b>44</b>
<b>VI. RIGOLETTE .....</b>	<b>46</b>
<b>VII. LE MONDE DES « MYSTÈRES DE PARIS ».....</b>	<b>46</b>
<b>CHAPITRE VI. « LA CRITIQUE CRITIQUE ABSOLUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR MONSIEUR BRUNO.....</b>	<b>48</b>
<b>I. PREMIÈRE CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE.....</b>	<b>48</b>
a) L'« Esprit » et la « Masse » .....	48
b) La question juive n° 1. Comment se posent les questions.....	52
c) Hinrichs n° 1 . Mystérieuses allusions touchant à la politique, au socialisme et à la philosophie.....	55
<b>II. DEUXIÈME CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE.....</b>	<b>55</b>
a) Hinrichs n° 2. La « Critique » et « Feuerbach ». Damnation de la philosophie.....	55
b) <i>La Question juive</i> n° 2. Découvertes critiques sur le socialisme, le droit et la politique (La nationalité).....	57

<b>III. TROISIÈME CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE</b> .....	<b>59</b>
a) Auto-apologie de la Critique absolue. Son passé « politique ».....	59
b) La question juive n° 3. ....	63
c) Bataille critique contre la Révolution française.....	69
d) Bataille critique contre le matérialisme français.....	72
e) Défaite finale du socialisme.....	77
f) Le cycle spéculatif de la Critique absolue et la philosophie de la Conscience de soi.....	78
<b>CHAPITRE VII. LA CORRESPONDANCE DE LA CRITIQUE CRITIQUE</b> .....	<b>83</b>
<b>I. LA MASSE CRITIQUE</b> .....	<b>83</b>
<b>II. LA « MASSE NON CRITIQUE » ET LA « CRITIQUE CRITIQUE »</b> .....	<b>85</b>
a) La Masse « entêtée » et la Masse « insatisfaite ».....	85
b) La Masse « au cœur sensible » et « qui a besoin de rédemption ».....	87
c) L'irruption de la grâce dans la Masse.....	88
<b>III. LA MASSE CRITIQUE-NON CRITIQUE, OU « LA CRITIQUE » ET LA « COTERIE BERLINOISE</b> »	<b>89</b>
<b>CHAPITRE VIII. « VIE TERRESTRE ET TRANSFIGURATION DE LA CRITIQUE CRITIQUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR RODOLPHE, PRINCE DE GEROLSTEIN.</b>	<b>93</b>
<b>I. MÉTAMORPHOSE CRITIQUE D'UN BOUCHER EN CHIEN, OU LE CHOURINEUR</b> .....	<b>93</b>
<b>II. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE LA RELIGION CRITIQUE, OU FLEUR-DE-MARIE</b> .....	<b>95</b>
a) La « Fleur-de-Marie » spéculative.....	95
b) Fleur-de-Marie.....	96
<b>III. RÉVÉLATION DES MYSTÈRES DU DROIT</b> .....	<b>101</b>
a) Le Maître d'école ou la nouvelle théorie pénale. Le mystère dévoilé du système cellulaire. Mystères médicaux. ....	101
b) Récompense et châtement. La double justice, avec tableau.....	106
c) Abolition de la barbarie au sein de la civilisation et de l'absence de droit dans l'État.....	108
<b>IV. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DU « POINT DE VUE »</b> .....	<b>108</b>
<b>V. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE L'UTILISATION DES INSTINCTS HUMAINS, OU CLÉMENCE D'HARVILLE</b> .....	<b>109</b>
<b>VI. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE L'ÉMANCIPATION DE LA FEMME, OU LOUISE MOREL</b> .	<b>110</b>
<b>VII. RÉVÉLATION DES MYSTÈRES DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE</b> .....	<b>111</b>
a) Révélation théorique des mystères de l'économie politique.....	111
b) « La Banque des pauvres ».....	111
c) L'exploitation modèle de Bouqueval .....	112
<b>VIII. RODOLPHE, OU LA RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DES MYSTÈRES.</b> .....	<b>113</b>
<b>CHAPITRE IX. LE JUGEMENT DERNIER CRITIQUE</b> .....	<b>118</b>
Épilogue historique.....	118

## AVANT-PROPOS

*La Sainte Famille* est le premier ouvrage que Marx et Engels aient rédigé et publié en commun. À vrai dire, il était déjà arrivé que leurs signatures voisinent : dans la *Rheinische Zeitung* (*Gazette rhénane*) d'abord, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Annales franco-allemandes*) ensuite, et Marx fera fréquemment référence à cette revue dans *La Sainte Famille*, précisément. Mais avec *La Sainte Famille* il s'agit d'une véritable collaboration. Et cette collaboration, on le sait, se poursuivra désormais sans interruption entre les deux amis, jusqu'à ce que la mort de Marx vienne y mettre un terme.

Marx et Engels se rencontrent à Paris à la fin d'août 1844. Au cours des dix jours qu'ils passent ensemble, ils décident d'écrire en commun un ouvrage polémique contre les frères Bauer et leurs partisans, qui éditent une revue, l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* [Gazette littéraire universelle]. Le livre s'intitulera *Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* [Critique de la Critique critique. Contre Bruno Bauer et consorts]. Ils se répartissent aussitôt les chapitres et rédigent la préface sans plus tarder. Engels se met immédiatement au travail et écrit sur-le-champ sa part de ce qui, au début, semble ne devoir pas dépasser l'ampleur d'un bref pamphlet. Engels parti, Marx travaille sur le sujet jusqu'à la fin novembre et de semaine en semaine, sous sa plume, l'ouvrage s'enfle sans cesse : Marx utilise pour cette rédaction une partie de ses notes, les *Manuscrits économique-philosophiques*, qu'il venait de jeter sur le papier au printemps et à l'été 1844; il se servira également de ses notes sur la Révolution française.

L'ouvrage définitif est donc pour l'essentiel l'œuvre de Marx. Engels n'en a pas écrit le dixième. (Dès la première édition, on indiquait dans la table des matières, comme nous l'avons fait, quels chapitres revenaient à chacun des deux auteurs.)

La brochure initiale était devenue un véritable livre qui, en petit format, dépassait vingt placards. Du coup, il n'avait pas besoin, selon les règlements en vigueur dans plusieurs États allemands, d'être soumis préalablement à la censure.

Au moment d'envoyer le manuscrit à l'imprimeur, Marx lui donne son titre définitif : *La Sainte Famille ou Critique...* etc. L'ouvrage, imprimé sans retard, sort en février 1845, des presses de la Literarische Anstalt (J. Rütten), à Francfort-sur-le-Main.

*La Sainte Famille* est une façon plaisante de désigner les frères Bauer et leurs partisans jeunes-hégéliens qui se groupaient autour de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*. Marx et Engels critiquent les conceptions *idéalistes* des frères Bauer, leur éloignement de la vie réelle et leur penchant à mener des joutes oratoires abstraites dans les domaines de la philosophie et de la théologie. Ces Jeunes-hégéliens, qui inclinaient au subjectivisme, ne voyaient dans les masses populaires qu'une matière inerte, un poids mort dans le processus historique, proclamant en revanche que les personnalités élues, et eux-mêmes en particulier, porteurs de « l'esprit », de la « critique absolue », étaient les créateurs de l'histoire. Ils voyaient l'obstacle décisif sur le chemin d'une évolution progressive de l'Allemagne, non dans l'ordre social réactionnaire qui y régnait alors, mais seulement dans les idées dominantes, en particulier dans la religion. De ce fait, ils ne s'élevaient pas contre cet ordre social, mais seulement contre les idées dominantes <sup>1</sup>.

*La Sainte Famille* est donc à l'origine essentiellement une œuvre polémique, un pamphlet. Elle souffre, comme *L'Idéologie allemande*, qui est de la même veine et vise, pour une bonne part, les mêmes adversaires — d'ailleurs bien des pages de ces deux œuvres rendent un son très voisin — de cette origine. D'abord parce que sont oubliés ou inconnus aujourd'hui les textes que Marx et Engels discutent, réfutent ou ridiculisent. Pour le lecteur actuel, *La Sainte Famille* souffre de la minceur de ces prétextes. Qui lit encore les brochures d'Edgar ou même de Bruno Bauer ? Qui, en Allemagne ou en France, s'intéresse aux commentaires détaillés qu'inspira à Franz Zychlin von Zychlinski (*Szeliga*) l'ouvrage d'Eugène Sue : *Les Mystères de Paris* ? Même ceux qui sourient ou s'attendrissent encore à la lecture des malheurs de Fleur-de-Marie, du Chourineur ou du Maître d'École, hésiteraient à considérer que ces héros de mélodrame expriment exactement le comportement, le mode de penser et d'agir de telle ou telle couche sociale de l'époque, au point qu'en faisant leur critique on s'attaque à la société dont ils sont issus et qu'ils reflètent.

D'autre part la critique de Marx s'attache trop souvent à la forme, à l'expression souvent maladroite ou ridicule, il est vrai, de la pensée de ses adversaires. Détachées de leur contexte, ces formules de Bauer, Szeliga ou Faucher, indéfiniment ressassées, produisent une impression fastidieuse, comme le note Lénine lui-même <sup>2</sup>.

Pourtant Lénine n'a pas hésité à lire *La Sainte Famille* la plume à la main et à en recopier de longs passages. C'est que cet ouvrage polémique est pour Marx et Engels l'occasion « de régler [leurs] comptes avec [leur] conscience philosophique d'autrefois <sup>3</sup> », et que, dépassant le point de vue de *Feuerbach* — dont ils font ici encore l'éloge — ils

<sup>1</sup> Pour plus de détails sur la polémique entre Marx et Engels et les frères Bauer, on se reportera à l'avant-propos de *L'Idéologie allemande*.

<sup>2</sup> LÉNINE : Cahiers philosophiques, Éd. Soc., p. 34 : « Le chapitre suivant (VII) commence encore par une critique fastidieuse, pointilleuse » ... « Tout le chapitre VII, en dehors des passages cités, ne contient que chicanes et parodies les plus invraisemblables, se saisit des contradictions les plus insignifiantes et se moque de toutes les bêtises de la *Literatur-Zeitung* ».

<sup>3</sup> Contribution à la critique de l'économie politique, préface, p. 5, Éd. Soc., 1966. Certes, pour être précis, cette phrase se réfère à *L'Idéologie allemande*. Mais *La Sainte Famille* et *L'Idéologie* ne sont pas seulement proches dans le temps; les deux ouvrages représentent un travail d'éducation philosophique analogue. *L'Idéologie* ne fait, de ce point de vue, que continuer ce que *La*

commencent à « remplacer... le culte de l'homme abstrait... par la science des hommes réels et de leur *développement historique*<sup>1</sup> ». Autrement dit, ils commencent à élaborer les principes du *matérialisme historique*.

Dans *La Sainte Famille*, Marx, s'il emploie encore la terminologie hégélienne, se détourne de la *philosophie* de Hegel. Commentant les pages de *La Sainte Famille* consacrées à Proudhon, — à cette époque, Marx, à Paris, a de longues discussions avec lui — Lénine écrit :

« Marx quitte ici la philosophie hégélienne et s'engage sur le chemin du socialisme. Cette évolution est évidente. On voit ce que Marx a déjà acquis et comment il passe à un nouveau cercle d'idées<sup>2</sup>. »

En particulier, dénonçant le rôle attribué aux idées par les Jeunes-hégéliens, Marx va insister sur l'importance, dans les transformations sociales de l'action pratique des hommes.

« Des idées, ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien état du monde, écrit-il, elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de choses. Généralement parlant, des idées ne peuvent rien mener à bonne fin. Pour mener à bonne fin des idées, il faut des hommes qui mettent en jeu une force pratique<sup>3</sup>. »

Et encore d'Engels :

« L'histoire ne fait rien... C'est au contraire, l'homme, l'homme réel et vivant, qui fait tout cela... et livre tous ces combats<sup>4</sup>. »

Plus loin, Marx précise quelle catégorie d'hommes réels et vivants « critiquent » la société telle qu'elle existe actuellement. Ce sont

« les membres travailleurs de la société qui souffrent, sentent, pensent et agissent en hommes. C'est pourquoi leur critique est en même temps pratique<sup>5</sup>. »

C'est surtout dans la partie consacrée à Proudhon qu'est affirmé le rôle révolutionnaire du prolétariat :

« L'homme, dans le prolétariat, s'est perdu lui-même... il est contraint... de se révolter contre une pareille inhumanité... Or il ne peut se libérer lui-même sans abolir ses propres conditions de vie. Il ne peut abolir ses propres conditions de vie sans abolir toutes les conditions de vie inhumaines de la société actuelle<sup>6</sup>. »

Et Marx montre bien qu'il ne s'agit pas de la volonté subjective de tel ou tel prolétaire :

« Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se représente momentanément. Il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet être<sup>7</sup>. »

Analysant les rapports de ces pôles opposés que sont « le prolétariat et la richesse », Marx montre qu'ils sont tous deux issus de la propriété privée. Et il explique comment cette propriété privée porte en elle-même les causes de sa destruction :

« Dans son mouvement économique la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa propre dissolution, mais... uniquement par une évolution indépendante d'elle... que conditionne la nature des choses... Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en donnant naissance au prolétariat<sup>8</sup>. »

Une partie de ces idées se trouve certes chez Proudhon dont Marx prend la défense contre les attaques d'Edgar Bauer et chez les autres socialistes français dont Marx connaît bien les œuvres. Mais sur certains points Marx va plus

*Sainte Famille* avait commencé. Que le premier de ces ouvrages n'ait pas été publié en totalité à l'époque tandis que *La Sainte Famille* a paru tient aux circonstances (difficultés de trouver un éditeur, etc.) et non à la volonté des auteurs.

<sup>1</sup> C'est ce que note Engels dans Ludwig Feuerbach et la fin de la Philosophie classique allemande in *Études philosophiques*, Éd. Soc., p. 42 : « Mais le pas que Feuerbach ne fit point ne pouvait manquer d'être fait; le culte de l'homme abstrait qui constituait le centre de la nouvelle religion feuerbachienne devait nécessairement être remplacé par la science des hommes réels et de leur développement historique. Ce développement ultérieur du point de vue de Feuerbach, au-delà de Feuerbach lui-même, Marx l'inaugure en 1845 dans *La Sainte Famille*. »

<sup>2</sup> *Cahiers philosophiques*, Œuvres complètes, p. 16.

<sup>3</sup> *La Sainte Famille*, ch. VI, p. 145.

<sup>4</sup> *Ibidem*, ch. VI, p. 116.

<sup>5</sup> *Ibidem*, ch. VI, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibidem*, ch. IV, pp. 47-48.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 48.

loin. Le passage suivant n'est-il pas une première formulation du concept de « rapports de production » dont on sait l'importance qu'il prend dans la théorie marxiste ?

« Proudhon n'a pas réussi à donner à cette idée un développement adéquat. L'idée... que c'est l'objet comme être pour l'homme, comme être objectif de l'homme qui est en même temps l'existence de l'homme pour l'autre homme, sa relation humaine à autrui, le comportement social de l'homme par rapport à l'homme <sup>1</sup>. »

Plus loin, Marx s'interroge, à la suite de Proudhon, sur la « valeur » d'un objet <sup>2</sup>. Et, comme le note Lénine, dans ces pages il est « sur le chemin de la théorie de la valeur-travail <sup>3</sup> ».

Mais ces citations risquent de donner à penser que *La Sainte Famille* traite essentiellement d'économie politique. Tel n'est point le cas. La polémique contre les frères Bauer est pour Marx et Engels l'occasion de « digressions » ou d'exposés qui touchent à bien des domaines : histoire, philosophie, sociologie, religion, littérature, etc.

Les spécialistes s'intéresseront à l'analyse des personnages d'Eugène Sue et à la critique du pseudo-socialisme de cet auteur. Mais il n'est pas nécessaire d'être philosophe de profession pour s'intéresser au bref aperçu du matérialisme français (ch. VI, pp. 151-160), ni sociologue ou historien pour goûter les remarques sur la question juive et sur la Révolution française (ch. VI).

Ces quelques indications suffiront, pensons-nous, à souligner tout particulièrement l'intérêt que présente *La Sainte Famille*, pour quiconque veut étudier de plus près le cheminement et l'élaboration de la pensée de Marx <sup>4</sup>.

Peut-être peut-on enfin signaler que *La Sainte Famille* traite à chaque page de problèmes français. La polémique certes vise Bruno Bauer et le groupe de Jeunes-hégéliens qui l'entoure. Mais le débat a lieu à propos d'Eugène Sue et de Proudhon, de la Révolution française et du matérialisme français. Et quand Marx parle de « la Masse », c'est au prolétariat parisien qu'il pense, ce prolétariat dont il commence à avoir une connaissance et une expérience directes. Raison supplémentaire pour le lecteur français de découvrir ou de relire cette œuvre de jeunesse de Marx et d'Engels.

G. B.

---

<sup>1</sup> *Ibidem*, p. 54.

<sup>2</sup> *Ibidem*, pp. 61-62.

<sup>3</sup> LÉNINE : Cahiers philosophiques, *Œuvres complètes*, p. 21.

<sup>4</sup> Pour de plus amples détails, se reporter à la longue introduction d'Émile Bottigelli et à sa traduction des Manuscrits de 1844 (Économie politique et philosophie), Éd. soc., et à l'avant-propos de L'Idéologie allemande, Éd. soc., 1968.

## PRÉFACE

L'humanisme réel n'a pas en Allemagne d'ennemi plus dangereux que le spiritualisme ou *idéalisme spéculatif*, qui, à la place de l'homme *individuel réel*, met la « Conscience de soi » ou l' « Esprit » et enseigne avec l'Évangéliste : « C'est l'esprit qui vivifie tout, la chair n'est bonne à rien. » Il va de soi que cet esprit désincarné n'a d'esprit qu'en imagination. Ce que nous combattons dans la *Critique* de Bauer, c'est précisément la reproduction caricaturale de la spéculation. Elle est à nos yeux l'expression la plus achevée du principe germano-chrétien, qui joue sa dernière carte en métamorphosant « la Critique » elle-même en une puissance transcendante.

Notre exposé se réfère par priorité à l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (*Gazette littéraire universelle*) de Bruno Bauer <sup>1</sup> dont nous avons eu sous les yeux les huit premiers fascicules parce que la *Critique* de Bauer et par suite l'ineptie de la *spéculation allemande* en général y ont atteint leur apogée. La *Critique critique* (la Critique de la *Literatur-Zeitung*) est d'autant plus instructive qu'elle achève ce renversement de la réalité auquel se livre la philosophie et aboutit à la plus suggestive des bouffonneries. Voir par exemple *Faucher et Szeliga* <sup>2</sup>. La matière que nous offre la *Literatur-Zeitung* peut servir à éclairer même le grand public sur les illusions de la philosophie spéculative. Tel est le but de notre travail.

Notre exposé est naturellement fonction de son *objet*. En règle générale, la Critique critique se situe *au-dessous* du niveau déjà atteint par le développement de la théorie en Allemagne. La nature de notre sujet nous autorise donc à ne pas porter ici de *jugement* plus ample sur ce développement lui-même.

La *Critique critique* oblige au contraire à lui opposer, comme tels, les résultats déjà acquis.

Cette polémique constitue donc, à nos yeux, l'avant-propos des travaux originaux où — chacun pour soi, bien entendu — nous développerons notre point de vue et, par suite, montrerons où nous nous situons par rapport aux doctrines philosophiques et sociales modernes.

Paris, septembre 1844.

F. ENGELS, K. MARX.

---

<sup>1</sup> Des deux frères Bauer - « la Sainte Famille » - Bruno est le plus connu. Philosophe, historien des religions, journaliste, il est l'auteur de nombreux articles et ouvrages dont il sera question plus loin. Né en 1809, il mourra en 1882 après être devenu national-libéral. Son frère Edgar (1820-1886) a publié surtout des brochures et des nouvelles. Tous deux font paraître beaucoup d'articles dans leur revue : *Allgemeine Literatur-Zeitung*, que nous traduirons *par Gazette littéraire* ou *Gazette littéraire universelle*. Cette revue mensuelle, éditée à Charlottenburg, a paru de décembre 1843 à octobre 1844. Toutes les notes infrapaginales qui ont été rédigées pour la présente édition sont dues aux éditeurs et *non* aux auteurs.

<sup>2</sup> FAUCHER Jules (1820-1878) économiste allemand partisan du libre-échange et écrivain. A publié dans les Cahiers VII et VIII de la *Literatur-Zeitung* un article sur les « Questions à l'ordre du jour en Angleterre » dont il sera question plus loin. SZELIGA est le pseudonyme littéraire du Jeune-hégélien Franz Zychlin von Zychlinski (1816-1900). Collaborateur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* et des *Norddeutsche Blätter* (*Feuilles de l'Allemagne du Nord*) de Bruno Bauer, il sera très souvent pris à partie par Marx non seulement dans *La Sainte Famille*, mais aussi dans *L'Idéologie allemande*.

## Chapitre I. « LA CRITIQUE CRITIQUE SOUS LES TRAITES D'UN MAÎTRE RELIEUR », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. REICHARDT <sup>1</sup>

par Friedrich ENGELS

La Critique critique, quelque supérieure qu'elle se sache à la Masse, éprouve cependant pour cette Masse une pitié infinie. La Critique a tellement aimé la Masse qu'elle a envoyé son Fils unique afin que tous ceux qui croiront en lui ne meurent pas, mais accèdent à la vie critique. La Critique se fait Masse et habite parmi nous, et nous sommes les témoins de sa Gloire : Gloire du Fils unique issu du Père. En d'autres termes, la Critique se fait socialiste et parle « d'écrits sur le paupérisme <sup>2</sup> ». Elle ne tient pas pour une escroquerie de s'égaliser à Dieu, mais, s'aliénant elle-même, elle prend figure de maître relieur et se ravale jusqu'à l'ineptie — voire jusqu'à l'ineptie critique en langues étrangères. Elle, dont la céleste pureté virginale répugne à tout contact avec la Masse lépreuse et pécheresse, se fait violence jusqu'à noter l'existence de « Bodz » <sup>3</sup> et de « tous les écrivains qui ont étudié le paupérisme en remontant aux sources » et « à suivre pas à pas, depuis des années, le fléau de notre époque »; elle dédaigne écrire pour les spécialistes, elle écrit pour le grand public, elle écarte toutes les expressions insolites, tout « calcul latin, tout jargon pédantesque ». Tout cela, elle l'écarte des écrits d'autrui, mais ce serait vraiment trop lui demander que vouloir qu'elle se soumette elle-même à « ce règlement d'administration <sup>4</sup> ». Pourtant, elle s'y soumet en partie : avec une admirable légèreté, elle se défait, sinon des mots eux-mêmes, du moins de leur contenu. Et qui lui reprochera d'user de « l'énorme amas de mots étrangers inintelligibles », quand sa pratique systématique permet de conclure que ces mots lui sont, à elle aussi, restés inintelligibles ? Voici quelques exemples de cette pratique systématique :

« C'est pourquoi ils ont les institutions de mendicité en horreur <sup>5</sup>. »

« Une doctrine de la responsabilité devant laquelle tout mouvement de la pensée humaine devient une image de la femme de Loth. »

« Sur le clef de voûte de cet édifice artistique vraiment riche de caractère. »

« Tel est le contenu principal du testament politique de Stein <sup>6</sup>, que le grand homme d'État remit, avant de quitter le Service actif, au gouvernement et à toutes ses dissertations. »

« Ce peuple, à cette date-là, ne possédait pas encore de dimensions pour une liberté aussi étendue. »

« En parlementant avec assez d'assurance, à la fin de sa dissertation journalistique, que la seule chose qui manque, c'est la confiance. »

« Pour l'entendement viril, l'entendement qui élève l'État qui s'élève au-dessus de la routine et de la crainte bornée, qui s'est formé au contact de l'histoire et nourri par la contemplation vivante d'un système politique étranger. »

« L'éducation d'un bien-être national général. »

« La liberté resta lettre morte dans la poitrine de la mission internationale de la Prusse, sous le contrôle des autorités. »

« Un journalisme populaire organique. »

« Pour le peuple auquel même M. Brüggemann <sup>7</sup>, délivre le certificat de baptême de sa majorité. »

« Une contradiction assez criarde avec les autres certitudes énoncées dans l'ouvrage pour les capacités professionnelles du peuple. »

<sup>1</sup> Carl REICHARDT, maître relieur berlinois, partisan de Bruno Bauer et collaborateur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*.

<sup>2</sup> « Schriften über den Pauperismus » (Écrits sur le paupérisme) : articles de Carl Reichardt, publiés dans les fascicules I et II de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (décembre 1843 - janvier 1844).

<sup>3</sup> Bodz : pseudonyme de Charles Dickens (Boz), déformé par Reichardt.

<sup>4</sup> En français dans le texte. Nous signalerons les mots et expressions en français dans le texte en les imprimant en italique et en les faisant suivre d'un astérisque. Nous ne signalerons en note, en règle générale, que les longues citations faites en français par Marx ou Engels.

<sup>5</sup> Reichardt veut sans doute parler des établissements destinés aux mendiants. Les citations qui suivent ayant pour objet d'attester l'ineptie de leur auteur, on ne s'étonnera pas que, dans la traduction française comme d'ailleurs dans l'original, elles soient d'une gaucherie qui va souvent jusqu'au galimatias. Dans la suite de l'ouvrage, Marx ou Engels reprendront plusieurs des expressions citées, de façon à produire un effet parodique.

<sup>6</sup> STEIN Karl (1757-1831) : homme politique qui essaya de réaliser en Prusse, après le traité de Tilsitt, d'importantes réformes libérales.

<sup>7</sup> BRÜGGEMANN Karl Heinrich (1810-1887) : économiste et journaliste libéral, rédacteur en chef de la *Kölnische Zeitung*.

« *Le funeste égoïsme dissout vite toutes les chimères de la volonté nationale.* »

« *La passion d'acquérir beaucoup de bien, etc., voilà l'esprit qui imprégnait toute la période de la Restauration et qui, avec une assez grande dose d'indifférence, se rallia à l'âge nouveau.* »

« *La notion obscure d'importance Politique, qui se rencontre dans la nationalité paysanne prussienne, repose sur le souvenir d'une grande histoire.* »

« *L'antipathie disparut et se mua en un état de complète exaltation.* »

« *Dans cette merveilleuse transition, chacun à sa façon laissait entrevoir encore son vœu particulier.* »

« *Un catéchisme dans la langue pleine d'onction de Salomon, et dont les paroles, douces comme une colombe, s'élèvent — frou ! frou ! — dans la région du pathos et de ses aspects tonitruants.* »

« *Tout le dilettantisme d'une négligence de trente-cinq années.* »

« *On aurait pu accueillir la fulmination trop criante lancée contre les citadins par un de leurs anciens dirigeants avec le flegme de nos représentants, si l'interprétation à la Benda de la loi municipale de 1808 ne souffrait d'une affection conceptuelle musulmane quant à l'essence et l'application de la loi municipale...* »

Chez M. Reichardt, la hardiesse du style va généralement de pair avec la hardiesse du développement lui-même. Il fait des transitions dans le genre de celles-ci :

« *M. Brüggemann... en l'année 1843... théorie de l'État... tout honnête homme... la grande modestie de nos socialistes... des miracles naturels... des revendications à présenter à l'Allemagne... des miracles surnaturels... Abraham... Philadelphie... marine... patron boulanger... et puisque nous parlons de miracles, c'est ainsi que Napoléon a apporté, etc.* »

Faut-il s'étonner, après ces exemples, que la Critique critique donne encore l'« exégèse » d'une phrase qu'elle qualifie elle-même de « langage populaire » ? Car elle « arme ses yeux de force organique pour pénétrer le chaos ». Et, il faut le dire ici, même le « langage populaire » ne peut rester incompréhensible à la Critique critique. Elle discerne que le chemin de l'homme de lettres reste nécessairement tortueux si le sujet qui s'y engage n'a pas la force d'en faire une ligne droite; et pour cette raison, tout naturellement, elle impute à l'écrivain des « opérations mathématiques ».

Il va de soi — et l'histoire, qui prouve tout ce qui va de soi prouve également ceci — que la Critique ne devient pas Masse pour rester Masse, mais pour délivrer la Masse de son caractère massif de masse, donc pour abolir le langage populaire de la Masse en l'intégrant dans la langue critique de la Critique critique. Le plus dégressif degré d'abaissement est atteint quand la Critique apprend la langue populaire de la Masse et transcende ce jargon grossier pour en faire les sublimes équations de la dialectique critico-critique.

## Chapitre II. « LA CRITIQUE CRITIQUE » SOUS LES TRAITES D'UN « MINOTIER »<sup>1</sup> OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. JULES FAUCHER

par Friedrich ENGELS.

Après avoir, en s'abaissant jusqu'à l'ineptie en langues étrangères, rendu les services les plus essentiels à la Conscience de soi et par là même libéré en même temps le monde du paupérisme, la Critique s'abaisse également jusqu'à l'ineptie dans la pratique et dans l'histoire. Elle s'empare des « questions à l'ordre du jour en Angleterre » et fournit une esquisse vraiment critique de l'histoire de l'industrie anglaise.

La Critique, qui se suffit à elle-même, qui forme un tout achevé, ne peut naturellement admettre l'histoire telle qu'elle s'est effectivement déroulée; ce serait en effet admettre la méchante Masse dans l'intégralité de son caractère massif de Masse, alors qu'il s'agit précisément de délivrer la Masse de son caractère de Masse. L'histoire est donc affranchie de son caractère de Masse, et la Critique qui prend des libertés avec son objet crie à l'histoire. C'est de telle et telle manière que tu dois t'être déroulée ! Les lois de la Critique ont un pouvoir rétroactif total : antérieurement à ses décrets, l'histoire s'est donc passée tout autrement que depuis ses décrets. C'est pourquoi l'histoire massive, que l'on appelle réelle, diffère considérablement de l'histoire critique, telle qu'elle se déroule, à partir de la page 4, dans le fascicule VII de la *Literatur-Zeitung*.

Dans l'histoire de la masse, il n'y avait pas de villes industrielles avant qu'il n'existât de fabriques; mais dans l'histoire critique, où le fils engendre son père, comme on le voit déjà chez Hegel, Manchester, Bolton et Preston étaient de florissantes villes industrielles avant même qu'on imaginât des fabriques. Dans l'histoire réelle, l'industrie du coton a été fondée surtout par la *jenny* de Hargreaves et la *throstle* (machine à filer hydraulique), d'Arkwright, la *mule* de Crompton n'était qu'un perfectionnement de la *jenny* dû au principe nouveau d'Arkwright<sup>2</sup>; mais l'histoire critique sait faire les distinctions, elle dédaigne la *jenny* et la *throstle*, ces inventions de peu de portée, pour décerner la palme à la *mule*, dont elle fait une identité spéculative des extrêmes. Dans la réalité, avec l'invention de la *throstle* et de la *mule* se trouvait immédiatement donnée l'application de la force hydraulique à ces machines; mais la Critique critique trie les principes que l'histoire grossière a jetés pêle-mêle, et ne fait intervenir cette application que plus tard, en en faisant une découverte tout à fait spéciale. Dans la réalité, l'invention de la machine à vapeur a précédé toutes les inventions dont nous venons de parler; dans la Critique, elle constitue le couronnement de l'ensemble, donc son terme.

Dans la réalité, les relations d'affaires entre Liverpool et Manchester, avec l'importance qu'elles ont prise de nos jours, ont été la conséquence de l'exportation des marchandises anglaises; dans la Critique, ces relations d'affaires sont la cause de cette exportation, et relations d'affaires et exportations sont dues à la proximité de ces deux villes. Dans la réalité, c'est par Hull que passent presque toutes les marchandises de Manchester à destination du continent; dans la Critique, c'est par Liverpool.

Dans la réalité, on trouve, dans les fabriques anglaises, toute l'échelle des salaires à partir de 1 shilling et demi jusqu'à 40 shillings et plus; dans la Critique, on ne paie qu'un seul taux : 11 shillings. Dans la réalité, la machine remplace le travail manuel; dans la Critique, c'est la pensée. Dans la réalité, il est permis aux ouvriers d'Angleterre de se coaliser en vue d'obtenir le relèvement de leurs salaires; mais dans la Critique, la chose leur est interdite, car la Masse doit consulter la Critique avant de se permettre quoi que ce soit. Dans la réalité, le travail de fabrique est exténuant et cause des maladies spécifiques - on a même écrit de gros traités de médecine sur ces maladies<sup>3</sup> - dans la Critique, il est impossible qu'« un effort excessif fasse obstacle au travail, car l'énergie est le fait de la machine ». Dans la réalité, la machine est une machine; dans la Critique, elle a une volonté, c'est parce qu'elle ne se repose pas que l'ouvrier ne peut pas se reposer non plus, et qu'il est soumis à une volonté étrangère.

Mais tout cela n'est encore rien. La Critique ne saurait se contenter des partis de masse anglais : elle en crée de nouveaux, elle crée un parti des fabriques, dont l'histoire lui sera redevable. Par contre, elle met ensemble patrons et ouvriers de fabrique, n'en fait qu'un tas massif - pourquoi se soucier de pareilles vétilles ? - et décrète que si les ouvriers

<sup>1</sup> Minotier : traduction de *Mühleigner*, qui est lui-même une traduction littérale de l'anglais *mill-owner* (propriétaire de moulin). Engels, par ce jeu de mots, raille le collaborateur de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* Jules Faucher qui employait dans ses articles des mots qu'il avait forgés d'après des mots anglais.

<sup>2</sup> Sur ces perfectionnements successifs des machines textiles anglaises, voir ENGELS, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, introduction. Entre 1738 et 1835 se succédèrent plusieurs inventions anglaises qui aboutirent aux machines à filer : la « *jenny* » de James Hargreaves en 1764, perfectionnée en 1769-1771 par Richard Arkwright; la « *mule* » ou « *hand-mule* » de Samuel Crompton en 1779; la « *self-acting mule* » ou « *self-actor* », machine automatique de Richard Robert en 1825.

<sup>3</sup> Engels, quelques mois plus tard, développe tous ces points dans *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*.

n'ont pas cotisé au fonds de l'Anti-Corn Law League <sup>1</sup>, ce n'est pas, comme le croient ces imbéciles d'industriels, par mauvaise volonté et à cause du chartisme, mais uniquement par pauvreté. Elle décrète en outre que, si l'on abroge en Angleterre les lois sur les blés, les journaliers agricoles seront forcés d'accepter une baisse de salaire; à quoi nous voudrions objecter très humblement que cette classe misérable ne peut plus rien perdre, ne fût-ce qu'un liard, sans mourir totalement de faim. La Critique décrète que, dans les fabriques anglaises, on travaille seize heures, bien que la loi anglaise, naïve et *non critique*, ait veillé à ce que l'on ne puisse dépasser 12 heures. Elle décrète que l'Angleterre doit devenir le grand atelier de l'univers, bien que, massifs et *non critiques*, les Américains, les Allemands et les Belges ruinent petit à petit, par leur concurrence, tous les marchés des Anglais. Elle décrète enfin que la *concentration de la propriété* et ses conséquences pour les classes travailleuses sont, en Angleterre, ignorées de tout le monde, de la classe non-possédante comme de la classe possédante, bien que ces imbéciles de chartistes se figurent les connaître fort bien, que les *socialistes* estiment avoir, depuis longtemps, exposé ces conséquences par le menu, et que même des Tories et des Whigs, tels que *Carlyle*, *Alison* et *Gaskell* <sup>2</sup>, aient, dans des ouvrages originaux, prouvé qu'ils les connaissaient.

La Critique décrète que la *loi sur les dix heures* de lord *Ashley* <sup>3</sup> n'est qu'une mesure de *juste milieu*, sans importance et que lord *Ashley* lui-même est « un fidèle reflet de l'action constitutionnelle », tandis que les industriels, les chartistes, les propriétaires fonciers, en un mot tout ce qui fait la Masse de l'Angleterre, ont vu jusqu'ici dans cette mesure l'expression - à vrai dire aussi atténuée que possible - d'un principe absolument radical, puisqu'elle porterait le fer à la racine du commerce extérieur et, par suite, à la racine du système manufacturier, ou plutôt, loin de se borner à l'y mettre, l'y enfoncerait profondément. La Critique critique est mieux renseignée. Elle sait que la question des dix heures a été débattue devant une « Commission » de la Chambre basse, alors que les journaux *non critiques* voudraient nous faire accroire que cette « Commission » était la *Chambre elle-même*, à savoir la *Chambre entière constituée en commission*; mais la Critique doit nécessairement abroger cette bizarrerie de la Constitution anglaise.

La Critique critique, qui engendre elle-même son contraire, la *stupidité de la Masse*, engendre aussi la stupidité de Sir James Graham <sup>4</sup> et, grâce à une intelligence critique de la langue anglaise, lui fait dire des choses que le ministre *non critique* de l'Intérieur n'a jamais dites, à. seule fin que la stupidité de Graham fasse mieux éclater la sagesse de la Critique. Graham, si nous en croyons la Critique, aurait affirmé que les machines, dans les fabriques, s'usent de toute façon en douze ans environ <sup>5</sup>, qu'elles fonctionnent douze ou dix heures par jour, et qu'ainsi la loi de dix heures mettrait le capitaliste dans l'impossibilité de faire reproduire, en douze ans, par le travail des machines, le capital qu'il y a investi ! La Critique fait la preuve qu'elle a prêté à Sir James Graham un sophisme, puisqu'une machine dont le temps de travail quotidien serait réduit d'un sixième durerait naturellement plus longtemps.

Si juste que soit cette remarque de la Critique critique contre son propre sophisme, il faut concéder cependant à Sir James Graham qu'il n'a pas dit ça : il a déclaré que la machine devrait, sous le régime de la loi de dix heures, fonctionner d'autant plus vite que son temps de travail serait limité davantage, ce que la critique cite elle-même [fascicule VIII, p. 32], et que, dans cette hypothèse, le temps d'usure resterait le même, soit douze ans. Il y a lieu de reconnaître ce point, d'autant plus qu'en le reconnaissant nous glorifions et magnifions « la Critique », puisque c'est la Critique, et elle seule, qui a énoncé et dénoncé le sophisme en question. Elle est tout aussi généreuse à l'égard de lord *John Russell* <sup>6</sup>, à qui elle prête l'intention de vouloir modifier le régime politique et les dispositions électorales; d'où il nous faut conclure, ou bien que la tendance de la Critique à produire des stupidités est extrêmement forte ou que, depuis huit jours, lord *John Russell* est devenu lui-même un Critique Critique.

Mais, où la Critique atteint vraiment au grandiose dans la production des stupidités, c'est quand elle découvre que les ouvriers anglais - ces ouvriers qui, en avril et mai, ont organisé meeting sur meeting, rédigé pétition sur pétition, tout

<sup>1</sup> *Anti-Corn Law League* [Ligue contre les lois sur les grains], ligue fondée en 1838, à Manchester, par les industriels Cobden et Bright. Les lois sur les grains qui avaient pour but de réduire, puis d'interdire l'importation des céréales en Angleterre, avaient été introduites par les lords, gros propriétaires fonciers. La Ligue réclamait la liberté totale du commerce et l'abolition des lois sur les grains. Elle avait pour but d'affaiblir les positions de la noblesse foncière, mais aussi de diminuer les salaires des ouvriers. Au même moment, les travailleurs anglais se groupaient dans le mouvement chartiste. La lutte entre la bourgeoisie industrielle et la noblesse foncière aboutit en 1846 à la suppression des lois sur les blés.

<sup>2</sup> CARLYLE Thomas (1795-1881) : écrivain et philosophe anglais. Défendit jusqu'en 1848 des conceptions proches d'un socialisme féodal. ALISON (Sir Archibald) : tory, historien et économiste; GASKELL : médecin de Manchester, libéral.

<sup>3</sup> La lutte pour une limitation légale de la journée de travail à dix heures commença en Angleterre à la fin du XVIIIe siècle et devint l'affaire des grandes masses ouvrières à partir de 1830. Les représentants de la noblesse foncière se prononcèrent au Parlement en faveur de la loi sur les 10 heures par hostilité, à la bourgeoisie industrielle. Le principal défenseur de cette loi au Parlement fut, à partir de 1833, le philanthrope tory lord Ashley.

<sup>4</sup> GRAHAM James (1792-1861) : homme d'État anglais; ministre de l'Intérieur du gouvernement tory de 1841 à 1846.

<sup>5</sup> Ce problème de la durée des machines fera plus tard l'objet d'un échange de lettres entre Marx et Engels, le premier voulant obtenir du second des précisions chiffrées au moment où il aborde cette question dans *Le Capital*. Cf. *Lettres sur Le Capital*, Éd. soc., 1964, p. 87 et suivantes et p. 128.

<sup>6</sup> RUSSELL John (1792-1878) : homme politique anglais, chef du parti whig. Premier ministre de 1846 à 1852 et en 1865-1866.

cela en faveur de la loi de dix heures, avec plus de fièvre qu'ils n'en ont montrée depuis deux ans, et d'un bout à l'autre des régions industrielles - que ces ouvriers ne prennent à cette question qu'un « intérêt *partiel* », bien qu'il apparaisse cependant que « la limitation légale de la durée du travail ait aussi occupé leur attention »; c'est quand elle fait encore cette grande découverte, cette découverte mirifique, inouïe, que « les vœux des ouvriers se concentrent sur l'abrogation des lois sur les grains, dont ils attendent une aide apparemment plus immédiate, et s'y concentreront jusqu'au jour où la réalisation quasi certaine de ces vœux viendra leur en démontrer, dans la pratique, l'inutilité ». Or il s'agit là des ouvriers qui, dans tous les meetings publics, ont pris l'habitude de jeter à bas de la tribune les partisans de l'abrogation des lois sur les grains, des ouvriers qui ont abouti à ce que, dans aucune ville industrielle anglaise, la Ligue contre les lois sur les grains ne s'est risquée à tenir un meeting public, des ouvriers qui considèrent la Ligue comme leur unique ennemi et qui, pendant la discussion sur les dix heures, comme presque toujours antérieurement dans des questions analogues, ont été soutenus par les tories. La Critique fait encore cette belle découverte que « les ouvriers continuent à se laisser séduire par les vastes promesses du *chartisme* », alors que ce dernier n'est que l'expression politique de ce que pensent publiquement les ouvriers. Ou encore, dans la profondeur de son esprit absolu, elle découvre que « les doubles appartenances, l'appartenance politique et l'appartenance à la catégorie des propriétaires fonciers ou des minotiers déjà *n'arrivent plus* à se confondre ni à coïncider » - alors que jusqu'ici tout le monde ignorait que l'appartenance à la catégorie des propriétaires fonciers et des minotiers <sup>1</sup> - ils sont en petit nombre et (à l'exception des quelques pairs) ils ont les mêmes droits politiques - constituait une classification si vaste qu'au lieu de fournir la direction des partis politiques, ce qui serait l'expression la plus logique, cette appartenance fût totalement identique à l'appartenance politique. Il est beau de voir comment la Critique dit des partisans de l'abrogation des lois sur les grains qu'ils ignorent *ceteris paribus* [toutes choses égales d'ailleurs], qu'une chute du prix du pain entraînerait une chute des salaires, et qu'il n'y aurait donc rien de changé; alors que ces gens attendent de cette baisse des salaires qu'ils n'ont pas niée et, par suite, de la diminution des frais de production, une extension du marché, d'où une diminution de la concurrence entre ouvriers, grâce à quoi le salaire serait néanmoins, par rapport au prix du pain, maintenu légèrement au-dessus de son taux actuel.

La Critique, qui se meut avec la félicité de l'artiste dans la libre création de son contraire l'ineptie, cette même Critique qui, voilà deux ans, proclamait : « La Critique parle allemand, la théologie latin <sup>2</sup> », cette même Critique a, depuis lors, appris l'anglais : elle nomme les propriétaires fonciers « propriétaires de terres » (landowners), les propriétaires de fabrique « propriétaires de moulins » (millowners) - le mot « mill » désigne en anglais toute fabrique dont les machines sont mues par la vapeur ou la force hydraulique - les ouvriers deviennent des « mains » (hands) ; au lieu d'« ingénierie », elle parle d'interférence (interference). Et dans son infinie miséricorde pour la langue anglaise qui déborde d'une richesse massive et coupable, elle daigne la corriger et abolit l'affectation qui pousse les Anglais à faire toujours suivre le titre sir, donné aux chevaliers et aux baronets, de leur prénom. La Masse dit : « Sir James Graham »; la Critique : « Sir Graham ».

C'est par principe et non par légèreté que la Critique refond l'histoire et la langue anglaises. La profondeur avec laquelle elle traite l'histoire de M. Nauwerck <sup>3</sup> va nous en fournir la preuve.

<sup>1</sup> Voir ci-dessus, ce que sont exactement ces « minotiers » ou « propriétaires de moulins ». Cf. p. 20, note 1.

<sup>2</sup> Phrase tirée du livre de Bruno Bauer : *Die Gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (La bonne cause de la liberté et ma propre affaire), Zürich, 1842.

<sup>3</sup> Nauwerck Karl Ludwig Theodor (1810-1891) : journaliste et homme politique, ami des frères Bauer, a collaboré aux *Hallische Jahrbücher*, aux *Deutsche Jahrbücher*, aux *Anekdoten*, à la *Rheinische Zeitung*; fut membre en 1848 de l'Assemblée nationale de Francfort.

### Chapitre III. « LA PROFONDEUR DE LA CRITIQUE CRITIQUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. J. (JUNGNITZ ?) <sup>1</sup>

par Friedrich ENGELS.

La Critique se doit à elle-même de ne pas passer sous silence la querelle d'une importance capitale qui oppose M. Nauwerck à la faculté de philosophie de Berlin. Elle a connu les mêmes avatars : le destin de M. Nauwerck doit lui servir de toile de fond sur laquelle se détachera de façon plus frappante sa propre révocation bonnoise <sup>2</sup>. Comme la Critique a pris l'habitude de considérer l'affaire de Bonn comme l'événement du siècle et qu'elle a déjà écrit la Philosophie de la destitution de la Critique, il fallait s'attendre à la voir, de façon analogue, poursuivre jusque dans le détail la construction philosophique du « conflit » de Berlin. Elle démontre a priori que toute l'affaire a dû nécessairement se passer de la façon suivante et pas autrement. Elle explique :

1. Pourquoi la faculté de philosophie a été obligée d' « entrer en conflit » avec un spécialiste de la philosophie politique, et non pas avec un logicien et métaphysicien;
2. Pourquoi ce conflit ne pouvait être aussi brutal ni aussi décisif que le fut à Bonn le conflit opposant la Critique à la théologie.
3. Pourquoi ce conflit ne fut en somme qu'une sottise, puisque la Critique avait déjà concentré tous les principes, toute la substance dans son conflit de Bonn, et qu'ainsi l'histoire universelle ne pouvait que plagier la Critique.
4. Pourquoi la faculté de philosophie se crut attaquée personnellement dans les écrits de M. Nauwerck.
5. Pourquoi M. N[auwerck] n'eut d'autre ressource que de se démettre volontairement.
6. Pourquoi la faculté était obligée de défendre M. N[auwerck], à moins de se saborder.
7. Pourquoi « la scission intérieure dans l'essence de la Faculté devait nécessairement se présenter sous une forme telle » que la faculté donnât en même temps raison et tort et à M. N[auwerck] et au gouvernement.
8. Pourquoi la faculté ne trouva pas, dans les écrits de M. N[auwerck], de motif de le démettre de son poste.
9. Par quoi est conditionnée l'obscurité de l'ensemble du vote.
10. Pourquoi la faculté se « croit (!), en tant qu'autorité scientifique (!) en droit (!) » d'évoquer l'affaire au fond.

Et enfin <sup>11°</sup> Pourquoi la faculté ne veut cependant pas écrire à la façon de M. N[auwerck].

Telles sont les importantes questions à la solution desquelles la Critique consacre quatre pages d'une rare profondeur, en démontrant, en vertu de la Logique de Hegel, pourquoi tout s'est passé de la sorte et pourquoi Dieu lui-même n'y aurait rien pu changer. La Critique dit en un autre passage qu'il n'y a encore aucune époque de l'histoire qui soit exactement comprise; la modestie lui interdit de dire qu'en tout cas elle a parfaitement compris son propre conflit et celui de Nauwerck, qui, il est vrai, ne sont pas des époques, mais du moins, aux yeux de la Critique, *font époque*.

La Critique critique, qui s'est intégré le « facteur » profondeur, se mue en *Calme de la connaissance*.

<sup>1</sup> Il s'agit ici d'un article signé « J. » et paru dans *Allgemeine Literatur-Zeitung*, fascicule VI, en mai 1844, intitulé : « Monsieur Nauwerck et la faculté de philosophie ».

<sup>2</sup> En octobre 1841, le gouvernement prussien retira à Bruno Bauer l'autorisation d'enseigner à l'université de Bonn. Le motif de cette suspension était la publication de plusieurs ouvrages jugés non orthodoxes sur la religion. En mars 1842, Bauer fut définitivement exclu de l'enseignement universitaire.

## **Chapitre IV. « LA CRITIQUE CRITIQUE SOUS LES TRAITES DU CALME DE LA CONNAISSANCE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR M. EDGAR <sup>1</sup>**

### **I. L'« UNION OUVRIÈRE » DE FLORA TRISTAN <sup>2</sup>**

**par Friedrich ENGELS.**

Les socialistes français affirment : l'ouvrier fait tout, produit tout et cependant n'a ni droit, ni propriété, bref, il n'a rien. La Critique répond par la bouche de M. *Edgar*, cette personnification du *Calme* de la connaissance :

*« Pour être à même de tout créer, il faut une conscience plus forte qu'une conscience d'ouvrier; la proposition ne serait vraie qu'inversée : l'ouvrier ne fait rien, c'est pourquoi il n'a rien, et s'il ne fait rien, c'est parce que son travail reste toujours singulier, calculé sur ses besoins les plus personnels, qu'il est purement journalier. »*

La Critique atteint ici à la perfection et à une hauteur d'abstraction où elle ne prend pour « quelque chose », voire pour « tout », que ses propres créations mentales et ses généralités qui contredisent toute réalité. L'ouvrier ne crée rien, parce qu'il ne crée que du « singulier », c'est-à-dire des objets sensibles, tangibles, sans esprit ni sens critique, qui sont une horreur aux yeux de la Critique pure. Tout ce qui est réel, tout ce qui est vivant, est non critique et massif, par conséquent n'est « rien », et seules les créatures idéales, fantastiques, de la Critique critique sont « tout ».

L'ouvrier ne crée rien, parce que son travail reste singulier, calculé sur ses besoins purement personnels, c'est-à-dire parce que, dans le système actuel, les branches particulières, mais connexes, du travail sont séparées, voire opposées, en un mot parce que le travail n'est pas *organisé*. La propre thèse de la Critique, si nous la prenons dans le seul sens plausible qu'elle puisse avoir, exige l'organisation du travail. Flora Tristan — c'est à l'occasion du jugement porté sur ses idées que surgit cette grande thèse — formule la même exigence, et cette insolence d'avoir devancé la Critique critique lui vaut d'être traitée *en canaille*. L'ouvrier ne crée rien; cette formule est d'ailleurs - mise à part l'idée que l'ouvrier singulier ne produit pas de totalité, ce qui est une tautologie — absolument idiote. La Critique critique ne crée rien; l'ouvrier crée tout, et à tel point que, même par ses créations intellectuelles, il fait honte à toute la Critique : à preuve, les ouvriers anglais et français. L'ouvrier crée jusqu'à *l'homme*; le Critique restera toujours un monstre, avec, il est vrai, la satisfaction d'être un Critique critique.

*« Flora Tristan nous donne un exemple de ce dogmatisme féminin qui, voulant une formule, la compose à partir des catégories de ce qui existe. »*

La Critique ne fait rien d'autre « que de composer des *formules* à partir des catégories de ce qui existe », à savoir la philosophie *hégélienne* existante et les aspirations sociales existantes; des *formules*, rien que des *formules*; et malgré toutes ses invectives contre le dogmatisme, elle se condamne elle-même au dogmatisme, qui plus est : au dogmatisme *féminin*. Elle est et demeure une vieille femme : on reconnaît en elle cette philosophie *hégélienne*, veuve fanée qui farde et attife son corps sec, réduit à l'abstraction la plus répugnante, et, en quête de galant, s'en va de par l'Allemagne.

### **II. BÉRAUD <sup>3</sup> À PROPOS DES FILLES DE JOIE**

**par Friedrich ENGELS.**

M. Edgar, qui, en sa miséricorde, s'occupe des questions sociales, se préoccupe également de « *la situation des filles* » [fascicule V, (p. 26 )].

Il critique le livre de Béraud, commissaire de police à Paris, sur la prostitution, parce que ce qui l'intéresse, c'est « *le point de vue* » auquel « Béraud se place pour étudier la situation des filles de joie dans la société ». Le « *Calme de la connaissance* » s'émerveille de voir un homme de la police se placer à un point de vue policier et fait entendre à la Masse que ce point de vue est totalement faux. Mais il se garde bien de nous donner son point de vue à lui. Et cela se comprend ! Quand la Critique s'occupe des filles de joie, on ne peut pas lui demander de le faire en public.

<sup>1</sup> Edgar Bauer, frère de Bruno Bauer.

<sup>2</sup> Engels analyse ici le compte rendu donné par Edgar Bauer dans le fascicule V de *l'Allgemeine Literatur-Zeitung* de *L'Union ouvrière* de Flora Tristan (Paris, 1843). Flora Tristan est une représentante du socialisme utopique français.

<sup>3</sup> Commissaire de police parisien, auteur d'un ouvrage sur la prostitution.

### III. L'AMOUR

par Karl MARX.

Pour atteindre au parfait « Calme de la connaissance », il faut que la Critique essaye avant tout de se débarrasser de l'amour. L'amour est une passion, et rien n'est plus dangereux pour le Calme de la connaissance que la passion. À l'occasion des romans de Mme von Paalzow <sup>1</sup>, qu'il nous assure « avoir étudiés à fond », M. Edgar cède donc à « cet enfantillage qu'on appelle l'amour ». Quelle horreur, quelle abomination ! Voilà de quoi exciter la rage de la Critique critique, lui faire tourner la bile et même perdre la tête.

« L'amour... est un dieu cruel qui, semblable à toutes les divinités, veut posséder l'homme tout entier et n'a de cesse que l'homme lui ait sacrifié non seulement son âme, mais encore son MOI physique. Le culte de l'amour, c'est la souffrance, et l'apogée de ce culte, c'est le sacrifice de soi-même, le suicide. »

Pour pouvoir métamorphoser l'amour en un « Moloch », en un diable de chair et d'os, M. Edgar commence par en faire un dieu. Devenu dieu, c'est-à-dire objet de la théologie, il relève naturellement de la *Critique de la théologie*, et tout le monde sait d'ailleurs qu'il n'y a pas loin de dieu au diable. M. Edgar fait de l'amour un « dieu », et qui plus est un « dieu cruel », en substituant à l'homme aimant, à l'amour de l'homme, l'homme de l'amour, en détachant de l'homme l'« Amour » dont il fait un être particulier et en lui conférant une existence indépendante. Par ce simple processus, par cette métamorphose de l'attribut en sujet, on peut critiquement transformer toutes les déterminations essentielles et toutes les manifestations essentielles de l'homme en *monstres* et *aliénations* de l'être. C'est ainsi, par exemple, que la Critique critique fait de la critique, attribut et activité de l'homme, un sujet particulier, la Critique appliquée à elle-même, en un mot la Critique critique : « Moloch », dont le culte est le sacrifice de soi-même, le suicide de l'homme, à savoir de l'humaine faculté de penser.

« Objet, s'écrie le Calme de la connaissance, objet ! voilà bien le terme exact; car l'aimé n'importe à l'amant — (le féminin est absent) — qu'autant qu'il est cet objet extérieur de son affectivité, l'objet dans lequel il veut trouver la satisfaction de son sentiment égoïste. »

Objet ! Quelle horreur ! Rien de plus condamnable, de plus profane, de plus affligé du caractère de masse qu'un objet - à bas l'objet ! Comment la subjectivité absolue, l'*actus purus*, la critique « pure », ne verrait-elle pas dans l'amour sa bête noire, Satan en chair et en os, 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 même de l'objet un homme ?

L'amour, continue, hors de lui, le Calme de la connaissance, l'amour ne se contente même pas de métamorphoser l'homme en la catégorie : « objet » pour un autre homme, il va jusqu'à faire de l'homme un objet déterminé, réel, le Ceci (Voir HEGEL : *Phénoménologie* <sup>2</sup>, sur le Ceci et le Cela, où on polémique aussi contre le détestable « Ceci ») l'objet individuel-détestable, extérieur, non pas seulement intérieur, confiné dans le cerveau, mais manifeste aux sens.

« L'amour ne vit pas seulement emmuré dans le cerveau. »

Non, la bien-aimée est un objet sensible; et la Critique critique exige pour le moins, quand elle condescend à admettre un objet, que cet objet soit non sensuel. Mais l'amour est un matérialiste non critique et non chrétien.

Enfin, l'amour va jusqu'à faire d'un être humain « cet objet extérieur de l'affectivité » d'un autre être humain, l'objet où trouve sa satisfaction le sentiment égoïste de l'autre, égoïste, parce que c'est sa propre essence que chacun quête chez l'autre. Mais cela est inadmissible ! La Critique critique est tellement affranchie de tout égoïsme qu'elle découvre toute l'étendue de l'essence humaine pleinement réalisée dans son propre Moi.

Bien entendu, M. Edgar ne nous dit pas par quoi l'aimée se distingue de tous les autres « objets extérieurs de l'affectivité, en quoi se satisfont les sentiments égoïstes des hommes ». Au Calme de la connaissance, l'objet de l'amour, si plein d'esprit, si riche de sens, si expressif, ne suggère que ce schéma exprimant une catégorie : « cet objet extérieur de l'affectivité », tout comme une comète, par exemple, n'est pour le philosophe de la nature, qui s'en tient à la spéculation, que la « négativité ». En faisant d'un autre être humain l'objet extérieur de son affectivité, l'homme — c'est la Critique critique qui le reconnaît elle-même - lui confère de « l'importance », mais une importance pour ainsi dire objective, tandis que l'importance que la Critique confère aux objets n'est que l'importance qu'elle se confère à elle-même, et qui s'affirme par conséquent non pas dans le « détestable être extérieur », mais dans le « néant » de l'objet important du point de vue critique.

Si, dans l'homme réel, le Calme de la connaissance ne possède pas d'objet, en revanche dans l'humanité il possède une chose. L'amour critique « prend garde surtout d'éviter que la personne lui fasse oublier la chose, chose qui n'est rien d'autre que la chose même de l'humanité ». L'amour non critique ne sépare pas l'humanité de l'homme individuel, personnel.

<sup>1</sup> PAALZOW Henriette von (1788-1847) : romancière allemande.

<sup>2</sup> HEGEL : *Phénoménologie de l'Esprit*, cf. trad. française de la *Phénoménologie*, Paris, 1939, tome I, p. 81 et suiv. La Certitude sensible, ou le Ceci et ma visée du Ceci. Pour son travail sur la Sainte Famille, Marx utilisa le tome II de la 2e éd. des œuvres de Hegel (Berlin, 1841).

« *L'amour lui-même, passion abstraite qui vient on ne sait d'où et va on ne sait où, ne peut prétendre à un développement intérieur intéressant.* »

Aux yeux du Calme de la connaissance, l'amour est une passion abstraite, selon le vocabulaire spéculatif qui appelle abstrait le concret et concret l'abstrait.

Le poète a dit :

« *La belle jeune fille était venue d'ailleurs.  
Et nul ne savait le nom de son village.  
Aussi, dès qu'elle eut quitté ces parages,  
On l'oublia : loin des yeux, loin du cœur*<sup>1</sup>. »

Pour l'abstraction, l'amour est semblable à cette « jeune étrangère »; sans passeport dialectique, il se voit expulsé par la police critique.

La passion de l'amour ne peut prétendre à un développement intérieur intéressant, parce qu'elle ne peut être construite a priori, parce que son développement est un développement réel qui s'opère dans le monde sensible et entre individus réels. Or l'intérêt principal de la construction spéculative réside dans les questions : « d'où vient cela » ? « où va-t-il » ? La question d'où est précisément la « nécessité d'un concept, sa preuve et sa déduction » (Hegel). La question où est la détermination « grâce à laquelle chaque chaînon singulier du cycle spéculatif, en tant qu'élément animé de la méthode, est en même temps le début d'un nouveau chaînon » (Hegel). L'amour ne mériterait donc l'« intérêt » de la Critique spéculative que si l'on pouvait construire a priori son origine et son but.

Ce que la Critique critique combat ici, ce n'est pas seulement l'amour, c'est toute donnée vivante, tout immédiat, toute expérience sensible, plus généralement toute expérience réelle, dont on ne peut jamais savoir à l'avance -ni d'où elle vient ni où elle va.

Par sa victoire sur l'amour, M. Edgar s'est parfaitement posé en « Calme de la connaissance », et peut aussitôt faire la preuve sur Proudhon de la rare virtuosité d'une connaissance pour laquelle l'objet a cessé d'être « cet objet extérieur »; il apporte aussi la preuve d'un manque d'amour encore plus grand pour la langue française.

## IV. PROUDHON

### par Karl MARX.

Ce n'est pas Proudhon lui-même, c'est le « Point de vue proudhonien » qui, si nous en croyons la Critique critique, est l'auteur de l'ouvrage : « Qu'est-ce que la propriété<sup>2</sup> ? »

« *Je commence ma description du point de vue proudhonien par la caractéristique de son ouvrage [l'ouvrage du point de vue] : Qu'est-ce que la propriété ?* »

Comme les œuvres du Point de vue critique sont les seules qui aient du caractère par elles-mêmes, la caractéristique critique commence nécessairement par donner un caractère à l'ouvrage de Proudhon. M. Edgar donne un caractère à cet ouvrage en le traduisant. Il lui donne naturellement un mauvais caractère, puisqu'il le métamorphose en objet « de la Critique ».

L'ouvrage de Proudhon subit donc une double attaque de la part de M. Edgar : une attaque tacite dans la traduction qui le caractérise, et une attaque explicite dans les notes marginales critiques. Nous allons le voir, M. Edgar est plus destructeur quand il traduit que lorsqu'il annote.

#### Traduction caractérisante n° 1.

« *Je ne veux pas, dit le Proudhon de la traduction critique, fournir un système du nouveau régime; je ne veux rien que la suppression du privilège, l'abolition de l'esclavage... Justice, rien que justice, voilà à quoi je pense*<sup>3</sup> »

Le Proudhon caractérisé se borne à vouloir et à penser, parce que la « bonne volonté » et la « pensée » non-scientifique sont des attributs caractéristiques de la Masse non critique. Le Proudhon caractérisé prend l'humble attitude qui convient à la Masse, et subordonne ce qu'il veut à ce qu'il ne veut pas. Il ne pousse pas la prétention jusqu'à vouloir

<sup>1</sup> SCHILLER : La jeune Étrangère, deuxième strophe.

<sup>2</sup> PROUDHON : *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherche sur le principe du droit et du gouvernement*. Paris, 1840.. (Marx cite d'après l'édition de 1841.) L'article d'Edgar Bauer sur Proudhon parut en avril 1844, Cahier V de *Allgemeine Literatur Zeitung*.

Comme le note Lénine (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 16) : « Le ton de Marx vis-à-vis de Proudhon est très élogieux, bien qu'il fasse quelques réserves. » On sait que quelques années plus tard Marx attaquera violemment Proudhon dans *Misère de la philosophie*. Il reviendra en 1865 sur *Qu'est-ce que la propriété ?* dans un article sur P.-J. Proudhon. (Publié en annexe à *Misère de la philosophie*, Éd. soc., Paris, 1961.)

<sup>3</sup> Pour que la polémique de Marx conserve son intérêt, nous avons été obligés de retraduire en français la traduction allemande au lieu de rétablir le texte de Proudhon. Ce texte original, Marx le cite du reste lui-même, du moins en grande partie.

fournir un système du nouveau régime; il veut moins, il ne veut même rien, sinon la suppression du privilège, etc. Outre cette subordination critique de la volonté qu'il a, à la volonté qu'il n'a pas, sa première parole se distingue immédiatement par un manque caractéristique de logique. L'auteur qui commence son ouvrage en disant qu'il ne veut pas fournir de système du régime nouveau va nous dire maintenant ce qu'il veut fournir, que ce soit l'Ancien systématique ou le Nouveau non systématique. Mais le Proudhon caractérisé qui ne veut pas donner de système du Nouveau, veut-il donner la suppression des privilèges ? Non, il la veut.

Le Proudhon réel dit <sup>1</sup> :

« *Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège, etc.* »

En d'autres termes, le Proudhon réel déclare qu'il ne vise pas de buts relevant d'une science abstraite, mais présente à la société des revendications relevant de la pratique immédiate. Et la revendication qu'il présente n'est pas arbitraire. Elle est motivée et justifiée par tout son raisonnement; elle est le résumé de ce raisonnement car :

« *Justice, rien que justice; tel est le résumé de mon discours.* »

Le Proudhon caractérisé est d'autant plus embarrassé de sa phrase :

« *Justice, rien que justice, voilà à quoi je pense* »,

qu'il pense encore bien d'autres choses et que, par exemple, à en croire M. Edgar, il pense que la philosophie n'a pas été assez pratique, il pense réfuter Charles Comte <sup>2</sup>, etc.

Le Proudhon critique se demande :

« *L'homme est-il donc appelé à être toujours malheureux ?* »

C'est-à-dire qu'il se demande si le malheur est la destination morale de l'homme. Le Proudhon réel est un Français léger qui se demande si le malheur est une nécessité matérielle, une *obligation absolue* (*L'homme doit-il être éternellement malheureux ?*).

Le Proudhon de la Masse dit :

« *Et sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrepreneurs de réformes, accusant de la détresse générale, ceux-ci la lâcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux-là les conspirateurs et les émeutes, d'autres l'ignorance et la corruption générales* », etc.

Parce que l'expression *à toute fin* est une expression détestable, qui sent sa Masse et ne figure pas dans les dictionnaires allemands à l'usage de la Masse, le Proudhon critique omet naturellement cette détermination précise des « explications ». Le terme est emprunté à la jurisprudence française massive, et des *explications à toute fin*, ce sont des explications qui coupent court à toute objection. Le Proudhon critique s'en prend aux *Réformistes* <sup>3</sup>, parti socialiste français; le Proudhon de la Masse s'en prend aux fabricants de réformes. Chez le Proudhon de la Masse, il y a différentes catégories d'*entrepreneurs de réformes* : *ceux-ci disent ceci, ceux-là disent cela, d'autres disent autre chose*. Mais, chez le Proudhon critique, ce sont *les mêmes Réformistes* qui « accusent tantôt... tantôt... tantôt... », ce qui prouve en tout cas leur versatilité. Le Proudhon réel, qui s'en tient à la pratique française de la Masse, parle *des conspirateurs et des émeutes*, c'est-à-dire d'abord les conspirateurs, puis les émeutes, qui sont le fruit de leur action. Le Proudhon critique, qui a mis dans le même sac les différentes classes de Réformistes, établit, par contre, une classification des rebelles et dit par conséquent : les *conspirateurs* et les *émeutiers*. Le Proudhon de la Masse parle de *l'ignorance* et de la « corruption générale ». Le Proudhon critique métamorphose l'ignorance en sottise, la « corruption » en « dépravation », et finit, en sa qualité de Critique critique, par rendre la sottise *générale*. Et lui-même nous fournit immédiatement un exemple de cette sottise en mettant le mot *générale* au singulier au lieu de le mettre au pluriel. Il écrit : *L'ignorance et la corruption générale*, au lieu de : *L'ignorance et la corruption générales*, ce qu'exigerait la grammaire non critique française.

Le Proudhon caractérisé qui parle et pense autrement que le Proudhon de la Masse a subi nécessairement une *formation intellectuelle* tout à fait différente. Il « a consulté les maîtres de la science, lu cent volumes de philosophie et de droit, etc. et reconnu *enfin* que nous n'avons encore jamais saisi le sens des mots : justice, équité, liberté ». Le Proudhon réel a cru dès le début reconnaître (*je crus d'abord reconnaître*) ce que le Proudhon critique a « *enfin* » reconnu. La métamorphose critique du *d'abord* en *enfin* est nécessaire parce que la Masse n'a le droit de rien croire reconnaître « de prime abord ». Le Proudhon de la Masse raconte expressément combien cet étonnant résultat de ses études l'a impressionné, combien il s'en est défié. Il a donc résolu de tenter une « *contre-épreuve* », il s'est demandé :

« *Est-il possible que l'humanité se soit si longtemps et si généralement trompée sur les principes de l'application de la morale ? Comment et pourquoi s'est-elle trompée ? etc.* »

<sup>1</sup> Les textes de Proudhon sont extraits des *Œuvres complètes* de P.-J. Proudhon, tome I, Paris, 1926. Il se peut qu'ils ne soient pas tout à fait identiques à ceux que Marx a lus, mais les différences, s'il y en a, sont de pure forme.

<sup>2</sup> COMTE Charles (1782-1837) : économiste français, auteur d'un *Traité de la propriété*, Paris, 1834.

<sup>3</sup> Socialistes dont l'organe était le journal *La Réforme*.

C'est de la solution de ces questions qu'il a fait dépendre l'exactitude de ses observations. Il a trouvé qu'en morale, comme dans toutes les autres branches du savoir, les erreurs sont « les *degrés de la science* ». Le Proudhon critique, au contraire, se fie tout de suite à la première impression produite sur lui par ses études d'économie politique, de droit et autres études analogues. Bien entendu, la Masse n'est pas autorisée à aller *au fond* des choses, il faut qu'elle élève au rang de vérités indiscutables les premiers résultats de ses études. Elle en a « fini de prime abord, avant de s'être mesurée avec son contraire », c'est pourquoi « il apparaît » après coup « qu'elle n'est pas encore arrivée au commencement alors qu'elle croit être déjà à la fin ».

Le Proudhon critique continue donc à ratiociner de la façon la plus inconsistante et la plus décousue :

« *Notre connaissance<sup>1</sup> des lois morales n'est pas complète de prime abord; elle peut, dans cet état, suffire quelque temps au progrès social; mais à la longue elle nous fera faire fausse route.* »

Le Proudhon critique n'explique pas pourquoi une connaissance incomplète des lois morales peut suffire, ne fût-ce que pour un jour, au progrès social. Quant au Proudhon réel, après s'être demandé si et pourquoi l'humanité a pu se tromper si généralement et si longtemps, après avoir trouvé, comme solution, que toutes les erreurs sont des degrés de la science, que nos jugements les plus incomplets renferment une somme de vérités qui suffisent pour un certain nombre d'inductions comme pour une sphère déterminée de la vie pratique, nombre et sphère au-delà desquels ils aboutissent, sur le plan théorique, à l'absurde et, dans la pratique à la ruine de la société, il peut dire que même une connaissance imparfaite des lois morales peut suffire pour quelque temps au progrès social.

Le Proudhon critique dit :

« *Une nouvelle connaissance est-elle devenue nécessaire ? Alors s'engage une lutte acharnée entre les préjugés anciens et l'idée nouvelle.* »

Comment une lutte peut-elle s'engager contre un adversaire qui n'existe *pas encore* ? Et si le Proudhon critique nous a dit qu'une idée nouvelle est devenue nécessaire, il ne nous a pas dit qu'elle est déjà *née*.

Le Proudhon de la Masse dit :

« *Dès que l'idée supérieure est devenue indispensable, elle ne fait jamais défaut », elle existe. « Et c'est alors que la lutte commence<sup>2</sup>.* »

Le Proudhon critique prétend « que c'est la destination de l'homme de s'instruire pas à pas », comme si l'homme n'avait pas une tout autre destination, celle d'être homme et comme si l'instruction « pas à pas » de l'homme par lui-même impliquait nécessairement qu'il lasse un pas en avant. Je puis marcher pas à pas et arriver exactement au point d'où je suis parti. Le Proudhon non critique ne parle pas de la destination, mais de la *condition* qui s'impose à l'homme de s'instruire non point « pas à pas », mais *par degrés<sup>3</sup>*.

Le Proudhon critique se dit à lui-même :

« *Parmi les principes sur lesquels repose la société, il en est un qu'elle ne comprend pas, que son ignorance fausse et qui est la cause de tous les maux. Et l'on vénère cependant ce principe » [et] « on le veut, parce qu'autrement il serait sans influence; ce principe, vrai dans son essence, mais faux dans notre façon de l'appliquer... quel est-il ? »*

Dans la première phrase, le Proudhon critique dit que le principe a été faussé, compris de travers par la société, qu'il est donc juste en soi. Par surcroît, il avoue, dans la seconde phrase, que ce principe est vrai dans son essence, et il n'en reproche pas moins à la société de le vouloir, et de le vénérer. Ce que le Proudhon de la Masse, au contraire, réproche, ce n'est pas que ce principe soit voulu et honoré, mais qu'on veuille et honore ce principe *tel que* notre ignorance l'a faussé. (« *Ce principe...*, tel que notre ignorance l'a fait, est honoré<sup>4</sup>. ») Pour le Proudhon critique, *l'essence* du principe reste *vraie sous* sa forme contraire à la vérité. Le Proudhon de la Masse trouve que *l'essence* du *principe* faussé est notre fausse manière de l'entendre, mais qu'il est vrai dans son *objet<sup>5</sup>*, tout comme l'essence de l'alchimie et de l'astrologie est une création de notre imagination, tandis que leur objet - le mouvement céleste et les propriétés chimiques des corps - est vrai.

Le Proudhon critique poursuit son monologue :

<sup>1</sup> En recopiant le texte de *l'Allgemeine Literatur-Zeitung*, Marx commet une légère inexactitude : il remplace le mot allemand *Kenntnis* par *Erkenntnis*. Le sens est identique.

<sup>2</sup> Voici le texte de Proudhon dont il est question ici : « C'est alors que de plus hautes connaissances nous deviennent indispensables et, il faut le dire à notre gloire, il est sans exemple qu'elles aient jamais fait défaut; mais c'est alors aussi que commence une lutte acharnée entre les vieux préjugés et les idées nouvelles. » (PROUDHON : *Œuvres complètes*, tome I, p. 139).

<sup>3</sup> Tous les mots, Marx les donne deux fois : en allemand, puis entre parenthèses, en traduction française.

<sup>4</sup> PROUDHON : *Œuvres complètes*, p. 140.

<sup>5</sup> Ici encore le mot figure deux fois dans le texte, en allemand et en français.

« *L'objet de notre recherche est la loi, la détermination du principe social. Or les politiques, c'est-à-dire les hommes de la science sociale, sont dans une totale obscurité : mais comme toute erreur est fondée sur une réalité, on trouvera dans leurs livres la vérité qu'ils ont mise au monde à leur insu.* »

Le Proudhon critique ratiocine de la façon la plus aventureuse. Du fait que les politiques sont ignorants et n'y voient goutte, il conclut, d'une manière absolument arbitraire, que toute erreur est fondée sur une réalité; ce que l'on ne saurait mettre en doute puisque la personne de celui qui commet l'erreur prouve bien qu'il y a une réalité à la base de toute erreur. Du fait que toute erreur est *fondée* sur une réalité, il déduit ensuite que la vérité doit se trouver *dans les livres* des politiques. Et il termine en disant que les politiques ont même mis cette vérité *au monde*. Mais s'ils l'avaient mise *au monde*, on n'aurait pas à la chercher dans leurs *livres* !

Le Proudhon de la Masse écrit :

« *Les politiques ne s'entendent pas. Leur erreur est donc une erreur subjective, qui a son fondement en eux-mêmes : Donc c'est en eux qu'est l'erreur*<sup>1</sup>. »

Ils ne se comprennent pas les uns les autres, ce qui prouve que chacun ne voit la question que sous un certain angle. Ils confondent « l'inspiration de leur sens privé » avec « la droite raison ». Et, « comme (d'après la déduction qui précède) toute erreur a une réalité pour *objet*, c'est dans leurs livres que doit se trouver la vérité, qu'à leur insu ils y auront mise », dans leurs livres et non pas au monde. (Dans leurs livres doit se trouver la vérité qu'à leur insu ils y auront mise<sup>2</sup>).

Le Proudhon critique se demande :

« *Qu'est-ce que la justice ? quels en sont l'essence, le caractère, la signification ?* »

Comme si la justice pouvait avoir une signification spéciale, distincte de son essence et de son caractère ! Le Proudhon non critique demande :

« *Mais qu'est-ce que la justice ? Quel en est le principe, le caractère, la formule ?*<sup>3</sup> »

La formule, c'est le principe en tant que principe de développement scientifique. Dans la langue française telle que la Masse la parle, il y a une différence essentielle entre les termes : *formule* et *signification*. Dans la langue française telle que la Critique la parle, ces termes coïncident.

Après ses éclaircissements hautement fantaisistes, le Proudhon critique se ressaisit et s'écrie :

« *Essayons de serrer notre sujet de plus près.* » Le Proudhon non critique qui, depuis fort longtemps, serre son sujet de près, dit au contraire : « *Essayons d'arriver à quelque chose de plus précis et de plus positif*<sup>4</sup>. »

Pour le Proudhon critique, « la loi » est une « détermination de ce qui est juste », alors que pour le Proudhon non critique elle n'en est que la « *déclaration* »<sup>5</sup>. Le Proudhon non critique combat l'idée selon laquelle la loi ferait le droit. Mais une « détermination de la loi » peut vouloir dire tout aussi bien que la loi est déterminée, ou qu'elle détermine : le Proudhon critique n'a-t-il pas, du reste, parlé lui-même de la détermination du principe social dans cette dernière acception ? Le Proudhon de la Masse commet vraiment une inconvenance, en faisant des distinctions aussi subtiles !

Après ces différences entre le Proudhon caractérisé par la Critique et le Proudhon réel, ne soyons pas surpris si le Proudhon n° 1 essaie de *démontrer* tout autre chose que le Proudhon n° 2.

Le Proudhon critique « essaie » de *démontrer* par les *expériences de l'histoire* que, « si l'idée que nous nous faisons du juste et du bien est fautive, il est *évident* » (et, malgré cette évidence, il essaie de le démontrer) « que toutes leurs applications dans la loi sont nécessairement mauvaises et toutes nos institutions défectueuses ».

Le Proudhon de la Masse ne se préoccupe nullement de démontrer ce qui est évident. Il dit au contraire :

« *Si donc l'idée que nous nous faisons du juste et du droit était mal déterminée, si elle était incomplète ou même fautive, il est évident que toutes nos applications législatives seraient mauvaises*<sup>6</sup> », etc.

Que veut donc démontrer le Proudhon non critique ?

« *Cette hypothèse, poursuit-il, de la perversion de la justice dans notre entendement, et, par conséquent dans nos actes, serait un fait démontré si les opinions des hommes quant au concept de justice et à ses applications n'avaient point été constantes; si, à diverses époques, elles avaient connu des modifications; en un mot, s'il y avait eu progrès dans les idées.* »

<sup>1</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 143. Dans l'original allemand traduction et commentaire sont mêlés. Souvent Marx donne la traduction allemande de la phrase de Proudhon qu'il fait suivre du texte français entre parenthèses.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 143.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 144. Marx ici encore traduit en allemand puis cite, entre parenthèses, l'original français.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

Or, cette inconstance, cette modification, ce progrès, « c'est ce que *l'histoire* nous atteste par les plus éclatants témoignages ». Le Proudhon non critique cite alors ces témoignages éclatants de l'histoire. Son sosie critique, de même qu'il s'appuie sur les expériences de l'histoire pour démontrer une proposition toute différente, nous expose aussi ces expériences sous un jour différent.

Chez le Proudhon réel, ce sont « les sages »<sup>1</sup>, chez le Proudhon critique, ce sont « les philosophes » qui ont prévu la décadence de l'empire romain. Il va de soi que pour le Proudhon critique les philosophes seuls peuvent être des sages. D'après le Proudhon réel, les droits des Romains étaient « consacrés par une justice ou une pratique du droit millénaire » (les *droits consacrés par une justice dix fois séculaire*<sup>2</sup>) ; d'après le Proudhon critique, il y avait à Rome « des droits consacrés par une *équité* millénaire ».

Toujours, d'après ce Proudhon critique, on raisonnait à Rome de la façon suivante :

*« Rome... a vaincu par sa politique et par ses dieux; toute réforme opérée dans le culte et l'esprit public serait folie et sacrilège (chez le Proudhon critique, « sacrilège » signifie non pas comme dans la langue française de la Masse, souillure de choses sacrées ou profanation, mais souillure pure et simple) — si elle voulait affranchir les peuples, elle renoncerait à son droit. »*

Et le Proudhon n° 1 ajoute :

*« Ainsi, Rome avait pour elle le fait et le droit. »*

Chez le Proudhon non critique, on raisonne à Rome de manière plus profonde. On détaille le *fait* :

*« Les esclaves sont la source la plus féconde de ses richesses : l'affranchissement des peuples serait donc la ruine de ses finances. »*

Pour ce qui est du *droit*, le Proudhon de la Masse ajoute :

*« Les prétentions de Rome étaient justifiées par le droit des gens<sup>3</sup>. » Cette façon de démontrer le droit de subjuguier les peuples correspond exactement aux conceptions juridiques des Romains. Ne lisons-nous pas dans les Pandectes, ce livre de la Masse : « Jure gentium servitus invasit (Fr.. 4. D. I. I.)<sup>4</sup> ».*

D'après le Proudhon critique, « l'idolâtrie, l'esclavage, la mollesse constituaient la base des institutions romaines », de toutes les institutions en bloc. Le Proudhon réel dit :

*« L'idolâtrie dans la religion, l'esclavage dans l'État, l'épicurisme dans la vie privée<sup>5</sup> (épicurisme, dans la langue française profane, n'est pas synonyme de mollesse), formaient la base des institutions. »*

Telle était la situation à Rome quand « parut », d'après le Proudhon mystique, la « Parole de Dieu », mais, d'après le Proudhon réel, le Proudhon rationaliste, « un homme se disant Parole de Dieu<sup>6</sup> ». Chez le Proudhon réel, cet homme appelle les prêtres des « vipères » ; chez le Proudhon critique, il se montre plus galant envers eux et les appelle des « serpents ». Là, à la romaine, on parle d' « avocats » ; ici, en style allemand, de « légistes ».

Après avoir caractérisé l'esprit de la Révolution française comme un esprit de contradiction, le Proudhon critique ajoute :

*« Ceci suffit pour comprendre que le nouveau qui prit la place de l'ancien n'avait en soi rien de méthodique ni de réfléchi. »*

Il ne peut s'empêcher de rabâcher les catégories favorites de la Critique critique, l' « ancien » et le « nouveau ». Il ne peut s'empêcher de prétendre - quelle ineptie ! - que le « nouveau » a nécessairement en soi quelque chose de méthodique et de réfléchi, tout comme on porte en soi disons une tare quelconque. Le Proudhon réel dit :

*« Cela suffit pour démontrer que l'ordre des choses qui fut substitué à l'ancien n'eut rien en soi de méthodique et de réfléchi<sup>7</sup>. »*

Le Proudhon critique, entraîné par le souvenir de la Révolution française, révolutionne la langue française au point de traduire un fait physique par « eine Tatsache der Physik » (un fait de la physique), et un fait intellectuel par « eine Tatsache der Einsicht » (un fait de l'intelligence). Cette révolution de la langue française permet au Proudhon critique de mettre la physique en possession de tous les faits qui se rencontrent dans la nature. Si, d'un côté, il élève exagérément la science de la nature, il la rabaisse par ailleurs d'autant, en lui déniait l'intelligence et en distinguant un fait de

<sup>1</sup> En français et en allemand dans le texte.

<sup>2</sup> En français et en allemand dans le texte.

<sup>3</sup> « Droit des gens » en allemand et en français dans le texte. En allemand, Marx emploie « Völkerrecht » qui signifie « droit des peuples » et correspond au latin « jus gentium ».

<sup>4</sup> « C'est par le droit des gens que se répandit l'esclavage. »

<sup>5</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 145. Ces citations sont données en traduction allemande puis en français.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem, *Œuvres complètes*, p. 148.

l'intelligence d'un fait de la physique. Il rend superflue de même toute nouvelle recherche en psychologie et en logique, en élevant sans ambages le fait intellectuel au rang de fait de l'intelligence.

Comme le Proudhon critique, Proudhon n° 1, ne soupçonne même pas où le Proudhon réel, Proudhon n° 2, veut en arriver avec son raisonnement historique, il va de soi qu'il n'admet pas non plus le contenu propre de ce raisonnement, c'est-à-dire la preuve que la conception du droit varie et que la justice se réalise sans cesse par la négation du droit positif historique.

« *La société fut sauvée par la négation de ses principes... et la violation des droits les plus sacrés* <sup>1</sup>. »

C'est ainsi que le Proudhon réel démontre comment la négation du droit romain a entraîné l'élargissement du droit dans la représentation chrétienne, comment la négation du droit de conquête a introduit le droit des communes, comment la négation de tout le droit féodal, du fait de la Révolution française, a provoqué l'extension que nous connaissons du domaine juridique.

La Critique critique ne pouvait abandonner à Proudhon la gloire d'avoir découvert la loi selon laquelle un principe se réalise par sa négation. Sous cette forme consciente, cette idée a été une véritable révélation pour les Français.

### Note marginale critique n° 1.

La première critique de toute science est forcément prisonnière de certaines présuppositions de la science qu'elle combat. Ainsi, l'ouvrage de Proudhon : *Qu'est-ce que la propriété ?* est la critique de l'économie politique du point de vue de l'économie politique. — Nous n'avons pas besoin d'insister longuement ici sur la partie juridique du livre, qui critique le droit du point de vue du droit, puisque c'est la critique de l'économie politique qui en constitue l'intérêt principal. — L'ouvrage de Proudhon est donc scientifiquement dépassé par la critique de l'économie politique, y compris de l'économie politique telle qu'elle apparaît dans la conception de Proudhon. Mais ce travail n'est devenu possible que grâce à Proudhon lui-même, tout comme la critique de Proudhon suppose la critique du système mercantiliste <sup>2</sup> par les physiocrates <sup>3</sup>, celle des physiocrates par Adam Smith, celle d'Adam Smith par Ricardo, ainsi que les travaux de Fourier et de Saint-Simon <sup>4</sup>.

Tous les développements de l'économie politique supposent la propriété privée. Cette hypothèse de base, l'économie politique la considère comme un fait inattaquable - elle ne la soumet à aucun examen et même, pour reprendre l'aveu naïf de Say <sup>5</sup>, n'en parle qu'« accidentellement ». Et voici Proudhon qui soumet la propriété privée, base de l'économie politique, à un examen critique, au premier examen catégorique, aussi impitoyable que scientifique : C'est là le grand progrès scientifique qu'il a réalisé, un progrès qui révolutionne l'économie politique et rend pour la première fois possible une véritable science de l'économie politique. L'ouvrage de Proudhon : *Qu'est-ce que la propriété ?* est aussi important pour l'économie politique moderne que l'ouvrage de Sieyès : *Qu'est-ce que le tiers état ?* pour la politique moderne.

Quant aux formes différentes que revêt la propriété privée, par exemple le salaire, le commerce, la valeur, le prix, l'argent, etc., Proudhon ne les considère pas comme des formes de la propriété privée, ainsi que cela a été fait par exemple dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher (Annales franco-allemandes)* (voir l'« Esquisse d'une critique de l'économie politique », de F. Engels <sup>6</sup>), mais il utilise ces formes de l'économie politique pour polémiquer contre les économistes; ce qui correspond parfaitement à son point de vue tel que nous l'avons exposé ci-dessus, point de vue qui se justifie historiquement.

L'économie politique qui tient les rapports de propriété privée pour des rapports humains et rationnels se trouve en contradiction permanente avec son hypothèse de base : la propriété privée - contradiction analogue à celle du théologien qui donne constamment aux idées religieuses une interprétation humaine et pêche ainsi constamment contre son hypothèse de base : le caractère surhumain de la religion. C'est ainsi qu'en économie politique, le salaire apparaît

<sup>1</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>2</sup> Le système mercantiliste : doctrine économique qui se répandit surtout en France et en Angleterre au XVIIe siècle. Selon les mercantilistes, c'est le commerce qui est la source de la plus-value, et un pays ne peut s'enrichir que par un commerce extérieur actif.

<sup>3</sup> Les physiocrates, partisans d'une doctrine opposée à celle des mercantilistes (XVIIIe siècle : Quesnay, Mercier de la Rivière, Le Trosne, Turgot, etc.), tenaient la rente foncière pour la seule forme de plus-value et, par suite, le travail de l'agriculture pour le seul travail productif.

<sup>4</sup> ADAM SMITH et RICARDO : tenants de l'économie politique classique dont Marx étudie et discute longuement les conceptions dans *Le Capital*. FOURIER et SAINT-SIMON - socialistes français, représentants de deux courants du socialisme utopique au début du XIXe siècle.

<sup>5</sup> SAY Jean-Baptiste (1767-1832) : économiste libre-échangiste français, auteur d'un *Traité d'économie politique*.

<sup>6</sup> Les *Deutsch-Französische Jahrbücher (Annales franco-allemandes)* revue publiée à Paris en langue allemande sous la direction de Karl Marx et Arnold Ruge. Un seul numéro double parut en février 1844. À la table des matières de ce numéro : Karl Marx : « La Question juive » et « Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel- Introduction »; Friedrich ENGELS : « Esquisse d'une critique de l'économie politique » et « La Situation de l'Angleterre : Past and Present, by Thomas Carlyle ».

au début comme la part proportionnelle qui revient au travail dans le produit. Salaire et bénéfice du capital entretiennent les rapports les plus amicaux et, en apparence, les plus humains - chacun profitant de l'autre. Mais on s'aperçoit, par la suite, qu'ils sont inversement proportionnels l'un à l'autre, qu'ils entretiennent les rapports les plus hostiles. Au début, la valeur semble déterminée d'une façon rationnelle par les frais de production d'une chose et par l'utilité sociale de celle-ci. Mais on s'aperçoit, par la suite, que la valeur est une détermination purement accidentelle, qui n'est pas nécessairement proportionnelle aux frais de production ni à l'utilité sociale. Au début, le montant du salaire est déterminé par le libre accord entre l'ouvrier libre et le capitaliste libre. Mais on s'aperçoit par la suite que l'ouvrier est forcé de laisser déterminer son salaire, tout comme le capitaliste est forcé de le fixer aussi bas que possible. La liberté des parties contractantes a fait place à la contrainte. Il en va de même du commerce et de tous les autres rapports de l'économie politique. Les économistes sentent eux-mêmes, à l'occasion, ces contradictions, et c'est le développement de ces contradictions qui constitue le fond principal de leurs mutuelles polémiques. Mais, quand ils en prennent conscience, *ils attaquent eux-mêmes la propriété privée* dans une quelconque de ses formes *partielles* : elle fausse le salaire, rationnel en soi, c'est-à-dire dans leur représentation, ou la valeur, rationnelle en soi, le commerce, rationnel en soi. C'est ainsi qu'Adam Smith polémique à l'occasion contre les capitalistes, Destutt de Tracy contre les agents de change, Simonde de Sismondi <sup>1</sup> contre le système industriel, Ricardo contre la propriété foncière, et presque tous les économistes modernes contre les capitalistes non *industriels*, chez qui la propriété apparaît seulement comme *consommatrice*.

C'est ainsi que nous voyons les économistes tantôt mettre en valeur l'apparence d'humanité qu'ils trouvent dans les rapports économiques - c'est l'exception et cela arrive surtout quand ils s'en prennent à quelque abus très particulier — , tantôt - et c'est le cas général - considérer ces rapports dans ce qui les *différencie* ouvertement et radicalement de l'humain, c'est-à-dire dans leur sens strictement économique. Telle est la contradiction dans laquelle ils se débattent inconsciemment.

*Proudhon* a mis fin, une fois pour toutes, à cette inconscience. Il a pris au sérieux *l'apparence humaine* des rapports économiques, et il l'a crûment opposée à leur *réalité inhumaine*. Il a contraint ces rapports à être dans la réalité ce qu'ils sont dans l'idée qu'on s'en fait ou plutôt à renoncer à cette idée et à avouer leur inhumanité réelle. C'est pourquoi, logique avec lui-même, il a représenté non pas telle ou telle sorte de propriété privée — comme le font les autres économistes — partiellement, mais tout simplement la propriété privée, dans son universalité, comme faussant les rapports économiques. Il a fait tout ce que la critique de l'économie politique peut faire en se plaçant au point de vue de l'économie politique <sup>2</sup>.

M. Edgar, qui veut *caractériser* le *point de vue* de l'ouvrage : *Qu'est-ce que la propriété ?* se garde bien, cela va de soi, de dire un mot de l'économie politique, ni de ce qui différencie cet ouvrage des autres : différence qui consiste à faire de *l'essence de la propriété privée* la question capitale de l'économie politique et du droit. Pour la Critique critique, tout cela va de soi. Proudhon n'a pas innové en niant la propriété privée. Il n'a fait que dévoiler un secret que la Critique critique avait gardé pour elle.

« *Proudhon, poursuit M. Edgar immédiatement après sa traduction caractérisante, trouve donc dans l'histoire quelque chose d'absolu, une base éternelle, un dieu qui guide l'humanité : la justice.* »

L'ouvrage français de Proudhon, publié en 1840, ne se place pas au même point de vue que son développement allemand de 1844. Ce point de vue de Proudhon, un très grand nombre d'écrivains français, d'idées diamétralement opposées, le partagent; d'où pour la Critique critique cet avantage : elle caractérise d'un seul trait de plume des points de vue tout à fait opposés. Il suffit, du reste, de pousser à ses conséquences logiques la loi établie par Proudhon lui-même : la justice réalisée par sa négation, pour être débarrassé de cet absolu de l'histoire. Si Proudhon ne pousse pas son raisonnement jusqu'à cette conséquence, il le doit au malheur d'être né Français, et non Allemand.

Par l'absolu de l'histoire, par sa foi en la justice, Proudhon est devenu pour M. Edgar un objet *théologique*; et la Critique critique, qui est *ex professo* <sup>3</sup> critique de la théologie, peut maintenant s'en emparer pour s'étendre longuement sur les « représentations religieuses ».

« *Ce qui caractérise toute représentation religieuse, c'est que d'un état de choses elle tire un dogme où, finalement, un des termes de la contradiction se présente comme victorieux et seul vrai.* »

Nous verrons comment la Critique critique religieuse tire d'un état de choses le dogme où l'un des pôles, « la Critique », seule vérité, finit par triompher de l'autre terme de la contradiction, « la Masse ». Mais Proudhon a eu d'autant plus tort de voir dans la justice de la Masse un absolu, un dieu de l'histoire, que la juste Critique s'est *expressément* réservé le rôle de cet absolu, de ce dieu de l'histoire.

## Note marginale critique n° 2.

<sup>1</sup> DESTUTT de TRACY (1754-1836) : économiste et philosophe sensualiste français. Partisan de la monarchie constitutionnelle. SISMONDI (1773-1842) : économiste et historien suisse, critique le capitalisme d'un point de vue petit-bourgeois.

<sup>2</sup> Ce long passage à partir du paragraphe « L'économie politique qui tient les rapports... etc. - est cité et commenté par Lénine dans ses *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, pp. 16-17.

<sup>3</sup> Par profession.

« *La misère, la pauvreté sont un fait qui amène Proudhon à ses considérations unilatérales : pour lui ce fait est en contradiction avec l'égalité et la justice, il y puise ses armes. Il finit ainsi par y voir un fait absolu, justifié, tandis que la propriété lui semble un fait injustifié.* »

Le Calme de la connaissance nous dit qu'aux yeux de Proudhon la misère est en contradiction avec la justice et qu'il estime donc ce fait injustifié; et, d'un même élan, il nous affirme que la misère devient à ses yeux un fait absolu, justifié.

Jusqu'ici, l'économie politique prenait pour point de départ la *richesse* que le mouvement de la propriété privée est censé engendrer pour les *nations* et en tirait une apologie de la propriété privée. Proudhon part du point opposé que l'économie politique masquait sous des sophismes; il part de la *pauvreté*, engendrée par le mouvement de la propriété privée, pour aboutir à ses considérations qui nient la propriété privée. La première critique de la propriété privée part naturellement du fait où se manifeste sous sa forme la plus tangible, la plus criante, la plus immédiatement révoltante pour le sentiment humain, l'essence contradictoire de cette propriété : ce fait, c'est la *pauvreté*, c'est la *misère*.

« *La Critique, au contraire, englobe les deux faits de la pauvreté et de la propriété en un seul; elle reconnaît leur relation interne, en fait un tout, qu'elle interroge en tant que tel, à qui elle demande quelles sont les prémisses de son existence.* »

La Critique, qui, jusqu'ici, n'a rien compris à ces faits que sont la propriété et la pauvreté, met en avant « au contraire », par opposition au fait réel de Proudhon, son propre fait, accompli en imagination. Elle fond les *deux faits* en *un seul*, et ce n'est qu'après en avoir tiré un fait *unique* qu'elle reconnaît la relation interne des *deux faits*. La Critique ne peut pas nier que Proudhon, lui aussi, voit une relation interne entre la pauvreté et la propriété, puisque c'est précisément en vertu de cette relation qu'il abolit la propriété pour abolir la misère. Proudhon est même allé plus loin. Il a démontré par le menu *comment* le mouvement du capital engendre la misère. Au contraire, la Critique critique ne s'abaisse pas à ces mesquineries. Elle avoue que la pauvreté et la propriété privée sont des *contraires*; c'est là une découverte assez répandue ! Elle fait de la pauvreté et de la richesse *un tout*, à qui elle « demande *en tant que tel* quelles sont les prémisses de son existence ». Question d'autant plus superflue que la Critique vient justement de *créer* le « tout en tant que tel », et que par conséquent *sa création* même est la prémisses de l'existence de ce tout.

En interrogeant ce « tout en tant que tel » sur les prémisses de son existence, la Critique critique cherche donc, suivant un procédé spécifiquement théologique, les prémisses de l'existence du tout *en dehors* de lui. La spéculation critique se meut en dehors de l'objet dont elle prétend traiter. Alors que *la contradiction tout entière* n'est rien d'autre que *le mouvement de ses deux pôles* et que la nature de ces deux pôles est la condition préalable de l'existence du tout, la Critique se dispense d'étudier ce mouvement réel créateur du tout, pour être à même de déclarer que la Critique critique, en tant que Calme de la connaissance, se situe bien au-dessus des deux pôles extrêmes de la contradiction et que son activité, après avoir créé le « tout en tant que tel », est seule à pouvoir abolir l'abstraction qu'elle a créée.

Le prolétariat et la richesse sont des *contraires*. Comme tels, ils constituent une *totalité*. Ils sont tous deux des formations du monde de la propriété privée. La question est de savoir quelle place déterminée chacun d'eux occupe dans cette contradiction. Dire que ce sont deux faces d'un tout ne suffit pas.

La propriété privée en tant que propriété privée, en tant que richesse, est forcée de perpétuer sa *propre existence*; et par là même celle de son contraire, le prolétariat. La propriété privée qui a trouvé sa satisfaction en soi-même est le côté *positif* de la contradiction.

Inversement, le prolétariat est forcé, en tant que prolétariat, de s'abolir lui-même et du coup d'abolir <sup>1</sup> son contraire dont il dépend, qui fait de lui le prolétariat : la propriété privée. Il est le côté *négatif* de la contradiction, l'inquiétude au cœur de la contradiction, la propriété privée dissoute et se dissolvant.

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

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

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

<sup>1</sup> Nous traduisons ainsi en règle générale le terme hégélien *aufheben* (abolir) par en dépassant.

qu'il soit devenu le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et en abolissant son contraire. Dès lors, le prolétariat a disparu tout autant que la propriété privée : son contraire qui l'implique.

Si les auteurs socialistes attribuent au prolétariat ce rôle historique, ce n'est pas du tout, comme la Critique critique affecte de le croire, parce qu'ils considèrent les prolétaires comme des dieux. C'est plutôt l'inverse. Dans le prolétariat pleinement développé se trouve pratiquement achevée l'abstraction de toute humanité, même de *l'apparence* d'humanité; dans les conditions de vie du prolétariat se trouvent condensées toutes les conditions de vie de la société actuelle dans ce qu'elles peuvent avoir de plus inhumain. Dans le prolétariat, l'homme s'est en effet perdu lui-même, mais il a acquis en même temps la conscience théorique de cette perte; de plus, la misère qu'il ne peut plus éviter ni retarder, la misère qui s'impose à lui inéluctablement — expression pratique de la *nécessité* —, le contraint directement à se révolter contre pareille inhumanité; c'est pourquoi le prolétariat peut, et doit nécessairement, se libérer lui-même. Or il ne peut se libérer lui-même sans abolir ses propres conditions de vie. Il ne peut abolir ses propres conditions de vie sans abolir *toutes* les conditions de vie inhumaines de la société actuelle, que résume sa propre situation. Ce n'est pas en vain qu'il passe par la rude, mais fortifiante école *du travail*. Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce que* le prolétariat est et ce qu'il sera obligé historiquement de faire, conformément à cet *être*. Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable dans sa propre situation, comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle. Il serait superflu d'exposer ici qu'une grande partie du prolétariat anglais et français a déjà *conscience* de sa tâche historique et travaille sans répit à porter cette conscience au plus haut degré de lucidité.

« La Critique critique » peut d'autant moins admettre cette vérité qu'elle s'est proclamée elle-même l'élément créateur de l'histoire à l'exclusion de tout autre. Les contradictions historiques, ainsi que l'activité qui les abolit, sont son lot. Elle publie donc, par le truchement de M. Edgar, la *proclamation* suivante :

« *La culture et l'inculture, la possession et la non-possession, ces contraires, doivent, sous peine d'être profanés, revenir de droit à la Critique en totalité.* »

La possession et la non-possession ayant été consacrées par la métaphysique contradictions critico-spéculatives, seule la main de la Critique critique est donc en droit d'y toucher sans commettre de sacrilège. Capitalistes et ouvriers n'ont pas à se mêler de leur rapport réciproque.

Loin de soupçonner qu'on puisse toucher à sa conception critique de la contradiction, qu'on puisse profaner ce sanctuaire, M. Edgar fait faire par son adversaire une objection que lui seul pouvait se faire.

« *Est-il donc possible [demande l'adversaire imaginaire de la Critique critique] de se servir d'autres concepts déjà existants, liberté, égalité, etc. ? Je réponds [écoutez bien ce que M. Edgar répond]<sup>1</sup> que les langues grecque et latine ont péri dès que fut épuisée la sphère d'idées à laquelle elles servaient d'expression.* »

La raison pour laquelle la Critique critique ne produit pas une seule idée en langue *allemande* apparaît ici avec évidence. La langue de ses idées n'est pas encore née, quelque effort qu'aient tenté MM. Reichardt dans sa manipulation critique des mots étrangers, Faucher dans sa manipulation de la langue anglaise et Edgar dans sa manipulation de la langue française, pour préparer la *nouvelle* langue *critique*.

## Traduction caractérisante n° 2.

Le Proudhon critique écrit :

« *Les cultivateurs se partagèrent le sol; l'égalité ne fit que consacrer la possession; par la même occasion, elle consacra la propriété.* »

Le Proudhon critique fait d'emblée coïncider la naissance de la propriété foncière avec le partage du sol. La transition de la possession à la propriété, il l'opère par l'expression « par la même occasion ».

Le Proudhon réel dit :

« *L'agriculture fut le fondement de la possession territoriale... Ce n'était rien d'assurer au laboureur le fruit de son travail, si on ne lui assurait en même temps le moyen de produire; pour prémunir le faible contre les envahissements du fort, on sentit la nécessité d'établir entre les possesseurs des lignes de démarcation permanentes.* »

À cette occasion, l'égalité consacrait donc tout d'abord la possession.

« *Chaque année voyait se multiplier le peuple et croître l'avidité des colons; on crut mettre un frein à l'ambition en plantant des bornes, au pied desquelles l'ambition viendrait se briser. Ainsi le sol fut approprié par un besoin d'égalité... Sans doute le partage ne fut jamais géographiquement égal... mais le principe n'en demeura pas moins le même ; l'égalité avait consacré la possession, l'égalité consacra la propriété<sup>2</sup>.* »

Chez le Proudhon critique :

<sup>1</sup> Les crochets, dans une citation, délimitent une citation de Marx ou d'Engels.

<sup>2</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 184.

« *Les anciens fondateurs de la propriété, absorbée par le souci de leur besoin, ne virent pas que le droit de propriété avait comme corollaire le droit d'aliéner, de vendre, de donner, d'acquérir et de perdre, ce qui détruisait l'égalité qui constituait leur point de départ.* »

Chez le Proudhon réel, si les fondateurs de la propriété ignorèrent cette évolution de la propriété, ce n'était pas qu'ils fussent absorbés par le souci de leur besoin. Il est plus exact de dire qu'ils ne l'avaient pas prévue; et quand bien même ils auraient pu la prévoir, le besoin du moment n'en aurait pas moins été le plus fort. Le Proudhon réel est d'ailleurs trop homme de la Masse pour opposer au « *droit de propriété* » le droit d'aliéner, de vendre, etc., c'est-à-dire pour opposer les espèces au genre. Il oppose le « *droit de recevoir sa part de succession* » au « *droit de l'aliéner*, etc. », ce qui constitue une contradiction et un progrès réels.

### **Note marginale critique n° 3.**

« *Sur quoi Proudhon appuie-t-il sa preuve de l'impossibilité de la propriété ? La chose dépasse tout ce qu'on peut croire : sur le même principe d'égalité !* »

Un instant de réflexion eût suffi pour faire renaître la foi de M. Edgar. M. Edgar ne Peut ignorer qu'à la base de tous ses développements M. Bruno Bauer a placé la « *conscience de soi infinie* » et qu'il a conçu ce principe comme le principe créateur des évangiles eux-mêmes, qui, par leur inconscience infinie, semblent être en contradiction directe avec la conscience de soi infinie. C'est de la même façon que Proudhon conçoit l'égalité comme le principe créateur de sa contradiction directe, la propriété privée. Que M. Edgar *veuille* bien comparer un instant l'*égalité* française avec la conscience de soi allemande, et il s'apercevra que le second principe exprime à l'*allemande*, c'est-à-dire dans la pensée abstraite, ce que le premier dit à l'*française*, c'est-à-dire dans la langue de la politique et de la pensée intuitive. La conscience de soi, c'est l'égalité de l'homme avec lui-même dans la pensée pure. L'égalité, c'est la conscience que l'homme a de lui-même dans le domaine de la pratique, c'est-à-dire, par conséquent, la conscience qu'un homme a d'un autre homme comme étant son égal et le comportement de l'homme à l'égard d'un autre homme comme vis-à-vis de son égal. L'égalité est l'expression française pour traduire l'unité essentielle de l'être humain, la conscience générique et le comportement générique de l'homme, l'identité pratique de l'homme avec l'homme, c'est-à-dire, par conséquent, la relation sociale ou humaine de l'homme avec l'homme. De même qu'en Allemagne la critique destructrice, avant de passer chez *Feuerbach* à l'intuition de l'*homme réel*, essayait de résoudre toute chose déterminée et tout existant par le principe de la *conscience* de soi, de même la critique destructrice en France a tenté d'arriver au même résultat par le principe de l'*égalité*.

« *Proudhon s'emporte contre la philosophie, ce qu'en soi nous ne saurions lui reprocher. Mais pourquoi cet emportement ? La philosophie, pense-t-il, n'a pas encore été assez pratique jusqu'ici. Elle a enfourché, dit-il, le grand dada de la spéculation, et les hommes lui ont paru beaucoup trop petits. Je pense que la philosophie est super-pratique : en d'autres termes, elle n'a été jusqu'à ce jour que l'expression abstraite de l'état de choses existant; elle n'a jamais pu se dépêtrer des présuppositions fournies par cet état de choses, présuppositions qu'elle acceptait comme absolues.* »

L'opinion que la philosophie est l'expression abstraite de l'état de choses existant revient à l'origine non à M. Edgar, mais à *Feuerbach*, qui, le premier, a défini la philosophie comme expérience spéculative et mystique, et l'a démontré. Cependant M. Edgar s'entend à donner à cette opinion une tournure originale et critique. Alors que *Feuerbach* aboutit en effet à cette conclusion que la philosophie doit descendre du ciel de la spéculation dans les basses régions de la misère humaine, M. Edgar nous apprend au contraire que la philosophie est super-pratique. Il semble plutôt que la philosophie, précisément parce qu'elle n'était que l'expression transcendante et abstraite de l'état de choses existant, à cause de sa transcendance et de son abstraction, à cause de sa *distinction imaginaire* d'avec le monde, devait se figurer avoir laissé bien au-dessous d'elle l'état de choses existant et les hommes réels; que d'autre part, parce qu'elle ne se distinguait pas *réellement* du monde, elle se trouvait dans l'impossibilité de porter sur lui un *jugement réel*, de faire jouer à son encontre un pouvoir de discernement effectif, donc d'intervenir *pratiquement*, mais devait se contenter tout au plus d'une pratique *in abstracto*. La philosophie n'était super-pratique qu'en un sens : elle planait au-dessus de la pratique. La Critique critique, pour laquelle l'humanité se fonde en une Masse dénuée d'esprit, nous fournit le témoignage le plus éclatant de l'infinie petitesse que les hommes réels revêtent au regard de la philosophie spéculative. La vieille philosophie spéculative se trouve ici d'accord avec elle. Qu'on lise, par exemple, cette phrase de la *Philosophie du droit* de Hegel :

« *Du point de vue des besoins, c'est le concret de la représentation que l'on appelle homme; ici donc, et à vrai dire, ici seulement, il sera question de l'homme dans ce sens.* »

D'ordinaire, lorsque la philosophie spéculative parle de l'homme, elle n'a pas en vue le *concret*, mais l'*abstrait*, l'*idée*, l'*esprit*, etc. M. Faucher, en ce qui concerne la situation en Angleterre, et M. Edgar, en ce qui concerne l'état actuel de la langue française, ont fourni des exemples saisissants de la manière dont la philosophie exprime l'état de choses existant.

« *C'est ainsi que Proudhon est lui-même pratique en ce que, trouvant le concept d'égalité à la base des preuves de la propriété, il tire argument du même concept contre la propriété.* »

Proudhon fait ici exactement ce que font les critiques allemands qui tirent précisément argument contre l'existence de Dieu de la représentation de l'homme qu'ils trouvent à la base des preuves de l'existence de Dieu.

« *Si les conséquences du principe d'égalité sont plus fortes que l'égalité elle-même, comment Proudhon conférerait-il à ce principe sa force soudaine ?* »

Toutes les conceptions religieuses ont, d'après M. B[runo] Bauer, pour fondement la conscience de soi. C'est là, d'après lui, le principe créateur des évangiles. Pourquoi donc les conséquences du principe de la conscience de soi ont-elles été plus fortes que le principe même ? Parce que, répond-on à l'allemande, la conscience de soi est certes le principe créateur des représentations religieuses, mais qu'elle l'est en tant que conscience de soi sortie d'elle-même, contradictoire à elle-même, aliénée et dépossédée d'elle-même. La conscience de soi qui s'est retrouvée, qui se comprend, qui saisit sa propre essence, est donc la puissance qui règne sur les créatures de son autoaliénation. Proudhon se trouve absolument dans le même cas, avec cette différence naturellement qu'il parle français, tandis que nous parlons allemand, et qu'il exprime donc à la française ce que nous exprimons à l'allemande.

Proudhon se pose lui-même la question suivante : Comment se fait-il que l'égalité, tout en étant à la base de la fondation de la propriété en tant que principe rationnel créateur, et à la base de toutes les preuves de la propriété en tant qu'ultime justification rationnelle, n'ait pourtant pas d'existence alors qu'existe sa négation, la propriété privée ? C'est pourquoi il considère le fait de la propriété en lui-même. Il démontre « qu'à la vérité la propriété, comme institution et principe, est *impossible* » (p. 34) <sup>1</sup>, en d'autres termes, *qu'elle se contredit elle-même* et s'abolit en tout point, qu'elle est donc, pour parler allemand, l'existence de l'égalité aliénée, en contradiction avec elle-même, étrangère à elle-même. La situation réelle en France, de même que l'intelligence de cette aliénation, orientent Proudhon à juste titre vers l'abolition réelle de la propriété.

Proudhon éprouve le besoin, tout en niant la propriété privée, de justifier *historiquement* son existence. Comme toutes les premières analyses de ce genre, son développement est pragmatique; il suppose que les générations passées ont voulu, de façon consciente et réfléchie, réaliser dans leurs institutions l'égalité, qui à ses yeux représente l'essence humaine.

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

« *Proudhon écrit dans l'intérêt de ceux qui n'ont rien. Avoir et n'avoir rien sont pour lui des catégories absolues. L'avoir est pour lui la chose suprême, parce que le non-avoir est en même temps pour lui l'objet suprême de la réflexion. Tout homme doit avoir, mais autant qu'autrui, pense Proudhon. Il ne faut pourtant pas oublier que ce qui m'intéresse dans ce que j'ai, c'est seulement ce que j'ai en exclusivité, ce que j'ai de plus qu'autrui. Avec l'égalité, l'avoir et l'égalité elle-même deviennent pour moi quelque chose d'indifférent.* »

D'après M. Edgar, *avoir* et *ne pas avoir* sont, pour Proudhon, des *catégories* absolues. La Critique critique ne voit partout que catégories. C'est ainsi que, d'après M. Edgar, l'avoir et le non-avoir, le salaire, la rémunération, la misère et le besoin, le travail pour satisfaire le besoin ne sont que des catégories.

Si la société n'avait à s'affranchir que des *catégories* de l'avoir et du non-avoir, le premier dialecticien venu, fût-il plus faible que M. Edgar, lui permettrait de « surmonter » et de « dépasser » <sup>2</sup> ces catégories le plus aisément du monde. M. Edgar considère cela, du reste, comme une telle vètille qu'il ne vaut pas la peine, pense-t-il, de donner, face à Proudhon, ne serait-ce qu'une explication des catégories de l'avoir et du non-avoir. Mais, comme le non-avoir n'est pas une pure catégorie, mais une réalité tout à fait désolante; comme, de nos jours, l'homme qui n'a rien n'est rien; comme cet homme est coupé de l'existence en général et, à plus forte raison, d'une existence humaine; comme l'état de non-avoir est l'état de totale séparation de l'homme d'avec sa réalité objective, il apparaît que le non-avoir a pleinement le droit d'être, pour Proudhon, l'objet suprême de la réflexion, et cela d'autant plus qu'on a moins réfléchi sur cet objet avant lui et les auteurs socialistes. Le non-avoir est le spiritualisme le plus désespéré, une totale irréalité de l'homme, une totale réalité de l'inhumain, un avoir très positif : le fait d'avoir faim, d'avoir froid, d'avoir les maladies, les crimes, l'avisement, l'abrutissement, d'avoir toute l'inhumanité et toute la contre-nature. Or tout objet de l'importance duquel on prend pleine conscience et qui devient pour la première fois objet de la réflexion représente par là-même *l'objet suprême de la réflexion*.

Dire que Proudhon veut supprimer le non-avoir et le mode ancien d'avoir revient exactement à dire qu'il veut abolir l'état d'aliénation pratique de l'homme par rapport à son *essence objective*, l'expression *économique* de l'auto-aliénation humaine. Mais comme sa Critique de l'économie politique est encore prisonnière des présuppositions de l'économie politique, la réappropriation du monde objectif lui-même reste conçue sous la forme que la *possession* revêt dans l'économie politique.

<sup>1</sup> Cette pagination est celle de l'édition de 1841 dans laquelle Marx a lu Proudhon.

<sup>2</sup> Ici encore l'original donne le terme hégélien de « *Aufhebung* ».

En effet, Proudhon oppose non pas, comme la Critique critique prétend qu'il le fait, l'avoir au non-avoir, mais la *possession* au mode ancien d'avoir, à la *propriété privée*. Il déclare que la possession est une « jonction sociale ». Or, ce qu'il y a d'« intéressant » dans une fonction, ce n'est pas d'« exclure » autrui, mais de mettre en œuvre et de réaliser mes forces essentielles propres.

Proudhon n'a pas réussi à donner à cette idée un développement adéquat. L'idée de la « possession égale » exprime, dans le langage de l'économie politique, par conséquent toujours dans le langage de l'aliénation, que c'est *l'objet comme être pour l'homme*, comme *être objectif de l'homme*, qui est en même temps *l'existence de l'homme pour l'autre homme*, sa *relation humaine à autrui*, le *comportement social de l'homme par rapport à l'homme*. Proudhon supprime l'aliénation économique *dans le cadre* de l'aliénation économique.

### Traduction caractérisante n° 3.

Le Proudhon critique possède également un *propriétaire critique*, et d'après « le *propre* aveu de ce propriétaire, ceux qui ont été forcés de travailler pour lui ont perdu ce qu'il s'est approprié ». Le Proudhon de la Masse dit au propriétaire de la Masse :

« Tu as travaillé ! N'aurais-tu jamais fait travailler les autres ? Comment alors ont-ils perdu en travaillant pour toi ce que tu as su acquérir en ne travaillant pas pour eux ? »

Le Proudhon critique prétend que, par « *richesse naturelle* », Say entend des « possessions naturelles », bien que Say, pour couper court à toute erreur, déclare formellement, dans *l'épitomé*<sup>1</sup> de son *Traité d'économie politique*, que, par *richesse*, il n'entend ni propriété ni possession, mais une « somme de valeurs ». Le Proudhon critique corrige naturellement Say de la même façon qu'il est corrigé par M. Edgar. C'est ainsi que, d'après lui, Say «conclut » « aussitôt à un droit » de « s'approprier un champ », parce que la terre est plus facile à s'approprier que l'air et l'eau. Say, bien loin de conclure de la possibilité plus grande de s'approprier le sol à un *droit* de propriété sur ce sol, dit au contraire expressément : « Les *droits* des propriétaires de terre... remontent à une *spoliation*<sup>2</sup>. » (*Traité d'économie politique*, 3<sup>e</sup> éd., I, p. 136, note). Il faut donc, d'après Say, le « concours de la législation » et du « droit positif » pour fonder le *droit* de propriété foncière. Le Proudhon réel ne fait pas *déduire* par Say « immédiate, ment » le droit de propriété foncière de la facilité de l'appropriation du sol; il lui reproche d'accepter la possibilité à *la place* du droit et de *confondre* la question de la possibilité avec la question du droit :

« Say prend la possibilité pour le droit. On ne demande pas pourquoi la terre a été plutôt appropriée que la mer et les airs; on veut savoir en vertu de quel droit l'homme s'est approprié cette richesse<sup>3</sup>. »

Le Proudhon critique poursuit :

« À ce sujet nous ferons seulement remarquer qu'en s'appropriant une pièce de terre on s'approprie aussi les autres éléments, l'air, l'eau, le feu : terra, aqua, aere et igni interdicti sumus<sup>4</sup>. »

Bien loin de faire remarquer «*seulement*» ceci, le Proudhon réel dit au contraire que c'est *en passant* qu'il attire « l'attention » sur l'appropriation de l'air et de l'eau. Chez le Proudhon critique, la formule romaine de la proscription vient ici on ne sait pourquoi. Il oublie d'indiquer qui est ce « nous » *frappé* d'interdit. Le Proudhon réel s'adresse aux non-propriétaires :

« *Prolétaires... la propriété nous excommunie : terra etc. interdicti sumus*<sup>5</sup>. »

Voici comment le Proudhon critique polémique contre Charles Comte :

« Charles Comte pense que, pour vivre, l'homme a besoin de l'air, de la nourriture, de l'habillement. Quelques-unes de ces choses, telles que l'air et l'eau, étant inépuisables, resteraient donc toujours propriété collective, tandis que d'autres, existant en quantité moindre, deviendraient propriété privée. Charles Comte appuie donc sa démonstration sur les notions de limité et d'illimité. Il aurait abouti peut-être à un autre résultat, s'il avait érigé en catégories principales les notions d'indispensable et de non-indispensable. »

Qu'elle est puéride, cette polémique du Proudhon critique ! Il demande à Charles Comte de renoncer aux catégories sur lesquelles il bâtit sa démonstration, et de passer à d'autres catégories, pour aboutir à ses propres résultats, mais, « peut-être », aux résultats du Proudhon critique.

Le Proudhon réel ne demande rien de semblable à Charles Comte, il ne l'expédie pas par un simple « peut-être », il le bat avec ses propres catégories.

Charles Comte, dit Proudhon, part du caractère indispensable de l'air, de la nourriture et, pour certains climats, de l'habillement, non pas pour vivre, mais pour ne pas cesser de vivre. Pour subsister, l'homme a donc besoin (d'après

<sup>1</sup> Abrégé.

<sup>2</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>3</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>4</sup> Nous sommes exclus de la terre, de l'eau, de l'air et du feu. Marx explique un peu plus loin le sens de l'expression latine.

<sup>5</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 194.

Charles Comte) de s'approprier sans cesse des choses de nature différente. Ces choses n'existent pas toutes dans la même proportion.

« *La lumière des astres, l'air, l'eau existent en si grande quantité que les hommes ne peuvent leur faire éprouver aucune augmentation [ou] aucune diminution sensible; chacun peut s'en approprier autant que ses besoins en demandent sans nuire en rien aux jouissances des autres* <sup>1</sup>. »

Proudhon part des propres déterminations de Comte. Il lui démontre d'abord que la terre est, elle aussi, un objet de première nécessité dont chacun doit pouvoir user librement, dans le cadre de la formule de Comte : « sans nuire à la jouissance d'autrui ». Pourquoi donc la terre est-elle devenue propriété privée ? Charles Comte répond que c'est parce qu'elle n'est pas *infinie*. Il devait conclure, au contraire : parce qu'elle est *limitée*, on ne doit pas se l'approprier. Que l'on s'approprie de l'air ou de l'eau, il n'en peut résulter de dommages pour personne, puisqu'il en reste toujours assez, l'air et l'eau étant illimités. Au contraire, l'appropriation arbitraire de la terre nuit à la jouissance d'autrui, puisque la terre est *limitée*. L'usage doit donc en être réglé dans l'intérêt *général*. L'argumentation de Charles Comte parle contre sa thèse.

« *Charles Comte, d'après les déductions de Proudhon* » (du Proudhon critique s'entend), « *part de l'idée qu'une nation peut être propriétaire d'un pays, alors que pourtant, si la propriété implique le droit d'user et d'abuser — jus utendi et abutendi re sua* <sup>2</sup> — , on ne peut pas reconnaître même à une nation le droit d'user et d'abuser d'un pays. »

Le Proudhon réel ne parle pas du *jus utendi et abutendi* que le droit de propriété « implique ». Il est trop homme de la Masse pour parler du droit de propriété qui est impliqué dans le droit de propriété. Le *jus utendi et abutendi re sua* est en effet le droit de propriété même. Aussi Proudhon dénie-t-il absolument à un peuple le droit de propriété sur son territoire. À ceux qui trouvent cela exagéré, il réplique que du droit fictif de propriété nationale sont issus, à toutes les époques, la suzeraineté, les tributs, régaies, corvées, etc.

Voici quelle est l'argumentation du Proudhon réel contre Charles Comte : Comte veut expliquer l'origine de la propriété et commence par supposer qu'une nation est propriétaire; il tombe dans la *petitio principii* <sup>3</sup>. Il nous montre l'État vendant des terres, un homme d'affaires achetant ces biens; en d'autres termes, il suppose les rapports de *propriété* qu'il veut prouver.

Le Proudhon critique jette par-dessus bord le *système décimal* français. Il conserve le *franc*, mais remplace le *centime* par le « liard ».

Et Proudhon (le Proudhon critique) ajoute :

« *Lorsque je cède une pièce de terre, je ne me prive pas seulement d'une récolte, mais j'enlève à mes enfants et aux enfants de mes enfants un bien durable. Le sol n'a pas simplement une valeur actuelle, il a aussi une valeur virtuelle, une valeur d'avenir.* »

Le Proudhon réel ne dit pas que le sol a une valeur non seulement aujourd'hui, mais aussi demain; il oppose la valeur intégrale, actuelle, à la valeur virtuelle et future, laquelle dépend de mon habileté à faire valoir le sol. Il dit :

« *Détruisez la terre, ou ce qui revient au même pour vous, vendez-la : non seulement vous aliénez une, deux ou plusieurs récoltes, mais vous anéantissez tous les produits que vous pouviez en tirer, vous, vos enfants et les enfants de vos enfants* <sup>4</sup>. »

Il ne s'agit pas, pour Proudhon, de faire ressortir l'opposition entre une récolte et le bien durable — l'argent que je reçois en échange du champ peut aussi, comme capital, devenir un « bien durable » — mais l'opposition entre la valeur actuelle et la valeur qu'une culture ininterrompue peut donner au sol.

D'après Charles Comte :

« *La valeur nouvelle que, par mon travail, j'ajoute à une chose, est ma propriété. Proudhon [le Proudhon critique] prétend le réfuter ainsi : l'homme devrait donc cesser d'être propriétaire dès lors qu'il cesse de travailler. La propriété du produit ne saurait jamais impliquer celle 'de la matière qui lui sert de base'.* »

Le Proudhon réel dit :

« *Que le travailleur fasse les fruits siens, je l'accorde; mais je ne comprends pas que la propriété des produits emporte celle de la matière. Le pêcheur qui, sur la même côte, sait prendre plus de poisson que ses confrères, devient-il, par cette habileté, propriétaire des parages où il pêche ? L'adresse d'un chasseur fut-elle jamais regardée comme un titre de propriété sur le gibier d'un canton ? La parité est parfaite [...]. Pour*

<sup>1</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 195. La phrase de Charles Comte est tirée de son *Traité de la propriété*, tome I., p. 52, Paris 1834.

<sup>2</sup> Le droit de se servir de son bien et d'en user jusqu'au bout.

<sup>3</sup> Pétition de principe.

<sup>4</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 208.

*transformer la possession en propriété, il faut autre chose que le travail, sans quoi l'homme cesserait d'être propriétaire dès qu'il cesserait d'être travailleur*<sup>1</sup>. »

*Cessante causa, cessat effectus*<sup>2</sup>. Si le propriétaire est propriétaire *seulement* en qualité de travailleur, il cesse d'être propriétaire dès qu'il cesse d'être travailleur.

« *Par conséquent, ce qui fait la propriété, d'après la loi, c'est la prescription; le travail n'est que le signe sensible, l'acte matériel par lequel l'occupation se manifeste.*

« *Le système de l'appropriation par le travail, poursuit Proudhon, est donc en contradiction avec le code; et lorsque les partisans de ce système prétendent s'en servir pour expliquer les lois, ils sont en contradiction avec eux-mêmes.* »

Poursuivons. Si, d'après cette opinion, le défrichement d'une terre, par exemple, « crée la propriété totale » de cette terre, il n'y a là qu'une *petitio principii* [pétition de principe]. En fait, il y a création d'une nouvelle capacité productive de la matière. Il resterait précisément à démontrer que, par cela même, on a créé la propriété de la matière. La matière elle-même, ce n'est pas l'homme qui l'a créée. Quant aux capacités productives de la matière, l'homme n'en crée qu'à la condition que la matière existe préalablement.

Le Proudhon critique fait de *Gracchus Babeuf* un partisan de la *liberté*, alors que, chez le Proudhon de la Masse, c'est un partisan de *l'égalité*.

Le Proudhon critique, voulant évaluer les honoraires dus à *Homère* pour *l'Illiade*, écrit :

« *L'honoraire que je donne à Homère doit être égal à ce qu'il me procure. Comment déterminer la valeur de son service ?* »

Le Proudhon critique est bien trop au-dessus de petites questions de l'économie politique pour savoir qu'il existe une grande différence entre la *valeur* d'une chose et le *service* qu'elle rend à autrui. Le Proudhon réel dit :

« *L'honoraire du poète doit être égal à son produit. Or quelle est la valeur de ce produit*<sup>3</sup> ? »

Le Proudhon réel suppose que *l'Illiade* a un *prix*<sup>4</sup> (ou valeur d'échange) infini; le Proudhon critique lui suppose une *valeur* infinie. Le Proudhon réel oppose la valeur de *l'Illiade*, sa *valeur* au sens de *l'économie politique (valeur intrinsèque)* à sa valeur d'échange (*valeur échangeable*) ; le Proudhon critique oppose à sa « valeur interne », c'est-à-dire à sa valeur en tant que poème, la « valeur pour l'échange ».

Le Proudhon réel dit

« *Entre une récompense matérielle et le talent, il n'existe pas de commune mesure; sous ce rapport, la condition de tous les producteurs est égale; conséquemment toute comparaison entre eux et toute distinction de fortune est impossible*<sup>5</sup>. »

Le Proudhon critique dit :

« *De façon relative, le rapport des producteurs est le même. Le talent... ne peut être pesé matériellement... Toute comparaison des producteurs entre eux, toute distinction extérieure est impossible.* »

Chez le Proudhon critique il faut que

« *l'homme de science ait le sentiment de son égalité dans la société, parce que son talent et ses lumières ne sont qu'un produit des lumières sociales.* »

Le Proudhon réel ne parle nulle part des sentiments du talent. Il dit que le talent doit se plier au niveau social. Il n'affirme pas non plus que l'homme de talent soit un simple produit de la société. Il affirme au contraire :

« *L'homme de talent a contribué à produire en lui-même un instrument utile... il y a tout à la fois en lui un travailleur libre et un capital social accumulé.* »

Le Proudhon critique poursuit :

« *Il doit au surplus être reconnaissant à la société de le dispenser des autres travaux pour lui permettre de se consacrer à la science.* »

Le Proudhon réel ne recourt nulle part à la reconnaissance de l'homme de talent. Il dit :

« *L'artiste, le savant, le poète reçoivent leur juste récompense par cela seul que la société leur permet de se livrer exclusivement à la science et à l'art*<sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, pp. 208-209.

<sup>2</sup> Quand cesse la cause, cesse l'effet.

<sup>3</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 229.

<sup>4</sup> Le mot est donné par Marx en allemand et, entre parenthèses, en français.

<sup>5</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes* p. 233. Marx traduit d'abord la citation en allemand puis fait suivre sa traduction de l'original entre parenthèses.

Pour en finir, le Proudhon critique réalise ce miracle : une société de 150 ouvriers est à même d'entretenir un « maréchal », voire par conséquent une armée. Chez le Proudhon réel, le maréchal n'est qu'un « maréchal-ferrant <sup>2</sup> ».

### Note marginale critique n° 4 <sup>3</sup>.

« Dès lors qu'il [Proudhon] conserve le concept de salaire, et qu'il voit dans la société une institution qui nous donne du travail et nous paie pour cela, il peut d'autant moins admettre le temps comme mesure du paiement qu'il vient d'exposer, d'accord avec Hugo Grotius <sup>4</sup>, que le temps est indifférent quand il s'agit de déterminer la valeur d'un objet. »

Voici le seul point où la Critique critique essaie de venir à bout de sa tâche en démontrant à Proudhon que, du point de vue de l'économie politique, il fait fausse route dans ses attaques contre l'économie politique. Et elle se ridiculise de façon vraiment critique.

Proudhon avait exposé, en accord avec Hugo Grotius, que la prescription n'est pas un titre pour métamorphoser la possession en propriété, un « principe juridique » en un autre, pas plus que le temps ne saurait métamorphoser cette vérité : la somme des trois angles d'un triangle est égale à deux droits, en celle-ci : la somme des trois angles d'un triangle est égale à trois droits.

« Vous ne ferez jamais, s'écrie Proudhon, que la durée, qui par elle-même ne crée rien, ne modifie rien, puisse métamorphoser l'usufruitier en propriétaire. »

Et M. Edgar de conclure : Ayant dit que la simple durée ne peut métamorphoser un principe de droit en un autre, qu'en somme elle ne peut par elle-même rien changer, rien modifier, Proudhon commet une inconséquence quand il fait du temps de travail la mesure de la valeur économique du produit du travail. Pour arriver à cette remarque vraiment digne de la Critique critique, M. Edgar a dû traduire « valeur » par *Geltung* et employer ce mot pour exprimer aussi bien la valeur (*Geltung*) d'un principe juridique, que la valeur (*Wert*) commerciale d'un produit du travail. Il y arrive en assimilant la durée vide au temps de travail rempli. Si Proudhon avait dit que le temps ne peut métamorphoser un moucheron en éléphant, la Critique critique pourrait tout aussi valablement en conclure : donc, il n'a pas le droit de faire du temps de travail la mesure du salaire.

Que le temps de travail que coûte la production d'un objet entre dans les irais de production de cet objet; que les frais de production d'un objet soient ce que cet objet coûte, donc le prix qu'il peut être vendu si nous faisons abstraction des répercussions de la concurrence, cette idée doit être accessible même à la Critique critique. Chez les économistes, les frais de production comprennent, outre le temps de travail et la matière première, la rente du propriétaire foncier, ainsi que les intérêts et le bénéfice du capitaliste. Ces derniers éléments disparaissent chez Proudhon parce que chez lui disparaît la propriété privée. Il ne reste que le temps de travail et les débours. En faisant du temps de travail, c'est-à-dire de la forme immédiate de l'activité humaine en tant que telle, la mesure du salaire et la mesure permettant de déterminer la valeur du produit, Proudhon fait de l'aspect humain l'élément décisif, tandis que, dans l'ancienne économie politique, c'était la puissance objective du capital et de la propriété foncière qui était décisive; en d'autres termes. Proudhon rétablit, certes encore à la manière de l'économie politique, donc de façon contradictoire, l'homme dans ses droits. Pour comprendre combien il procède correctement du point de vue de l'économie politique, il suffit de constater que, dès les premières pages de son ouvrage : *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* <sup>5</sup>, le fondateur de l'économie politique moderne, Adam Smith, expose qu'avant l'invention de la propriété privée, donc dans l'hypothèse de la non-existence de la propriété privée, le temps de travail était la mesure du salaire ainsi que de la valeur du produit du travail, laquelle ne se distinguait pas encore du salaire.

Mais que la Critique critique suppose un instant que Proudhon ne soit pas parti de l'hypothèse du salaire. Se figure-t-elle qu'un jour puisse venir où le temps qu'exige la production d'un objet cesse d'être un facteur essentiel dans la fixation de ce que « vaut <sup>6</sup> » cet objet; se figure-t-elle que le temps perde jamais son grand prix ?

En ce qui concerne la production matérielle directe, à la question de savoir si tel objet doit être produit ou non, c'est-à-dire à la question de la valeur de l'objet, on répondra essentiellement en fonction du temps de travail que coûte sa production. C'est le temps en effet qui décide si la société a, ou n'a pas, le temps de se développer humainement.

Et même quand il s'agit de production intellectuelle, ne suis-je pas obligé, si je procède avec bon sens, de mettre en ligne de compte, outre l'étendue, la disposition et le plan d'un ouvrage de l'esprit, le temps nécessaire à sa production ? Autrement je m'expose au moins au danger que mon objet ne quitte jamais le domaine de l'idée pour

<sup>1</sup> PROUDHON, *Œuvres complètes*, p. 236.

<sup>2</sup> Le mot est en allemand et en français dans le texte.

<sup>3</sup> LÉNINE : *Cahiers philosophiques*, *Œuvres complètes*, p. 21, note ici : « Marx est sur le chemin de la valeur-travail. »

<sup>4</sup> Hugo GROTIUS (Huigh DE Groot) (1583-1645) : juriste hollandais.

<sup>5</sup> *Étude sur la nature et les causes de la richesse des nations*. L'ouvrage parut à Londres en 1776. Il fut réédité dans une édition augmentée par J. R. McCulloch en 1828.

<sup>6</sup> Marx emploie ici à dessein le terme utilisé par Edgar Bauer : *Geltung*.

entrer dans celui de la réalité, qu'il ne puisse donc acquérir d'autre valeur que celle d'un objet imaginaire, c'est-à-dire une valeur imaginaire.

La critique de l'économie politique du point de vue de l'économie politique admet toutes les déterminations essentielles de l'activité humaine, mais seulement sous une forme aliénée, dépossédée : c'est ainsi que dans ce cas, par exemple, elle métamorphose l'importance du temps pour le travail humain en importance du temps pour le salaire, pour le travail salarié.

M. Edgar poursuit :

*« Pour que le talent soit forcé d'accepter cette mesure, Proudhon abuse de la notion de libre commerce et prétend que la société et ses membres pris individuellement ont le droit de refuser les productions du talent. »*

Du talent qui, sur le plan de l'économie politique, réclame, chez les fouriéristes et les saint-simoniens, une rétribution exagérée et prend pour mesure de la valeur d'échange de ses produits l'idée qu'il se fait de sa propre valeur infinie, Proudhon répond absolument comme l'économie politique répond à qui demande un prix bien supérieur au prix dit naturel, c'est-à-dire aux frais de production de l'objet offert : il répond par le libre commerce. Mais Proudhon n'abuse pas de ce rapport au sens de l'économie politique; il suppose au contraire réel ce qui, chez les économistes, n'est que nominal et illusoire : la liberté des parties contractantes.

#### **Traduction caractérisante n° 4.**

Le Proudhon critique réforme finalement la société française en recréant aussi bien les prolétaires français que la bourgeoisie française.

Il dénie aux prolétaires français la « force », parce que le Proudhon réel leur reproche de manquer de vertu <sup>1</sup>. Il fait de leur habileté au travail une habileté problématique — « vous êtes peut-être habiles au travail » — parce que le Proudhon réel leur reconnaît sans restriction cette habileté. (« Prompts au travail vous êtes, etc. <sup>2</sup> »). Il métamorphose les bourgeois français en bourgeois dénués d'esprit, tandis que le Proudhon réel oppose les bourgeois ignobles <sup>3</sup> aux nobles flétris <sup>4</sup>. Il métamorphose le bourgeois juste-milieu <sup>5</sup> en « nos bons bourgeois », ce dont la bourgeoisie française peut lui savoir gré. Là où par conséquent le Proudhon réel fait « s'accroître » la « malveillance » de nos bourgeois <sup>6</sup>, il fait naturellement croître « l'insouciance de nos bourgeois ». Le bourgeois du Proudhon réel est si peu insouciant qu'il se crie à lui-même :

*« N'ayons pas peur ! n'ayons pas peur ! <sup>7</sup> »*

Voilà le langage de quelqu'un qui veut se persuader qu'il n'a ni peur ni souci.

En créant le Proudhon critique par sa traduction du Proudhon réel, la Critique critique a révélé à la Masse ce qu'est une traduction critiquement achevée. Elle a donné une méthode de « traduction telle qu'elle doit être ». Aussi lutte-t-elle à bon droit contre les mauvaises traductions, les traductions selon la Masse :

*« Le public allemand veut la marchandise de librairie à un prix dérisoire; l'éditeur veut donc une traduction bon marché ; le traducteur ne veut pas mourir de faim en faisant son travail; il ne peut pas même le faire avec mûre réflexion [avec tout le Calme de la connaissance], parce que l'éditeur est forcé de couper l'herbe sous le pied de ses concurrents en fournissant rapidement les traductions; le traducteur ne doit-il pas lui-même redouter la concurrence, redouter qu'un autre s'offre à produire la marchandise à meilleur marché et plus vite ? Et c'est ainsi que notre traducteur dicte son manuscrit, sans désespérer, à quelque pauvre gratte-papier; il le dicte aussi vite que possible, pour ne pas payer à rien faire le gratte-papier qu'il rétribue à l'heure, enchante de pouvoir, le lendemain, donner satisfaction au typographe qui vient le relancer. Les traductions dont en nous inonde ne sont d'ailleurs qu'un indice de l'impuissance actuelle de la littérature allemande. »* (Allgemeine Literatur-Zeitung , VIII, p. 54.)

#### **Note marginale critique n° 5.**

*« Proudhon prouve que la propriété est impossible, parce que l'humanité, par le système de l'intérêt et du profit particulièrement, et par la disproportion existant entre la consommation et la production, se dévore elle-même.*

<sup>1</sup> Ici encore, Marx fait suivre la traduction allemande par l'expression française entre parenthèses.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

<sup>7</sup> Ibidem.

*Mais manque à sa démonstration la contrepartie : il ne démontre pas la possibilité historique de, la propriété privée <sup>1</sup>. »*

La Critique critique a l'heureux instinct de ne pas insister sur les développements consacrés par Proudhon au système de l'intérêt et du profit, etc., c'est-à-dire sur les développements les plus importants de Proudhon. Arrivé à ce point, on ne peut plus, en effet, faire la critique de Proudhon, même en apparence, si l'on n'a pas des connaissances tout à fait positives sur le mouvement de la propriété privée. La Critique critique essaie de compenser son impuissance, en faisant observer que Proudhon n'a pas fourni la preuve de la possibilité historique de la propriété. Pourquoi la Critique, qui ne nous sert que des mots, exige-t-elle que d'autres lui fournissent *tout* ?

*« Proudhon démontre l'impossibilité de la propriété par le fait que l'ouvrier ne peut, avec le salaire de son travail, racheter son produit. En faisant intervenir l'essence du capital, Proudhon ne fournit pas la raison exhaustive de cet état de choses. Si l'ouvrier ne peut racheter son produit, c'est que ce produit est toujours un produit collectif, tandis qu'il n'est lui-même qu'un homme payé individuellement. »*

Par opposition au raisonnement de Proudhon, M. Edgar aurait même pu aller plus au fond et dire que, si l'ouvrier ne peut pas racheter son produit, c'est parce qu'il est forcé de le *racheter*. Le concept d'achat implique déjà que l'ouvrier se comporte envers son produit comme envers un objet qui lui a échappé, qui est aliéné. La raison exhaustive donnée par M. Edgar néglige d'expliquer à fond, entre autres choses, pourquoi le capitaliste qui, lui aussi, n'est qu'un homme individuel, et par-dessus le marché un homme payé par le profit et les intérêts, peut racheter non seulement le produit du travail, mais même plus que ce produit. Pour expliquer cela, M. Edgar serait obligé d'expliquer le rapport entre le capital et le travail, c'est-à-dire de faire intervenir l'essence du capital.

Le passage critique que nous avons cité montre de la façon la plus frappante comment la Critique critique, dès qu'elle a appris quelque chose chez un auteur, le retourne aussitôt contre cet auteur, en se donnant l'air de l'avoir découvert elle-même et en l'exprimant en langue critique. C'est en effet chez Proudhon lui-même que la Critique critique a puisé cette raison, que M. Edgar donne, mais que Proudhon ne donne pas, Proudhon dit :

*« Divide et impera <sup>2</sup>... Séparez les travailleurs l'un de l'autre; il se peut que la journée payée à chacun surpasse la valeur de chaque produit individuel : mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit... lorsque vous avez payé toutes les forces individuelles, vous n'avez pas payé la force collective. »*

Proudhon a fait d'abord remarquer que la somme des salaires des ouvriers pris *isolément*, même si chaque travail individuel était payé intégralement, ne paye pas la force collective qui s'objective dans leur produit, que l'ouvrier n'est donc pas payé comme une *fraction* de la *force de travail collective* : c'est cela que M. Edgar, travestit en disant que l'ouvrier n'est qu'un homme payé individuellement. La Critique critique utilise donc une idée *générale* de Proudhon contre le *développement concret* que le même Proudhon donne ensuite à la même idée. Elle s'empare de cette idée à la façon critique et énonce dans la thèse ci-après le mystère du *socialisme critique* :

*« L'ouvrier d'aujourd'hui ne pense qu'à lui, c'est-à-dire qu'il se fait payer personnellement. C'est lui-même qui ne met pas en ligne de compte la force énorme, immense, qui résulte de sa coopération avec d'autres forces. »*

D'après la Critique critique, tout le mal vient uniquement de la « pensée » des ouvriers. Or les ouvriers anglais et français ont bien formé des associations, où ils ne se contentent pas de s'instruire mutuellement de leurs besoins immédiats en tant qu'ouvriers, mais s'instruisent encore de leurs besoins en tant qu'hommes, sans compter qu'ils y manifestent en outre une conscience très profonde et très étendue de la force « énorme », « immense » qui résulte de leur coopération. Mais ces ouvriers de la Masse, ces ouvriers communistes, qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon par exemple, ne font pas l'erreur de croire que la « pensée pure » les débarrassera de leurs patrons et de leur propre abaissement pratique. Ils ressentent très douloureusement la différence entre l'être et la pensée, entre la conscience et la vie. Ils savent que la propriété, le capital, l'argent, le travail salarié, etc., ne sont nullement de simples créations de leur imagination, mais des résultats très pratiques, très concrets de l'aliénation de leur être, qu'il faut donc aussi les abolir <sup>3</sup> de façon pratique, concrète, pour que l'homme devienne homme non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais dans l'être de masse, dans la vie. La Critique critique leur enseigne au contraire qu'ils cessent en réalité d'être des salariés si, en pensée, ils abolissent l'idée du travail salarié, s'ils cessent, en pensée, de se tenir pour des salariés et, conformément à cette prétention excessive, ne se font plus payer personnellement. Idéalistes absolus, entités éthérées, ils pourront naturellement, après cela, vivre de l'éther de l'idée pure. La Critique critique leur enseigne qu'ils supprimeront le capital réel en surmontant la catégorie du capital dans la pensée, qu'ils se transformeront réellement et feront d'eux des hommes réels en transformant leur « moi abstrait » dans la conscience et en dédaignant, comme une opération contraire à la Critique, toute transformation réelle de leur existence réelle, des conditions réelles de leur existence, c'est-à-dire de leur moi réel. L'« esprit », qui ne voit dans la réalité que des catégories, réduit naturellement aussi toute activité et toute pratique humaine au procès de pensée

<sup>1</sup> Dans l'original : « das Eigentum », au lieu de « das Privateigentum » qu'écrivait Marx. Le sens n'est guère modifié.

<sup>2</sup> Diviser pour régner.

<sup>3</sup> Aufheben.

dialectique de la Critique critique. C'est précisément cela qui distingue le socialisme de la Critique critique du socialisme et du communisme de la Masse.

Après ses grands développements, M. Edgar est naturellement obligé de « refuser la conscience » à la critique de Proudhon.

*« Mais Proudhon veut aussi être pratique. » — « Il croit en effet être parvenu à la connaissance. » — « Et nous sommes cependant forcés [s'écrie triomphalement le Calme de la connaissance] de lui dénier encore, même maintenant, le Calme de la connaissance. » — « Nous prenons quelques passages pour montrer comme il a peu médité sa position par rapport à la société. »*

Nous aussi, nous prendrons plus loin quelques autres passages des œuvres de la Critique critique (voir la Banque des pauvres et l'Exploitation modèle)<sup>1</sup> pour montrer qu'elle ignore jusqu'aux données les plus élémentaires de l'économie politique, qu'elle les a encore moins méditées, de sorte qu'avec son tact critique original elle s'est senti vocation de soumettre Proudhon à son jugement.

Maintenant que la Critique critique, en tant que Calme de la connaissance, s'est « arrogé de droit toutes les contradictions de la Masse » ; maintenant qu'elle s'est emparée de toute réalité sous forme de catégories et a dissous toute activité humaine dans la dialectique spéculative, nous allons la voir réengendrer le monde à partir de la dialectique spéculative. Il va de soi que, sous peine de « profanation », les miracles de la création critico-spéculative du monde ne peuvent être communiqués à la Masse profane que sous forme de mystères. C'est pourquoi la Critique critique, incarnée dans Szeliga-Vichnou, entre en scène sous les traits d'un marchand de mystères<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Voir ci-après, ch. VIII, 7, b et c.

<sup>2</sup> Allusion à la critique par Szeliga du roman d'Eugène SUE : *Les Mystères de Paris*, critique qui parut dans le fascicule VII de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*.

## Chapitre V. « LA CRITIQUE CRITIQUE » SOUS LES TRAITES DU MARCHAND DE MYSTÈRES OU « LA CRITIQUE CRITIQUE » PERSONNIFIÉE PAR M. SZELIGA <sup>1</sup>

par Karl MARX.

Incarnée dans *Szeliga-Vichnou*, la « Critique critique » nous offre une apothéose des *Mystères de Paris*. Eugène Sue <sup>2</sup> est proclamé « Critique critique ». À cette nouvelle, il peut s'écrier avec le *Bourgeois gentilhomme* de Molière :

« Par ma foi, il y a plus de quarante ans que je dis de la prose, sans que j'en susse rien et je vous suis le plus obligé du monde de m'avoir appris cela <sup>3</sup>. »

M. Szeliga fait précéder sa critique d'un prologue esthétique.

« Le prologue esthétique » explique ainsi la signification générale de l'épopée « critique », et notamment celle des *Mystères de Paris* :

« L'épopée crée l'idée que le présent n'est rien en soi, même pas [rien, même pas !] l'éternelle ligne qui sépare le passé de l'avenir, mais [rien, même pas, mais] la faille qu'il faut toujours combler qui sépare les choses éternelles des choses éphémères... Telle est la signification générale des *Mystères de Paris*. »

Le « prologue esthétique » prétend en outre que « le critique n'a qu'à vouloir pour être aussi poète ».

Toute la critique de M. Szeliga prouvera cette affirmation. Elle n'est, d'un bout à l'autre, que « fiction ».

Elle est aussi un produit de l'« art libre », tel que le définit le « prologue esthétique » : « Elle invente quelque chose de tout à fait nouveau, quelque chose qui n'a absolument jamais existé jusqu'alors. »

Elle est même une épopée critique, car elle est une « faille qu'il faut toujours combler » séparant les « choses éternelles » (la Critique critique de M. Szeliga) des « choses éphémères » (le roman de M. Eugène Sue).

### I. « LE MYSTÈRE DE LA BARBARIE DANS LA CIVILISATION » ET « LE MYSTÈRE DE L'ABSENCE DE DROIT DANS L'ÉTAT »

Feuerbach, c'est bien connu, a conçu les représentations chrétiennes de l'incarnation, de la trinité, de l'immortalité, etc., comme mystère de l'incarnation, mystère de la Trinité, mystère de l'immortalité. M. Szeliga conçoit toutes les situations actuelles du monde comme des mystères. Mais tandis que Feuerbach a dévoilé des mystères réels, M. Szeliga métamorphose en mystères de réelles banalités. Son art consiste non pas à dévoiler ce qui est caché, mais à cacher ce qui est dévoilé.

C'est ainsi qu'il déclare que la barbarie (les criminels) à l'intérieur de la civilisation, l'absence de droit et l'inégalité dans l'État sont des mystères. Il faut croire que les écrits socialistes qui ont révélé ces mystères sont demeurés un mystère pour M. Szeliga, à moins qu'il ne veuille faire des résultats les plus connus de ces écrits le mystère particulier de la « Critique critique ».

Nous n'insisterons donc pas plus longtemps sur les explications de M. Szeliga à propos de ces mystères. Nous n'en retiendrons que quelques échantillons particulièrement brillants.

« Devant la loi et le juge tout est égal, grand et petit, riche et pauvre. Cet article se trouve tout au début du credo de l'État. »

De l'État ? Le credo de la plupart des États commence au contraire par rendre grands et petits, riches et pauvres, inégaux devant la loi.

<sup>1</sup> Voir p. 13, préface, note 2.

<sup>2</sup> Sue Eugène (1804-1857), écrivain français, auteur de romans-feuilletons à thèmes sociaux qui obtinrent un vif succès, surtout dans les années précédant la Révolution de 1848 : *La Salamandre*, 1832 ; *Les Mystères de Paris*, 1842-1843 ; *Le Juif errant*, 1844-1845 ; *Les Sept Péchés capitaux*, 1848-1850 ; *Les Mystères du peuple, ou Histoire d'une famille de prolétaires à travers les âges*, 1849-1856. L'immense intérêt suscité par les romans d'Eugène Sue s'explique d'abord par la nouveauté du genre : la presse, qui se développe considérablement sous la Monarchie de Juillet, accroît sa clientèle par l'appât du feuilleton. Mais il s'explique aussi et surtout par le choix des sujets traités. Les thèmes des romans d'Eugène Sue s'inscrivent dans le grand courant des idées sociales et humanitaires dont s'empare la littérature après 1830 et surtout entre 1840 et 1850. Certains de ces thèmes se retrouvent dans *Les Misérables* de Victor Hugo, dans les romans de George Sand, d'Alexandre Dumas et même de Balzac. Eugène Sue dépeint avec un certain réalisme les milieux populaires, surtout le « Lumpenproletariat » parisien, la misère sous toutes ses formes, mais mêle à ces descriptions les personnages romanesques traditionnels du roman-feuilleton : beau jeune homme riche qui secourt une malheureuse prostituée, restée pure malgré son métier et qui se révélera être sa propre fille, etc. Le rêve, que l'on trouve dans ces romans, d'une harmonie des classes sociales réalisée par l'amour des hommes et la bonne volonté de quelques riches qui se font les instruments de la « Providence », rattache Eugène Sue aux socialistes utopiques de son temps.

<sup>3</sup> MOLIÈRE : *Le Bourgeois gentilhomme*, acte II, scène 6. La citation est en français dans le texte.

« Le tailleur de pierre Morel <sup>1</sup>, dans sa naïve honnêteté, énonce très clairement le mystère [le mystère de l'opposition entre riche et pauvre] : « Si seulement les riches le savaient, dit-il. Ah oui ! si les riches le savaient ! Le malheur est qu'ils ne savent pas ce qu'est la pauvreté ! »

M. Szeliga ne sait pas qu'Eugène Sue, par politesse envers la bourgeoisie française, commet un anachronisme, quand, se rappelant la devise des bourgeois du temps de Louis XIV : « Ah ! si le roi le savait ! » il la transforme en : « Ah ! si le riche le savait ! » et la met dans la bouche de l'ouvrier Morel du temps de la Charte Vérité <sup>2</sup>. Au moins en Angleterre et en France, ce rapport naïf entre riche et pauvre n'existe plus <sup>3</sup>. Les représentants scientifiques de la richesse, les économistes, ont répandu dans ces pays une connaissance très détaillée de la misère physique et morale de la pauvreté. En compensation, ils ont prouvé qu'il ne fallait pas toucher à cette misère, parce qu'il ne fallait pas toucher à l'état de choses actuel. Dans leur sollicitude, ils ont même calculé le pourcentage de mortalité des pauvres, le pourcentage dont ils doivent se décimer dans l'intérêt de la richesse et dans leur propre intérêt <sup>4</sup>.

Lorsque Eugène Sue décrit des cabarets, des repaires interlopes et l'argot des criminels, M. Szeliga découvre un « mystère » : l'« auteur » selon lui ne se propose pas de décrire cet argot et ces repaires : il veut « faire connaître le mystère des ressorts qui poussent au mal, etc. » — « C'est justement aux endroits les plus fréquentés, où il y a le plus de monde... que les criminels se sentent chez eux. »

Que dirait un naturaliste à qui l'on démontrerait qu'il ne s'intéresse pas à la cellule de l'abeille en tant que cellule d'abeille, et que cette cellule n'est pas un mystère pour qui ne l'a pas étudiée, parce que précisément l'abeille ne « se trouve vraiment chez elle » qu'au grand air et sur les fleurs ? C'est dans les bouges et dans l'argot que se reflète le caractère du criminel; ils font partie de son existence; on ne peut le peindre sans les décrire, de même la peinture de la femme galante implique la peinture de la petite maison.

Les repaires des criminels sont un si grand « mystère » non seulement pour les Parisiens en général, mais même pour la police parisienne qu'en ce moment même on perce dans la Cité des rues claires et larges pour rendre ces repaires accessibles à la police <sup>5</sup>.

Enfin, Eugène Sue déclare lui-même que, pour la description dont nous venons de parler, il compte « sur la curiosité craintive » des lecteurs. M. Eugène Sue a compté, dans tous ses romans, sur cette curiosité craintive des lecteurs. Qu'on songe seulement à *Atar Gull*, *Salamandre*, *Plick et Plock*, etc. <sup>6</sup>

## II. LE MYSTÈRE DE LA CONSTRUCTION SPÉCULATIVE <sup>7</sup>

<sup>1</sup> Morel est un des principaux personnages des *Mystères de Paris*. C'est un ouvrier. Eugène Sue nous le dépeint, travaillant jusqu'à l'épuisement total de ses forces, dans la sordide mansarde où il vit avec sa femme et ses cinq enfants (Ile partie, chapitre XVIII). En conclusion de cette peinture, où perce une profonde pitié, Sue se « console » en pensant que « le bon sens moral contient ce redoutable océan populaire dont le débordement pourrait engloutir la société tout entière ». Il ajoute : « Ne sympathise-t-on pas alors de toutes les forces de son âme et de son esprit avec ces généreuses intelligences qui demandent un peu de place au soleil pour tant d'infortune, tant de courage, tant de résignation ! »

<sup>2</sup> Allusion à la Charte constitutionnelle de la Monarchie de Juillet. L'expression « Charte Vérité » fait ironiquement allusion aux derniers mots de la proclamation lancée par le duc d'Orléans (Louis-Philippe) le 31 juillet 1830 : « La Charte sera désormais une vérité. » Par cette proclamation, le duc d'Orléans assura la réussite d'une opération politique qui, montée notamment par Thiers et le banquier Laffitte, permit, après les journées de juillet 1830, de voler sa victoire au peuple parisien.

<sup>3</sup> Cette critique de Marx constitue, par rapport aux idées de l'époque, un progrès fondamental : elle atteindra Feuerbach lui-même, dans la mesure où il reste prisonnier de l'illusion humanitaire, où il ne voit que l'homme abstrait, et non pas l'homme comme produit de forces historiques et économiques. Cette idéologie humanitaire, qui inspirait encore certains socialistes utopistes, apparaît à Marx périmée quand il étudie l'économie politique, en particulier les économistes anglais. Il dénonce la dangereuse illusion qui consiste à croire que les prolétaires sont les frères des capitalistes.

<sup>4</sup> La dernière phrase fait allusion au malthusianisme, théorie formulée par le pasteur anglican Malthus dans son *Essai sur le principe de population* (1798-1803). Malthus estime que la cause unique de la misère est « le désir constant que manifestent tous les êtres vivants de se multiplier plus que ne le permet la quantité de nourriture dont ils disposent ». Il est donc nécessaire, selon lui, de freiner l'accroissement de la population, soit par la répression, soit par « la conscience morale de l'individu ». Marx devait, dans *Le Capital*, soumettre le malthusianisme à une critique implacable.

<sup>5</sup> On sait que, pour les mêmes raisons, ces travaux d'urbanisme seront poursuivis, sous le second Empire, par Haussmann.

<sup>6</sup> Personnages des romans d'Eugène Sue.

<sup>7</sup> Note de Lénine sur le paragraphe II : « Ces [cinq] pages tout entières sont du plus haut intérêt. Il s'agit du paragraphe 2 : Le mystère de la construction spéculative - critique de la philosophie spéculative, avec le célèbre exemple du « fruit », critique orientée directement contre Hegel. » (*Cahiers philosophiques*, p. 21.) L'idéalisme hégélien, que manifeste à l'extrême le criticisme de Bauer, considère comme unique réalité le processus de la pensée. C'est ce postulat idéaliste que Marx critique avant de critiquer telle ou telle démarche particulière de l'hégélien Szeliga. Dans un passage célèbre de la postface de la 2e édition allemande du *Capital*, datée du 24 janvier 1873, Marx écrira : « Ma méthode dialectique, non seulement diffère par la base de la méthode hégélienne, mais elle en est même l'exact opposé. Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'idée, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'idée. Pour moi, au contraire, le

Le mystère de l'exposé critique des *Mystères de Paris*, c'est le mystère de la construction spéculative, la construction hégélienne. Après avoir qualifié de « mystère », c'est-à-dire dissout dans la catégorie du « mystère », la « barbarie au sein de la civilisation » et l'absence de droit dans l'État, M. Szeliga fait enfin commencer au « mystère » sa carrière spéculative. Quelques mots suffiront pour caractériser la construction spéculative en général. Dans sa discussion des *Mystères de Paris*, M. Szeliga nous en donnera l'application détaillée.

Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de « fruit »; quand, allant plus loin, je m'imagine que mon idée abstraite « le fruit », déduite des fruits réels, est un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, constitue l'essence véritable de la poire, de la pomme, etc., je déclare — en langage spéculatif — que « le fruit » est la « substance » de la poire, de la pomme, de l'amande, etc. Je dis donc que ce qu'il y a d'essentiel dans la poire ou la pomme, ce n'est pas d'être poire ou pomme. Ce qui est essentiel dans ces choses, ce n'est pas leur être réel, perceptible aux sens, mais l'essence que j'en ai abstraite et que je leur ai attribuée, l'essence de ma représentation : « le fruit ». Je déclare alors que la pomme, la poire, l'amande, etc., sont de simples formes d'existence, des modes « du fruit ». Mon entendement fini, appuyé par mes sens, distingue, il est vrai, une pomme d'une poire et une poire d'une amande; mais ma raison spéculative déclare que cette différence sensible est inessentielle et sans intérêt. Elle voit dans la pomme la même chose que dans la poire, et dans la poire la même chose que dans l'amande, c'est-à-dire « le fruit ». Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits apparents, dont l'essence vraie est « la substance », « le fruit ».

On n'aboutit pas, de cette façon, à une particulière richesse de déterminations. Le minéralogiste, dont toute la science se bornerait à déclarer que tous les minéraux sont en fait le minéral, ne serait minéralogiste... que dans son imagination. Or en présence de tout minéral le minéralogiste spéculatif dit : « le minéral », et sa science se borne à répéter ce mot autant de fois qu'il y a de minéraux réels.

Après avoir, des différents fruits réels, fait un « fruit » de l'abstraction - le « fruit » - la spéculation, pour arriver à l'apparence d'un contenu réel, doit donc essayer, d'une façon ou d'une autre, de revenir du « fruit », de la substance, aux réels fruits profanes de différentes espèces : la poire, la pomme, l'amande, etc. Or, autant il est facile, en partant des fruits réels, d'engendrer la représentation abstraite du « fruit », autant il est difficile, en partant de l'idée abstraite du « fruit », d'engendrer des fruits réels. Il est même impossible, à moins de renoncer à l'abstraction, de passer d'une abstraction au contraire de l'abstraction.

Le philosophe spéculatif va donc renoncer à l'abstraction du « fruit », mais il y renonce de façon spéculative, mystique, en ayant l'air de ne pas y renoncer. Aussi n'est-ce réellement qu'en apparence qu'il dépasse l'abstraction. Voici à peu près comment il raisonne :

Si la pomme, la poire, l'amande, la fraise ne sont, en vérité, que « la substance », « le fruit », comment se fait-il que « le fruit » m'apparaisse tantôt comme pomme, tantôt comme poire, tantôt comme amande ? D'où vient cette apparence de diversité, si manifestement contraire à mon intuition spéculative de l'unité, de « la substance », « du fruit » ?

La raison en est, répond le philosophe spéculatif, que « le fruit » n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi. Cette diversité des fruits profanes est importante non seulement pour mon entendement sensible, mais pour « le fruit » lui-même, pour la raison spéculative.

Les divers fruits profanes sont diverses manifestations vivantes du « fruit unique »; ce sont des cristallisations que forme « le fruit » lui-même. C'est ainsi, par exemple, que dans la pomme « le fruit » se donne une existence de pomme, dans la poire une existence de poire. Il ne faut donc plus dire, comme quand on considérait la substance : la poire est « le fruit », la pomme est « le fruit », l'amande est « le fruit »; mais bien : « le fruit » se pose comme poire, « le fruit » se pose comme pomme, « le fruit » se pose comme amande, et les différences qui séparent pommes, poires, amandes, ce sont les autodifférenciations « du fruit », et elles font des fruits particuliers des chaînons différents dans le procès vivant « du fruit ». « Le fruit » n'est donc plus une unité vide, indifférenciée; il est l'unité en tant qu'universalité, en tant que « totalité » des fruits qui forment une « série organiquement articulée ». Dans chaque terme de cette série, « le fruit » se donne une existence plus développée, plus prononcée, pour finir, en tant que « récapitulation » de tous les fruits, par être en même temps l'unité vivante qui tout à la fois contient, dissout en elle-même chacun d'eux et les engendre, de la même façon que toutes les parties du corps se dissolvent sans cesse dans le sang et sont sans cesse engendrées à partir du sang.

On le voit : alors que la religion chrétienne ne connaît qu'une incarnation de Dieu, la philosophie spéculative a autant d'incarnations qu'il y a de choses; c'est ainsi qu'elle possède ici, dans chaque fruit, une incarnation de la substance, du fruit absolu. Pour le philosophe spéculatif, l'intérêt principal consiste donc à engendrer l'existence des fruits réels profanes et à dire d'un air de mystère qu'il y a des pommes, des poires, des amandes et des raisins de Corinthe. Mais les pommes, les poires, les amandes et les raisins de Corinthe que nous retrouvons dans le monde spéculatif, ne sont plus que des apparences de pommes, de poires, d'amandes et de raisins de Corinthe, puisque ce

---

mouvement de la pensée n'est que la réflexion du monde réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme. J'ai critiqué le côté mystique de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode [...]. Mais bien que, grâce à son quiproquo, Hegel défigure la dialectique par le mysticisme, ce n'en est pas moins lui qui en a le premier exposé le mouvement d'ensemble. Chez lui elle marche la tête en bas; il suffit de la remettre sur les pieds pour lui trouver sa physiologie tout à fait raisonnable. » (*Le Capital*, Éditions sociales, tome I, p. 29). L'apologie du « fruit » marque le début de cette opération.

sont des moments de la vie « du fruit », cet être conceptuel abstrait; ce sont donc eux-mêmes des êtres conceptuels abstraits. La joie spéculative consiste donc à retrouver tous les fruits réels, mais en tant que fruits ayant une signification mystique supérieure, sortis de l'éther de votre cerveau et non pas du sol matériel, incarnations « du fruit », du sujet absolu. En revenant donc de l'abstraction, de l'être conceptuel surnaturel, « du fruit », aux fruits naturels réels, vous donnez aussi en compensation aux fruits naturels une signification surnaturelle et vous les métamorphosez en autant d'abstractions. Votre intérêt principal, c'est précisément de démontrer l'unité « du fruit » dans toutes ces manifestations de sa vie, pomme, poire, amande, de démontrer par conséquent l'interdépendance mystique de ces fruits et comment, en chacun d'eux, « le fruit » se réalise graduellement et passe nécessairement, par exemple, de son existence en tant que raisin de Corinthe à son existence en tant qu'amande. La valeur des fruits profanes consiste donc non plus en leurs propriétés naturelles, mais en leur propriété spéculative, qui leur assigne une place déterminée dans le procès vital « du fruit absolu ».

L'homme du commun ne croit rien avancer d'extraordinaire, en disant qu'il existe des pommes et des poires. Mais le philosophe, en exprimant ces existences de façon spéculative, a dit quelque chose d'extraordinaire. Il a accompli un miracle : à partir de l'être conceptuel irréel, « du fruit », il a engendré des êtres naturels réels : la pomme, la poire, etc. En d'autres termes : de son propre entendement abstrait, qu'il se représente comme un sujet absolu en dehors de lui-même, ici comme « le fruit », il a tiré ces fruits, et chaque fois qu'il énonce une existence il accomplit un acte créateur.

Le philosophe spéculatif, cela va de soi, ne peut accomplir cette création permanente qu'en ajoutant furtivement, comme déterminations de sa propre invention, des propriétés de la pomme, de la poire, etc., universellement connues et données dans l'intuition réelle, en attribuant les noms des choses réelles à ce que seul l'entendement abstrait peut créer, c'est-à-dire aux *formules* abstraites de l'entendement; en déclarant enfin que sa propre activité, par laquelle il passe de l'idée de pomme à l'idée de poire, est l'activité autonome du sujet absolu, du « fruit ».

Cette opération, on l'appelle en langage spéculatif : concevoir la substance en tant que sujet, en tant que procès interne, en tant que personne absolue, et cette façon de concevoir les choses constitue le caractère essentiel de la méthode hégélienne.

Il était nécessaire de faire ces remarques préliminaires pour qu'on pût comprendre M. Szeliga. Jusqu'ici, M. Szeliga a dissout des rapports réels, tels que le droit et la civilisation, dans la catégorie du mystère, et il a, de cette façon, fait « du mystère » la substance; mais c'est maintenant seulement qu'il s'élève à un niveau vraiment spéculatif, au niveau de Hegel, et qu'il métamorphose « le mystère » en un sujet autonome qui s'incarne dans les situations et les personnes réelles, et dont les manifestations vivantes sont des comtesses, des marquises, des grisettes, des concierges, des notaires, des charlatans, ainsi que des intrigues d'amour, des bals, des portes de bois, etc. Après avoir engendré, à partir du monde réel, la catégorie du « mystère », il crée le monde réel à partir de cette catégorie.

Les mystères de la construction spéculative se dévoileront dans l'exposé de M. Szeliga avec d'autant plus d'évidence qu'il a indiscutablement sur Hegel un double avantage. D'une part, Hegel s'entend à exposer, avec une maîtrise de sophiste, comme étant le procès même de l'être conceptuel imaginé, du sujet absolu, le procès par lequel le philosophe passe d'un objet à l'autre par le truchement de l'intuition sensible et de la représentation. Mais ensuite il lui arrive très souvent de donner, à l'intérieur de son exposé spéculatif, un exposé réel qui appréhende la chose même. Ce développement réel à l'intérieur du développement spéculatif entraîne le lecteur à prendre le développement spéculatif pour réel, et le développement réel pour spéculatif <sup>1</sup>.

Chez M. Szeliga, les deux difficultés tombent. Sa dialectique évite toute hypocrisie et toute feinte. Il exécute son tour d'adresse avec une louable honnêteté et la droiture d'un brave cœur. Après quoi, il ne développe nulle part de contenu réel, si bien que, chez lui, la construction spéculative parle aux yeux sans aucune fioriture gênante, sans que rien d'ambigu ne nous en cache la belle nudité. Chez M. Szeliga apparaît de façon tout aussi éclatante comment, d'un côté, la spéculation crée à partir d'elle-même, avec une apparente liberté, son objet a priori; mais d'autre part — et cela en voulant par des sophismes escamoter le lien raisonnable et naturel qui le fait dépendre de l'objet — tombe dans l'asservissement le plus déraisonnable et le moins naturel à cet objet, dont elle se voit obligée de construire, comme absolument nécessaires et universelles, les déterminations les plus fortuites et les plus individuelles.

### III. « LE MYSTÈRE DE LA SOCIÉTÉ CULTIVÉE »

Après nous avoir promené à travers les bas-fonds de la société, par exemple à travers les bouges d'apaches, Eugène Sue nous transporte dans la haute volée, à un bal du quartier Saint-Germain <sup>2</sup>.

Voici comment M. Szeliga construit cette transition :

<sup>1</sup> Lénine note ici : « Une remarque des plus intéressantes : il arrive très souvent à Hegel de donner à l'intérieur de son exposé spéculatif un exposé réel, qui appréhende la chose même - die Sache selbst. » (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 21).

<sup>2</sup> Dans *Les Mystères de Paris*, Rodolphe de Gerolstein, grand-duc allemand, se déguise en ouvrier et, en expiation d'une faute ancienne, il fréquente les bas-fonds de Paris, où il secourt des miséreux, sauve des âmes et venge des crimes. Cette intrigue permet à Eugène Sue d'évoquer successivement le monde de l'aristocratie et celui de la pègre.

« Le mystère cherche à se soustraire à l'examen à l'aide d'un... tour de langage, il était jusqu'ici l'énigme absolue, l'insaisissable, échappant à toute emprise, le négatif, et il s'opposait ainsi au vrai, au réel, au positif. Maintenant, il s'y insinue pour en constituer le contenu invisible. Mais il renonce, par là même, à la possibilité <sup>1</sup> absolue d'être compris. »

« Le mystère », qui, jusqu'ici, s'opposait au « vrai », au « réel », au « positif », c'est-à-dire au droit et à la culture, « s'y insinue maintenant », autrement dit, il s'introduit dans la zone de la culture. Que la « haute volée » soit l'unique sphère de culture, c'est un mystère, sinon de Paris, du moins pour Paris. M. Szeliga ne passe pas des mystères du monde des apaches aux mystères de la société aristocratique, non, c'est « le mystère » qui devient le « contenu invisible » de la société cultivée, son essence propre. Ce n'est pas un « nouveau tour de langage » de M. Szeliga pour pouvoir amorcer un nouvel examen : c'est « le mystère » qui opère ce « nouveau tour » pour se soustraire à l'examen.

Avant de suivre réellement Eugène Sue là où son cœur le mène, c'est-à-dire au bal aristocratique, M. Szeliga utilise encore les tours de langage hypocrites de la spéculation, qui procède à des constructions a priori.

« Certes on peut prévoir quel habitacle solide 'le mystère' choisira pour s'y dissimuler. Et en effet, l'on dirait qu'on a affaire à une impénétrabilité insurmontable... qu'on peut s'attendre par suite à ce que, en général... pourtant, une nouvelle tentative d'en extraire le noyau est ici indispensable. »

Bref, M. Szeliga en est arrivé à ce point que

« le sujet métaphysique, le mystère prend des allures dégagées, pleines de désinvolture et de coquetterie. »

Pour métamorphoser la société aristocratique en « mystère » M. Szeliga se livre à quelques réflexions sur la « culture ». Il prête à la société aristocratique toute une série de qualités que personne ne pensait y rencontrer; mais cela lui permet de découvrir ce « mystère » : elle n'a aucune des qualités en question. Il donne aussitôt cette découverte pour le « mystère » de la société cultivée. C'est ainsi que M. Szeliga se pose par exemple les questions suivantes : « La raison universelle (la logique spéculative ?) constitue-t-elle le fond des « conversations de la société » ? Est-ce « uniquement le rythme et l'ampleur de l'amour » qui font de la société « un tout harmonieux » ? Est-ce que « ce que nous appelons la culture générale est la forme du général, de l'éternel, de l'idéal » ? En d'autres termes, ce que nous appelons culture est-il un fruit de l'imagination <sup>2</sup> métaphysique ? Après avoir posé ses questions, il est facile à M. Szeliga de prophétiser a priori : « On peut s'attendre d'ailleurs... à ce que la réponse soit négative ».

Dans le roman d'Eugène Sue, on passe des bas-fonds au grand monde, comme dans tous les romans. Les déguisements de Rodolphe, prince de Gerolstein, le conduisent dans les couches inférieures de la société, tandis que son rang lui ouvre l'accès des cercles supérieurs. Lorsqu'il se rend au bal aristocratique, ce ne sont d'ailleurs nullement les contrastes du monde actuel qui font l'objet de ses réflexions; ce sont ses propres travestissements contrastés qui lui paraissent piquants. Il révèle à sa suite très docile combien il se trouve lui-même intéressant dans ces diverses situations.

« Je trouve, dit-il, assez de piquant dans ces contrastes : un jour peintre en éventails, m'attablant dans un bouge de la rue aux Fèves; ce matin commis-marchand offrant un verre de cassis à Mme Pipelet <sup>3</sup>, et ce soir... un des privilégiés, par la grâce de Dieu, qui règnent sur ce monde <sup>4</sup>. »

Une fois au bal, la Critique critique chante :

« J'en perdrais quasiment la raison, ma foi,  
De ne voir que potentats autour de moi <sup>5</sup>! »

Elle s'épanche en tirades dithyrambiques :

« Voici l'éclat du soleil en pleine nuit; voici transportées par magie au cœur de l'hiver la verdure printanière et la splendeur de l'été. Nous nous sentons immédiatement dans l'état d'âme où l'on croit au

<sup>1</sup> Erreur de plume de Marx. Le texte qu'il cite donne ici, dans l'original : impossibilité : *Unmöglichkeit*.

<sup>2</sup> Jeu de mots difficilement traduisible entre *Bildung* : culture, et *Einbildung* : imagination (*sich einbilden* = s'imaginer quelque chose qui n'est pas).

<sup>3</sup> Mme Pipelet est, dans *Les Mystères de Paris*, le type de la concierge. Ce nom est devenu depuis un nom commun, ce qui atteste la popularité du roman d'Eugène Sue.

<sup>4</sup> Toute la citation en français dans le texte. Eugène Sue : *Les Mystères de Paris*, première partie, ch. XV.

<sup>5</sup> Marx parodie deux vers de Goethe :

J'en perds l'esprit, je crois,  
De voir Monsieur Satan chez moi !  
(*Faust*, première partie, V. 2503-2504).

Ces vers sont prononcés par une sorcière en train de danser.

*miracle de la présence divine dans le cœur de l'homme, d'autant plus que la beauté et la grâce confirment l'impression que nous éprouvons de côtoyer des créatures idéales. » (! ! !)*

Pauvre pasteur de campagne, critique inexpérimenté, crédule ! Il faut ta naïveté critique pour se laisser transporter par une élégante salle de bal de Paris, « dans l'état d'âme » superstitieux qui fait croire au « miracle de la présence divine dans le cœur de l'homme » et voir dans des lionnes de Paris <sup>1</sup> des « créatures idéales » toutes proches des anges en chair et en os !

Dans sa naïveté pleine d'onction, notre pasteur critique épie la conversation des deux « plus belles entre les belles », Clémence d'Harville et la comtesse Sarah Mac Gregor <sup>2</sup>. Devinez le secret qu'il espère ainsi « surprendre » :

*« De quelle façon pourrions-nous devenir la providence d'enfants chéris, combler de bonheur un époux ! » « Nous écoutons... nous sommes surpris... nous n'en croyons pas nos oreilles ! »*

Ce n'est pas sans éprouver secrètement quelque malin plaisir que nous constatons la déception de notre pasteur indiscret. Ces dames ne s'entretiennent ni de la « providence », ni du « comble du bonheur », ni de la « raison universelle » ; tout au contraire, il s'agit « d'une infidélité que Mme d'Harville médite de faire à soir époux ».

Au sujet de l'une des dames, la comtesse Mac Gregor, on nous donne le naïf renseignement suivant :

*« Elle était assez entreprenante pour devenir mère d'un enfant à la suite d'un mariage secret. »*

Désagréablement impressionné par cet esprit d'entreprise de la comtesse, M. Szeliga lui dit son fait : « Nous constatons que la comtesse poursuit uniquement son avantage personnel et égoïste. » Bien plus, si elle atteint son but et qu'elle épouse le prince de Gerolstein, notre auteur ne s'en promet rien de bon : « Nous ne devons nullement nous attendre à ce qu'elle utilise sa nouvelle situation pour faire le bonheur des sujets du prince de Gerolstein. » Et c'est avec le « sérieux d'un beau caractère » que notre puritain termine son sermon :

*« Sarah [la dame entreprenante] n'est d'ailleurs pas, croyez-le, une exception dans ces cercles brillants, bien qu'elle en constitue un sommet. »*

D'ailleurs pas ! Bien que ! Et comment voulez-vous que le « sommet » d'un cercle ne soit pas une exception !

Au sujet du caractère de deux autres créatures idéales, la marquise d'Harville et la duchesse de Lucenay, nous apprenons

*« que ces dames souffrent de ne pas connaître « la paix du cœur ». N'ayant pas trouvé l'amour dans le mariage, elles le cherchent maintenant hors du mariage. Dans le mariage, l'amour est resté pour elles un mystère, que l'impulsion impérieuse de leur cœur les pousse également à dévoiler. Ainsi elles s'adonnent donc à l'amour mystérieux. Ces « victimes » du « mariage sans amour » sont « involontairement poussées à ravalier l'amour lui-même à quelque chose d'externe, à ce qu'on appelle une liaison, et à considérer l'élément romantique, le mystère comme le cœur même, la vie et l'essence de l'amour ».*

Ce développement dialectique nous paraît présenter un très grand intérêt, d'autant qu'il est susceptible d'application universelle.

Par exemple, celui qui se trouve empêché de boire chez lui et éprouve cependant le besoin de boire cherchera « hors de chez lui l'objet » de son ivrognerie et s'adonnera « donc ainsi » à l'ivrognerie mystérieuse. Il est même poussé à regarder le mystère comme un ingrédient essentiel du fait de boire, bien qu'il ne doive pas ravalier la boisson à un simple élément « externe », indifférent, pas plus que ces dames ne le font de l'amour. Aussi bien, si nous en croyons M. Szeliga lui-même, ce n'est pas l'amour, mais le mariage sans amour, qu'elles ravalent à ce qu'il est réellement, quelque chose d'externe, ce qu'on appelle une liaison.

Ensuite vient cette question : « Qu'est-ce que le « mystère » de l'amour ? »

Nous venions déjà de mettre sur pied l'idée que « le mystère » est l'« essence » de cette espèce d'amour, Comment sommes-nous amenés maintenant à rechercher le mystère du mystère, l'essence de l'essence ?

Et notre pasteur de déclamer :

*« Ni les allées ombreuses au milieu des bosquets, ni le demi-jour naturel d'un clair de lune, ni celui qui est artificiellement produit par les tentures et les rideaux précieux, ni la musique tendre et troublante des harpes et des orgues, ni la puissance du fruit défendu, etc. »*

Rideaux et tentures ! Une musique tendre et troublante ! Jusqu'aux orgues ! Que Monsieur le Pasteur oublie donc son temple ! Qui donc songerait à aller à un rendez-vous d'amour avec des orgues ?

*« Tout cela [rideaux, tentures, orgues] n'est que le mystérieux. »*

<sup>1</sup> Vers 1830-1840, « lion, lionne », se dit de jeunes gens riches, élégants, libres dans leurs mœurs, qui affectent une certaine originalité, et particulièrement font de grandes dépenses. (D'après Littré.)

<sup>2</sup> Personnages des *Mystères de Paris*. Cette scène se trouve au chapitre XVIII, deuxième partie. Nous retrouverons la marquise Clémence d'Harville au chapitre VIII, 5, de *La Sainte Famille*. La comtesse Sarah Mac Gregor a contracté un mariage secret avec Rodolphe; cf. *Les Mystères de Paris*, deuxième partie, ch. XII à XIV.

Mais alors le *mystérieux* n'est-il pas le « mystère » de l'amour mystérieux ? Eh non, pas du tout :

« *Le mystère ici est l'élément excitant, enivrant, troublant, le pouvoir de la sensualité.* »

La musique « tendre et troublante » fournissait déjà à notre pasteur l'élément de trouble. Si au lieu d'emporter des rideaux et des orgues, il était allé à son rendez-vous d'amour avec du bouillon de tortue et du champagne, il aurait eu aussi l'élément « excitant et enivrant ».

« *Le pouvoir de la sensualité, déclare doctement le saint homme, nous nous refusons, il est vrai, à nous l'avouer à nous-mêmes, mais la sensualité n'exerce sur nous un empire si prodigieux que parce que nous la bannissons de nous-mêmes, et refusons de la reconnaître pour notre propre nature — nature que nous serions alors à même de dompter, dès qu'elle essaiera de s'imposer aux dépens de la raison, de l'amour vrai, de la force de la volonté.* »

À la manière de la théologie spéculative, le pasteur nous conseille de reconnaître la sensualité pour notre propre nature, afin d'être à même de la dompter par la suite, c'est-à-dire de reprendre cette reconnaissance. Il ne veut la dompter, il est vrai, que lorsqu'elle voudra s'imposer aux dépens de la raison — car la force de volonté et l'amour par opposition à la sensualité ne sont que la force de volonté et l'amour de la raison. Fût-il non-spéculatif, tout chrétien reconnaît la *sensualité*, dans la mesure où elle ne s'impose pas aux dépens de la vraie raison, c'est-à-dire de la foi, de l'amour vrai, c'est-à-dire de l'amour de Dieu, de la vraie force de volonté, c'est-à-dire de la volonté en Jésus-Christ.

Notre pasteur nous dévoile immédiatement sa véritable opinion, quand il poursuit en ces termes :

« *Si l'amour cesse d'être l'essentiel du mariage, de la moralité en général, c'est la sensualité qui devient le mystère de l'amour, de la moralité, de la société cultivée — la sensualité dans son acception exclusive, où elle est le frémissement des nerfs, le torrent brûlant qui parcourt les veines, aussi bien que dans l'acception plus générale, où elle atteint à une apparence de force spirituelle, s'érige en appétit de domination, en ambition et soif de gloire... La comtesse Mac Gregor représente cette dernière acception « de la sensualité, en tant que mystère de la société cultivée.* »

Le pasteur a touché juste. Pour dompter la *sensualité*, il est forcé de dompter avant tout les courants nerveux et la rapide circulation du sang. M. Szeliga se figure, dans l'acception « exclusive » du terme, que si la chaleur corporelle augmente, c'est parce que le sang est brûlant dans les veines; il ne sait pas que les animaux à sang chaud sont ainsi dénommés parce que la température de leur sang, à part quelques modifications insignifiantes, reste constante. — Dès que les nerfs ne frémissent plus et que le sang ne brûle plus dans les veines, le corps pécheur, siège des appétits sensuels, tombe dans un calme plat, et les âmes peuvent à leur aise s'entretenir de la « raison universelle », de « l'amour vrai » et de la « morale pure ». Notre pasteur dégrade tellement la sensualité qu'il supprime précisément les éléments de l'amour sensuel qui l'exaltent : la circulation rapide du sang prouvant que l'homme n'aime pas avec un flegme insensible, les filets nerveux reliant le cerveau à l'organe qui est le siège principal de la sensualité. Il réduit le vrai amour sensuel à l'acte mécanique de la *secretio seminis*<sup>1</sup>, et susurre, avec ce théologien allemand qui a acquis une triste célébrité : « Ce n'est point par amour sensuel ni par concupiscence charnelle, mais parce que le Seigneur a dit : croissez et multipliez<sup>2</sup>. »

Comparons maintenant cette construction spéculative avec le roman d'Eugène Sue. Ce n'est pas la *sensualité* qui est donnée pour le mystère de l'amour, ce sont les mystères, les aventures, les obstacles, les angoisses, les dangers et surtout l'attrait du fruit défendu.

« *Pourquoi, nous dit l'auteur, beaucoup de femmes prennent-elles pourtant des hommes qui ne valent pas leurs maris ? Parce que le plus grand charme de l'amour est l'attrait affriandant du fruit défendu... Avancez que, en retranchant de cet amour les craintes, les angoisses, les difficultés, les mystères, les dangers, il ne reste rien ou peu de chose, c'est-à-dire l'amant... dans sa simplicité première... en un mot, ce serait toujours plus ou moins l'aventure de cet homme à qui l'on disait : Pourquoi n'épousez-vous donc pas cette veuve, votre maîtresse ? — Hélas ! j'y ai bien pensé, répondit-il, mais alors je ne saurais plus où aller passer mes soirées<sup>3</sup>.* »

Tandis que M. Szeliga déclare expressément que l'attrait du fruit défendu n'est pas le mystère de l'amour, Eugène Sue nous le donne non moins expressément pour « le plus grand charme de l'amour » et pour la raison des aventures amoureuses *extra muros*<sup>4</sup>.

« *La prohibition et la contrebande sont inséparables en amour comme en marchandise<sup>1</sup>.* »

<sup>1</sup> Sécrétion séminale.

<sup>2</sup> Marx vise Luther. À propos de ce passage, Lénine note : « Quelques remarques fragmentaires contre la dégradation de la sensualité » (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 21.)

<sup>3</sup> Toute cette citation en français dans le texte.

<sup>4</sup> Hors de chez soi.

De même Eugène Sue, contrairement à son exégète spéculatif, affirme :

« *Le penchant à la dissimulation et à la ruse, le goût pour les mystères et les intrigues sont une qualité essentielle, un penchant naturel et un instinct impérieux de la nature féminine.* »

Ce qui gêne simplement M. Eugène Sue, c'est que ce penchant et ce goût soient dirigés contre le *mariage*. Il entend donner aux instincts de la nature féminine un emploi plus inoffensif, plus utile.

Tandis que M. Szeliga fait de la comtesse Mac Gregor le type de cette *sensualité* qui « atteint à une apparence de force spirituelle », Eugène Sue en fait un *être de raison abstrait*. Son « ambition » et son « orgueil », bien loin d'être des formes de la sensualité, sont les produits d'un entendement abstrait, entièrement indépendant de la sensualité. C'est pourquoi Eugène Sue remarque expressément :

« *Les brûlantes aspirations de l'amour ne devaient jamais faire battre son sein glacé; aucune surprise du cœur ou des sens ne devait jamais déranger les impitoyables calculs de cette femme rusée, égoïste et ambitieuse.* »

Ce qui constitue le caractère essentiel de cette femme, c'est l'égoïsme de la *raison* abstraite, non soumise à l'action des sens sympathiques, et que le sang ne baigne pas. Aussi l'auteur nous dépeint en elle une âme « sèche et dure », un esprit « habile et méchant », un caractère « perfide » et — aspect très significatif de l'être de raison abstrait — « absolu », enfin une dissimulation « profonde ». Soit dit en passant : Eugène Sue propose à la vie de la comtesse des motivations aussi niaises que celles qu'il invente pour la plupart des caractères de son roman. Une vieille nourrice lui met dans l'idée qu'elle doit devenir une « tête couronnée ». Poussée par cette idée, elle part en voyage en vue « d'épouser une couronne ». Et elle commet finalement l'inconséquence de prendre un petit prince sérénissime d'Allemagne pour une « tête couronnée ».

Après ses exhortations contre la *sensualité*, notre saint homme critique se croit encore obligé de démontrer pourquoi c'est à l'occasion d'un bal qu'Eugène Sue nous introduit dans « la *haute volée* » : ce procédé se rencontre pourtant chez presque tous les romanciers français, tandis que les romanciers *anglais* introduisent plus fréquemment le lecteur dans le beau monde à l'occasion d'une partie de chasse ou d'une réunion dans un château à la campagne <sup>2</sup>.

« *Pour cette conception [celle de M. Szeliga !] il ne saurait être indifférent, ni [dans la construction de Szeliga] purement accidentel qu'Eugène Sue nous introduise dans le grand monde précisément lors d'un bal.* »

Et voici la bride lâchée à la cavale qui trotte allégrement en direction de la nécessité, en passant par toute une série de conclusions qui rappellent le vieux Wolf <sup>3</sup>.

« *La danse est la manifestation la plus universelle de la sensualité en tant que mystère. Le contact direct, l'enlacement des deux sexes (?), déterminés par le couple, sont tolérés dans la danse, parce que, malgré les apparences et malgré la douce impression qui se fait réellement sentir à cette occasion [réellement, monsieur le Pasteur ?], ils ne sont pas considérés comme contact et enlacement sensuels* » [mais probablement comme relevant de la raison universelle ?].

Et voici la conclusion, après laquelle on peut tirer l'échelle :

« *En effet, si on les considérait en réalité comme tels, on ne verrait pas pourquoi la société ne montre pareille indulgence qu'à propos de la danse, alors qu'à l'inverse elle stigmatise et condamne si durement ces mêmes gestes qui, s'ils s'accomplissaient en tout autre lieu avec la même liberté, seraient considérés comme un manquement des plus impardonnables aux bonnes mœurs et à la pudeur, entraînant un opprobre et une réprobation impitoyable entre tous.* »

Monsieur le Pasteur ne parle ni du *cancan*, ni de la *polka*, mais de la *danse* en général, de la *catégorie* de la danse, qui ne se danse nulle part, hormis sous son crâne critique. Qu'il prenne donc la peine d'observer une danse à la « Chaumière » à Paris, et son cœur germano-chrétien sera révolté par cette hardiesse, cette franchise, cette pétulance gracieuse, cette musique du mouvement le plus sensuel qui soit. La « douce impression qui se fait réellement sentir » lui ferait « sentir » qu'« en effet on ne verrait pas pourquoi les danseurs eux-mêmes » non seulement ne pourraient

<sup>1</sup> Citation de Charles FOURIER : *Théorie de l'unité universelle*, III, II, chap. III. Notons que Fourier a défendu l'égalité des droits entre l'homme et la femme. « Les nations les meilleures, écrit-il dans la *Théorie des quatre mouvements*, furent toujours celles qui accordèrent aux femmes le plus de liberté. »

<sup>2</sup> Exemples : dans *La Maison Nucingen*, roman de Balzac (1838), le jeune « dandy » Godefroid de Beaudenord noue une intrigue amoureuse au cours d'un bal donné par le banquier Nucingen; dans *Le Père Goriot* (1833), Mme de Bauséant, abandonnée par son amant, s'exile après avoir donné un bal qui sert de prétexte à Balzac pour décrire l'un des pôles de cette vie de Paris, dont la pension Vauquier est un autre lieu caractéristique.

<sup>3</sup> WOLF Christian (1679-1754) : philosophe allemand du « siècle des Lumières ». Professeur de mathématiques et de physique, puis de philosophie, morale et logique, il exerça, avant Kant, une action profonde en Allemagne. Son système de philosophie, englobant la logique, l'ontologie, la cosmologie, la psychologie, la théologie, le droit, la morale, l'économie, est une métaphysique plate et dogmatique, qui vulgarise Leibniz. La *Critique de la raison pure* (1770-1781) montra ce que cette pensée avait de sclérosé. Néanmoins, Wolf a joué un rôle de vulgarisateur du rationalisme. L'article *Ontologie* de l'*Encyclopédie* témoigne de son audience dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

pas, mais ne devraient pas, au moins à leurs propres yeux, être des hommes franchement sensuels. Cependant qu'à « l'inverse » ils font sur le spectateur l'impression édifiante d'une franche sensualité humaine, « ce qui, se produisant de façon identique en tout autre lieu », en Allemagne surtout, serait considéré « comme un manquement impardonnable », etc. !

Par amour pour l'essence de la danse, notre critique nous mène au bal. Mais il se heurte à une grande difficulté. À ce bal, on danse, certes, mais simplement en imagination. Eugène Sue, en effet, ne nous dit pas un mot de la danse. Il ne se mêle pas à la cohue des danseurs. Le bal n'est pour lui que l'occasion de réunir ses premiers rôles aristocratiques. Dans son désespoir, « la Critique » vient charitablement au secours du romancier, et sa propre « imagination » décrit avec aisance ce que l'on voit au bal, etc. Quand il dépeint les bouges d'apaches et parle argot, Eugène Sue, par décision critique, ne prend pas directement intérêt à la peinture de ces bouges et de cet argot; mais en revanche, la danse, que lui ne décrit pas et qui n'est décrite que par son critique « imaginaire », présente nécessairement pour lui un intérêt infini.

Poursuivons !

*« En effet, le mystère du bon ton et du tact de la société — le mystère de cette contre-nature extrême — est le désir impatient d'un retour à la nature. Voilà pourquoi une figure comme celle de Cecily produit dans la société cultivée une impression aussi électrique et recueille des succès si extraordinaires. Pour elle, esclave ayant grandi au milieu d'esclaves, sans éducation, réduite aux seules ressources de sa nature, cette nature constitue son unique source de vie. Transplantée tout à coup à la Cour, soumise aux contraintes et aux coutumes de celle-ci, elle ne tarde pas à en percer le mystère... Dans cette sphère, qu'elle peut dominer sans restriction, puisque sa puissance, la puissance de sa nature, est considérée comme un énigmatique sortilège, Cecily ne peut manquer de se laisser aller à des égarements sans limites, alors qu'au temps où elle était encore esclave cette même nature lui enseignait à résister à toutes les propositions honteuses de son puissant maître et à rester fidèle à son amour. Cecily est le mystère dévoilé de la société cultivée. Les sens méprisés finissent par rompre les digues et se donnent tout à fait libre cours, etc. »*

Le lecteur de M. Szeliga qui ne connaît pas le roman d'Eugène Sue croit forcément que Cecily est la lionne du bal en question. Or, dans le roman, elle se trouve en Allemagne, dans une maison de détention, pendant qu'on danse à Paris.

Tant qu'elle est esclave, Cecily reste fidèle au médecin noir David, parce qu'elle l'aime « passionnément » et que son maître, M. Willis <sup>1</sup>, lui fait une cour « brutale ». Son passage à une vie de débauche est motivé de façon très simple. Transplantée dans le « monde européen », elle « rougit » d'être « mariée à un nègre ». Après son arrivée en Allemagne, elle est « sur-le-champ » dépravée par un mauvais sujet, et son « sang indien » l'emporte, ce sang que l'hypocrite Eugène Sue, par amour de la douce morale et du doux commerce, est forcé de définir comme une « perversité naturelle ».

Le mystère de Cecily, c'est d'être une métisse. Le mystère de sa sensualité, c'est l'ardeur des tropiques. Parny a célébré la métisse dans ses belles poésies à Éléonore <sup>2</sup>. Et plus de cent descriptions de voyage nous disent combien elle est dangereuse pour le matelot français.

*« Cecily était le type incarné de la sensualité brûlante, qui ne s'allume qu'au feu des tropiques... Tout le monde a entendu parler de ces filles de couleur, pour ainsi dire mortelles aux Européens, de ces vampires enchanteurs qui, enivrant leur victime de séductions terribles... ne lui laissent, selon l'énergique expression du pays, que ses larmes à boire, que son cœur à ronger <sup>3</sup>. »*

Ce n'est pas précisément sur les hommes d'éducation aristocratique, sur les blasés que Cecily produisait cet effet magique :

*« Les femmes de l'espèce de Cecily exercent une action soudaine, une omnipotence magique sur les hommes de sensualité brutale tels que Jacques Ferrand <sup>4</sup>. »*

Et depuis quand des hommes tels que Jacques Ferrand représentent-ils la société élégante ? Mais il fallait bien que la Critique critique fit de Cecily un moment du procès vital que parcourt le mystère absolu !

#### **IV. « LE MYSTÈRE DE L'HONNÉTÉTÉ ET DE LA DÉVOTION »**

<sup>1</sup> Cecily et David, personnages des *Mystères de Paris*. En arrachant ces deux esclaves noirs aux mauvais traitements d'un maître Cruel, M. Willis, Rodolphe se flatte de « jouer un peu le rôle de la Providence ». Ensuite il se servira d'eux comme instruments de sa « justice » : il fera de David le bourreau du maître d'école et de Cecily, celui de Jacques Ferrand.

<sup>2</sup> Vicomte de PARNY (1753-1814) : poète français.

<sup>3</sup> La citation est en français dans le texte. Eugène Sue, *Œuvres complètes*, 7e partie, ch. XIII.

<sup>4</sup> Jacques Ferrand, personnage des *Mystères de Paris*, qui unit l'avarice et l'hypocrisie à la luxure; sorte de Tartufe et d'Harpagon à la fois.

« *Le mystère, en tant que mystère de la société cultivée, passe, il est vrai, de l'opposition extérieure à la sphère intérieure. Néanmoins le grand monde a, lui aussi, ses cercles exclusifs où il conserve la relique. Il est en quelque sorte la chapelle de ce saint des saints. Mais pour les gens restés sur le parvis, c'est la chapelle qui constitue elle-même le mystère. Dans sa position exclusive, la culture est donc pour le peuple... ce que la grossièreté est pour l'homme cultivé.* »

Il est vrai — néanmoins — aussi — en quelque sorte — mais — donc — voilà les crochets magiques qui réunissent les chaînons du développement spéculatif. M. Szeliga a fait passer le mystère de la sphère des apaches dans la haute volée. Il lui faut maintenant construire le mystère en vertu duquel le monde élégant possède ses cercles exclusifs et les mystères de ces cercles sont des mystères pour le peuple. Pour cette construction, les crochets magiques dont nous avons parlé ne suffisent pas; il faut métamorphoser un cercle en chapelle, et métamorphoser le monde non aristocratique en parvis de cette chapelle. Voici un nouveau mystère pour Paris : toutes les sphères de la société bourgeoise ne forment qu'un parvis de la chapelle de la haute volée.

M. Szeliga vise deux buts : faire que le mystère qui s'est incarné dans le cercle exclusif de la *haute volée* devienne le « *bien commun du monde* »; faire du *notaire Jacques Ferrand* un chaînon vivant du mystère. Voici comment il procède :

« *La culture ne peut ni ne veut faire entrer encore dans sa sphère tous les ordres de la société et toutes les inégalités. Seuls le christianisme et la morale sont capables de fonder sur cette terre des royaumes universels.* »

Aux yeux de M. Szeliga, la culture, la civilisation se confondent avec la culture *aristocratique*. C'est pourquoi il ne peut voir que *l'industrie* et *le commerce* fondent de tout autres royaumes universels que le christianisme et la morale, le bonheur familial et la prospérité bourgeoise. Mais comment en arrivons-nous au *notaire Jacques Ferrand* ? C'est très simple.

M. Szeliga métamorphose le *christianisme* en une qualité *individuelle*, la « *dévotion* », et la *morale* en une autre qualité *individuelle*, « *l'honnêteté* ». Il réunit ces deux qualités en *un seul* individu, qu'il baptise *Jacques Ferrand*, parce que Jacques Ferrand ne possède pas ces deux qualités, mais les simule. Jacques Ferrand est, dès lors, le « *mystère de l'honnêteté et de la dévotion* ». Le « *testament* » de Ferrand est au contraire « *le mystère de la dévotion et de l'honnêteté apparentes* »; ce n'est donc plus le mystère de la dévotion et de l'honnêteté mêmes. Pour pouvoir ériger ce testament en mystère, la Critique critique était obligée de proclamer que la dévotion et l'honnêteté apparentes étaient le mystère de ce testament et non pas inversement que ce testament était le mystère de l'honnêteté apparente.

Tandis que le notariat de Paris voyait dans Jacques Ferrand une pasquinade amère dirigée contre lui et obtenait de la censure théâtrale que ce personnage ne figurât plus dans les *Mystères de Paris* portés à la scène, la Critique critique, au même instant où elle « *part en guerre contre la fantasmagorie des concepts* », voit dans un notaire parisien non pas un notaire parisien, mais la religion et la morale, l'honnêteté et la dévotion. Le procès du notaire *Lehon* aurait dû l'édifier. La position que le *notaire* occupe dans le roman d'Eugène Sue va exactement de pair avec sa position officielle.

« *Les notaires sont au temporel ce qu'au spirituel sont les curés; ils sont les dépositaires de nos secrets.* » (MONTEIL : *Hist[oire] des Français des divers États*, tome IX, p. 37<sup>1</sup>.)

Le notaire est le confesseur laïque. C'est un *puritain* de profession; or, Shakespeare nous dit que « *l'honnêteté n'est pas puritaine*<sup>2</sup> » : c'est en même temps un entremetteur à toutes fins, l'homme qui combine les intrigues et dirige les coteries bourgeoises.

Avec le notaire Ferrand, dont tout le mystère réside dans son hypocrisie et sa profession de notaire, nous n'avons, semble-t-il, pas avancé d'un pas. Mais écoutons la suite !

« *Si l'hypocrisie est, chez le notaire, affaire de pleine conscience et chez Mme Roland<sup>3</sup>, pour ainsi dire, instinct, il y a, entre eux, la grande masse de ceux qui ne peuvent trouver la clef du mystère, mais éprouvent le besoin involontaire de la chercher. Ce n'est donc pas la superstition qui conduit gens de la haute société et gens du peuple dans le sinistre logis du charlatan Bradamanti (abbé Polidori<sup>4</sup>), non, c'est la recherche du mystère; ils veulent se justifier aux yeux du monde.* »

« *Gens de la haute société et gens du peuple* » n'affluent pas chez Polidori pour découvrir un mystère déterminé qui les justifie aux yeux du monde; ce qu'ils viennent chercher, c'est *le mystère* par excellence, le mystère, sujet absolu,

<sup>1</sup> La citation en français dans le texte.

<sup>2</sup> SHAKESPEARE : *Tout est bien qui finit bien*, acte I sc. 3.

<sup>3</sup> *Mme Roland*, personnage des *Mystères de Paris*, belle-mère hypocrite de Mme d'Harville qui l'accuse d'avoir tué sa mère, avec l'aide de Polidori, par ambition et cupidité. (Première partie, ch. XVI.)

<sup>4</sup> *Polidori*, personnage des *Mystères de Paris*, charlatan italien, agent secret... du notaire. Apparaît tantôt sous l'aspect d'un abbé, tantôt sous celui d'un médecin redoutable et inquiet; ses déguisements successifs font penser à ceux de Vautrin dans *Splendeurs et misère des courtisanes* de Balzac.

pour être justifiés aux yeux du monde, comme si pour fendre du bois on cherchait non pas une hache, mais l'outil *in abstracto*<sup>1</sup>.

Tous les mystères de Polidori se ramènent à ceci : il possède une drogue pour faire avorter les femmes enceintes et un poison pour faire passer de vie à trépas. Dans sa fureur spéculative, M. Szeliga fait recourir l'« assassin » au poison de Polidori, « parce qu'il ne veut pas être un assassin, mais être estimé, aimé, honoré », comme si, dans un assassinat, il s'agissait d'estime, d'amour, d'honneur, et non de sauver sa tête ! Ce qui préoccupe l'assassin critique, ce n'est pas sa tête, c'est « le mystère ». — Puisque tout le monde ne saurait assassiner ni être en état de grossesse irrégulière, comment Polidori devra-t-il s'y prendre pour mettre chacun en possession souhaitée du mystère ? Il faut croire que M. Szeliga confond le charlatan Polidori avec le savant *Polydorus Virgilius*, qui vivait au XVII<sup>e</sup> siècle, et qui, loin de découvrir des mystères, a essayé de faire de l'histoire des découvreurs de mystères, des *inventeurs*, le « bien commun du monde ». (Voir : *Polidori Virgillii Liber de rerum inventoribus*, Lugduni MD CCVI.)

Le mystère, le mystère absolu, tel qu'il s'établit en fin de compte, comme « bien commun du monde », c'est donc le secret d'avorter et d'empoisonner. Le mystère ne pouvait se muer plus adroitement en « bien commun du monde » qu'en se métamorphosant en mystères qui ne sont mystères pour personne.

## V. « LE MYSTÈRE EST RAILLERIE »

« *Le mystère est maintenant devenu bien commun, le mystère de tous et de chacun. Ou bien c'est chez moi un art ou un instinct, ou alors je puis l'acheter comme j'achète une marchandise vénale.* »

Quel est donc ce mystère qui est maintenant devenu le bien commun du monde ? Le mystère de l'absence de droit dans l'État, celui de la société cultivée, ou le mystère de la falsification des marchandises, ou le secret de fabrication de l'eau de Cologne, ou le mystère de la « Critique critique » ? Rien de tout cela, mais le mystère *in abstracto*, la catégorie du mystère !

M. Szeliga se propose de nous dépeindre *les domestiques et le portier Pipelet avec sa femme* comme incarnation du mystère absolu. Il veut fabriquer le *domestique* et le *portier du « mystère »*. Mais comment va-t-il s'y prendre pour dégringoler de la *catégorie pure* au « valet » qui « regarde par le trou de la serrure », et du *mystère en tant que sujet absolu*, trônant au-dessus des *toits* dans le ciel nébuleux de l'abstraction, au rez-de-chaussée où se trouve la loge du portier ?

Il commence par faire parcourir à la catégorie du mystère un procès spéculatif. Après que le mystère, par les moyens de l'avortement et de l'empoisonnement, est devenu le bien commun du monde, il n'est

« *donc plus du tout l'état de la chose cachée et de la chose inaccessible en soi, mais le fait que la chose se dissimule, ou mieux encore [de mieux en mieux !] que je la dissimule, que je la rends inaccessible.* »

En faisant ainsi passer le mystère absolu de *l'essence* au *concept*, du stade *objectif*, dans lequel il est l'état de la chose cachée lui-même, au stade *subjectif*, dans lequel il se cache, ou mieux encore « *je le* » cache, on ne nous fait pas avancer d'un pas. La difficulté semble au contraire grandir, puisque dans la tête et la poitrine de l'homme un mystère est plus inaccessible et plus caché qu'au fond de l'océan. C'est pourquoi M. Szeliga vient *immédiatement* au secours de son progrès spéculatif, par un progrès empirique.

« *Ce sont les portes fermées [tiens ! tiens !] derrière lesquelles désormais [désormais !] le mystère est forgé, tissé, perpétré.* »

« Désormais », M. Szeliga a métamorphosé le moi spéculatif du mystère en une réalité tout à fait empirique, tout à fait *de bois*, en une porte.

« *Or, par là* » [grâce à la porte fermée et non par le passage de l'essence fermée au concept] la possibilité m'est aussi donnée de le guetter, de l'épier, de l'espionner. »

Que l'on puisse guetter derrière des portes fermées, ce n'est nullement un « mystère » découvert par M. Szeliga. Il est même un proverbe de la Masse qui dit que les murs ont des oreilles. Ce qui constitue, en revanche, un mystère tout à fait critico-spéculatif, c'est que « *désormais* », après la descente aux Enfers par les bouges, après l'ascension dans la société cultivée après les miracles de Polidori, les mystères puissent se forger *derrière* et être épiés *devant* des portes fermées. Et c'est un mystère critique tout aussi grand que des portes fermées constituent une *nécessité catégorique*, non seulement pour forger, tisser et perpétrer des mystères — combien n'y a-t-il pas de mystères forgés, tissés et perpétrés derrière des buissons ! - mais encore pour les espionner.

Après cette brillante passe d'armes dialectique, M. Szeliga en arrive naturellement de l'espionnage aux *motifs de l'espionnage*. Et il nous communique ce mystère que l'espionnage trouve sa raison dans le *plaisir de faire le mal*. Puis, du plaisir de faire le mal, il passe aux *motifs de ce plaisir*.

« *Chacun, dit-il, veut être meilleur que son voisin, puisque non seulement il dissimule les ressorts de ses bonnes actions, mais qu'il cherche encore à plonger entièrement ses mauvaises actions dans une ombre impénétrable.* »

<sup>1</sup> Dans l'abstrait, en général.

Il faudrait inverser la phrase et dire : « Si chacun non content de tenir cachés les mobiles de ses bonnes actions essaie de plonger entièrement ses mauvaises actions dans une ombre impénétrable, c'est qu'il veut être meilleur que son voisin. »

Nous voilà prétendument arrivés du mystère qui se dissimule lui-même au moi dissimulant, du moi à la porte fermée, de la porte fermée à l'espionnage, de l'espionnage à la raison de l'espionnage : le plaisir de faire le mal, du plaisir de faire le mal au motif de ce plaisir : la volonté d'être meilleur. Et nous ne tarderons pas à connaître la joie de voir le domestique en arrêt devant la porte fermée. La volonté universelle d'être meilleur nous amène en effet directement à ceci : « chacun a le penchant de découvrir les mystères d'autrui », ce qui entraîne tout naturellement cette spirituelle remarque : « Ce sont les domestiques qui, à cet égard, sont le mieux placés. » Si M. Szeliga avait lu les mémoires ensevelis dans les archives de la police parisienne, les mémoires de Vidocq, le « Livre noir »<sup>1</sup>, etc., il saurait que, dans cet ordre d'idées, la police est encore mieux placée que les domestiques « les mieux placés », que les domestiques ne sont utilisés par elle que pour les besognes grossières, qu'elle ne s'arrête ni devant la porte ni devant le négligé des maîtres, mais, sous les traits d'une femme galante, voire de l'épouse légitime, se glisse contre leur corps nu sous les draps de leur lit. Même dans le roman de Sue, un des personnages principaux n'est-il pas le mouchard Bras rouge<sup>2</sup> ?

Ce qui choque « désormais » M. Szeliga chez les domestiques, c'est qu'ils ne sont pas assez « désintéressés ». Cette réserve critique lui ouvre la voie conduisant au concierge Pipelet et à sa femme.

« La situation de portier procure par contre cette relative indépendance qui permet de déverser sur les mystères de la maison une raillerie libre, détachée, quoique grossière et blessante. »

Dès l'abord, cette construction spéculative du portier se heurte à une grande difficulté : c'est que dans un très grand nombre d'immeubles parisiens, domestique et portier, pour une partie des locataires, ne font qu'un.

Les faits suivants permettront de juger avec quelle fantaisie critique l'auteur décrit la situation relativement indépendante et détachée du portier. Le portier parisien est le représentant et le mouchard du propriétaire. D'ordinaire, ce n'est pas le propriétaire qui le paie, ce sont les locataires. Du fait de cette situation précaire, il joint bien souvent à son emploi officiel le métier de commissionnaire. Sous la Terreur, l'Empire et la Restauration, les portiers étaient les agents principaux de la police secrète. C'est ainsi, par exemple, que le général Foy<sup>3</sup> était surveillé par son portier, qui subtilisait les lettres qui lui étaient adressées et les remettait à un agent de police posté dans le voisinage, qui les lisait. (Voir FROMENT : *La Police dévoilée*). Aussi les termes : « portier » et « épicier » sont-ils des injures, et le portier lui-même veut qu'on l'appelle « concierge ».

Eugène Sue est tellement loin de nous présenter Mme Pipelet comme une personne « détachée » et sans malice que, bien au contraire, elle escroque immédiatement Rodolphe en lui faisant de la monnaie; elle lui recommande un escroc, la prêteuse sur gages qui habite l'immeuble; elle lui dépeint Rigolette comme une connaissance qui peut devenir agréable; elle se moque du Commandant parce qu'il paie mal et qu'il marchande avec elle (dans son dépit, elle l'appelle « commandant de deux liards » - ça t'apprendra à ne donner que douze francs par mots pour ton ménage) , parce qu'il a la « petitesse » d'avoir l'œil sur son bois, etc. Elle donne elle-même la raison de son attitude « indépendante » : le commandant ne la paie que douze francs par mois<sup>4</sup>.

Chez M. Szeliga, « Anastasie Pipelet est en quelque sorte chargée d'ouvrir le feu dans la petite guerre contre le mystère ».

Chez Eugène Sue, Anastasie Pipelet représente la *portière parisienne*. Il entend « dramatiser la concierge peinte de main de maître par M. Henry Monnier<sup>5</sup> ». Mais M. Szeliga ne peut s'empêcher de métamorphoser une des qualités de Mme Pipelet, la « médisance », en une entité particulière, puis Mme Pipelet en représentante de cette entité.

« Son mari », continue M. Szeliga, « le portier Alfred Pipelet, fait le pendant, mais n'est pas décrit avec le même bonheur ». Pour le consoler de ce malheur, M. Szeliga en fait également une *allégorie*. Il représentera le côté « objectif » du mystère, le « mystère en tant que raillerie ». « Le mystère auquel il succombe est une raillerie, un tour qu'on lui

<sup>1</sup> VIDOCQ (1775-1857), criminel et indicateur de police, devenu ensuite chef de la Sûreté. On lui attribue les *Mémoires de Vidocq*, dont il est question ici.

<sup>2</sup> *Bras rouge*, personnage des *Mystères de Paris*, sinistre complice de La Chouette et du Maître d'École.

<sup>3</sup> FOY (1775-1825) : général français de l'Empire, élu député libéral sous la Restauration; ses funérailles furent l'occasion d'une grande manifestation.

<sup>4</sup> Dans la maison dont Mme Pipelet est concierge cohabitent curieusement gens du peuple comme l'artisan Morel et Rigolette, gens du monde comme le Commandant, qui n'est autre qu'un noble déguisé venu cacher ici des rendez-vous amoureux, et Rodolphe, qui a loué ici une chambre sous un faux nom. Par ce procédé, Eugène Sue imbrique artificiellement le destin de personnages que leur appartenance à des classes sociales très différentes devait tenir à l'écart les uns des autres. Il utilisera aussi à cette fin d'autres procédés, tels que les visites de charité que les grandes dames font aux prostituées dans leur prison.

<sup>5</sup> MONNIER Henry, (1797-1878) : caricaturiste et dramaturge français, créateur du célèbre « Joseph Prudhomme ».

joue <sup>1</sup>. » Bien mieux, dans sa miséricorde infinie, la dialectique divine mue ce « vieillard malheureux, tombé en enfance » en « homme *fort* », au *sens métaphysique* du mot, en faisant de lui un moment très digne, très heureux et très décisif dans le procès vital du mystère absolu. La victoire sur Pipelet est « la défaite la plus décisive du mystère ». « Un homme plus avisé, un homme brave ne serait pas dupe de ce *tour*. »

## VI. RIGOLETTE <sup>2</sup>

*« Il reste encore un pas à faire. Par sa logique interne, le mystère a été amené, comme nous l'avons vu, chez Pipelet et grâce à Cabrion, à se ravalier au niveau de la simple farce. Il ne manque plus qu'une chose : que l'individu ne se prête plus à cette sottise comédie. Rigolette franchit ce pas avec la plus grande légèreté du monde. »*

Il est donné à n'importe qui de percer en deux minutes le mystère de cette farce spéculative et d'apprendre lui-même son mode d'emploi. Voici de brèves indications :

*Problème* : Démontrer comment l'homme se rend maître des animaux.

*Solution spéculative* : Soit une demi-douzaine d'animaux, par exemple, le lion, le requin, le serpent, le taureau, le cheval et le roquet. Construisons par abstraction, à partir de ces six animaux, la catégorie « animal ». Représentons-nous l'« animal » comme un être indépendant. Considérons le lion, le requin, le serpent, etc., comme autant de déguisements, d'incarnations de l'« animal ». De même que, de cette création imaginaire, nous avons fait l'« animal » de notre abstraction, un être réel, transformons maintenant les animaux réels en êtres d'abstraction, en produits de notre imagination. Une chose apparaît : l'« animal » qui, dans le lion, met l'homme en pièces, dans le requin l'engloutit, dans le serpent l'empoisonne, dans le taureau lui donne des coups de corne et dans le cheval lui lance des ruades, quand il existe en tant que roquet, se borne à aboyer après lui et métamorphose le combat contre l'homme en un simple simulacre. L'« animal » a été entraîné, par sa propre logique, ainsi que nous l'avons -vu par l'exemple du roquet, à se ravalier au rôle de simple bateleur. Si donc un enfant, ou un vieillard tombé en enfance, prend la fuite devant le roquet, ce qui importe, c'est que l'individu, lui, ne se prête plus à cette sottise comédie. L'individu x franchit ce pas avec la plus grande légèreté du monde, en brandissant son jonc contre le roquet. Nous voyons comment, grâce à l'individu x et au roquet, l'homme s'est rendu maître de l'« animal », donc maître des animaux et, dans l'animal-roquet, a dompté le lion-animal.

C'est à peu près ainsi que, par la médiation de Pipelet et de Cabrion, la « Rigolette » de M. Szeliga triomphe des mystères du monde actuel. Bien plus ! Elle-même n'est qu'une réalisation de cette catégorie, le « mystère ».

*« Elle-même n'a pas encore conscience de sa haute valeur morale, c'est pourquoi elle est encore un mystère pour elle-même ! »*

Le mystère de la Rigolette non spéculative, Eugène Sue le fait énoncer par Murph <sup>3</sup>. C'est « une *fort jolie grisette* ». Eugène Sue a peint en elle le caractère aimable, humain, de la grisette parisienne. Simplement, par dévotion pour la bourgeoisie et par une sorte de mysticisme très personnel, il lui a fallu idéaliser *morale*ment la grisette. Il a fallu qu'il supprimât ce qui fait le piquant de sa situation et de son caractère : son mépris du mariage en forme, sa liaison naïve avec *l'étudiant ou l'ouvrier*. C'est précisément par cette liaison qu'elle constitue un contraste vraiment humain avec l'épouse bourgeoise hypocrite, incapable de générosité, égoïste, avec toute la sphère bourgeoise, c'est-à-dire avec la sphère officielle.

## VII. LE MONDE DES « MYSTÈRES DE PARIS »

*« Ce monde de mystères est à présent le monde en général : l'action individuelle des Mystères de Paris s'y trouve transportée. »*

Avant de « passer à la *reproduction philosophique* des événements épiques », M. Szeliga se voit « cependant » obligé de « récapituler, de faire un tableau d'ensemble des esquisses singulières qu'il vient de jeter sur le papier ».

Lorsque M. Szeliga annonce qu'il va passer à la « reproduction philosophique » des événements épiques, il faut prendre cette déclaration pour un véritable aveu, pour la révélation de son mystère critique. Jusque-là, il s'est borné à une « reproduction philosophique » de la situation du monde.

M. Szeliga poursuit ses aveux :

<sup>1</sup> *Cabrion*, sorte de bouffon, qui joue à Pipelet une série de bons tours.

<sup>2</sup> *Rigolette*, dans *Les Mystères de Paris*, incarne la jeune et gracieuse grisette qui séduit tout le monde par sa naïveté, sa gaieté et son cœur d'or (deuxième partie, ch. III à V).

<sup>3</sup> *Murph*, personnage des *Mystères de Paris*, gentilhomme anglais qui accompagne Rodolphe dans tous ses déplacements et veille sur lui comme un chien fidèle.

*« Il résulterait de son exposé que les mystères singuliers dont il a été question n'ont pas de valeur par eux-mêmes, isolés les uns des autres, qu'ils ne sont pas de magnifiques faits divers, mais que leur valeur tient à ce qu'ils forment une série organiquement articulée, dont la totalité constitue le « mystère ». »*

Une fois en veine de sincérité, M. Szeliga va plus loin encore. Il avoue que sa « série spéculative » n'est pas la série réelle des *Mystères de Paris*.

*« Il est vrai que, dans notre épopée, les mystères ne surgissent pas en fonction de cette série qui se connaît elle-même [à prix coûtants ?]. C'est que nous avons à faire non pas à l'organisme de la Critique libre se présentant à découvert, logique, mais à une mystérieuse existence végétative. »*

Nous passons sur la récapitulation de M. Szeliga, pour en arriver immédiatement au point qui lui sert de « transition ». Nous avons vu, en Pipelet, « l'auto-raillerie du mystère ».

*« En se moquant de soi-même, le mystère se juge. Par là, les mystères, s'anéantissant eux-mêmes dans leur ultime logique, invitent tout caractère vigoureux à s'étudier en toute indépendance. »*

C'est Rodolphe, prince de Gerolstein, l'homme de la « Critique pure », qui est appelé à procéder à cette étude et à « dévoiler les mystères ».

Nous ne parlerons de Rodolphe et de ses faits et gestes que plus loin, après avoir perdu de vue pour quelque temps M. Szeliga. Mais il est à prévoir, et le lecteur peut pressentir dans une certaine mesure, voire présumer, sans qu'on puisse rien affirmer pourtant, que nous ferons de lui — au lieu de la « mystérieuse existence végétative » attribuée à Rodolphe dans la *Literatur-Zeitung* critique — au contraire « un membre logique, se présentant à découvert, libre » de « l'organisme de la Critique critique. »

## Chapitre VI. « LA CRITIQUE CRITIQUE ABSOLUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR MONSIEUR BRUNO

### I. PREMIÈRE CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE

par Karl MARX

#### a) L' « Esprit » et la « Masse » <sup>1</sup>

Jusqu'à présent, la Critique critique semblait plus ou moins s'occuper de l'élaboration d'objets divers relevant de la Masse. Voici qu'elle s'occupe à présent de l'objet critique absolu, *d'elle-même*. Jusqu'à maintenant, elle tirait sa gloire, toute relative, de l'abaissement, de l'aviissement et de la métamorphose critiques d'objets et de personnes *déterminés* relevant de la Masse. Voici qu'elle tire sa gloire *absolue* de l'abaissement, de l'aviissement et de la métamorphose critiques de la Masse en général. La Critique relative se heurtait à des limites relatives. La Critique absolue se heurte à la limite absolue, la limite de la Masse, la Masse en tant que limite. La Critique relative, dans son opposition à des limites déterminées, était nécessairement elle-même un individu *limité*. La Critique absolue, par opposition à la limite générale, à la limite par excellence, est nécessairement un individu absolu : de même que les objets et les personnes de différentes espèces affligées du caractère de la Masse ont été jetés en vrac dans le magma impur de la « Masse », la Critique, tout en restant objective et personnelle en apparence, s'est métamorphosée en « Critique pure ». Jusqu'à présent, la Critique apparaissait plus ou moins comme une propriété des individus critiques, Reichardt, Edgar, Faucher, etc. La voici sujet, et M. Bruno en est l'incarnation.

Jusqu'à présent, le caractère de Masse semblait plus ou moins la propriété des objets et personnes soumis à la Critique. Voici que les objets et personnes sont devenus « Masse » et la « Masse » objet et personne. Tous les rapports critiques précédents se sont résolus dans le rapport de la sagesse critique absolue et de la sottise absolue de la Masse. Ce rapport fondamental apparaît comme le sens, la tendance, la clé des faits et combats critiques précédents.

Conformément à son caractère absolu, la Critique « pure », dès son entrée en scène, prononcera la « réplique caractéristique » de la situation; mais il lui faudra néanmoins, en tant qu'Esprit absolu, parcourir un procès dialectique. Ce n'est qu'à la fin de son mouvement céleste que son concept originel sera vraiment réalisé (voir Hegel, *Encyclopédie*).

« Il y a encore quelques mois », proclame la Critique absolue, « la Masse se croyait pourvue d'une force gigantesque et destinée à une hégémonie universelle, dont elle pensait pouvoir compter les délais de réalisation sur ses doigts <sup>2</sup>. »

C'est précisément M. Bruno Bauer qui, dans *La Bonne cause de la liberté* (sa « propre » cause s'entend), dans *La Question juive* <sup>3</sup>, etc., a compté sur les doigts les délais d'approche de cette hégémonie universelle en marche, tout en avouant ne pouvoir donner la date exacte de sa réalisation. Au compte des péchés de la Masse, il porte la masse de ses propres péchés.

« La Masse se croyait en possession de tant de vérités qui, pour elle, se comprenaient toutes seules. » « Mais on ne possède parfaitement une vérité... qu'en la suivant à travers ses preuves. »

Pour M. Bauer la vérité est, comme pour Hegel, un automate qui se prouve lui-même. L'homme n'a qu'à la suivre. Comme chez Hegel, le résultat du développement réel n'est autre chose que la vérité prouvée, c'est-à-dire amenée à la conscience. La Critique absolue peut donc, avec le théologien le plus borné, poser la question :

« À quoi servirait l'histoire, si elle n'avait pour tâche de nous prouver justement ces vérités, les plus simples de toutes (comme le mouvement de la terre autour du soleil) ? »

De même que d'après les anciens téléologues les plantes n'existent que pour être mangés par les animaux, et les animaux pour être mangés par les hommes, l'histoire n'existe que pour servir à cet acte de consommation de la

<sup>1</sup> . Lénine note : « Ce passage est extrêmement important : Critique de l'opinion selon laquelle l'histoire a été manquée parce que la Masse s'y était intéressée, parce que l'histoire comptait sur la Masse, qui se contentait d'une conception « superficielle » de « l'idée ». » (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 22*). Tout le chapitre est bâti sur l'opposition Critique-Masse; ce dernier mot, souvent utilisé pour former un adjectif « de masse », que nous avons parfois traduit par massif, prend au fil du développement plusieurs sens : il désigne tantôt le peuple, les masses, tantôt la réalité tangible, concrète, etc., et plus généralement tout ce qui n'est pas la Critique telle que Bruno Bauer la conçoit.

<sup>2</sup> Marx cite ici (et plus loin) l'article de Bruno Bauer : « Derniers écrits sur la question juive » (Fascicule 1 de *Allgemeine Literatur-Zeitung*, décembre 1843). Cet article était une réponse de Bauer aux critiques que son ouvrage : *La Question juive* avait suscitées.

<sup>3</sup> *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit (La bonne cause de la liberté et ma propre affaire)* et *Die Judenfrage (La Question juive)* sont des ouvrages de Bruno Bauer parus en 1842 et 1843. Ce dernier complétait l'article du même auteur paru dans les *Deutsche Jahrbücher (Annales allemandes)* en novembre 1842. (Sur cette revue, voir p. 42, note 5).

nourriture théorique : la démonstration. L'homme existe pour que l'histoire existe, et l'histoire existe pour qu'existe la *preuve des vérités*. Ce qu'on retrouve sous cette forme *critiquement* banalisée, c'est la sagesse spéculative d'après laquelle l'homme, l'histoire existent pour que la *vérité* puisse parvenir à la conscience *de soi*.

L'*histoire* devient donc, comme la *vérité*, une personne particulière, un sujet métaphysique auquel les individus humains réels servent de simples supports. C'est pourquoi la Critique absolue recourt à des formules creuses :

« *L'histoire ne permet pas qu'on se moque d'elle; l'histoire a déployé ses plus grands efforts pour... ; l'histoire s'est occupée de... à quoi servirait l'histoire ? L'histoire nous fournit la preuve expresse; l'histoire met des vérités sur le tapis, etc. »*

Si, selon l'affirmation de la Critique absolue, *deux ou trois* seulement de ces vérités — simples entre toutes — qui finalement vont de soi, ont jusqu'à ce jour occupé l'histoire, cette indigence à laquelle elle réduit les expériences antérieures de l'humanité prouve d'abord et seulement sa *propre* indigence. Du point de vue non critique, l'histoire aboutit au contraire à ce résultat que la vérité la plus compliquée qui soit, la quintessence de toute vérité, les *hommes* se comprennent finalement tout seuls.

La Critique absolue poursuit sa démonstration :

« *Or des vérités qui paraissent tellement lumineuses à la Masse qu'elles se comprennent d'elles-mêmes, d'emblée... au point que la Masse en juge la preuve superflue, ne méritent pas que l'histoire nous en fournisse encore la preuve expresse; elles ne font nullement partie de la tâche que l'histoire s'emploie à résoudre. »*

Animée d'un zèle sacré à l'égard de la Masse, la Critique absolue lui dit les flatteries les plus délicates. Si une vérité est lumineuse parce qu'elle *paraît* lumineuse à la Masse, si l'histoire se *comporte* vis-à-vis des vérités selon *l'opinion* de la Masse, c'est donc que le jugement de la Masse est absolu, infaillible, il est la loi de l'histoire, qui prouve uniquement ce qui n'est pas lumineux pour la Masse et a en conséquence besoin d'être démontré. C'est donc la Masse qui prescrit à l'histoire sa « tâche » et son « occupation ».

La Critique absolue parle de vérités « qui se comprennent d'elles-mêmes, d'emblée ». Dans sa naïveté critique, elle invente un « *d'emblée* » *absolu* et une « Masse » *abstraite*, immuable. Le « *d'emblée* » de la Masse du XVI<sup>e</sup> siècle et le « *d'emblée* » de la Masse du XIX<sup>e</sup> siècle ne diffèrent pas plus, aux yeux de la Critique absolue, que ces Masses elles-mêmes. Ce qui caractérise précisément une vérité devenue *vraie, manifeste*, se comprenant d'elle-même, c'est que « *d'emblée* elle se comprend d'elle-même ». La polémique de la Critique absolue contre les vérités qui se comprennent d'elles-mêmes d'emblée est la polémique contre les vérités qui, somme toute, « se comprennent d'elles-mêmes ».

Une vérité qui se comprend d'elle-même a, pour la Critique absolue comme pour la *dialectique* divine, perdu son sel, son sens, sa *valeur*. Elle est devenue fade comme de l'eau croupie. Voilà pourquoi la Critique absolue prouve d'une part tout ce qui se comprend tout seul, ainsi que bien des choses qui ont la chance d'être insensées et donc ne se comprendront jamais d'elles-mêmes. Mais, d'autre part, elle considère que se comprend tout seul ce qui requiert un développement. Pourquoi ? Parce que, dans le cas de *tâches réelles*, il va de soi qu'elles ne se comprennent pas d'elles-mêmes.

Du fait que la vérité, comme l'histoire, est un sujet éthéré, séparé de la Masse matérielle, elle ne s'adresse pas aux hommes empiriques, mais « *au tréfonds de l'âme* ». Pour que l'homme fasse d'elle une « *véritable expérience* », elle ne s'attaque pas à son *corps grossier*, niché au fond de quelque cave anglaise ou sous le toit de quelque mansarde française, mais elle « se faufile » dans ses entrailles idéalistes qu'elle parcourt « de bout en bout ». La Critique absolue veut bien rendre « à la Masse » cette justice qu'elle a été touchée jusqu'ici à sa façon, c'est-à-dire superficiellement, par les vérités que l'histoire a eu la bonté de « mettre sur le tapis »; mais elle prophétise en même temps « que la *situation* de la Masse par rapport au *progrès historique* va *changer du tout au tout* ». Le sens caché de cette prophétie critique ne tardera pas à devenir « lumineux » pour nous. Nous apprenons en effet que :

« *Toutes les grandes actions de l'histoire passée furent ratées d'emblée et demeurèrent sans résultat effectif, parce que la Masse s'y était intéressée et s'était enthousiasmée pour elles — ou bien elles furent condamnées à une fin lamentable, parce que l'idée sur laquelle elles reposaient était d'une nature telle qu'elle devait se contenter d'être comprise superficiellement et compter aussi, par conséquent, sur l'approbation de la Masse. »*

Il semble qu'une compréhension qui suffit pour une idée, et correspond donc à une idée, cesse d'être superficielle. M. Bruno n'établit *qu'en apparence* un rapport entre l'idée et sa compréhension, de même qu'il n'établit *qu'en apparence* un rapport entre l'action historique ratée et la Masse. Si donc la Critique absolue condamne quelque chose en le qualifiant de « superficiel » c'est bien l'histoire passée tout court, dont les actions et les idées furent idées et actions de « Masses ». Elle rejette l'histoire selon la Masse et veut la remplacer par l'histoire *critique* (voir M. Jules Faucher sur les Questions à l'ordre du jour en Angleterre)<sup>1</sup>. D'après l'histoire *non critique* telle qu'elle a existé jusqu'ici, l'histoire non conçue au sens de la Critique absolue, il faut distinguer exactement jusqu'à quel point la Masse s'est « *intéressée* » à des buts, et jusqu'à quel point elle s'est « *enthousiasmée* » pour ces buts; « l'idée » a toujours échoué lamentablement

<sup>1</sup> Les deux phrases qui précèdent sont citées par Lénine dans ses *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 22.

dans la mesure où elle était distincte de l' « intérêt ». D'autre part, on comprend aisément que tout « intérêt » de la Masse en s'imposant dans l'histoire ne peut manquer, dès sa première apparition sur la scène mondiale, de dépasser de loin, dans l' « idée » ou la « représentation », ses limites réelles et de se confondre avec l'intérêt *humain* tout court <sup>1</sup>. Cette *illusion* constitue ce que *Fourier* appelle le *ton* de chaque époque historique. Dans la Révolution de 1789, l'*intérêt* de la bourgeoisie, bien loin d'être « raté », a tout « gagné » et a eu « un résultat tout à fait effectif », bien que le « *pathos* » se fût dissipé et que se fussent fanées les fleurs « enthousiastes » dont cet intérêt avait couronné son berceau. Cet *intérêt* fut tellement puissant qu'il triompha de la plume d'un Marat, de la guillotine des hommes de la Terreur, du glaive de Napoléon, comme du crucifix et du sang bleu des Bourbons. La Révolution n'est « ratée » que pour cette Masse qui, dans l' « idée » *politique*, ne possédait pas l'idée de son « intérêt » *réel*, pour cette Masse dont le véritable principe vital ne coïncidait donc pas avec le principe vital de la Révolution et dont les conditions effectives d'émancipation diffèrent essentiellement des conditions dans lesquelles la bourgeoisie pouvait s'émanciper elle-même en émancipant la société. Si donc la Révolution, qui peut symboliser toutes les grandes « actions » de l'histoire, fut ratée, elle le fut parce que la Masse dont elle modifia les conditions de vie sans, pour l'essentiel, dépasser les limites de cette Masse, était une Masse *exclusive*, n'embrassant pas l'universalité, une Masse *limitée*. Si la Révolution fut ratée, ce ne fut pas parce que la Masse « s'enthousiasmait » pour elle ou s'y « intéressait », mais parce que la partie la plus nombreuse de la Masse, celle qui était distincte de la bourgeoisie ne possédait pas, dans le principe de la Révolution, son intérêt réel, son principe révolutionnaire propre, mais *simplement* une « idée », donc simplement un objet d'*enthousiasme momentané* et d'exaltation purement apparente.

Avec la profondeur de l'action historique augmentera donc l'ampleur de la Masse dont elle constitue l'action. Dans l'histoire critique, selon laquelle il ne « s'agit » pas, dans les actions historiques, des Masses agissantes, de l'acte empirique, ni de l'intérêt empirique de cet acte, mais plutôt « d'une idée » « qui les habite », les choses doivent évidemment se passer autrement !

« C'est dans la Masse [nous apprend l'histoire critique] et non ailleurs, comme le pensent ses anciens porte-parole libéraux, qu'il faut chercher le véritable ennemi de l'Esprit. »

Les ennemis du progrès *en dehors* de la Masse, ce sont précisément les *produits*, devenus autonomes et dotés d'une vie *propre*, de l'*autoabaîssement*, de l'*auto-avilissement*, de l'*aliénation de soi*, dont souffre la Masse.

En se dressant contre ces *produits* de son *auto-abaîssement* qui existent d'une vie indépendante, la Masse se dresse donc contre sa *propre* déficience, tout comme l'homme, qui s'en prend à l'existence de Dieu, s'en prend à sa propre religiosité. Mais, comme ces autoaliénations *pratiques* de la Masse existent de façon extrinsèque dans le monde réel, elle est forcée de les combattre également de façon *extrinsèque*. Il ne lui est nullement loisible de considérer ces produits de son aliénation comme des fantasmagories *idéales*, de les tenir pour de simples *aliénations de la conscience de soi*, et de vouloir abolir la dépossession *matérielle* par une action purement *intérieure* de nature *spiritualiste*. La revue de Loustalot de 1789 porte déjà en exergue <sup>2</sup> :

*Les grands ne nous paraissent grands  
Que parce que nous sommes à genoux  
Levons-nous* <sup>3</sup> !

Mais pour se lever, il ne suffit pas de se lever en *pensée*, en laissant planer sur sa tête *réelle* et *sensible* le joug *réel* et *sensible*, qu'on ne saurait détruire par de simples ruminations de l'esprit. La *Critique absolue*, elle, a du moins appris de la *Phénoménologie* de Hegel l'art de métamorphoser les chaînes *réelles objectives*, existant *en dehors de moi*, en chaînes *purement idéales*, purement *subjectives*, existant purement *en moi*, et par conséquent toutes les luttes *extérieures* et concrètes en simples luttes d'idées.

Cette métamorphose critique fonde l'*harmonie préétablie* de la *Critique critique* et de la *censure*. Du point de vue critique, la lutte de l'écrivain contre le censeur n'est pas une lutte « d'homme à homme ». Le censeur n'est au contraire que *mon propre tact*, *personnifié* à mon intention par les soins de la police, mon propre tact en lutte contre mon manque de tact et de critique. La lutte de l'écrivain contre le censeur ne diffère de la lutte *intérieure* de l'écrivain *contre* lui-même qu'en apparence et pour le vil monde des sens. Le censeur, *en tant que sbire de la police distinct* de moi dans son *individualité réelle* et maltraitant le produit de mon esprit d'après une norme extérieure, étrangère, est une simple imagination de la Masse, une *chimère non critique*. Si les *thèses sur la réforme de la philosophie de Feuerbach* <sup>4</sup> ont été proscrites par la censure, la faute n'en incombait pas à la barbarie officielle de la censure, mais à l'inculture des thèses

<sup>1</sup> Ibidem, p. 22. Idée longuement reprise dans *L'Idéologie allemande*, à propos de la bourgeoisie.

<sup>2</sup> Les vers qui suivent sont cités en exergue par la revue *Les Révolutions de Paris* qui parut à Paris de juillet 1789 à février 1794. Jusqu'en septembre 1790. cette revue fut rédigée par le publiciste révolutionnaire Élisée Loustalot.

<sup>3</sup> Ces vers sont en français dans le texte.

<sup>4</sup> FEUERBACH Ludwig : *Thèses provisoires sur la réforme de la philosophie*. Écrites en janvier 1842, mais interdites par la censure allemande, elles ne parurent qu'en 1843 en Suisse dans le tome II des *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik*.

de Feuerbach. Même en la personne du censeur, la Critique « pure », qu'aucun grain de Masse ni de matière ne vient souiller, possède une forme « éthérée », détachée de toute réalité à caractère de Masse.

La Critique absolue a déclaré que la « Masse » est le véritable *ennemi* de l'Esprit. Voici comment elle développe cette affirmation :

« L'Esprit sait maintenant où il lui faut chercher son seul adversaire : dans les illusions volontaires et la veulerie de la Masse. »

La Critique absolue part de ce *dogme* : l'« Esprit » possède une justification absolue. Elle y ajoute cet autre *dogme* que l'existence de l'Esprit se situe *en dehors du monde*, c'est-à-dire en dehors de la Masse de l'humanité. Elle finit par métamorphoser « l'Esprit », « le progrès », d'une part, « la Masse », d'autre part, en entités fixes, en concepts et par les rapporter alors l'un à l'autre, comme des extrêmes immuables, donnés tels quels. La Critique absolue ne s'avise pas de sonder l'« Esprit » en lui-même, d'examiner si « la formule creuse », « l'illusion volontaire », « la veulerie » n'ont pas leur fondement dans la nature spiritualiste de l'Esprit elle-même, dans ses prétentions charlatanesques. L'Esprit est au contraire absolu; ce qui ne l'empêche pas, malheureusement, de tomber constamment dans l'absence totale d'esprit : il fait toujours ses calculs sans tenir compte du principal intéressé. Il lui faut donc nécessairement un adversaire qui intrigue contre lui. Cet adversaire, c'est la Masse.

Il en va de même du « progrès ». Malgré les prétentions « du progrès », il se produit continuellement des régressions ou bien on tourne en rond. Bien loin de présumer que la catégorie « du progrès » est totalement vide et abstraite, la Critique absolue est au contraire assez judicieuse pour reconnaître que « le progrès » est absolu, et pour expliquer la régression en supposant un « adversaire personnel » du progrès, la Masse<sup>1</sup>. Parce que « la Masse » n'est autre chose que « le contraire de l'Esprit », du progrès, de la « Critique », elle ne saurait être déterminée que par cette contradiction imaginaire; hormis cette contradiction, la Critique ne sait, sur le sens et l'existence de la Masse, que nous faire cette confiance insensée, parce que totalement indéterminée : « La Masse dans le sens où ce « terme » englobe également le monde dit cultivé. » Les expressions « également » et « dit » suffisent pour une définition critique. La Masse se trouve ainsi distinguée des masses réelles et n'est la « Masse » que pour la « Critique ».

Tous les auteurs communistes et socialistes sont partis de cette double constatation : d'une part, même les actions d'éclat les plus favorables paraissent ne pas donner de résultats éclatants et se perdre dans les trivialités de l'histoire; d'autre part, tous les progrès de l'Esprit ont été jusqu'à nos jours des progrès contre la Masse de l'humanité, qui s'est trouvée placée dans une situation de moins en moins humaine. Ils ont donc déclaré (voir Fourier) que « le progrès » est une formule abstraite, insuffisante; ils ont supposé (voir entre autres Owen) que le monde civilisé était marqué de quelque tare fondamentale; c'est pourquoi ils ont soumis les fondements réels de la société actuelle à une critique incisive. À cette critique communiste<sup>2</sup> correspondait immédiatement dans la pratique le mouvement de la grande masse, contre laquelle s'était fait jusqu'alors le développement historique. Il faut avoir connu l'application studieuse, la soif de savoir, l'énergie morale, l'infatigable instinct de développement des ouvriers français et anglais, pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement<sup>3</sup>.

Quelle ingéniosité la « Critique absolue » ne déploie-t-elle donc pas lorsque, en face de ces faits intellectuels et pratiques, elle ne conçoit, avec son étroitesse d'esprit, qu'un seul côté de la situation, l'échec constant de l'Esprit, et cherche de surcroît, dans son dépit, un adversaire de l'« Esprit » qu'elle trouve dans la Masse. Finalement, cette grande découverte critique aboutit à une tautologie. À l'entendre, l'Esprit avait jusqu'ici une limite, un obstacle, c'est-à-dire un adversaire, parce qu'il avait un adversaire. Et quel est l'adversaire de l'Esprit ? Le manque d'esprit. La Masse n'est en effet déterminée qu'en tant que « contraire » de l'Esprit, et en tant que manque d'esprit, et, pour reprendre les déterminations plus précises du manque d'esprit, en tant qu'« indolence », « légèreté », « contentement de soi ». Quelle supériorité foncière sur les auteurs communistes que d'avoir non pas traqué le manque d'esprit, l'indolence, la légèreté, le contentement de soi jusque dans leurs sources, mais de les avoir condamnés moralement et d'avoir découvert qu'ils étaient le contraire de l'Esprit, du progrès ! Si l'on déclare que ces propriétés sont des propriétés de la Masse considérée comme un sujet encore distinct d'elles, cette distinction n'est qu'une pseudo-distinction « critique ». Ce n'est qu'en apparence que la Critique absolue, en dehors des propriétés abstraites : manque d'esprit, indolence, etc., possède encore un sujet concret déterminé, car « la Masse », dans la conception critique, n'est *rien* d'autre que ces propriétés abstraites, un autre *terme* pour les désigner, une *personnification fantastique* de ces propriétés.

Le rapport « Esprit-Masse », pourtant, recèle encore un sens *caché*, qui se révélera complètement dans le cours des développements. Nous n'y ferons ici qu'allusion. Ce rapport, *découvert* par M. Bruno, n'est rien d'autre en effet que le *parachèvement critique et caricatural* de la *conception hégélienne de l'histoire*, qui, elle-même, n'est que l'expression *spéculative* du *dogme germano-chrétien* de la contradiction *Esprit-matière* ou *Dieu-monde*. Cette contradiction

<sup>1</sup> Phrases reprises par Lénine dans *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 23*.

<sup>2</sup> Le terme est ici à peu près synonyme de socialiste.

<sup>3</sup> Tout le paragraphe est repris par Lénine : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, pp. 23-24*. On notera le respect et l'admiration de Marx pour la classe ouvrière anglaise et française de l'époque.

s'exprime en effet dans le cadre de l'histoire, à l'intérieur du monde humain lui-même sous la forme suivante : quelques *individus* élus s'opposent, en tant qu'*Esprit actif*, au reste de l'humanité : *Masse sans Esprit, matière* <sup>1</sup>.

La conception *hégélienne* de l'histoire suppose un *Esprit abstrait ou absolu*, qui se développe de telle façon que l'humanité n'est qu'une *Masse* lui servant de support plus ou moins conscient.

Dans le cadre de l'histoire *empirique* exotérique, Hegel fait donc se dérouler une histoire *spéculative*, ésotérique. L'histoire de l'humanité se métamorphose en histoire de *l'Esprit abstrait* de l'humanité, d'un Esprit par conséquent *transcendant* à l'homme réel.

Parallèlement à cette doctrine hégélienne se développait en France l'enseignement des Doctrinaires <sup>2</sup>, qui proclamaient la souveraineté de la raison par opposition à la souveraineté du peuple, afin d'exclure les masses et de régner seuls. Position logique. Si l'activité de l'humanité réelle n'est que l'activité d'une masse d'individus humains, il faut, en revanche, que l'universalité abstraite, la raison, l'Esprit possèdent à l'opposé une expression abstraite qui s'épuise en un petit nombre d'individus. Dès lors, suivant sa position et son imagination, tout individu donnera, ou ne se donnera pas, pour ce représentant « de l'Esprit ».

Chez Hegel déjà, la Masse constitue la matière de l'Esprit absolu de l'histoire, qui ne trouve son expression adéquate que dans la philosophie. Cependant, le philosophe apparaît uniquement comme l'organe dans lequel l'Esprit absolu, qui fait l'histoire, parvient à la conscience après coup, après que le mouvement est achevé. C'est à cette conscience a posteriori que se réduit la participation du philosophe à l'histoire, puisque l'Esprit absolu accomplit le mouvement réel dans l'inconscience. Le philosophe arrive donc *post festum* <sup>3</sup>.

Hegel se rend coupable d'une double insuffisance. Il déclare que la philosophie est l'existence de l'Esprit absolu, mais se garde bien, en même temps, de déclarer que l'individu philosophique réel est l'Esprit absolu. Ensuite, il ne fait faire l'histoire qu'en apparence par l'Esprit absolu en tant qu'Esprit absolu. En effet, l'Esprit absolu ne parvenant à la conscience, en tant qu'Esprit créateur du monde, qu'après coup, dans le philosophe, sa fabrication de l'histoire n'existe que dans la conscience, dans l'opinion et la représentation du philosophe, dans son imagination spéculative. M. Bruno comble les lacunes de Hegel.

Il déclare, d'une part, que la Critique est l'Esprit absolu, et qu'il est lui-même la Critique. De même que l'élément de la Critique est banni de la Masse, l'élément de la Masse est banni de la Critique. La Critique se sait donc incarnée exclusivement non pas dans une Masse, mais dans un petit groupe d'hommes élus : M. Bauer et ses disciples.

Quant à l'autre lacune de Hegel, M. Bruno la supprime de la façon suivante : il ne fait plus l'histoire après coup, en imagination, comme l'Esprit hégélien; c'est au contraire en pleine conscience qu'il joue le rôle de l'Esprit du monde, en s'opposant à la Masse du reste de l'humanité, qu'il établit entre la Masse et lui-même un rapport actuel dramatique, qu'il invente et accomplit l'histoire à bon escient, et après mûre réflexion.

Il y a, d'un côté, la Masse, élément matériel de l'histoire, élément passif, sans esprit, sans histoire; et de l'autre côté, il y a l'Esprit, la Critique, M. Bruno et consorts, élément actif d'où part toute action historique. L'acte de transformation de la société se réduit à l'activité cérébrale de la Critique critique <sup>4</sup>.

Bien plus, le rapport entre la Critique — y compris donc la Critique incarnée : M. Bruno et compagnie — et la Masse est en vérité le seul rapport historique de notre époque. Toute l'histoire actuelle se réduit au mouvement réciproque de ces deux termes. Toutes les contradictions se sont résolues en cette contradiction critique.

La Critique critique qui ne s'objective que dans son contraire, la Masse, la bêtise, est donc obligée d'engendrer sans cesse ce contraire ; et MM. Faucher, Edgar et Szeliga ont fourni suffisamment d'échantillons de [la] virtuosité avec laquelle la Critique critique sait travailler dans sa spécialité, l'abêtissement massif des personnes et des choses.

Accompagnons maintenant la Critique absolue dans ses campagnes contre la Masse.

### **b) La question juive n° 1. Comment se posent les questions.**

L'« Esprit », par opposition à la Masse, s'avère immédiatement critique en considérant comme absolu son propre ouvrage borné, *La Question juive*, de Bruno Bauer, et comme pécheurs, les seuls adversaires de cet ouvrage. Dans sa réplique n° 1 <sup>5</sup> aux attaques dirigées contre ce livre, il n'a même pas l'air de se douter que son ouvrage puisse avoir des

<sup>1</sup> Cf. LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 24.

<sup>2</sup> Les Doctrinaires, groupe de penseurs français, partisans sous la Restauration de la monarchie constitutionnelle. Ce groupement reflétait les intérêts de la bourgeoisie et d'une fraction de l'aristocratie terrienne. Ce nom de doctrinaires leur fut donné à cause du caractère dogmatique des jugements qu'ils portaient. Les plus connus de ces doctrinaires sont François Guizot et le philosophe Jean-Paul Royer-Collard.

<sup>3</sup> Après la noce.

<sup>4</sup> Cf. LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 24.

<sup>5</sup> *Réplique n° 1* : il s'agit de l'article de Bruno Bauer : « Récents écrits sur la question juive ». (Fascicule 1 de *Allgemeine Literatur-Zeitung*, décembre 1843.)

imperfections ; il prétend au contraire avoir développé la signification « vraie », « universelle » (!) de la question juive. Dans des répliques subséquentes, nous le verrons forcé de confesser son « erreur ».

*« L'accueil fait à mon travail est un début de preuve que ceux qui ont parlé jusqu'à ce jour en faveur de la liberté et qui continuent à le faire sont précisément forcés de se révolter plus que quiconque contre l'Esprit; et la défense que je vais consacrer à mon livre prouvera ensuite le manque total d'idées des porte-parole de la Masse, qui se figurent avoir fait monts et merveilles parce qu'ils sont intervenus pour défendre l'émancipation et le dogme des « droits de l'homme ». »*

Il était inévitable que la « Masse » commençât à prouver qu'elle est le contraire de l'Esprit à l'occasion d'un ouvrage de la Critique absolue, puisque l'existence même de la Masse a pour condition et pour preuve la contradiction qui l'oppose à la Critique absolue.

La polémique de quelques Juifs libéraux et rationalistes contre *La Question juive* de M. Bruno a naturellement un tout autre sens critique que la polémique « de Masse » des libéraux contre la philosophie et celle des rationalistes contre Strauss<sup>1</sup>. La grande originalité de l'idée ci-dessus nous est démontrée au surplus par le passage suivant de Hegel :

*« La forme particulière de la mauvaise conscience qui se révèle dans cette espèce d'éloquence où se complaît cette pensée superficielle [des libéraux] se manifeste d'abord en ceci qu'elle parle surtout d'esprit là où elle en manque le plus, et qu'elle a la bouche pleine de termes, tels que vie, [etc.,] « là où elle est tout à fait morte et desséchée. »*

Pour ce qui est des « droits de l'homme », on a démontré à M. Bruno (« Zur Judenfrage », *Deutsch-Französische Jahrbücher*) (« À propos de la question juive », *Annales franco-allemandes*<sup>2</sup>) que ce ne sont pas les porte-parole de la Masse qui en ont méconnu et maltraité dogmatiquement l'essence, mais « lui-même ». En comparaison de sa découverte que les droits de l'homme ne sont pas « innés » — découverte que, depuis quarante ans, les Anglais ont faite un nombre incalculable de fois — nous pouvons dire que Fourier a été génial le jour où il a dit que la pêche, la chasse, etc., sont des droits de l'homme innés.

Nous ne donnerons que quelques exemples de la lutte de M. Bruno contre Philippson, Hirsch<sup>3</sup>, etc. Même ces tristes adversaires ne succomberont pas devant la Critique absolue. M. Philippson ne dit pas du tout une absurdité, comme le prétend la Critique absolue, quand il lui objecte ceci :

*« Bauer s'imagine un État d'une espèce particulière... un État qui soit un idéal philosophique. »*

M. Bruno, qui a confondu l'État avec l'humanité, les droits de l'homme avec l'homme, l'émancipation politique avec l'émancipation humaine, devait nécessairement, sinon penser, du moins imaginer un État d'une espèce particulière, un État qui soit un idéal philosophique.

*« Le déclamateur [M. Hirsch] n'aurait-il pas mieux fait, au lieu de se fatiguer à coucher sa phrase sur le papier, de réfuter ma démonstration que l'État chrétien, parce qu'il a comme principe vital une religion déterminée, ne saurait concéder aux adeptes d'une autre religion déterminée... une égalité totale avec les divers ordres qui le composent ? »*

Si le déclamateur Hirsch avait réellement réfuté la démonstration de M. Bruno, s'il avait, comme on l'a fait dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, montré que l'État des trois ordres et du christianisme exclusif n'est pas seulement l'État imparfait, mais l'État chrétien imparfait, M. Bruno aurait répondu ce qu'il répond à la réfutation publiée dans les *Annales* :

*« En cette matière, les reproches n'ont aucun sens. »*

À l'encontre de la thèse de M. Bruno :

*« À force de peser contre les ressorts de l'histoire, les Juifs ont provoqué une pression en sens contraire »,*

M. Hirsch rappelle à très juste titre :

*« Ils sont donc intervenus d'une certaine façon dans la formation de l'histoire; et si, d'une part, B[auer] l'affirme lui-même, il a tort d'affirmer d'autre part qu'ils n'ont contribué en rien à la formation des temps modernes. »*

M. Bruno répond :

*« Une épine dans l'œil ce n'est pas rien non plus; mais contribue-t-elle pour cela au développement de mon sens visuel ? »*

<sup>1</sup> STRAUSS David Friedrich (1808-1874) : philosophe et écrivain allemand, publia *Das Leben Jesus (La Vie de Jésus)* (4e éd., Tübingen 1840), qui suscita des discussions passionnées.

<sup>2</sup> Article de Karl Marx sur la question juive paru dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

<sup>3</sup> PHILIPPSON Gustav (1814-1890) : pédagogue et publiciste allemand. HIRSCH Samuel (1809-1889), rabbin de Dessau. Essayait, dans ses ouvrages, de donner un fondement philosophique à la religion juive.

Une épine que j'ai dans l'œil depuis l'heure de ma naissance — et, par rapport au monde chrétien, les Juifs sont une épine de ce genre - 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, qui devrait même nécessairement contribuer à un développement fort original de mon sens visuel. L' « épine » critique n'embroche donc pas notre « Hirsch <sup>1</sup> » déclamateur. La critique précitée a d'ailleurs révélé à M. Bruno l'importance du judaïsme pour « la formation des temps modernes ».

La Critique absolue se sent tellement blessée dans son âme théologique, par la déclaration d'un député de la Diète rhénane aux termes de laquelle « les Juifs ont l'esprit faussé à la façon juive, et non pas à notre façon dite chrétienne », qu'après coup elle « rappelle encore ce député à l'ordre pour avoir employé cet argument ».

Un autre député ayant avancé que « l'assimilation civile des Juifs ne peut se réaliser que là où le judaïsme lui-même n'existe plus », M. Bruno observe :

« *Exact ! mais à condition de conserver l'autre idée de la Critique que j'ai développée dans mon ouvrage* », c'est-à-dire que le christianisme devrait, lui aussi, avoir cessé d'exister.

On le voit : dans sa réplique n° 1 aux attaques contre « La question juive », la Critique absolue continue à considérer la suppression de la religion, l'athéisme, comme la condition de l'égalité civile. À ce premier stade, elle n'a donc réussi à acquérir une vue plus profonde ni de l'essence de l'État, ni de « l'erreur » de son « ouvrage ».

La Critique absolue a un accès de mauvaise humeur lorsqu'on dénonce une des découvertes scientifiques « dernier cri » qu'elle se proposait de faire comme une idée déjà universellement répandue. Un député rhénan observe :

« *Jamais encore personne n'a prétendu que, dans leur organisation politique, la France et la Belgique aient fait preuve d'une clarté spéciale pour dégager les principes servant de base à cette organisation* ».

La Critique absolue aurait pu rétorquer que c'était là situer le présent dans le passé, puisqu'on présentait comme opinion traditionnelle l'idée banale aujourd'hui que les principes politiques français sont insuffisants. Mais la Critique absolue ne trouverait pas son compte à cette réplique adéquate. Elle est forcée au contraire de défendre un point de vue périmé qu'elle métamorphose en opinion actuelle, et de faire de l'opinion qui règne actuellement un mystère critique, qu'il est réservé à ses études de révéler à la Masse. C'est pourquoi elle est obligée de dire :

« *Il [ce préjugé suranné] a été soutenu par un très grand nombre de gens [la Masse] ; mais une étude approfondie de l'histoire prouvera que, même après les grands travaux accomplis en France, il reste encore beaucoup à réaliser pour aboutir à la connaissance des principes.* »

L'étude approfondie de l'histoire ne « réalisera » donc pas elle-même cette connaissance des principes. En dépit de toute sa profondeur, elle ne prouvera qu'une chose : « qu'il reste encore beaucoup à réaliser ». Grande réalisation, vraiment, surtout après les travaux des socialistes ! Cependant, M. Bruno réalise déjà, beaucoup pour l'intelligence de l'état social actuel, quand il observe :

« *La détermination qui règne à l'heure actuelle, c'est l'indétermination.* »

Hegel dit que la détermination dominante en Chine est l' « être » et la détermination dominante aux Indes le « néant », etc., la Critique absolue adhère à cette conception de façon tout à fait « pure » en dissolvant le caractère de l'époque contemporaine dans la catégorie logique de l' « indétermination », adhésion d'autant plus pure que l' « indétermination », elle aussi, tout comme l' « être » et le « néant », fait partie du chapitre premier de la Logique spéculative, le chapitre de la « qualité ».

Avant d'abandonner le n° 1 de la *Question juive*, il nous faut encore faire une remarque générale.

Une des tâches principales de la Critique absolue consiste à mettre toutes les questions d'actualité dans leur position exacte. En effet, elle ne répond pas aux questions réelles; elle y substitue des questions tout à fait différentes. De même qu'elle fait tout, il faut qu'elle lasse les « questions d'actualité », qu'elle en fasse des questions à elle, des questions critico-critiques. S'agirait-il du « Code Napoléon », qu'elle prouverait qu'il s'agit à proprement parler du « Pentateuque. » Pour elle, poser les « questions d'actualité », c'est les poser à côté et les transposer à la façon critique. C'est ainsi déformer la « question juive » de façon à ne pas avoir à étudier l'émancipation politique dont il s'agit en la matière, et à se contenter au contraire d'une critique de la religion juive et d'une peinture de l'État germano-chrétien.

Cette méthode est, elle aussi, comme toute trouvaille de la Critique absolue, la répétition d'une astuce spéculative. La philosophie spéculative, surtout la philosophie de Hegel, était obligée de traduire toutes les questions de la forme du bon sens dans la forme de la raison spéculative et de métamorphoser la question réelle en question spéculative, pour pouvoir y répondre. Après avoir déformé dans ma bouche la question que j'allais poser, et m'avoir mis, comme on le fait au catéchisme, sa propre question dans la bouche, à lui était naturellement possible, tout comme au catéchisme, d'avoir sa réponse prête à chacune de mes questions,

<sup>1</sup> Jeu de mots intraduisible; *Hirsch* signifie aussi cerf en allemand.

**c) Hinrichs n° 1<sup>1</sup>. Mystérieuses allusions touchant à la politique, au socialisme et à la philosophie.**

« Politique ! » L'existence de ce terme dans les cours du professeur Hinrichs inspire littéralement de l'horreur à la Critique absolue.

« *Quiconque a suivi l'évolution des temps modernes et connaît l'histoire saura aussi que les mouvements politiques qui ont lieu à notre époque ont une signification tout autre (!) que politique : ils ont au fond » [au fond ! voici donc le fond de la sagesse !] une signification sociale (!) qui, tout le monde le sait (!), est telle (!) que tous les intérêts politiques paraissent insignifiants devant elle (!).* »

Quelques mois avant la parution de la *Literatur-Zeitung* critique parut, *tout le monde le sait*, le fantastique ouvrage politique de M. Bruno : *État, religion et parti !*

Si les mouvements politiques ont une signification sociale, comment les intérêts politiques peuvent-ils paraître « insignifiants » au regard de leur propre signification sociale ?

« *M. Hinrichs n'est au courant ni de ce qui se passe chez lui, ni de ce qui se passe dans le monde... — Il ne pouvait se trouver chez lui nulle part, parce que... parce que la critique qui, depuis quatre ans, a commencé et poursuivi son œuvre nullement « politique », mais... sociale (!), lui est demeurée totalement (!) inconnue.* »

Si nous en croyons la Masse, l'œuvre que la Critique a poursuivie n'est « nullement *politique* », mais « toujours et partout *théologique* », et elle l'est en ce moment encore où, pour la première fois, non seulement depuis quatre ans, mais depuis sa naissance littéraire, elle prononce le mot « social », elle se contente du mot !

Depuis que les écrits socialistes ont répandu en Allemagne l'idée que *tous* les efforts et tous les travaux humains, tous sans exception, ont une signification *sociale*, M. Bruno peut appeler pareillement ses ouvrages *théologiques* ouvrages *sociaux*. Mais quelle exigence *critique* que de demander au professeur Hinrichs de puiser le socialisme dans *la connaissance* des écrits de *Bauer*, alors que tous les ouvrages publiés par [Bruno] Bauer avant l'édition des cours d'Hinrichs, dès qu'ils tiraient des conséquences pratiques, tiraient des conséquences *politiques* ! Le professeur Hinrichs, à parler non critiquement, ne pouvait tout de même pas compléter les œuvres publiées de M. Bruno à l'aide de ses œuvres encore inédites. Du point de vue critique, la Masse, il est vrai, a le devoir d'interpréter dans le sens de l'avenir et du progrès absolu non seulement les mouvements « politiques », mais tous les « mouvements » à caractère de Masse de la Critique absolue ! Cependant, afin que M. Hinrichs, après avoir pris connaissance de la *Literatur-Zeitung* n'oublie jamais le mot « social » et ne méconnaisse plus jamais le caractère « social » de la Critique, celle-ci *proscrit* pour la troisième fois, à la face du monde, le *terme* « *politique* » et répète solennellement, pour la troisième fois, le terme « *social* ».

« *Il n'est plus question de signification politique, quand on envisage la vraie tendance de l'histoire moderne, mais... mais de signification sociale* », etc.

Après avoir servi de victime expiatoire pour les mouvements « politiques » antérieurs de la Critique, le professeur Hinrichs sert maintenant de victime expiatoire pour les mouvements et les termes « *hégéliens* » de la Critique absolue, maintenus à dessein jusqu'à la publication de la *Literatur-Zeitung* et conservés involontairement dans cette feuille.

On lance deux formules contre Hinrichs : une fois on le traite de « *pur hégélien* » et deux fois de « *philosophe hégélien* ». M. Bruno se flatte même de l'« espoir » que les « locutions banales qui ont circulé - au prix de quelles fatigues ! — dans tous les livres de l'école *hégélienne* [notamment dans ses livres à lui], toucheront bientôt au terme de leurs pérégrinations », *étant donné* l'état d'« *épuisement* » dans lequel nous les trouvons dans les cours du professeur Hinrichs. M. Bruno attend de l'*épuisement* du professeur Hinrichs la dissolution de la *philosophie hégélienne* et espère être *délivré* lui-même de cette philosophie !

Dans sa *première campagne*, la Critique absolue jette donc à bas ses propres dieux, les dieux qu'elle a si longtemps adorés : « *Politique* » et « *Philosophie* », en déclarant que ce sont là des idoles du professeur Hinrichs.

Glorieuse première campagne !

## **II. DEUXIÈME CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE**

### **a) Hinrichs n° 2. La « Critique » et « Feuerbach ». Damnation de la philosophie.**

**par Friedrich ENGELS.**

Après le résultat de cette première campagne, la *Critique absolue* peut croire réglé le compte de la « philosophie », et la qualifier sans façon d'alliée de la « Masse ».

<sup>1</sup> *Cours de politique*, publiés à Halle en 1843 en deux tomes par le « vieil hégélien » Hinrichs. Le compte rendu du premier tome par Bruno Bauer parut dans le fascicule 1 de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (déc. 1843). Dans le paragraphe intitulé : « Hinrichs n° 2 » (cf. p. 115), il est question du compte rendu du second tome que Bruno Bauer fit paraître en avril 1844 dans le cahier V de la *Literatur-Zeitung*.

« Les philosophes étaient prédestinés à combler le vœu profond de la «Masse ». « La Masse veut, en effet, des concepts simples afin de n'avoir pas à s'occuper de la chose elle-même, des formules magiques pour trancher de tout d'avance, des phrases qui lui permettent d'anéantir la Critique. »

Et la « philosophie » comble ces appétits de la « Masse » !

Enivrée par ses exploits et ses victoires, la Critique absolue s'abandonne à des transes *pythiques* contre la philosophie. La chaudière cachée dont les vapeurs exaltent jusqu'au délire la tête de la Critique absolue, grisée par sa victoire, c'est la *Philosophie der Zukunft (Philosophie de l'avenir)* de *Feuerbach*. C'est au mois de mars qu'elle avait lu l'ouvrage de *Feuerbach*. Les fruits de cette lecture, on les trouve dans l'article n° 2 contre le professeur *Hinrichs*. Il atteste aussi avec quel sérieux l'ouvrage a été lu.

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

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

Une fois l'homme reconnu comme l'essence, comme la base de toute activité humaine et de toutes les situations humaines, la « Critique » seule peut encore inventer de *nouvelles catégories* et remétamorphoser, comme elle le fait précisément, *l'homme* en une catégorie et en principe de toute une série de catégories, recourant ainsi à la seule échappatoire qui reste encore à l'inhumanité *théologique*, traquée et pourchassée. *L'histoire* ne fait rien, elle « ne possède pas de richesse énorme », elle « ne livre pas de combats ». C'est au contraire *l'homme*, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats ; ce n'est pas, soyez-en certains, l'« histoire » qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser — comme si elle était une personne à part — ses fins à elle; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui. Si la Critique *absolue* a donc encore l'audace, après les démonstrations géniales de *Feuerbach*, de nous resservir toutes ces vieilleries sous une forme nouvelle <sup>1</sup>, et cela au moment même où elle les traite de fatras juste bon pour la « Masse » (elle a d'autant moins le droit de le faire qu'elle n'a jamais remué le petit doigt pour provoquer la dissolution de la philosophie), ce seul fait suffit à mettre au jour le « mystère » de la Critique, à faire apprécier la naïveté critique avec laquelle elle peut dire au professeur *Hinrichs* dont *l'épuisement* lui a déjà, en d'autres circonstances, rendu un si grand service :

« En souffriront ceux qui n'ont pas évolué, qui ne peuvent donc changer, même s'ils le voulaient; et, tout au plus, quand le nouveau principe surgira... mais non ! on ne saurait même faire du Nouveau une façon de parler, on ne peut pas lui emprunter tel ou tel tour de langage particulier. »

La Critique absolue se targue, vis-à-vis du professeur *Hinrichs*, d'avoir résolu « le mystère des sciences des facultés ». A-t-elle, par hasard, résolu le « mystère » de la philosophie, du droit, de la politique, de la médecine, de l'économie politique, etc ? Nullement. Elle a — prenez-y garde ! — elle a montré, dans la *Gute Sache der Freiheit (La bonne cause de la liberté)*, que les études « alimentaires » et la science libre, la liberté d'enseignement et les statuts des facultés se contredisent.

Si « la Critique absolue » était honnête, elle aurait avoué d'où lui viennent ses prétendus éclaircissements sur le « mystère de la philosophie »; elle a cependant bien fait de ne pas mettre dans la bouche de *Feuerbach* — ce qu'elle a fait pour d'autres auteurs — une absurdité comme les phrases comprises de travers et déformées qu'elle lui a empruntées. Ce qui caractérise d'ailleurs le point de vue *théologique* de la « Critique absolue », c'est que, tandis que les Philistins allemands commencent aujourd'hui à comprendre *Feuerbach* et à s'approprier ses résultats, elle, au contraire, est hors d'état de saisir correctement et d'utiliser avec adresse une seule phrase de lui.

Là où la Critique surpasse vraiment ses exploits de la première campagne, c'est quand elle « définit » la lutte « de la Masse » contre l'« Esprit » comme étant « le but » de toute l'histoire passée; quand elle déclare que « la Masse » est un « pur néant », le comble de la « pauvreté »; qu'elle appelle carrément la Masse « matière » et oppose « à la matière » « l'Esprit » comme étant le Vrai. Qui dira encore que la Critique absolue n'est pas *authentiquement germano-chrétienne* ? Après qu'ont été livrés jusqu'à épuisement tous les combats auxquels donnait lieu la vieille contradiction spiritualisme-matérialisme, après que *Feuerbach* a surmonté cette contradiction une fois pour toutes, « la Critique » en fait de nouveau, sous la forme la plus écoeurante, son dogme *fondamental* et donne la victoire à l'« Esprit germano-chrétien <sup>2</sup> ».

<sup>1</sup> Ces deux derniers paragraphes sont repris dans les *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, pp. 25-26. On notera l'admiration que Marx et Engels vouent encore à *Feuerbach* et qu'ils ne vont pas tarder à nuancer dans leurs ouvrages ultérieurs.

<sup>2</sup> Cf. LÉNINE, *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 26.

On doit enfin considérer comme un développement de son mystère, encore caché dans sa première campagne, l'assimilation qu'elle opère ici de la contradiction *Esprit-Masse* à la contradiction « Critique »-Masse. Elle en viendra plus tard à s'identifier *elle-même* avec « la Critique » et ainsi à se présenter comme « l'Esprit », l'Absolu, l'Infini; à présenter la Masse au contraire comme finie, grossière, brutale, morte et inorganique — car c'est cela que « la Critique » entend par matière.

Quelle est donc cette énorme richesse de l'histoire que le rapport de l'humanité à *Monsieur Bauer* suffit à épuiser ?

## **b) La Question juive n° 2. Découvertes critiques sur le socialisme, le droit et la politique (La nationalité).**

**par Karl MARX.**

Aux Juifs matériels, relevant de la Masse, on prêche la doctrine *chrétienne* de la *liberté spirituelle*, de la *liberté en théologie*, cette liberté *spiritualiste* qui, même chargée de chaînes, se *figure* encore être libre, qui se sent comblée de joie dans « l'idée » et ne peut qu'être gênée par toute existence à caractère de masse.

« Les Juifs sont actuellement émancipés dans la mesure où ils sont avancés dans la théorie; ils sont libres dans la mesure où ils veulent être libres <sup>1</sup>. »

Cette phrase nous permet de mesurer immédiatement l'abîme critique qui sépare le communisme et le socialisme profanes, relevant de la Masse, du socialisme absolu. La première thèse du socialisme profane rejette, comme illusoire, l'émancipation en théorie seulement et exige pour que soit réalisée la liberté réelle, outre la « volonté » idéaliste, des conditions très tangibles, très matérielles. Comme « la Masse » est inférieure à la sainte Critique, elle qui croit nécessaires des bouleversements matériels, pratiques, ne serait-ce que pour conquérir le temps et les moyens simplement indispensables pour s'occuper de « la théorie » ! <sup>2</sup>

Quittons, pour un instant, le socialisme purement spirituel pour sauter dans la politique.

M. Riesser <sup>3</sup> soutient contre B[runo] Bauer que son État (à savoir l'État critique) doit exclure « juifs » et « chrétiens ». M. Riesser a raison. Puisque M. Bauer confond l'émancipation politique avec l'émancipation humaine; puisque l'État, quand il se trouve en présence d'éléments réfractaires — et, dans *La Question juive*, le christianisme et le judaïsme sont qualifiés d'éléments coupables de haute trahison — ne saurait réagir qu'en excluant par la violence les personnes qui les représentent — comme la Terreur, par exemple, a voulu anéantir l'accaparement en guillotinant les accapareurs — M. Bauer s'est vu forcé de faire pendre, dans son « État critique », juifs et chrétiens. Du moment qu'il confondait l'émancipation politique avec l'émancipation humaine, il ne pouvait manquer, s'il voulait demeurer conséquent avec lui-même, de confondre les moyens politiques avec les moyens humains de cette émancipation. Mais dès que l'on exprime en clair devant la Critique absolue le sens précis de son raisonnement, elle rétorque exactement ce que Schelling <sup>4</sup> rétorquait naguère à tous ses adversaires qui substituaient des idées réelles à ses phrases :

« Les adversaires de la Critique en sont les adversaires, parce que non seulement ils la jugent à leur aune dogmatique, mais encore la considèrent elle-même comme dogmatique; ou encore ils combattent la Critique parce qu'elle se refuse à reconnaître leurs distinctions, définitions et faux-fuyants dogmatiques. »

Il est vrai qu'on prend une attitude dogmatique vis-à-vis de la Critique absolue, comme vis-à-vis de M. Schelling, quand on lui suppose des idées, une opinion, un sens déterminés, réels. Par esprit de conciliation et pour montrer à M. Riesser ses sentiments d'humanité, « la Critique » se résout cependant à des distinctions, à des définitions, et surtout à des « faux-fuyants » dogmatiques.

On lit :

« Si, dans ce travail [sur *La Question juive*], j'avais voulu ou pu dépasser la simple critique, il m'aurait fallu (!) parler (!) non pas de l'État, mais de « la société », qui n'exclut personne, et dont ne s'excluent que ceux qui ne veulent point participer à son développement. »

La Critique absolue établit ici une distinction dogmatique entre ce qu'elle aurait dû faire, si elle n'avait pas fait le contraire, et ce qu'elle a, fait en réalité. Elle explique son exposé trop étriqué de la « Question juive » par les « faux-fuyants dogmatiques » d'un « vouloir » et d'un « pouvoir », qui lui interdisaient de « dépasser la simple critique ». Comment ? « La Critique » dépasser la « critique » ? Cette idée tout à fait digne de la Masse s'impose à la Critique absolue par la nécessité dogmatique où elle se voit d'affirmer, d'une part, que sa conception de la question juive est absolue, qu'elle est « la Critique », et d'autre part, d'admettre la possibilité d'une conception plus large.

<sup>1</sup> Cette citation et celles qui suivent sont tirées du 2° article que Bruno Bauer écrivit contre les critiques de son ouvrage : *La Question juive*. Cet article, qui porte le même titre que le premier (« Derniers écrits sur la question juive ») fut publié dans le fascicule IV de *Allgemeine Literatur-Zeitung* (mars 1844).

<sup>2</sup> Paragraphe cité par Lénine : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 26.

<sup>3</sup> RIESSER Gabriel (1806-1863) : publiciste allemand qui a milité en faveur de l'émancipation des Juifs.

<sup>4</sup> SCHELLING Friedrich (1775-1854) : philosophe allemand, représentant de l'idéalisme allemand au début du XIXe siècle.

Le mystère du « non-vouloir » et du « non-pouvoir » se dévoilera plus tard : c'est le dogme critique d'après lequel toutes les limitations apparentes « de la Critique » ne sont *qu'accommodements* nécessaires, que requièrent les capacités intellectuelles de la Masse.

Elle ne *voulait* pas ! Elle ne *pouvait* pas dépasser sa conception bornée de la question juive ! Mais qu'aurait-elle fait, si elle avait voulu ou pu ? Elle aurait donné une *définition dogmatique*. Au lieu de parler de l' « État », elle aurait parlé de *la Société* » et par conséquent n'aurait pas examiné la situation *réelle* du judaïsme par rapport à la société *bourgeoise actuelle* ! Elle aurait *défini* la « société » *dogmatiquement*, en la distinguant de l' « État », de manière à dire que, si l'*État* exclut, en revanche *s'excluent* de la société *ceux-là* qui ne veulent pas participer à son développement !

La société procède avec le même exclusivisme que l'État, mais elle y met plus de formes : au lieu de vous jeter dehors, elle vous rend la vie tellement désagréable que de vous-même vous prenez la porte.

Au fond, l'État ne procède pas autrement; il n'exclut personne de ceux qui satisfont à toutes ses exigences et ses ordres, qui satisfont à *son* développement. Dans sa *perfection*, il va même jusqu'à fermer les yeux en déclarant que des oppositions *réelles* sont des oppositions qui n'ont rien de *politique* et ne le gênent pas. La Critique absolue a d'ailleurs exposé elle-même que l'État exclut les Juifs, parce que et dans la mesure où les Juifs excluent l'État, donc s'excluent *eux-mêmes* de l'État. Si cette relation réciproque revêt, dans la « société » *critique*, une forme plus galante, plus hypocrite, plus perfide, cela prouve uniquement que la « société » « *critique* » est plus hypocrite et moins cultivée.

Continuons à suivre la Critique absolue dans ses « distinctions », dans ses « définitions » et surtout dans ses « faux-fuyants » dogmatiques.

C'est ainsi que M. Riesser demande au Critique de « *faire la distinction* » entre « ce qui est du ressort du droit » et « ce qui déborde le domaine du droit ».

L'impertinence de cette exigence *juridique* indigné le Critique.

« *Jusqu'à ce jour, réplique-t-il, l'âme et la conscience sont pourtant intervenues dans le droit, l'ont toujours complété, et, en raison de sa nature, provenant de sa forme dogmatique, [donc pas de son essence dogmatique ?] elles ont toujours été dans l'obligation de le compléter.* »

Le Critique oublie simplement que, par ailleurs, *le droit* se *distingue* très expressément lui-même de « l'âme et de la conscience », que cette distinction repose sur *l'essence* unilatérale du *droit* tout autant que sur sa *forme* dogmatique, qu'elle fait même partie des *dogmes principaux* du droit, et qu'enfin la réalisation pratique de cette distinction constitue le point culminant de *l'évolution juridique*, tout comme la religion se débarrasse de tout contenu profane pour devenir une religion *abstraite, absolue*. Le fait que « l'âme et la conscience » interviennent dans le droit est, pour le « *Critique* », une raison suffisante de parler de l'âme et de la conscience là où il est question du *droit* et de la dogmatique *théologique* là où il est question de la dogmatique *juridique*.

Ces « définitions et distinctions de la Critique absolue » nous ont suffisamment préparés à entendre ses dernières « *découvertes* » concernant « *la société* » et « *le droit* »

« *Cette forme du monde que la Critique prépare, dont elle ne fait même que préparer l'idée, n'est pas une forme simplement juridique, mais [Lecteurs, tenez-vous bien !] une forme sociale, dont le moins qu'on puisse dire [le moins ou le plus ?] est que quiconque n'a pas contribué à son développement, quiconque n'y vit pas avec sa conscience et son âme, ne peut s'y sentir chez soi, ni participer à son histoire.* »

La forme du monde préparée par la Critique est définie comme une forme *non pas simplement* juridique, mais sociale. Cette définition peut être interprétée de deux façons. Faut-il comprendre - « pas juridique, *mais au contraire* sociale », ou bien : « pas simplement juridique, mais *aussi* sociale ». Examinons son contenu dans les deux versions, et d'abord dans la première. La Critique absolue a, plus haut, défini comme « société » la nouvelle « forme du monde » distincte de l' « État ». Et la voilà qui détermine le substantif « société » par l'adjectif « sociale ». Si, en opposition au terme « politique » de M. Hinrichs, la Critique lui a, par trois fois, asséné le terme « *social* », elle assène à M. Riesser la *société sociale*, qu'elle oppose à l'adjectif « *juridique* ». Si les éclaircissements *critiques* donnés à M. Hinrichs se réduisaient à « social » + « social » + « social » = 3 a, la Critique absolue passe, dans sa seconde campagne, de *l'addition* à la *multiplication*, et on renvoie M. Riesser à la société multipliée par elle-même, au social puissance *deux*, à la société sociale = a<sup>2</sup>. Il ne reste plus à la Critique absolue, pour compléter ses éclaircissements sur la société, qu'à passer aux fractions, à extraire la racine carrée de la société, etc.

Si au contraire nous nous en tenons à la seconde lecture : la forme du monde « pas *simplement* juridique, *mais aussi* sociale », cette forme bâtarde n'est que la *forme du monde existant actuellement*, la forme de la *société d'aujourd'hui*. Que la « *Critique* » ne fasse que *préparer*, dans sa pensée en avance sur le monde, l'existence *future* de la forme du monde *existant* actuellement, voilà un grandiose, un vénérable *miracle critique*. Mais, quoi qu'il en soit de cette « société non simplement juridique, mais sociale », la Critique ne saurait, pour le moment nous en livrer rien de plus que le *fabula docet*<sup>1</sup>, la *moralité*. Dans cette société, celui-là « ne se sentira pas chez lui », qui n'y aura pas vécu avec son âme et conscience. En fin de compte, personne ne vivra dans cette société, en dehors de l' « âme pure » et

<sup>1</sup> La fable enseigne.

de la « conscience pure », c'est-à-dire de « l'Esprit », de « la Critique » et des *siens*. La *Masse* en sera exclue d'une façon ou de l'autre, si bien que la « société à caractère de masse » logera en dehors de la « société sociale ».

Bref, cette société n'est autre chose que le ciel *critique*, dont le monde réel est exclu parce qu'il est *l'enfer non critique*. La Critique absolue prépare dans sa pensée pure cette *forme cosmique* transfigurée de la contradiction « *Masse* » — « *Esprit* ».

Les éclaircissements fournis à M. Riesser sur le sort des nations ont la même profondeur *critique* que ces explications sur la « société ».

Du désir d'émancipation des Juifs et du désir des États chrétiens de les « immatriculer dans leur schématisme gouvernemental » — comme s'ils n'étaient pas immatriculés depuis longtemps dans le schématisme gouvernemental chrétien ! - la Critique absolue en arrive à des prophéties sur le déclin des nationalités. On voit le chemin compliqué par lequel la Critique absolue parvient au mouvement historique actuel : elle fait un détour par la théologie. Des grandioses résultats qu'elle obtient ainsi témoigne cet oracle lumineux :

« *L'avenir de toutes les nationalités... est... tort sombre !* »

Mais pour la Critique l'avenir des nationalités peut être aussi sombre qu'il voudra ! La seule chose qui soit nécessaire est claire : l'avenir est l'œuvre de la Critique.

« *Au destin [s'écrie-t-elle] de décider comme il voudra; nous savons maintenant qu'il est notre œuvre.*

»

Ainsi que Dieu le fait pour l'homme qu'il a créé, la Critique laisse à son œuvre, le destin, son libre arbitre. La Critique, dont le destin est l'œuvre, est comme Dieu, *toute-puissante*. Même la « résistance » qu'elle « rencontre » en dehors d'elle est son œuvre propre. « C'est la Critique qui fait ses adversaires. » Toute « révolte massive » contre elle n'est donc « grosse de dangers » que pour « la Masse » elle-même.

Mais si la Critique est comme Dieu *toute-puissante*, elle est aussi, comme Dieu, toute sagesse et elle s'entend à harmoniser sa toute-puissance avec la liberté, la volonté et la *destination naturelle* des individus humains.

« *Elle ne serait pas la force qui fait époque, si elle n'avait pas pour résultat de faire de chacun ce qu'il veut être, et si elle n'assignait à chacun, de façon irrévocable, le poste qui répond à sa nature et à sa volonté.*

»

Leibniz ne pourrait pas instaurer de plus heureuse façon l'harmonie préétablie de la toute-puissance divine avec la liberté et la destination naturelle de l'homme.

Si « la Critique » semble pécher contre la psychologie en ne faisant pas de distinction entre la volonté d'être quelque chose et la capacité de l'être, nous ne devons pas oublier qu'elle a des raisons péremptoires de déclarer que cette « distinction » est « dogmatique ».

Prenons des forces pour la troisième campagne ! Remettons-nous encore une fois en mémoire que « la Critique fait son adversaire ! ». Or, comment pourrait-elle faire son adversaire, la « phrase », sans faire de phrases ?

### **III. TROISIÈME CAMPAGNE DE LA CRITIQUE ABSOLUE**

**par Karl MARX.**

#### **a) Auto-apologie de la Critique absolue. Son passé « politique ».**

La Critique absolue ouvre sa troisième campagne contre la « Masse » par la question : « *Quel est maintenant l'objet de la Critique* <sup>1</sup> ? »

Or, dans le même fascicule de la *Literatur-Zeitung*, on nous apprend que « la Critique ne veut *rien* qu'acquérir la connaissance des choses ».

La Critique, aurait donc pour *objet* toutes les choses. Ce serait une absurdité que de demander s'il existe un objet à part, proprement destiné à la Critique. La contradiction se résout très simplement quand on se dit que toutes les choses « sont assimilables » à des choses critiques, et toutes les choses critiques à la *Masse*, en tant qu'« objet » de la Critique absolue.

M. Bruno dépeint d'abord son *infinie miséricorde* pour la « Masse ». Il fait du « fossé qui le sépare de la foule », l'objet d'une « étude persévérante ». Il veut « connaître la signification pour l'avenir de ce fossé » (la voilà la connaissance de « toutes » choses dont il est question ci-dessus !) et en même temps « le supprimer <sup>2</sup> ». À la vérité, il connaît donc déjà la signification de ce fossé : c'est d'être supprimé par lui.

<sup>1</sup> « *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik* » (« Quel est maintenant l'objet de la Critique ? ») : titre d'un article de Bruno Bauer publié dans le fascicule VIII de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* (juillet 1844). Presque toutes les citations que Marx insère dans sa « Troisième campagne de la Critique absolue » sont tirées de cet article.

<sup>2</sup> Aufheben.

Charité bien ordonnée commençant par soi-même, la « Critique » se préoccupe en premier lieu de supprimer son propre caractère de *Masse*, tout comme les ascètes chrétiens qui, dans la campagne de l'esprit contre la chair, commencent par mortifier leur propre chair. La « chair » de la Critique absolue, c'est son passé littéraire réellement massif, puisqu'il comprend de 20 à 30 volumes. Il faut donc que M. Bauer débarrasse de son *apparence* de masse la biographie littéraire de la « Critique » — qui coïncide exactement avec sa propre biographie littéraire — qu'il la corrige et la commente après coup, et que, par cette exégèse apologétique, « il mette à couvert les travaux antérieurs de la Critique ».

Pour commencer, il trouve deux raisons à l'erreur de la Masse qui, jusqu'à la disparition des *Deutsche Jahrbücher* (*Annales allemandes*<sup>1</sup>) et de la *Rheinische Zeitung*<sup>2</sup> tenait M. Bauer pour *un des siens*. On a eu le tort, d'une part, de ne pas concevoir le mouvement littéraire « *comme purement littéraire* », et de commettre en même temps l'erreur inverse de concevoir le mouvement littéraire comme un mouvement « *simplement* » ou « *purement* » littéraire. Il ne fait de doute pour personne que la « Masse » avait tort à tout coup, ne fût-ce que parce que dans le *même* moment elle mettrait deux erreurs s'excluant réciproquement.

À cette occasion, la Critique absolue crie à ceux qui ont raillé la « nation allemande » en la traitant de « bas-bleu » :

« *Citez donc ne fût-ce qu'une seule époque historique à qui la « plume » n'ait pas tracé impérativement par avance son développement et qui n'ait pas été forcée de conclure son ébranlement par un trait de plume.* »

Dans sa naïveté critique, M. Bruno sépare « la plume » *du sujet qui écrit*, et le sujet qui écrit, considéré comme « *écrivain abstrait* », de *l'homme historique* vivant qui a écrit. De la sorte, il peut s'emballer en parlant de la force *miraculeuse* de la « plume ». Il aurait pu tout aussi bien demander qu'on lui nomme un mouvement historique dont le développement n'ait pas été tracé d'avance par la « gent emplumée » et la « gardeuse d'oies ».

Le même M. Bruno nous apprendra plus tard qu'il n'y a pas, jusqu'à ce jour, une seule, une unique époque historique qui ait été comprise. Comment la « plume » qui, jusqu'à ce jour, *n'a pu décrire après coup « une seule » époque* historique eût-elle été capable de les *décrire toutes d'avance* ?

M. Bruno n'en démontre pas moins par *l'action* la justesse de son point de vue; il *décrit* par avance, d'un « *trait de plume* » apologétique, son propre « *passé* ».

La Critique qui, de tous côtés, était empêtrée non seulement dans *l'universelle* bêtise du monde, de l'époque actuelle, mais dans des bêtises tout à fait spécifiques, personnelles, qui a néanmoins, de mémoire d'homme et dans tous ses ouvrages, protesté qu'elle était la Critique « *absolue, achevée, pure* », n'a fait que *s'adapter* aux *préjugés* et au *pouvoir de compréhension* de la Masse, comme Dieu a coutume de le faire dans ses révélations aux hommes.

« *Il fallait, nous dit la Critique absolue, en arriver à la rupture entre les théories et leur pseudo-allié.* »

Comme cependant la Critique — qui, pour changer, s'appelle ici *la théorie* — n'arrive à *rien*, mais qu'au contraire tout dérive d'elle, qu'elle se développe non pas dans le monde mais *hors* du monde, qu'elle a tout prédéterminé dans sa conscience divine éternellement identique à soi-même, sa *rupture* avec son ancien allié fut un « *tournant nouveau* » *seulement en apparence*, pour la galerie, mais non pas en soi, non pas pour soi.

« *Mais ce tournant ne fut même pas nouveau « à proprement parler ».* La théorie avait constamment travaillé à la critique de soi-même [Dieu sait qu'on a remué ciel et terre pour la pousser à la critique de soi-même !], elle n'avait jamais flatté la Masse [et ne s'en était flattée que davantage], elle avait toujours eu garde de s'empêtrer dans les présuppositions de son adversaire. »

« Le théologien chrétien doit être *sur ses gardes* » (voir Bruno BAUER : *Das entdeckte Christentum*, p. 99<sup>3</sup>). Et comment advint-il que la Critique « *sur ses gardes* » se soit empêtrée quand même, et n'ait pas exprimé dès cette

<sup>1</sup> *Deutsche Jahrbücher* : abréviation du titre d'une revue littéraire et philosophique des Jeunes-Hégéliens : *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*. Cette revue parut à Leipzig à partir de juillet 1841 ; elle était dirigée par Arnold Ruge. Elle avait paru auparavant (de 1838 à 1841) sous le titre : *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*. La rédaction avait quitté la ville de Halle pour s'installer en Saxe en raison de la menace d'interdiction qui pesait sur elle en territoire prussien. Même sous son nouveau titre, la revue ne put tenir longtemps. En janvier 1843 les *Deutsche Jahrbücher* furent interdits par le gouvernement saxon et le Bundestag (Parlement allemand) décida d'étendre cette interdiction à toute l'Allemagne.

<sup>2</sup> *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe* (*Gazette rhénane pour la politique, le commerce et l'industrie*), quotidien qui parut à Cologne du 1er janvier 1842 au 31 mars 1843. Ce journal avait été fondé par des représentants de la bourgeoisie rhénane, opposés à l'absolutisme prussien. Quelques Jeunes-Hégéliens y collaborèrent. En avril 1842, Marx participa à la rédaction de ce journal; en octobre il en devint rédacteur en chef. La *Rheinische Zeitung* publia aussi des articles d'Engels. Sous la direction de Marx, le journal prit un caractère de plus en plus révolutionnaire, ce qui lui valut une popularité croissante, mais inquiéta les milieux gouvernementaux; la presse réactionnaire se déchaîna contre lui. Le 19 janvier 1843, le gouvernement prussien prit un décret qui interdisait la *Rheinische Zeitung* à dater du 1er avril 1843 et la soumettait jusqu'à cette date à une censure sévère.

<sup>3</sup> Bruno BAUER : *Das entdeckte Christentum. Eine Erinnerung an das achtzehnte Jahrhundert und ein Beitrag zur Krisis des Neunzehnten* (*Le Christianisme révélé. Souvenir du XVIIIe siècle et contribution à la crise du XIXe.*) Zurich et Winterthur, 1843.

époque, de façon claire et nette, son opinion « proprement dite » ? Pourquoi n'a-t-elle point parlé à cœur ouvert ? Pourquoi a-t-elle entretenu l'illusion qu'elle était sœur de la Masse ?

*« Pourquoi m'as-tu fait cela ? dit Pharaon à Abraham, quand il lui rendit sa femme Sarah. Pourquoi donc as-tu dit que c'était ta sœur ? » (B. BAUER : Entdeckt[es] Christ[entum], p. 100.)*

*« Foin de la raison, et du langage ! dit notre théologien; mais alors Abraham serait un menteur ! Quelle injure mortelle pour la révélation ! » (Ibidem.)*

Foin de la raison et du langage ! dit le Critique; si M. Bauer avait été réellement, et non pas seulement en apparence, de connivence avec la Masse, la Critique absolue, dans ses révélations, n'eût pas subi une injure absolue, donc mortelle !

*« On avait simplement, poursuit la Critique absolue, omis de noter ses efforts [ceux de la Critique absolue], et il y eut, en outre, un stade de la Critique où elle fut forcée d'admettre sincèrement les présuppositions de son adversaire et de les prendre pour un instant au sérieux, bref, un stade où elle n'avait pas encore l'entière capacité d'ôter à la Masse la conviction qu'elles avaient toutes deux partie liée et que leurs intérêts coïncidaient. »*

On avait simplement omis de noter les efforts de la « Critique » : la faute incombait donc à la Masse. La Critique avoue, d'autre part, qu'on ne pouvait pas remarquer ses efforts, parce qu'elle-même n'avait pas encore la « capacité » de les faire remarquer : la faute semble donc incomber à la Critique.

À Dieu ne plaise ! La Critique fut « forcée [on lui fit violence <sup>1</sup>] d'admettre sincèrement les présuppositions de son adversaire et de les prendre pour un instant au sérieux ». Belle sincérité, sincérité vraiment théologique, qui ne prend pas quelque chose vraiment au sérieux, mais seulement « pour un instant », qui a eu garde toujours, donc à tout instant, de s'empêtrer dans les présuppositions de son adversaire... et qui, « pour un instant», admet cependant « sincèrement » ces mêmes présuppositions. La « sincérité » augmente encore dans le dernier membre de la phrase. L'instant même où la Critique « admettait sincèrement les présuppositions de la Masse » était aussi l'instant où elle « n'avait pas encore l'entière capacité » de détruire l'illusion que sa cause et Celle de la Masse étaient une. Elle n'avait pas encore la capacité, mais elle en avait déjà la volonté et l'idée. Elle ne pouvait pas encore rompre extérieurement avec la Masse, mais dans son for intérieur, dans son âme, la rupture était déjà consommée, consommée à l'instant même où elle sympathisait sincèrement avec la Masse.

Toute mêlée qu'elle fût aux préjugés de la Masse, la Critique n'y était pas mêlée réellement; elle était au contraire à proprement parler dégagée de sa propre étroitesse, et il ne lui manquait que « d'avoir encore l'entière capacité » de le faire savoir à la Masse. Toute l'étroitesse « de la Critique » n'était donc qu'apparence, une apparence qui, sans l'étroitesse de la Masse, eût été superflue et n'eût donc pas existé du tout. Une lois de plus, la faute retombe donc sur les épaules de la Masse.

Dans la mesure cependant où cette apparence était étayée par « l'incapacité », « l'impuissance » où se trouvait la Critique de s'exprimer, la Critique était elle-même imparfaite. Elle l'avoue à sa manière : elle est sincère, tout en faisant sa propre apologie.

*« Bien qu'elle [la Critique] eût soumis le libéralisme lui-même à une critique dissolvante, on pouvait encore la considérer comme une espèce particulière du libéralisme, peut-être comme sa réalisation extrême; bien que ses développements vrais et décisifs dépassassent la politique, elle devait cependant donner encore dans l'apparence de faire de la politique, et c'est cette apparence imparfaite qui lui avait gagné la plupart de ses amis dont nous avons parlé plus haut. »*

La Critique avait gagné ses amis par son apparence imparfaite, on aurait dit qu'elle faisait de la politique. Si elle avait paru parfaitement faire de la politique, elle aurait infailliblement perdu ses amis politiques. Dans sa panique apologétique, son désir de se laver de tout péché, elle fait grief à la fausse apparence d'avoir été une fausse apparence imparfaite et non une fausse apparence parfaite. Apparence pour apparence, « la Critique » peut se consoler en se disant que, si elle avait l'« apparence parfaite » de vouloir faire de la politique, elle n'a même pas en revanche l'« apparence imparfaite » d'avoir quelque part et jamais dissous la politique.

Pas entièrement satisfaite de son « apparence imparfaite », la Critique absolue se demande une fois encore :

*« Comment se fait-il qu'à ce moment-là la Critique ait été entraînée dans les intérêts « politiques, relevant de la Masse », qu'elle ait — même ! — été forcée ! de faire de la politique ? »*

Pour le théologien Bauer, il va entièrement de soi que la Critique a dû faire, pendant un temps infini, de la *théologie spéculative*, puisque lui, la « Critique », est bel et bien théologien *ex-professo* <sup>1</sup>. Mais *faire de la politique* ? Il faut à cela des motifs tout particuliers, politiques, personnels !

Pourquoi donc la « Critique » a-t-elle été forcée de faire même de la politique ? « On l'accusait... toute la réponse est là. » Du moins cela dévoile-t-il le « mystère » de la « politique à la Bauer », et du moins ne qualifiera-t-on pas de *non-politique* l'apparence qui, dans *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit* (*La Bonne Cause de*

<sup>1</sup> De profession.

*la liberté et ma propre cause*) de Bruno Bauer, relie, au moyen de la conjonction « et » la « cause personnelle » à la « cause de la liberté » qui relève de la Masse. Mais si la Critique a défendu sa « propre cause » non dans l'intérêt de la politique, mais au contraire a fait de la politique dans l'intérêt de sa propre cause, il faut avouer que ce n'est pas la politique qui a dupé la Critique mais plutôt la Critique qui a dupé la politique.

Bruno Bauer allait donc être révoqué et perdre sa chaire de théologie : il était accusé; la « Critique » fut obligée de faire de la politique, c'est-à-dire de plaider « sa » cause, celle de Bruno Bauer. Ce n'est pas M. Bauer qui a plaidé la cause de la Critique, c'est la « Critique » qui a plaidé la cause de M. Bauer. Pourquoi « la Critique » était-elle obligée de plaider sa propre cause ?

« Pour se justifier ! » Soit ! Mais la « Critique » est bien loin de s'en tenir à une raison aussi personnelle, aussi profane. Soit ! mais pas seulement pour cela, « principalement au contraire pour étaler les contradictions de ses adversaires » et par-dessus le marché, aurait pu ajouter la Critique, pour faire relier en volume de vieux articles contre divers théologiens — voir entre autres l'interminable chicane avec Planck<sup>1</sup>, cette affaire de famille entre la théologie-Bauer et la théologie-Strauss.

Après s'être ainsi soulagé le cœur en nous avouant le véritable intérêt qui dicte sa « politique », la Critique absolue rappelle son « procès » et se met à ressortir ce qu'elle avait déjà si amplement rabâché dans *Die gute Sache der Freiheit...* (*La Bonne Cause de la liberté*) (voir dans la *Phénoménologie*, la lutte des Lumières et de la foi, voir toute la *Phénoménologie*), la vieille antienne hégélienne :

« L'ancien qui s'oppose au nouveau n'est plus réellement l'ancien. »

La Critique critique est un ruminant. Elle ramasse quelques bribes hégéliennes, telles que la phrase ci-dessus sur l'« ancien » et le « nouveau », ou encore cette autre formule sur le « développement de l'extrême à partir de son extrême opposé », etc. ; elle les sert en réchauffé à tout instant, sans jamais éprouver le moindre besoin de s'expliquer avec la « dialectique spéculative », autrement que par l'épuisement du professeur Hinrichs. En revanche, elle effectue un constant dépassement « critique » de Hegel en le répétant, par exemple lorsqu'elle dit :

« En intervenant la Critique donne à la recherche une forme nouvelle, c'est-à-dire la forme qui ne se laisse plus métamorphoser en une limitation externe », etc.

Lorsque je métamorphose quelque chose, j'en fais une chose essentiellement autre. Toute forme étant une « limitation externe », nulle forme ne se « laisse » métamorphoser en une « limitation externe », pas plus qu'une pomme ne se laisse « métamorphoser » en pomme. Il y a toutefois une autre raison pour que la forme donnée par « la Critique » à la recherche ne se laisse métamorphoser en aucune « limitation externe ». Elle dépasse toute « limitation externe », pour se perdre dans le brouillard cendré et bleu sombre de l'absurdité.

« Elle [la lutte de l'ancien et du nouveau] ne serait même pas possible alors [c'est-à-dire au moment où la Critique « donne la forme nouvelle » à sa recherche] si l'ancien traitait théoriquement... la question de la compatibilité ou de l'incompatibilité. »

Et pourquoi l'ancien ne traite-t-il donc pas cette question théoriquement ? Parce que « cela lui est, au début, moins possible que jamais, étant donné qu'au moment de la surprise », c'est-à-dire au début, « il ne se connaît pas soi-même pas plus qu'il ne connaît le nouveau ». En d'autres termes, il ne traite théoriquement ni le nouveau, ni soi-même. Ce ne serait même pas possible, si, par malheur, l'« impossibilité » n'était impossible !

Lorsque le « Critique » de la Faculté de théologie « avoue en outre qu'il s'est trompé intentionnellement, que c'est par libre préméditation et après mûre réflexion qu'il a commis l'erreur » - (toute la vie de la Critique, toute son expérience, tous ses actes se convertissent pour elle en un produit libre, pur, intentionnel, de sa réflexion) — cet aveu du critique n'a qu'une « imparfaite apparence » de vérité. Puisque la *Kritik der Synoptiker (Critique des Synoptiques)*<sup>2</sup> se place entièrement sur le terrain théologique, puisqu'elle est essentiellement de la critique théologique, M. Bauer, maître de conférences de théologie, était à même de l'écrire et de l'enseigner sans commettre ni « manquement ni erreur ». Faute et erreur étaient au contraire le fait des Facultés de théologie, qui ne comprirent pas avec quelle rigueur M. Bauer avait tenu sa promesse, la promesse faite dans la *Krit. d. Synopt. (Critique] d[es] Synoptiques]*, tome I, avant-propos, p. XXIII.

« Quoique la négation puisse paraître encore trop hardie et trop ample dans ce premier volume, nous rappellerons que le positif, le vrai, ne peut naître que si la négation a été sérieuse et universelle... Il apparaîtra à la fin que seule la critique la plus destructrice qui soit enseignera la force créatrice de Jésus et de son principe. »

C'est à dessein que M. Bauer sépare le Seigneur « Jésus » de son « principe », afin de bien situer le sens positif de sa promesse au dessus de toute apparence d'ambiguïté. Et M. Bauer a réellement enseigné la force « créatrice » du Seigneur Jésus et de son principe si clairement que sa « Conscience de soi infinie » et son « Esprit » ne sont rien d'autre que des créatures chrétiennes.

<sup>1</sup> PLANCK Karl Christian (1819-1880) : théologien protestant.

<sup>2</sup> Bruno BAUER : *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (tomes I et II, Leipzig, 1841). Dans l'histoire religieuse, on nomme « synoptiques » ceux qui rédigèrent les trois premiers évangiles.

Mais, si le différend qui oppose la Critique critique à la Faculté de théologie de Bonn suffit à nous expliquer sa « politique » d'alors, pour quelle raison la Critique a-t-elle continué à faire de la politique après la solution de ce litige ? Oyez plutôt :

*« Arrivée à ce point, « la Critique » aurait dû ou bien s'arrêter, ou bien se dépêcher de pousser plus loin, d'examiner l'essence politique et la représenter comme son adversaire — si seulement il lui avait été possible de pouvoir s'arrêter dans sa lutte d'alors, et si seulement il n'existait pas, d'un autre côté, cette loi historique par trop rigoureuse selon laquelle un principe qui se mesure pour la première fois avec son contraire a... nécessairement le dessous. »*

Délicieuse formule apologétique ! « La Critique aurait dû s'arrêter », si seulement il y avait eu quelque possibilité... de « pouvoir s'arrêter » ! Qui « doit » s'arrêter ? Et qui devrait faire quelque chose qu'il n' « aurait pas été possible... de pouvoir » ? D'autre part, la Critique aurait dû pousser plus loin, « si seulement il n'existait pas, d'un autre côté, cette loi historique par trop rigoureuse, etc. » Les lois historiques sont vraiment « par trop rigoureuses » à l'égard de la Critique absolue. Si seulement elles n'étaient pas d'un autre côté que la Critique critique, avec quel brio celle-ci ne pousserait-elle pas de l'avant ! Mais à la guerre comme à la guerre Dans l'histoire, la Critique devient forcément une triste « histoire » !

*« Si la Critique [c'est toujours M. Bauer]... y fut obligée, on admettra pourtant en même temps qu'elle s'est toujours sentie mal assurée, quand elle s'est engagée dans des revendications de cette espèce [politique], et que, par ces revendications, elle se mettait en contradiction avec ses éléments vrais, contradiction qui avait déjà trouvé sa solution dans ces éléments. »*

La Critique avait été contrainte par les lois trop rigoureuses de l'histoire à des faiblesses politiques; mais, implore-t-elle, on admettra pourtant en même temps qu'elle était sinon réellement, du moins en soi, bien au-dessus de ces faiblesses. D'abord, elle les avait surmontées « dans le sentiment », puisque « elle s'est toujours sentie mal assurée dans ses revendications », elle se trouvait mal à l'aise dans la politique, elle ne savait pas ce qui lui arrivait. Bien plus ! Elle se mettait en contradiction avec ses éléments vrais, Et voici maintenant le comble ! La contradiction où elle se mettait par rapport à ses éléments vrais ne trouvait pas sa solution dans le cours de son développement, mais « l'avait » au contraire « déjà » trouvée dans les éléments vrais de la Critique, existant indépendamment de la contradiction ! Voilà des éléments critiques qui peuvent se targuer de leurs mérites : avant qu'Abraham ne vînt au monde, nous existions. Avant que le développement n'engendrât notre contraire, cette contradiction, qui n'était pas encore née, était déjà résolue dans le chaos de notre sein : résolue, morte, décomposée. Et, puisque les contradictions entre la Critique et ses éléments vrais « avaient déjà trouvé leur solution » dans les éléments vrais, et qu'une contradiction résolue n'est pas une contradiction, la Critique, pour être précis, ne se trouvait pas en contradiction avec ses éléments vrais, pas en contradiction avec elle-même... et voilà atteint alors le but général de l'auto-apologie !

Pour ce plaidoyer pro domo, la Critique absolue dispose de tout un vocabulaire apologétique — « Pas même à vrai dire », « simplement pas remarqué », « il y avait en outre », « pas encore complètement », « bien que... cependant », « non seulement... mais principalement », « d'autant qu'à proprement parler », « la Critique aurait dû, si seulement il y avait eu possibilité et que, d'un autre côté... », « si... mais on admettra pourtant en même temps », « n'était-il pas alors naturel », « n'était-il pas inévitable », « non plus », etc.

Voici ce qu'il n'y a pas si longtemps la Critique absolue disait à propos de tournures apologétiques du même genre :

*« Quoi que » et « cependant », « il est vrai » et « mais », un non céleste et un oui terrestre, voilà les piliers de la théologie moderne, les échasses sur lesquelles elle marche, l'artifice auquel se borne toute sa sagesse, la tournure qui revient dans toutes ses tournures, son alpha et son oméga » (Entdeckt[es] Christ[entum], p. 102).*

### **b) La question juive n° 3. <sup>1</sup>**

La « Critique absolue » ne se borne pas à démontrer, par son autobiographie, son originale toute-puissance, qui « crée, pour la première fois vraiment, l'Ancien aussi bien que le Nouveau ». Elle ne se borne pas à écrire de son auguste main l'apologie de son passé. Elle propose maintenant à des tiers, aux profanes, au reste du monde, la « tâche » absolue, la « tâche qui importe au contraire en ce moment » : l'apologie des faits et « ouvrages » de Bauer.

Les *Deutsch-Französische Jahrbücher* ont publié une critique de *La Question juive* de M. Bauer<sup>2</sup>. On a mis à nu son erreur fondamentale : il confond l'émancipation « politique » et l'émancipation « humaine ». On n'a pas, il est vrai, donné à la vieille question juive sa « position exacte », mais on a traité et résolu la « question juive » dans la position

<sup>1</sup> « Zur Judenfrage » [À propos de la question juive], article de Karl Marx où il critique l'ouvrage de Bruno Bauer. *Die Judenfrage [La Question juive]* ainsi que l'article du même auteur « Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden » [La capacité des Juifs et des Chrétiens d'aujourd'hui de devenir libres].

<sup>2</sup> Il s'agit de l'article de Bruno BAUER : « Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden » (cf. page précédente) qui parut dans *Ein und zwanzig Bogen aus der Schweiz (Vingt et une feuilles de Suisse)*, recueil édité à Zurich et Winterthur, en 1843, par le poète Georg Herweg, et dont il sera longuement question dans *L'Idéologie allemande*.

que l'évolution moderne a donnée aux anciennes questions d'actualité et qui précisément convertit en « problèmes » de notre temps ces « problèmes » du passé.

« Dans la troisième campagne de la Critique absolue, il semble qu'on se propose de donner la réplique aux *Deutsch-Französische Jahrbücher*. La Critique absolue débute par un aveu :

« Dans la question juive, on a commis la même « erreur » : on a identifié l'essence humaine à l'essence politique. »

La Critique fait observer :

« Il n'est plus temps de reprocher à la Critique la position qu'elle avait pour une part prise il y a deux ans encore. » Il importe plutôt d'expliquer « pourquoi la Critique... s'est trouvée dans l'obligation de faire même de la politique ! »

« Il y a deux ans ? » Comptons selon l'ère absolue, en partant de la naissance du Sauveur critique que fut la *Literatur-Zeitung* de Bauer ! Le Sauveur critique est né en l'an de grâce 1843. C'est la même année que la seconde édition, augmentée, de *La Question juive*, a vu le jour. L'étude « critique » de *La Question juive*, publiée dans les Vingt et une feuilles de Suisse<sup>1</sup>, a paru plus tard encore, mais toujours en cette même année 1843, ancien style. Après la disparition des *Deutsch-Französische Jahrbücher* et de la *Rheinische Zeitung* toujours en cette même année mémorable 1843, ancien style, autrement dit en l'An I de l'ère critique, M. Bauer a publié son ouvrage politico-fantastique *Staat, Religion und Partei (État, religion et parti)*, qui répète exactement ses anciennes erreurs sur l'« essence politique ». Notre apologiste est obligé de falsifier la chronologie.

L'« explication » des raisons qui ont « forcé » M. Bauer à faire « même » de la politique ne présente un intérêt général que sous certaines conditions. En effet, si l'on commence par poser l'infailibilité, la pureté, l'absolu de la Critique critique, si l'on en fait un dogme fondamental, les faits en contradiction avec ce dogme se métamorphosent assurément en autant d'énigmes aussi difficiles, aussi mémorables, aussi mystérieuses que le sont, pour le théologien, les actes de Dieu qui paraissent n'être pas divins.

Si l'on considère au contraire « le Critique » comme un individu fini et qu'on ne le sépare pas des limites de son époque, on n'a pas besoin de rechercher pourquoi il a été forcé de se développer même au sein de ce monde : il n'y a pas besoin de réponse puisque la question elle-même n'existe pas.

Cependant, si la Critique absolue devait maintenir son exigence, on s'offre à rédiger un petit traité scolastique où seront traitées les questions actuelles que voici :

« Pourquoi la conception de la Vierge Marie par l'opération du Saint-Esprit a-t-elle dû être démontrée précisément par M. Bruno Bauer ? » « Pourquoi M. Bauer a-t-il dû prouver que l'ange qui apparut à Abraham était une émanation réelle de Dieu, à laquelle manquait cependant la consistance nécessaire à la digestion des aliments ? » « Pourquoi M. Bauer a-t-il dû écrire l'apologie de la maison royale de Prusse et élever l'État prussien au rang d'État absolu ? » « Pourquoi, dans la *Kritik der Synoptiker (Critique des Synoptiques)*, M. Bauer a-t-il dû mettre la « conscience de soi infinie » à la place de l'homme ? » « Pourquoi, dans son *Entdecktes Christentum (Le Christianisme révélé)*, M. Bauer a-t-il dû répéter en style hégélien la théorie chrétienne de la création ? » « Pourquoi M. Bauer a-t-il dû demander à lui-même et à autrui l'« explication » du miracle selon lequel il était forcé de se tromper ? »

En attendant la démonstration de ces nécessités aussi « critiques » qu'« absolues », écoutons encore un instant les faux-fuyants apologétiques de la « Critique ».

« Il fallait... d'abord... placer la question juive dans sa juste position en tant que question religieuse et théologique, et en tant que question politique. » « Traitant et résolvant ces deux questions, la « Critique » n'est ni religieuse, ni politique. »

Dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, on déclare, en effet, que Bauer a traité la « question juive » de façon réellement théologique et politico-fantastique.

En réponse au « reproche » d'étroitesse théologique, la « Critique » dit d'abord :

« La question juive est une question religieuse. La philosophie des Lumières a cru la résoudre en qualifiant d'indifférente, ou même en niant la contradiction religieuse. La Critique a dû au contraire exposer cette contradiction dans sa pureté. »

Quand nous arriverons à la partie politique de la question juive, nous verrons que M. le théologien Bauer s'occupe, même en politique, non de politique, mais de théologie.

Si, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, on a attaqué son exposé de la question juive comme un exposé « purement religieux », cela vaut spécialement pour l'article contenu dans les *Ein und zwanzig Bogen (Vingt et une feuilles)*, intitulé : « La capacité des Juifs et des Chrétiens d'aujourd'hui de devenir libres. »

Cet article n'a rien à voir avec l'ancienne philosophie des « Lumières ». Il contient l'opinion positive de M. Bauer sur la capacité d'émancipation des Juifs d'aujourd'hui, donc sur la possibilité de leur émancipation.

<sup>1</sup> Ibidem.

« La Critique » dit : « La question juive est une question religieuse. »

Or il s'agit de savoir ce qu'est une question religieuse, et singulièrement ce qu'elle est de nos jours.

Le théologien jugera sur les apparences et, dans une question religieuse, verra une question religieuse. Mais que « la Critique » se rappelle ce qu'elle a déclaré contre le professeur Hinrichs. Elle a dit que les intérêts politiques de notre temps ont une signification sociale : il « n'est plus question » d'intérêts politiques.

Les *Deutsch-Französische Jahrbücher* étaient tout aussi fondées à dire à la Critique : Les questions religieuses actuelles ont, de nos jours, une signification sociale. Il n'est plus question d'intérêts religieux en soi. Seul le théologien peut encore croire qu'il s'agit de la religion en tant que religion. Les Annales, etc., ont eu, il est vrai, le tort de ne pas s'en tenir au mot : « social ». Elles ont caractérisé la situation réelle du judaïsme dans la société bourgeoise d'aujourd'hui. Une fois le judaïsme dépouillé de son travestissement religieux et réduit à son noyau empirique, laïque, pratique, on a pu indiquer la façon pratique réellement sociale de résoudre cette question, ce noyau. M. Bauer se tranquillise en disant qu'« une question religieuse » est une « question religieuse ».

On n'a pas du tout nié, comme M. Bauer voudrait le faire accroire, que la question juive soit aussi une question religieuse. On a au contraire montré que M. Bauer ne conçoit que l'essence religieuse du judaïsme, mais non pas la base laïque, réelle de cette essence religieuse. Il combat la conscience religieuse en tant qu'essence autonome. C'est pourquoi M. Bauer explique les Juifs réels par la religion juive, au lieu d'expliquer le mystère de la religion juive par les Juifs réels. M. Bauer ne comprend donc le Juif qu'autant qu'il est objet immédiat de la théologie ou théologien.

M. Bauer ne se doute donc pas que le judaïsme réel, laïque, et par suite le judaïsme religieux lui-même, est constamment engendré par la vie bourgeoise actuelle et trouve son suprême achèvement dans le système monétaire. Il ne pouvait s'en douter parce qu'il ne connaissait pas le judaïsme comme maillon du monde réel, mais uniquement comme maillon de son monde à lui, la théologie; parce que, soumis et pieux comme il l'est, le Juif réel lui apparaissait non pas sous les traits du Juif actif des jours ouvrables, mais sous ceux du Juif hypocrite du sabbat. Pour M. Bauer, théologien chrétien orthodoxe, il faut que la signification historique du judaïsme ait cessé à l'heure même où naissait le christianisme. Il était donc forcé de répéter la vieille opinion orthodoxe selon laquelle le judaïsme s'est maintenu malgré l'histoire; et on devait retrouver chez lui la vieille superstition théologique selon laquelle le judaïsme existe simplement comme confirmation de la malédiction divine, comme preuve sensible de la révélation chrétienne, sous *cette* forme critico-théologique que le judaïsme n'existe et n'a existé qu'au titre de doute religieux grossier touchant l'origine surnaturelle du christianisme, c'est-à-dire comme preuve sensible à l'encontre de la révélation chrétienne.

On a prouvé, au contraire que le judaïsme s'est conservé et développé par l'histoire, dans et avec l'histoire, mais que ce développement ne peut être constaté qu'avec les yeux de l'homme du siècle, et non pas avec ceux du théologien, parce qu'il se voit non dans la théorie religieuse, mais seulement dans la pratique commerciale et industrielle. On a expliqué pourquoi le judaïsme pratique n'a atteint son achèvement que dans le monde chrétien achevé et n'est en somme que la pratique achevée du monde chrétien lui-même <sup>1</sup>. On n'a pas expliqué l'existence du Juif actuel par sa religion — comme si cette religion était une essence à part, existant pour soi — on a expliqué la vie tenace de la religion juive par des éléments pratiques de la société bourgeoise dont cette religion donne un reflet *fantastique*. L'émancipation qui fera des Juifs des hommes, ou les hommes s'émancipant du judaïsme : cette opération n'a donc pas été conçue, ainsi que le fait M. Bauer, comme la tâche spéciale du Juif, mais comme tâche pratique générale du monde actuel, *juif* jusqu'au fond du cœur. On a prouvé que la tâche qui consiste à abolir l'essence juive est en vérité la tâche qui consiste à abolir le *judaïsme de la société bourgeoise*, l'inhumanité de la pratique actuelle, qui atteint son point culminant dans le *système monétaire* <sup>2</sup>.

*Théologien authentique*, quoique *théologien critique*, ou si l'on veut *Critique théologique*, M. Bauer ne pouvait dépasser la *contradiction religieuse*. Il ne pouvait apercevoir, dans le rapport des Juifs au monde chrétien, *que le rapport de la religion juive à la religion chrétienne*. Il était même obligé de rétablir *critiquement* la contradiction religieuse, dans la *contradiction* qui existe entre le rapport du Juif et celui du Chrétien à la religion *critique* — *l'athéisme*, dernier degré du *théisme*, reconnaissance *négative* de Dieu. Il était enfin obligé, dans son *fanatisme théologique*, de *limiter* la capacité des « Juifs et des Chrétiens d'aujourd'hui », c'est-à-dire celle du monde d'aujourd'hui, de « devenir libre », à leur capacité de concevoir « la critique » de la théologie et de s'y livrer. De même, en effet, que, pour le théologien orthodoxe, le monde entier se décompose en « religion et théologie » (le théologien pourrait tout aussi bien le décomposer en politique, économie politique, etc., et caractériser la *théologie* par exemple comme *l'économie politique* céleste, puisqu'elle est la doctrine de la production, de la distribution, de l'échange et de la consommation de la « richesse *spirituelle* » et des trésors du ciel !), de même, pour le théologien radical, critique, la *capacité* du monde de se libérer se ramène à la *seule* capacité abstraite de faire la critique de la « religion et de la théologie » en tant que « religion et théologie ». La seule lutte qu'il connaisse, c'est la lutte contre les préjugés *religieux* de la conscience de soi, alors que la « pureté » et l'« *infini* » critiques de cette conscience de soi constituent tout autant un préjugé théologique.

<sup>1</sup> Phrase citée par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 27.*

<sup>2</sup> *Ibidem.*

M. Bauer a donc traité la question *religieuse et théologique* de façon *religieuse et théologique*, ne fût-ce que parce que, dans la question « religieuse » actuelle, il voyait une question « purement religieuse ». Sa « façon juste de poser la question » n'a placé la question dans une position « juste » que par rapport à sa « propre capacité »... de répondre.

Mais passons à la partie politique de *La Question juive*.

Dans divers États, les *Juifs* (comme les Chrétiens) sont totalement *émancipés sur le plan politique*. Juifs et Chrétiens sont fort loin d'être émancipés *sur le plan humain*. Il faut donc qu'il existe une *différence* entre l'émancipation *politique* et l'émancipation *humaine*. Il convient par conséquent d'étudier l'essence de l'émancipation *politique*, c'est-à-dire l'État moderne, développé. Quant aux États qui ne peuvent encore accorder aux Juifs l'émancipation *politique*, il faut les comparer à l'État politique accompli et démontrer que ce sont des États sous-développés.

C'est de ce point de vue qu'il fallait traiter l'« émancipation politique » des Juifs; c'est de ce point de vue qu'on l'a traitée dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*.

M. Bauer prend la défense de la « Question juive » de la « Critique » en ces termes :

« On montre aux Juifs qu'ils étaient dans l'illusion quant à la situation dont ils demandaient à être délivrés. »

M. Bauer a montré, il est vrai, l'illusion des Juifs *allemands* qui consiste à revendiquer de participer à la communauté politique dans un pays où il n'existe aucune communauté politique, et des *droits* politiques là où n'existent que des privilèges politiques. Mais on a, par contre, montré à M. Bauer qu'il se faisait lui-même autant d'« illusions » que les Juifs sur la « situation politique en Allemagne ». La condition des Juifs dans les États allemands s'expliquait en effet d'après lui par le fait que l'« *État chrétien* » ne peut pas émanciper les Juifs politiquement. Niant l'évidence des faits, il érigeait abstraitement l'État des *privilèges*, l'État *germano-chrétien*, en État chrétien absolu. On lui a démontré, au contraire, que l'État moderne politiquement accompli, qui ne connaît pas de privilèges religieux, est également l'État *chrétien* accompli; que, par conséquent, l'État chrétien accompli *peut* émanciper les Juifs, mieux, il les a émancipés et devait les émanciper de par son essence même.

« On montre aux Juifs... qu'ils se font les plus grandes illusions sur leur propre compte, quand ils se figurent revendiquer la liberté et d'être reconnus pour des hommes libres, alors qu'il n'est question et ne peut être question pour eux que d'un privilège particulier. »

*Liberté ! Reconnaissance du caractère d'homme libre ! Privilège particulier !* Édifiantes paroles pour éluder des questions précises en recourant à l'apologétique.

*Liberté ?* Il s'agissait de la liberté *politique*. On a montré à M. Bauer que le Juif, en revendiquant la liberté sans vouloir renoncer à sa religion, « *fait de la politique* » et ne pose pas de condition qui contredise à la liberté *politique*. On a montré à M. Bauer comment la *décomposition* de l'homme en *citoyen* non religieux et *personne privée* religieuse n'est pas du tout en contradiction avec l'émancipation politique. On lui a montré que, si l'État s'émancipe de la religion en s'émancipant de la *religion d'État*, tout en abandonnant la religion à elle-même dans le cadre de la société civile, l'individu s'émancipe *politiquement* de la religion en se comportant envers elle non plus comme envers une affaire publique, mais en la considérant comme son *affaire privée*. On montrait, enfin, que l'attitude *terroriste* de la Révolution française à l'égard de la *religion*, bien loin de réfuter cette conception, au contraire la confirmait <sup>1</sup>.

Au lieu d'étudier quel est le véritable rapport de l'État *moderne* et de la religion, M. Bauer était forcé d'imaginer un État *critique*, un État qui n'est que le *Critique de la théologie*, que son imagination a grossi *jusqu'à en faire l'État*. S'il est vrai que M. Bauer est prisonnier de la *politique*, en revanche, il tient constamment la politique prisonnière de sa foi, la foi *critique*. Dans la mesure où il s'est occupé de l'État, il l'a toujours métamorphosé en *un argument* contre « l'adversaire » : la religion et la théologie *non critiques*. L'État lui sert d'exécuteur de ses intimes désirs *critico-théologiques*.

Dès que M. Bauer se fut libéré de la *théologie orthodoxe* non critique, l'*autorité politique* a remplacé pour lui l'*autorité religieuse*. Sa foi en Jéhovah s'est métamorphosée en foi dans l'État prussien. Dans son ouvrage : *Die evangelische Landeskirche (L'Église nationale évangélique)*, il a érigé en absolus non seulement l'État prussien, mais, c'était logique, la maison royale de Prusse elle-même. À la vérité pourtant, ce n'était pas du point de vue *politique* que M. Bauer s'intéressait à cet État, dont le mérite consistait plutôt, aux yeux de la « Critique », dans le fait d'avoir dissous les dogmes grâce à l'Union et soumis les sectes dissidentes à une répression policière.

Le mouvement politique qui s'amorça en 1840 a affranchi M. Bauer de sa politique conservatrice et l'a hissé pour un instant au niveau de la politique libérale. Mais derechef la politique n'a été à proprement parler qu'un prétexte pour la théologie. Dans l'ouvrage : *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Sache (La Bonne Cause de la liberté et ma propre cause)*, l'État libre joue le rôle de critique de la Faculté de théologie de Bonn et il sert d'argument contre la religion. Dans *La Question juive*, c'est la contradiction État-religion qui constitue l'intérêt principal, si bien que la critique de l'émancipation politique se métamorphose en une critique de la religion juive. Dans son dernier écrit politique : *Staat, Religion, Partei (État, Religion, Parti)* <sup>2</sup>, s'énonce enfin le désir le plus secret du critique qui s'enfle jusqu'à incarner l'État. La religion est sacrifiée à l'État, ou plutôt l'État n'est que le moyen de faire passer de vie à trépas l'adversaire de « la Critique » : la religion et la théologie non critiques. Enfin, depuis que la Critique a été délivrée de toute politique,

<sup>1</sup> Passage reproduit par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 27.*

<sup>2</sup> *Staat, Religion, Partei*, Leipzig, 1843. L'ouvrage dont il est question plus haut a paru en 1842 à Zurich et Winterthur.

même si ce n'est qu'en apparence, par la diffusion des idées socialistes en Allemagne à partir de 1843, de même que le mouvement politique d'après 1840 l'avait libérée de sa politique conservatrice, elle peut enfin qualifier de sociaux ses écrits contre la théologie non critique et se livrer tout à son aise à sa propre théologie critique : exalter la contradiction qui oppose l'Esprit à la Masse, et proclamer la venue du Messie et Rédempteur critique.

Mais revenons à notre sujet !

Reconnaissance du caractère d'hommes libres ? Ce « caractère d'hommes libres » que les Juifs ne s'imaginaient pas simplement revendiquer, mais qu'ils revendiquaient, n'est autre que ce qui a trouvé sa reconnaissance classique dans ce qu'on appelle les droits de l'homme universels. L'aspiration des Juifs à se voir reconnaître le caractère d'hommes libres a été présentée expressément par M. Bauer lui-même comme leur volonté d'obtenir les droits de l'homme universels.

Or, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*, on a expliqué à M. Bauer que ce « caractère d'homme libre » et sa « reconnaissance » ne sont autre chose que la reconnaissance de l'individu bourgeois, égoïste et du mouvement effréné des éléments spirituels et matériels qui forment le contenu de sa situation sociale, le contenu de la vie bourgeoise d'aujourd'hui; que les droits de l'homme ne libèrent donc pas l'homme de la religion, mais lui assurent la liberté de religion; ne le libèrent pas de la propriété, mais lui procurent la liberté de propriété; ne le libèrent pas de la nécessité de gagner sa vie de façon plus ou moins propre, mais lui accordent au contraire la liberté d'entreprise.

On a démontré comment la reconnaissance des droits de l'homme par l'État moderne ne signifie pas autre chose que la reconnaissance de l'esclavage par l'État antique. La base naturelle de l'État antique, c'était l'esclavage; celle de l'État moderne, c'est la société bourgeoise, l'homme de la société bourgeoise, c'est-à-dire l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et du besoin égoïste d'autrui. L'État moderne, dont c'est là la base naturelle, l'a reconnue comme telle dans la proclamation universelle des droits de l'homme<sup>1</sup>. Et ces droits, il ne les a pas créés. Produit de la société bourgeoise poussée, par sa propre évolution, à dépasser les anciennes entraves politiques, il ne faisait que reconnaître quant à lui sa propre origine et son propre fondement en proclamant les droits de l'homme. L'émancipation politique des Juifs et l'octroi des « droits de l'homme » aux Juifs, voilà un acte dont les deux aspects se conditionnent l'un l'autre, M. Riesser exprime exactement le sens que les Juifs attachent à cette aspiration à la reconnaissance de leur caractère d'hommes libres, quand il réclame entre autres la liberté d'aller et de venir, de résider, de voyager, d'exercer un métier, et ainsi de suite. La déclaration française des droits de l'homme reconnaît expressément que ce sont bien là des manifestations du caractère « d'homme libre ». Le Juif est d'autant plus fondé à revendiquer qu'on lui reconnaisse ce « caractère d'homme libre » que la « libre société bourgeoise » est absolument d'essence commerciale juive et qu'il en est d'emblée un membre nécessaire. On a en outre expliqué dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher (Annales franco-allemandes)* pourquoi on appelle « homme » par excellence le membre de la société bourgeoise et pourquoi les droits de l'homme sont qualifiés de « droits innés ».

La « Critique » n'avait, en effet, qu'une seule observation critique à faire au sujet des droits de l'homme : ils ne sont pas innés, disait-elle, ils ont une origine historique. Cela, Hegel l'avait déjà dit. Et lorsque la Critique, enfin, a affirmé que, pour accorder et recevoir les droits de l'homme universels, Juifs et Chrétiens seraient *obligés de sacrifier le privilège de la foi*. - le théologien critique ramène tout à son *unique* idée fixe — on lui a opposé spécialement le fait que, dans toutes les Déclarations non critiques des droits de l'homme, le droit de croire ce qu'on veut, le droit de pratiquer le culte d'une religion de son choix est reconnu expressément comme droit *de l'homme universel*. La « Critique » pouvait d'ailleurs ne pas ignorer que le parti d'Hébert<sup>2</sup> notamment a été renversé sous le prétexte qu'il aurait porté atteinte aux droits de l'homme en attaquant la *liberté de religion*, et qu'au moment où, plus tard, fut rétablie la liberté du culte, on s'est référé également aux droits de l'homme.

*« Pour ce qui est du régime politique, la Critique en a suivi les contradictions jusqu'au point où la contradiction entre la théorie et la pratique a reçu, depuis cinquante ans, son application la plus radicale, jusqu'au système représentatif français, où la liberté de la théorie est démentie par la pratique et où la liberté de la vie pratique cherche en vain son expression dans la théorie. »*

*« Une fois supprimée l'illusion fondamentale, la contradiction dont on a démontré l'existence dans les débats de la Chambre française, la contradiction opposant la liberté théorique à la validité pratique des privilèges, la validité légale des privilèges à un état de choses public où l'égoïsme de l'individu pur essaie de se rendre maître de l'exclusivisme privilégié, cette contradiction aurait du être conçue comme une contradiction générale dans ce domaine. »*

La contradiction dont la Critique a démontré l'existence dans les débats de la Chambre française n'était qu'une contradiction du *constitutionnalisme*. Si elle l'avait conçue comme contradiction *générale*, elle aurait conçu la contradiction générale du constitutionnalisme. Si elle était allée plus loin qu'elle n' « aurait été obligée » d'aller à son avis, c'est-à-dire si elle avait poussé jusqu'à dépasser cette contradiction générale, elle aurait abouti, sans faute, de la

<sup>1</sup> Tout ce passage est cité par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, pp. 27-28.

<sup>2</sup> Les hébertistes constituaient l'aile gauche des jacobins. Ils furent victimes de la réaction thermidorienne. Leur chef fut guillotiné en 1794.

*monarchie* constitutionnelle à l'*État représentatif démocratique*, à l'État moderne achevé. Bien loin d'avoir critiqué l'essence de l'émancipation politique et élucidé son rapport déterminé à l'essence humaine, elle ne serait pas encore parvenue au-delà du *fait* de l'émancipation politique, au-delà de l'État moderne développé, par conséquent pas au-delà du point où l'existence de l'État moderne correspond à son essence, au point où on peut donc contempler et caractériser non seulement ses *défauts* relatifs, mais encore ses *défauts* absolus, ceux qui en constituent l'essence même.

Le passage « critique » cité ci-dessus est d'autant plus précieux qu'il prouve jusqu'à l'évidence qu'au moment où elle aperçoit le « *système politique* » bien au-dessous d'elle, la Critique se situe en réalité bien au-dessous de ce système; elle est obligée en plus de trouver dans le régime politique la solution de ses *propres* contradictions et continue comme par le passé à ne pas avoir la moindre idée du *principe de l'État moderne*.

À la « théorie libre », la Critique oppose la « validité pratique des privilèges » et à la « validité légale des privilèges », « l'état de choses public ».

Afin de ne pas interpréter de travers l'opinion de la Critique, rappelons-nous la contradiction qu'elle a démontrée dans les débats de la Chambre française, cette contradiction qui « aurait dû être conçue » comme une contradiction *générale*. Il s'agissait entre autres choses de fixer, dans la semaine, un jour où les enfants seraient dispensés de travail. Pour ce jour, on suggéra le *dimanche*. Là-dessus, un député proposa de ne pas mentionner, dans la loi, le dimanche, parce qu'il tenait cette mention pour inconstitutionnelle. Le ministre Martin (du Nord) vit dans cette proposition la volonté d'affirmer que le christianisme avait cessé d'exister. Au nom des Juifs français, M. Crémieux déclara que, par respect pour la religion de la grande majorité des Français, les Juifs n'avaient rien à objecter à cette mention du dimanche. D'après la théorie libre, Juifs et Chrétiens sont égaux; mais, d'après cette pratique, les Chrétiens ont un privilège sur les Juifs : sinon, comment le dimanche chrétien pourrait-il trouver place dans une loi qui est faite pour tous les Français ? Et le sabbat juif n'aurait-il pas le même droit, etc. ? Ou encore : si le Juif n'est pas réellement opprimé, dans la vie pratique française, par des privilèges chrétiens, la loi du moins n'ose pas énoncer cette égalité pratique. C'est de ce type que sont toutes les contradictions du système politique que M. Bauer expose dans la « Question juive », contradictions du *constitutionnalisme*, qui représente d'une façon générale la contradiction entre l'État représentatif moderne et le vieil État des privilèges.

M. Bauer commet à présent une erreur tout à fait fondamentale lorsque, en concevant et en critiquant cette contradiction comme contradiction « générale », il croit s'élever de l'essence *politique* à l'essence *humaine*. Il ne se serait élevé que de la semi-émancipation politique à l'émancipation politique totale, de l'État représentatif constitutionnel à l'État représentatif démocratique.

M. Bauer se figure qu'en abolissant le *privilège* il abolit l'*objet* du privilège. À propos de la déclaration de M. Martin (du Nord), il dit :

« Il n'y a plus de religion s'il n'y a plus de religion privilégiée. Ôtez à la religion sa force exclusive, et elle n'existe plus. »

Mais de même que l'*activité industrielle et commerciale* n'est pas abolie dès lors qu'on abolit les *privilèges des métiers*, des jurandes et corporations, et que l'*industrie* réelle ne commence au contraire qu'après la suppression de ces privilèges; de même que la *propriété foncière* n'est pas supprimée dès lors qu'on supprime la propriété foncière *privilégiée* et que son mouvement universel ne commence au contraire qu'avec la suppression de ses privilèges, avec la libre division en parcelles et la libre aliénation de celles-ci; de même que le commerce n'est pas supprimé par la suppression des privilèges commerciaux, mais ne se réalise en vérité que dans la liberté du commerce; de même la religion ne se déploie dans son universalité pratique (qu'on imagine les États-Unis d'Amérique) que là où n'existe pas de religion privilégiée.

Ce qui sert de fondement à « l'état de choses public » moderne, c'est-à-dire à l'État moderne développé, ce n'est pas, comme la Critique le pense, la société des privilèges, mais la société des privilèges abolis et dissous, la société bourgeoise développée, où sont libérés les éléments de vie encore politiquement entravés dans les privilèges. Aucun « exclusivisme privilégié » ne s'oppose plus ici à quelque autre exclusivisme ni à l'état de choses public. Dès lors que la liberté de l'industrie et du commerce abolit l'exclusivisme privilégié et, par suite, supprime la lutte que se livraient les divers exclusivismes, pour la remplacer par l'homme libéré du privilège (du privilège qui isole de la collectivité générale, mais tend en même temps à constituer une petite collectivité exclusive), par l'homme qui n'est même plus lié à son semblable par l'apparence d'un lien universel, et pour engendrer la lutte universelle opposant l'homme à l'homme, l'individu à l'individu, toute la société bourgeoise n'est alors que cette guerre réciproque de tous les individus que seule leur individualité isole des autres individus; elle n'est rien d'autre que le mouvement universel et effréné des forces vitales élémentaires libérées des entraves des privilèges. La contradiction qui oppose l'État représentatif démocratique à la société bourgeoise est l'achèvement de la contradiction classique : communauté - esclavage. Dans le monde moderne, tout individu est à la fois esclave et membre de la communauté. Mais l'esclavage de la société bourgeoise constitue, en apparence, la plus grande liberté, parce que c'est apparemment l'accomplissement de l'indépendance individuelle, l'individu prenant pour sa liberté propre le mouvement anarchique des éléments de sa vie, qui lui sont devenus étrangers comme par exemple la propriété, l'industrie, la religion, etc., et ce mouvement ne dépend plus de liens généraux pas plus qu'il n'est guidé par l'homme. Cette pseudo-liberté signifie au contraire l'achèvement de son asservissement et de son inhumanité. Ici, le droit a pris la place du privilège.

C'est donc ici seulement, ici où il ne se produit pas de contradiction entre la théorie libre et la validité pratique des privilèges; où au contraire l'anéantissement pratique des privilèges : la libre industrie, le libre commerce, etc., correspond à la « théorie libre », où nul exclusivisme privilégié ne se dresse en face de l'état de choses public ; où la contradiction exposée par la Critique est dépassée; c'est ici seulement qu'existe l'État moderne achevé.

C'est également ici que règne carrément ce renversement de la loi qu'à l'occasion des débats de la Chambre française M. Bauer énonce en disant son accord avec M. Martin (du Nord).

« M. Martin (du Nord) disait que la proposition de ne pas mentionner le dimanche dans la loi équivalait à déclarer que le christianisme avait cessé d'exister. On aurait de même le droit - et ce droit est parfaitement fondé — , de déclarer que dire : la loi du sabbat n'a plus de caractère obligatoire pour le Juif équivaldrait à proclamer la dissolution du judaïsme. »

Dans l'État moderne développé, c'est juste l'inverse. L'État déclare que la religion ainsi que les autres éléments de la vie bourgeoise n'ont commencé à exister dans toute leur ampleur que du jour où il les a déclarés non politiques et les a abandonnés à eux-mêmes. La dissolution de leur existence politique — tout comme, par exemple, la dissolution de la propriété par la suppression du cens électoral, la dissolution de la religion par la suppression de l'Église d'État — cette proclamation de leur mort civique entraîne l'explosion de leur vie. Dès lors, ils obéissent tranquillement à leurs propres lois et déploient l'ampleur de leur existence.

L'anarchie est la règle de la société bourgeoise émancipée des privilèges structurants, et l'anarchie de la société bourgeoise est le fondement de l'état de choses public moderne, de même que cette vie publique est à son tour la caution de cette anarchie. Si opposées qu'elles soient, elles ne s'en conditionnent pas moins l'une l'autre.

On voit combien la Critique a qualité pour s'approprier le « nouveau ». Mais si nous restons dans les limites de la « Critique pure », on se demandera pour quelle raison elle n'a pas conçu comme contradiction générale la contradiction qu'elle a exposée à l'occasion des débats à la Chambre française, ce que, à son propre avis, elle « aurait dû » faire.

« Le pas était impossible à ce moment, non seulement parce... mais encore parce que la Critique était impossible sans ce dernier vestige d'enchevêtrement intime avec son contraire, et n'aurait pu arriver au point où il ne restait plus qu'un seul pas à faire. »

Impossible... parce que... impossible ! La Critique assure au reste que le pas fatal, ce « seul pas », était impossible « pour en arriver au point où il ne restait plus qu'un pas à faire ». Qui donc en disconvient ? Pour arriver à un point où il ne reste plus qu'« un pas » à faire, il est absolument impossible de faire encore le « seul pas » qui mène au-delà du point avant lequel il reste encore « un pas ».

Mais tout est bien qui finit bien. Au terme de sa rencontre avec la Masse hostile à sa « Question juive », la Critique avoue que sa conception des « droits de l'homme », son « appréciation de la religion dans la Révolution française », « le régime politique libre auquel elle faisait allusion au terme de ses commentaires », en un mot, toute « la période de la Révolution française n'a été, pour la Critique, ni plus ni moins qu'un symbole — donc elle n'a pas été à la lettre, et au sens prosaïque du terme, la période où les Français faisaient leurs expériences révolutionnaires — non, elle a été un symbole, donc une simple expression fantastique des formes que la Critique a vues à la fin ».

Laissons à la Critique la consolation de croire que, si elle a péché du point de vue politique, elle ne l'a fait qu'à la « fin » et au « bout » de ses travaux. Un ivrogne notoire calmait ses remords en disant qu'il n'était jamais ivre avant minuit.

Sur le terrain de la « Question juive », la Critique a, sans contester, gagné de plus en plus sur l'ennemi. Dans *La Question juive* n° 1, l'ouvrage de la Critique, défendu par M. Bauer, était encore absolu et avait dévoilé la signification « vraie » et « universelle » de la « Question juive ». Dans le n° 2, la Critique ne « voulait ni ne pouvait » aller au-delà de la Critique. Dans le n° 3, elle aurait été obligée de faire encore « un seul pas », mais ce pas était « impossible »... parce que... « impossible ». Ce n'est pas ce qu'elle « voulait et pouvait » qui est en cause, c'est parce qu'elle se trouvait empêtrée dans son « contraire » qu'elle ne pouvait faire ce « seul pas ». Elle aurait de grand cœur franchi la dernière barrière, mais un dernier vestige de Masse restait malheureusement collé à ses bottes de sept lieues critiques <sup>1</sup>.

### c) Bataille critique contre la Révolution française.

Le caractère borné de la Masse avait forcé l'« Esprit », la Critique et M. Bauer à regarder la *Révolution française* non comme le temps des tentatives révolutionnaires des Français au « sens prosaïque », mais « seulement » comme « le symbole et l'expression fantastique » des propres élucubrations critiques de M. Bauer. La Critique fait pénitence pour son « erreur », en soumettant la *Révolution* à un nouvel examen. Elle punit en même temps « la Masse » - séductrice et corruptrice — , en lui communiquant les résultats de ce « nouvel examen ».

« La Révolution française fut une expérience qui faisait encore totalement partie du XVIII<sup>e</sup> siècle. »

Qu'une expérience du XVIII<sup>e</sup> siècle, telle que la Révolution française, soit encore absolument une expérience du XVIII<sup>e</sup> siècle et non pas par exemple du XIX<sup>e</sup>, voilà une vérité chronologique qui semble appartenir « encore absolument

<sup>1</sup> À propos de la fin de ce sous-chapitre, Lénine note que « Marx souligne [ici] fortement et met en relief les principes fondamentaux de toute sa conception du monde ». (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 26.*)

» à ces vérités qui « se comprennent toutes seules d'emblée ». Mais, dans la terminologie de la Critique, qui a de fortes préventions contre la vérité « lumineuse », une vérité de ce genre s'appelle un « examen »; elle a donc sa place, tout naturellement, dans un « nouvel examen de la Révolution ».

« *Les idées que la Révolution française avait fait germer n'ont pas mené au-delà de l'état de choses qu'elle voulait supprimer par la violence.* »

Des idées ne peuvent jamais mener au-delà d'un ancien état du monde, elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de choses. Généralement parlant, des idées ne peuvent *rien mener à bonne fin*. Pour mener à bonne fin les idées, il faut les hommes, qui mettent en jeu une force pratique <sup>1</sup>. Dans son sens littéral, la proposition critique est donc une fois de plus une vérité qui se comprend toute seule, donc c'est encore un « examen ».

Sans se laisser troubler par cet examen, la Révolution française a fait germer des idées qui mènent au-delà des idées de tout l'ancien état du monde. Le mouvement révolutionnaire, qui commença en 1789 au *Cercle social* <sup>2</sup>, qui, au milieu de sa carrière, eut pour représentants principaux *Leclerc* et *Roux* et finit par succomber provisoirement avec la conspiration de *Babeuf*, avait fait germer l'idée *communiste* que l'ami de *Babeuf*, *Buonarroti*, réintroduisit en France après la révolution de 1830. Cette idée, développée avec conséquence, c'est l'*idée du nouvel état du monde*.

« *Après avoir donc (!) supprimé les démarcations féodales à l'intérieur de la vie nationale, la Révolution fut forcée de satisfaire et même d'attiser le pur égoïsme du nationalisme, en même temps que de le refréner en créant son complément nécessaire, en reconnaissant l'existence d'un Être suprême, confirmant ainsi le système universel de l'État, nécessaire pour assurer la cohésion des différents atomes égoïstes.* »

L'égoïsme du nationalisme est l'égoïsme naturel du système universel de l'État, par opposition à l'égoïsme des démarcations féodales. L'Être suprême est la confirmation supérieure du système universel de l'État, donc aussi du nationalisme. L'Être suprême n'en doit pas moins *refréner* l'égoïsme du nationalisme, c'est-à-dire du système universel de l'État ! Tâche vraiment critique que de refréner un égoïsme par sa confirmation, voire par sa confirmation *religieuse*, c'est-à-dire en le reconnaissant comme une entité surhumaine et par conséquent libérée de tout frein humain ! Les créateurs de l'Être suprême ne se doutaient guère qu'ils nourrissaient cette intention critique.

*M. Buchez* <sup>3</sup>, qui était le fanatisme nationaliste par le fanatisme de la religion, comprend mieux son héros *Robespierre*.

Le nationalisme a scellé la fin de Rome et de la Grèce. La Critique ne dit donc rien de spécifique sur la Révolution française, quand elle dit que le nationalisme constitue sa perte. Elle n'en dit pas davantage sur le nationalisme, quand elle qualifie son égoïsme de « pur ». Ce pur égoïsme apparaît plutôt comme un égoïsme naturel très sombre, pétri de chair et de sang, quand on le compare au pur égoïsme du *moi fichtéen*, par exemple. Mais, si sa pureté n'est que relative par opposition à l'égoïsme des démarcations féodales, point n'était besoin d'un « nouvel examen de la Révolution » pour découvrir que l'égoïsme qui a pour contenu une nation est plus universel ou plus pur que l'égoïsme qui n'a pour contenu qu'un ordre particulier ou une corporation particulière.

Les éclaircissements de la Critique sur le système universel de l'État ne sont pas moins instructifs. Ils se bornent à dire qu'il faut le système universel de l'État pour maintenir la cohésion des différents atomes égoïstes.

À parler avec précision et au sens prosaïque du terme, les membres de la société bourgeoise ne sont pas des atomes. La *propriété caractéristique* de l'atome, c'est de *ne pas avoir* de propriétés ni, par conséquent, de relation déterminée par sa propre *nécessité naturelle* avec d'autres êtres extérieurs à lui. L'atome *n'a pas de besoins, il se suffit à lui-même*; le monde, en dehors de lui, est le *vide* absolu, c'est-à-dire n'a ni contenu, ni sens, ni signification, précisément parce que l'atome possède en lui-même *toute plénitude*. L'individu égoïste de la société bourgeoise a beau, dans sa représentation non sensible et son abstraction sans vie, se gonfler jusqu'à se prendre pour un atome, c'est-à-dire un être sans la moindre relation, se suffisant à lui-même, sans besoins, *absolument plein*, en pleine félicité, l'infortunée *réalité sensible*, elle, ne se soucie pas de l'imagination de cet individu; et chacun de ses sens le contraint de croire à la signification du monde et des individus existant en dehors de lui; et il n'est pas jusqu'à son *profane* estomac qui ne lui rappelle chaque jour que le monde *hors de lui* n'est pas *vide*, qu'il est au contraire ce qui, au sens propre, *remplit*. Chacune de ses activités et de ses propriétés essentielles, chacun de ses instincts vitaux devient un *besoin*, une *nécessité*, qui transforme son égoïsme, son *intérêt personnel* en intérêt pour d'autres choses et d'autres hommes hors de lui. Mais, comme le besoin d'un individu donné n'a pas, pour l'autre individu égoïste qui possède les moyens de satisfaire ce besoin, de sens intelligible par lui-même comme le besoin n'a donc pas de rapport immédiat avec sa satisfaction, tout individu se trouve dans l'obligation de créer ce rapport en se faisant également l'entremetteur entre le

<sup>1</sup> Formules souvent citées. Reproduites par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 29.

<sup>2</sup> *Cercle social*, organisation fondée pendant les premières années de la Révolution française de 1789. Un des principaux idéologues du Cercle social fut Claude Fouchet qui demandait que la terre fût distribuée en parcelles égales, que la grande propriété fût limitée et que tous les bourgeois fussent mis au travail. Jacques Roux, un des chefs du mouvement des « Enragés », alla beaucoup plus loin encore.

<sup>3</sup> BUCHEZ Philippe (1796-1865) : élève de Saint-Simon, homme politique et historien français, l'un des idéologues du socialisme catholique. Président du gouvernement provisoire en 1848.

besoin d'autrui et les objets de ce besoin. C'est donc la *nécessité naturelle*, ce sont les *propriétés essentielles de l'homme*, tout aliénées qu'elles semblent, c'est *l'intérêt* qui tient unis les membres de la société bourgeoise dont le lien *réel* est donc constitué par la vie *civile* et non par la vie *politique*. Ce qui assure la cohésion des *atomes* de la société bourgeoise, ce n'est donc pas *l'État*, c'est le fait que ces atomes ne sont des *atomes* que dans la *représentation*, dans le *ciel* de leur *imagination* — et qu'en *réalité* ce sont des êtres prodigieusement différents des atomes : non pas des *égoïsmes divins*, mais des *hommes égoïstes*. La *superstition politique* est seule à se figurer de nos jours que la cohésion de la vie civile est le fait de l'État, alors que, en réalité, c'est au contraire la cohésion de l'État qui est maintenue du fait de la vie civile <sup>1</sup>.

« *L'idée colossale de Robespierre et de Saint-Just de constituer un « peuple libre » vivant selon les seules règles de la justice et de la vertu — voir par exemple le rapport de Saint-Just sur le crime de Danton, et son autre rapport sur la police générale — ne pouvait se maintenir quelque temps que par la terreur; elle constituait une contradiction, contre laquelle les éléments vulgaires et égoïstes du peuple réagirent de façon lâche et perfide, comme on pouvait s'y attendre de leur part. »*

Cette phrase de *Critique absolue*, qui caractérise un « peuple libre » comme une « contradiction », contre laquelle les éléments du « peuple » ne peuvent manquer de réagir, est absolument creuse : la *liberté*, la *justice*, la *vertu*, au sens où l'entendaient Robespierre et Saint-Just, ne peuvent être, bien au contraire, que des manifestations vitales d'une « *population* » et des qualités du « peuple ». Robespierre et Saint-Just parlent expressément de « la liberté, la justice et la vertu » antiques, n'appartenant qu'au « peuple ». Les *Spartiates*, les *Athéniens*, les *Romains*, au temps de leur grandeur, étaient des « peuples libres, justes, vertueux ».

Dans la séance de la Convention du 5 février 1794, discutant les principes de la morale publique, Robespierre demande :

« *Quel est le principe fondamental du gouvernement démocratique ou populaire ? La vertu; je parle de la vertu publique qui opéra tant de prodiges en Grèce et à Rome, et qui doit en produire de bien plus étonnants dans la France républicaine; de cette vertu qui n'est autre chose que l'amour de la patrie et de ses lois. »*

Robespierre qualifie ensuite expressément les *Athéniens* et les *Spartiates* de « peuples libres ». Il rappelle constamment la *nation* de l'Antiquité et cite ses héros comme ses corrupteurs : Lycurgue, Démosthène, Miltiade, Aristide, Brutus et Catilina, César, Clodius, Pison.

Dans son rapport sur l'arrestation de Danton — auquel la Critique renvoie — Saint-Just dit expressément :

« *Le monde est vide depuis les Romains; et leur mémoire le remplit et prophétise encore la liberté. »*

Il dirige son réquisitoire, à l'antique, contre *Danton*, nouveau *Catilina*.

Dans son autre rapport sur la *police générale*, le *républicain* est décrit tout à fait à la manière *antique* : *inflexible*, *frugal*, *simple*, etc. La *police* doit être par essence une institution correspondant à la *censure* romaine — il ne manque pas de citer Codrus, Lycurgue, César, Caton, Catilina, Brutus, Antoine, Cassius. Enfin Saint-Just caractérise d'un *seul mot* « la liberté, la justice, la vertu » qu'il réclame quand il dit :

« *Que les hommes révolutionnaires soient des Romains. »*

Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la *société à démocratie réaliste* de l'Antiquité, reposant sur la base de *l'esclavage réel*, avec *l'État représentatif moderne à démocratie spiritualiste*, qui repose sur *l'esclavage émancipé*, sur la *société bourgeoise*. Être obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les *droits de l'homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu étranger à lui-même; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les *manifestations vitales* de cette société tout en prétendant façonner à *l'antique* la *tête politique* de cette société : quelle colossale illusion !

Tout le tragique de cette illusion éclate le jour où Saint-Just, marchant à la guillotine, montre le grand tableau des *Droits de l'Homme* accroché dans la salle de la Conciergerie et s'écrie avec fierté : « *C'est pourtant moi qui ai fait cela !* » Ce tableau, précisément, proclamait le *droit d'un homme* qui ne saurait être l'homme de la société antique, pas plus que les conditions *économiques* et *industrielles* où il vit ne sont celles de *l'antiquité*.

Ce n'est pas ici le lieu de justifier historiquement l'illusion des *hommes de la Terreur*.

« *Après la chute de Robespierre, les esprits éclairés et le mouvement politique s'acheminent à grands pas vers le point où ils allaient devenir la proie de Napoléon qui, peu après le 18 brumaire <sup>2</sup>, pouvait dire : Avec mes préfets, mes gendarmes et mes curés, je puis faire de la France ce que je veux. »*

L'histoire *profane* nous rapporte au contraire : C'est après la chute de Robespierre que les esprits *politiques* éclairés, qui avaient voulu sauter les étapes, qui avaient péché par *excès d'enthousiasme*, commencent seulement à se réaliser *prosaïquement*. C'est sous le gouvernement du *Directoire* que la *société bourgeoise* — *société* que la

<sup>1</sup> LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 29.

<sup>2</sup> Coup d'État de Bonaparte qui renverse le Directoire et se fait remettre le pouvoir (9 novembre 1799).

Révolution avait elle-même libérée des entraves féodales et reconnue officiellement, bien que la *Terreur* eût voulu la sacrifier à une conception antique de la vie politique — manifeste une vitalité prodigieuse. La course impétueuse aux entreprises commerciales, la rage de s'enrichir, le vertige de la nouvelle vie bourgeoise dont on commence à jouir hardiment, dans une atmosphère de frivolité, de légèreté enivrantes; le progrès *réel* de la *propriété foncière* française, dont la structure féodale avait été brisée par le marteau de la Révolution, et que, dans la première fièvre de la possession, les nombreux propriétaires nouveaux imprègnent largement de civilisation sous toutes ses formes; les premiers mouvements de l'industrie devenue libre — voilà quelques-uns des signes de vitalité que donne cette société bourgeoise qui vient de naître. La *société bourgeoise* est *positivement* représentée par la *bourgeoisie*. La bourgeoisie *inaugure* donc son gouvernement. Les *droits de l'homme* cessent d'exister *purement en théorie*.

Ce qui, le 18 brumaire, devint la proie de Napoléon, ce ne fut pas, comme le croit béatement la Critique sur la foi d'un certain M. von Rotteck et Welker, le mouvement révolutionnaire en général; ce fut la *bourgeoisie libérale*. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à lire les discours des législateurs d'alors. (On se croirait transplanté de la Convention nationale dans une Chambre des députés d'aujourd'hui.

Napoléon, ce fut la dernière bataille de la *Terreur révolutionnaire* contre la société bourgeoise, également proclamée par la Révolution, et contre sa politique. Certes, Napoléon comprenait déjà l'essence de l'État moderne; il se rendait compte qu'il est fondé sur le développement sans entraves de la société bourgeoise, sur le libre jeu des intérêts particuliers, etc. Il se résolut à reconnaître ce fondement et à le défendre. Il n'avait rien d'un mystique de la Terreur. Mais en même temps, Napoléon considérait encore l'État comme sa propre fin, et la société bourgeoise uniquement comme bailleur de fonds, comme un subordonné auquel toute volonté propre était interdite. Il accomplit la Terreur en remplaçant la révolution permanente par la guerre permanente. Il satisfait, jusqu'à saturation, l'égoïsme du nationalisme français, mais il exigea, d'autre part, que la bourgeoisie sacrifiât ses affaires, ses plaisirs, sa richesse, etc., toutes les fois que l'exigeaient les buts politiques, les conquêtes, qu'il voulait réaliser. S'il opprimait despotiquement le libéralisme de la société bourgeoise — dans ses formes pratiques quotidiennes — il ne ménageait pas davantage les intérêts matériels essentiels de cette société, le commerce et l'industrie, chaque fois qu'ils entraient en conflit avec ses intérêts politiques à lui. Le mépris qu'il vouait aux hommes d'affaires industriels venait compléter son mépris des idéologues. À l'intérieur aussi, en se battant contre la société bourgeoise, il combattait l'adversaire de l'État qui, dans sa personne, conservait la valeur d'une fin en soi absolue. C'est ainsi qu'il déclara, au Conseil d'État, qu'il ne tolérerait pas que les propriétaires de grands domaines puissent, suivant leur bon plaisir, les cultiver ou les laisser en friche. C'est ainsi encore qu'il projeta, en instituant le monopole du roulage, de soumettre le commerce à l'État. Ce sont les négociants français qui préparèrent l'événement qui porta le premier coup à la puissance de Napoléon. Ce sont les agioteurs parisiens qui, en provoquant une disette artificielle, obligèrent l'empereur à retarder de près de deux mois le déclenchement de la campagne de Russie et à la repousser en conséquence à une date trop reculée.

En la personne de Napoléon, la bourgeoisie libérale trouvait encore une fois dressée contre elle la Terreur révolutionnaire : sous les traits des Bourbons, de la Restauration, elle trouva encore une fois en face d'elle la contre-révolution. C'est en 1830 qu'elle finit par réaliser ses désirs de 1789, avec une différence cependant : sa formation politique étant achevée, la bourgeoisie libérale ne croyait plus, avec l'État représentatif constitutionnel, atteindre l'État idéal, elle n'aspirait plus au salut du monde ni à des fins humaines universelles : elle avait au contraire reconnu dans ce régime l'expression officielle de sa puissance exclusive et la consécration politique de ses intérêts particuliers.

L'histoire de la Révolution française, commencée en 1789, n'est pas encore terminée en cette année 1830, où la victoire a été remportée par l'un de ses facteurs, qui possède désormais la conscience de sa signification sociale.

#### d) Bataille critique contre le matérialisme français <sup>1</sup>.

« *Le spinozisme avait dominé le XVIII<sup>e</sup> siècle, aussi bien dans son développement français, qui fit de la matière la substance, que dans le théisme, qui donna à la matière un nom plus spiritualiste... L'école française de Spinoza et les adeptes du théisme n'étaient que deux sectes qui se disputaient sur la véritable signification de son système... Le sort de cette philosophie des Lumières fut simplement de sombrer dans le romantisme, après qu'elle eut été forcée de se rendre à la réaction qui avait débuté avec le mouvement français.* »

Voilà ce que nous dit la Critique.

À l'histoire critique du matérialisme français nous allons opposer, esquissée à grands traits, son histoire profane, massive. Nous constaterons avec respect quel abîme existe entre l'histoire telle qu'elle s'est réellement passée, et l'histoire telle qu'elle se passe en vertu du décret de la « Critique absolue », créatrice à la fois de l'ancien et du nouveau. Enfin, dociles aux injonctions de la Critique, nous ferons des questions de l'histoire critique : « Pourquoi ? D'où ? Vers quoi ? » « l'objet d'une étude attentive ».

« À parler exactement et au sens prosaïque », la philosophie française des Lumières, au XVIII<sup>e</sup> siècle, et surtout le matérialisme français n'ont pas mené seulement la lutte contre les institutions politiques existantes, contre la religion et

<sup>1</sup> Au sujet de ce chapitre, Lénine note : « Ce passage est un des plus précieux du livre. On n'y trouve pas de critique littéraire, mais un exposé tout au long positif. C'est un bref aperçu de l'histoire du matérialisme français. » (*Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 30.*)

la théologie existantes, mais elles ont tout autant mené une lutte *ouverte*, une lutte *déclarée* contre la *métaphysique* du XVII<sup>e</sup> siècle, et contre *toute métaphysique*, singulièrement celle de *Descartes*, de *Malebranche*, de *Spinoza* et de *Leibniz*. On opposa la *philosophie* à la *métaphysique*, tout comme *Feuerbach* opposa la *lucidité froide de la philosophie* à *l'ivresse de la spéculation* le jour où, pour la première fois, il prit résolument position contre *Hegel*<sup>1</sup>. La *métaphysique* du XVII<sup>e</sup> siècle qui avait dû céder la place à la philosophie française des Lumières et surtout au *matérialisme français* du XVIII<sup>e</sup> siècle, a connu une *restauration victorieuse et substantielle* dans la *philosophie allemande*, et surtout dans la *philosophie spéculative allemande* du XIX<sup>e</sup> siècle. D'abord *Hegel*, de géniale façon, l'unit à toute métaphysique connue et à l'idéalisme allemand, et fonda un empire métaphysique universel; puis, de nouveau, à l'attaque contre la théologie correspondit, comme au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'attaque contre la *métaphysique spéculative* et contre *toute métaphysique*. Celle-ci succombera à jamais devant le *matérialisme*, désormais achevé par le travail de la *spéculation* elle-même et coïncidant avec *l'humanisme*. Or, si *Feuerbach* représentait, dans le domaine de la *théorie*, le *matérialisme* coïncidant avec *l'humanisme*, le *socialisme* et le *communisme* français et anglais l'ont représenté dans le domaine de la *pratique*<sup>2</sup>.

« À parler exactement et au sens prosaïque », il existe deux tendances du matérialisme français : l'une tire son origine de *Descartes*, l'autre de *Locke*. La seconde est par excellence un élément de culture français et aboutit directement au socialisme; l'autre, le matérialisme mécaniste, se perd dans la science française de la nature proprement dite. Les deux tendances s'entrecroisent au cours de leur développement. Nous n'avons pas à étudier ici plus en détail le matérialisme français datant directement de *Descartes*, pas plus que l'école française de *Newton* ni le développement général de la science française de la nature<sup>3</sup>.

Bornons-nous donc à ceci :

Dans sa *physique*, *Descartes* avait prêté à la *matière* une force créatrice spontanée et conçu le mouvement *mécanique* comme son acte vital. Il avait complètement séparé sa *physique* de sa *métaphysique*. À l'intérieur de sa physique, la *matière* est l'unique *substance*, le fondement unique de l'être et de la connaissance.

Le matérialisme *mécaniste* français s'est rattaché à la *physique* de *Descartes*, par opposition à sa métaphysique. Ses disciples ont été *antimétaphysiciens* de profession, c'est-à-dire *physiciens*.

Cette école commence avec le *médecin Le Roy*<sup>4</sup>, atteint son apogée avec le *médecin Cabanis*<sup>5</sup>, et c'est le *médecin La Mettrie*<sup>6</sup> qui en est le centre. *Descartes* vivait encore quand *Le Roy* transposa sur l'âme humaine — tout comme *La Mettrie* au XVIII<sup>e</sup> siècle — la construction cartésienne de *l'animal*, déclarant que l'âme n'était qu'un *mode du corps*, et les *idées* des *mouvements mécaniques*. *Le Roy* croyait même que *Descartes* avait dissimulé sa vraie façon de penser. *Descartes* protesta. À la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, *Cabanis* mit la dernière main au matérialisme cartésien dans son ouvrage : *Rapports du physique et du moral de l'homme*.

Le matérialisme *cartésien* continue d'exister en France. Il enregistre ses grands succès dans la *physique mécanique*, à laquelle, « pour parler exactement et au sens prosaïque », on peut reprocher tout ce qu'on veut sauf le *romantisme*.

Dès sa première heure, la *métaphysique* du XVII<sup>e</sup> siècle, représentée, pour la France, surtout par *Descartes*, a eu le *matérialisme* pour *antagoniste*. *Descartes* le rencontre personnellement en *Gassendi*<sup>7</sup>, restaurateur du matérialisme *épicurien*. Le matérialisme français et anglais est demeuré toujours en rapport étroit avec *Démocrite* et *Épicure*. La métaphysique cartésienne a eu un autre adversaire en la personne du matérialiste anglais *Hobbes*. C'est longtemps après leur mort que *Gassendi* et *Hobbes* ont triomphé de leur adversaire, au moment même où celui-ci régnait déjà comme puissance officielle dans toutes les écoles françaises.

*Voltaire* a fait observer que l'indifférence des Français du XVIII<sup>e</sup> siècle à l'égard des querelles opposant Jésuites et Jansénistes était provoquée moins par la philosophie que par les spéculations financières de *Law*. La chute de la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle ne peut donc s'expliquer par la théorie matérialiste du XVIII<sup>e</sup> siècle qu'autant qu'on explique ce mouvement théorique lui-même par la configuration pratique de la vie française en ce temps. Cette vie était tournée vers le présent immédiat, la jouissance temporelle et les intérêts temporels, en un mot vers le monde *terrestre*. À sa pratique antithéologique, antimétaphysique, matérialiste, devaient nécessairement correspondre des théories

<sup>1</sup> Page reprise par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 30.

<sup>2</sup> LÉNINE, *Œuvres complètes*, p. 30.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Le Roy* ou DE ROY Henry (1598-1679) : médecin et philosophe hollandais.

<sup>5</sup> CABANIS Pierre-Jean-Georges (1757-1808) : auteur de *Rapports du physique et du moral de l'homme*. La première édition parut à Paris en 1802. Une grande partie de cet ouvrage avait déjà été publiée en 1798-1799 dans les publications de l'Académie des Sciences.

<sup>6</sup> LA METTRIE Julien Offray de (1709-1751) : médecin et philosophe français connu en particulier par son ouvrage : *L'Homme-machine*.

<sup>7</sup> GASSENDI Pierre (1592-1655) : philosophe, mathématicien et physicien français.

antithéologiques, antimétaphysiques, matérialistes. C'est *pratiquement* que la métaphysique avait perdu tout crédit. Notre tâche se borne ici à indiquer brièvement l'évolution de la *théorie*.

La métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle (qu'on pense à Descartes, Leibniz, etc.), était encore imprégnée d'un contenu *positif*, profane. Elle faisait des découvertes en mathématiques, en physique et dans d'autres sciences exactes qui paraissaient en faire partie. Mais dès le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette apparence s'était évanouie. Les sciences positives s'étaient séparées de la métaphysique et avaient délimité leurs sphères propres. Toute la richesse métaphysique se trouvait réduite aux problèmes de la pensée et aux choses célestes, au moment précis où les êtres réels et les choses terrestres commençaient à absorber tout l'intérêt. La métaphysique avait perdu tout son sel. C'est l'année même où moururent les derniers grands métaphysiciens français du XVII<sup>e</sup> siècle, Malebranche et Arnauld<sup>1</sup>, que naquirent *Helvétius* et *Condillac*.

L'homme qui, sur le plan de la *théorie*, fit perdre leur *crédit* à la métaphysique du XVIII<sup>e</sup> siècle et à toute métaphysique, fut *Pierre Bayle*. Son arme était le *scepticisme*, forgé à, partir des *formules* magiques de la métaphysique elle-même. Son propre point de départ fut la métaphysique cartésienne. C'est en combattant la théologie spéculative que *Feuerbach* a été amené à combattre la *philosophie spéculative*, précisément parce qu'il reconnut dans la spéculation le dernier soutien de la théologie et qu'il lui fallut forcer les théologiens à renoncer à leur pseudo-science pour en revenir à la *foi grossière* et répugnante; de même, c'est parce qu'il doutait de la religion que Bayle se mit à douter de la métaphysique qui étayait cette foi. Il soumit donc la métaphysique à la critique, dans toute son évolution historique. Il s'en fit l'historien, pour écrire l'histoire de son trépas. Il réfuta surtout *Spinoza* et *Leibniz*.

*Pierre Bayle*, en dissolvant la métaphysique par le scepticisme, a fait mieux que de contribuer à faire admettre le matérialisme et la philosophie du bon sens en France. Il a annoncé la *société athée* qui n'allait pas tarder à exister, en *démontrant* qu'il *pouvait* exister une société de purs athées, qu'un athée *pouvait* être honnête homme, que l'homme se rabaisait non par l'athéisme, mais par la superstition et l'idolâtrie.

Selon le mot d'un auteur français, Pierre Bayle a été « le dernier des métaphysiciens au sens du XVII<sup>e</sup> siècle » et le « premier des philosophes au sens du XVIII<sup>e</sup> ».

À côté de la réfutation négative de la théologie et de la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle, il fallait un système *antimétaphysique positif*. On avait besoin d'un livre qui mît en système la pratique vivante du temps et lui donnât un fondement théorique. L'ouvrage de *Locke : Essai sur l'entendement humain*, vint à point nommé d'outre-Manche. Il fut accueilli avec enthousiasme, comme un hôte impatientement attendu.

On peut poser la question : Locke ne serait-il pas un disciple de *Spinoza* ? Laissons répondre l'histoire « profane » :

Le matérialisme est le *vrai* fils de la *Grande-Bretagne*. Déjà son scolastique *Duns Scot*<sup>2</sup> s'était demandé « *si la matière ne pouvait pas penser* ».

Pour opérer ce miracle, il eut recours à la toute-puissance de Dieu; autrement dit, il força la *théologie* elle-même à prêcher le *matérialisme*. Il était de surcroît *nominaliste*. Chez les matérialistes *anglais*, le nominalisme est un élément capital, et il constitue d'une façon générale la *première expression* du matérialisme.

Le véritable ancêtre du *matérialisme anglais* et de toute science *expérimentale moderne*, c'est *Bacon*. La science basée sur l'expérience de la nature constitue à ses yeux la vraie science, et la *physique* sensible en est la partie la plus noble. Il se réfère souvent à *Anaxagore* et ses *homoïométries*, ainsi qu'à *Démocrite* et ses atomes. D'après sa doctrine, les *sens* sont infaillibles et la *source* de toutes les connaissances. La science est la *science de l'expérience* et consiste dans l'application d'une *méthode rationnelle* au donné sensible. Induction, analyse, comparaison, observation, expérimentation, telles sont les conditions principales d'une méthode rationnelle. Parmi les propriétés innées de la *matière*, le *mouvement* est la première et la plus éminente, non seulement en tant que mouvement *mécanique* et *mathématique*, mais plus encore comme *instinct*, *esprit vital*, *force expansive*, *tourment de la matière* (pour employer l'expression de Jacob Boehme). Les formes primitives de la matière sont des *forces essentielles* vivantes, individualisantes, inhérentes à elle, et ce sont elles qui produisent les différences spécifiques.

Chez *Bacon*, son fondateur, le matérialisme recèle encore, de naïve façon, les germes d'un développement multiple. La matière sourit à l'homme total dans l'éclat de sa poétique sensualité; par contre, la doctrine aphoristique, elle, fourmille encore d'inconséquences théologiques.

Dans la suite de son évolution, le matérialisme devient *étroit*. C'est *Hobbes* qui *systématise* le matérialisme de *Bacon*. Le monde sensible perd son charme original et devient le sensible abstrait du *géomètre*. Le mouvement *Physique* est sacrifié au mouvement *mécanique* ou *mathématique*; la *géométrie* est proclamée science principale. Le matérialisme se fait *misanthrope*. Pour pouvoir battre sur son propre terrain l'esprit *misanthrope* et *désincarné*, le

<sup>1</sup> ARNAULD Antoine (1612-1694) : philosophe français, disciple de Descartes. Marx semble avoir fait une confusion de dates. Si Malebranche est mort en 1715, année de la naissance de Condillac et d'Helvétius, Arnauld était mort depuis 21 ans.

<sup>2</sup> Duns Scotus John (environ 1265-1308), scolastique franciscain représentant du *nominalisme*, courant de la philosophie du Moyen Age suivant lequel les idées générales n'ont pas de réalité et ne sont que les noms des objets, par opposition au réalisme qui reconnaît l'existence de ces idées générales indépendamment de celle des choses.

matérialisme est forcé de mortifier lui-même sa chair et de se faire *ascète*. Il se présente comme un *être de raison*, mais développe aussi bien la logique inexorable de l'entendement.

Partant de Bacon, Hobbes procède à la démonstration suivante : si leurs sens fournissent aux hommes toutes leurs connaissances, il en résulte que l'intuition, l'idée, la représentation, etc., ne sont que les fantômes du monde corporel plus ou moins dépouillé de sa forme sensible. Tout ce que la science peut faire, c'est donner un nom à ces fantômes. Un *seul et même* nom peut être appliqué à plusieurs fantômes. Il peut même y avoir des noms de noms. Mais il serait contradictoire d'affirmer d'une part que toutes les idées ont leur origine dans le monde sensible et de soutenir d'autre part qu'un mot est plus qu'un mot et qu'en dehors des entités représentées, toujours singulières, il existe encore des entités universelles. Au contraire, une *substance incorporelle* est tout aussi contradictoire qu'un corps *incorporel*. Corps, être, substance, tout cela est une seule et même idée *réelle*. On ne peut séparer la pensée d'une matière qui pense. Elle est le sujet de tous les changements. Le mot *infini* n'a pas de sens, à moins de signifier la capacité de notre esprit d'additionner sans fin. C'est parce que la matérialité seule peut faire l'objet de la perception et du savoir que nous ne savons rien de l'existence de Dieu. Seule est certaine ma propre existence. Toute passion humaine est un mouvement mécanique, qui finit ou commence. Les objets des instincts, voilà le bien. L'homme est soumis aux mêmes lois que la nature. Pouvoir et liberté sont identiques.

Hobbes avait systématisé Bacon, mais sans avoir fondé plus précisément son principe de base, aux termes duquel les connaissances et les idées ont leur origine dans le monde sensible.

C'est Locke qui, dans son *Essai sur l'entendement humain*, a donné un fondement au principe de Bacon et de Hobbes.

De même que Hobbes anéantissait les préjugés théistes du matérialisme baconien, de même Collins, Dodwell, Coward, Hartley, Priestley<sup>1</sup>, etc., firent tomber la dernière barrière théologique qui entourait le sensualisme de Locke. Pour le matérialiste tout au moins, le théisme n'est qu'un moyen commode et paresseux de se débarrasser de la religion.

Nous avons déjà fait remarquer combien l'ouvrage de Locke vint à propos pour les Français. Locke avait fondé la philosophie du bon sens, c'est-à-dire déclaré, par une voie détournée, qu'il n'existait pas de philosophie distincte des sens humains normaux et de l'entendement fondé sur eux.

Le disciple direct et l'interprète français de Locke, Condillac, dirigea aussitôt le sensualisme de Locke contre la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle. Il démontra que les Français avaient eu raison de rejeter cette métaphysique comme une simple élucubration de l'imagination et des préjugés théologiques. Il fit paraître une réfutation des systèmes de Descartes, Spinoza, Leibniz et Malebranche.

Dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, il développa les idées de Locke et démontra que non seulement l'âme, mais encore les sens, non seulement l'art de former des idées, mais encore l'art de la perception sensible, sont affaire d'expérience et d'habitude. C'est de l'éducation et des circonstances extérieures que dépend donc tout le développement de l'homme. Condillac n'a été supplanté dans les écoles françaises que par la philosophie éclectique.

Ce qui distingue le matérialisme français et le matérialisme anglais, c'est la différence des deux nationalités. Les Français ont doté le matérialisme anglais d'esprit, de chair et de sang, d'éloquence. Ils lui confèrent le tempérament qui lui manquait et la grâce. Ils le civilisent.

C'est chez Helvétius, qui part également de Locke, que le matérialisme prend son caractère spécifiquement français. Helvétius le conçoit d'emblée par rapport à la vie sociale. (Helvétius : *De l'homme*). Les propriétés sensibles et l'amour-propre, la jouissance et l'intérêt personnel bien compris sont le fondement de toute morale. L'égalité naturelle des intelligences humaines, l'unité entre le progrès de la raison et le progrès de l'industrie, la bonté naturelle de l'homme, la toute-puissance de l'éducation, voilà les éléments principaux de son système.

Les écrits de La Mettrie nous proposent une combinaison du matérialisme cartésien et du matérialisme anglais. Il utilise jusque dans le détail la physique de Descartes. Son Homme-Machine est calqué sur l'animal-machine de Descartes. Dans le *Système de la nature* d'Holbach, la partie physique est également un amalgame des matérialismes anglais et français, tout comme la partie morale est fondée essentiellement sur la morale d'Helvétius. Le matérialiste français qui a encore le plus d'attaches avec la métaphysique et reçoit pour cela même les éloges de Hegel, Robinet<sup>2</sup> (*De la nature*) se réfère expressément à Leibniz.

Nous n'avons pas à parler de Volney, de Dupuis, de Diderot, etc., pas plus que des physiocrates, maintenant que nous avons démontré la double origine du matérialisme français issu de la physique de Descartes et du matérialisme anglais, ainsi que l'opposition du matérialisme français à la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle, à la métaphysique de Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz. Cette opposition ne pouvait apparaître aux Allemands que depuis qu'ils sont eux-mêmes en opposition avec la métaphysique spéculative.

<sup>1</sup> Philosophes matérialistes anglais du XVIII<sup>e</sup> siècle. Plusieurs d'entre eux furent médecins ou savants.

<sup>2</sup> ROBINET Jean-Baptiste René (1735-1820) : philosophe et naturaliste français. Son ouvrage : *De la Nature* a paru à Amsterdam (1763-1766).

De même que le matérialisme cartésien a son aboutissement dans la science de la nature proprement dite, l'autre tendance du matérialisme français débouche directement sur le socialisme et le communisme.

Quand on étudie les doctrines matérialistes de la bonté originelle et des dons intellectuels égaux des hommes, de la toute-puissance de l'expérience, de l'habitude, de l'éducation, de l'influence des circonstances extérieures sur l'homme, de la grande importance de l'industrie, de la légitimité de la jouissance, etc., il n'est pas besoin d'une grande sagacité pour découvrir les liens qui le rattachent nécessairement au communisme et au socialisme. Si l'homme tire toute connaissance, sensation, etc., du monde sensible, et de l'expérience au sein de ce monde, ce qui importe donc, c'est d'organiser le monde empirique de telle façon que l'homme y fasse l'expérience et y prenne l'habitude de ce qui est véritablement humain, qu'il y fasse l'expérience de sa qualité d'homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, ce qui importe, c'est que l'intérêt privé de l'homme se confonde avec l'intérêt humain. Si l'homme n'est pas libre au sens matérialiste, c'est-à-dire s'il est libre, non par la force négative d'éviter telle ou telle chose, mais par la force positive de faire valoir sa vraie individualité, il ne faut pas châtier le crime dans l'individu, mais détruire les foyers antisociaux du crime et donner à chacun l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de son être. Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement<sup>1</sup>. Si l'homme est, par nature, sociable, il ne développera sa vraie nature que dans la société, et le pouvoir de sa nature doit se mesurer non à la force de l'individu singulier, mais à la force de la société.

Ces thèses, et d'autres analogues, se rencontrent presque textuellement même chez les plus anciens matérialistes français. Ce n'est pas le lieu de les juger. Caractéristique de la tendance socialiste du matérialisme est l'*Apologie des vices*, de Mandeville, disciple anglais assez ancien de Locke. Mandeville démontre que les vices sont indispensables et utiles dans la société actuelle. Et cela ne constitue pas une apologie de la société actuelle.

Fourier procède directement de la doctrine des matérialistes français. Les babouvistes étaient des matérialistes grossiers, non civilisés, mais même le communisme développé a directement pour origine le matérialisme français. Sous la forme qu'Helvétius lui a donnée, celui-ci regagne, en effet, sa mère-patrie, l'Angleterre. Bentham fonde son système de l'intérêt bien compris sur la morale d'Helvétius, de même Owen fonde le communisme anglais en partant du système de Bentham. Exilé en Angleterre, le Français Cabet s'inspire des idées communistes du cru et regagne la France pour y devenir le représentant le plus populaire, quoique le plus superficiel du communisme. Les communistes français plus scientifiques, Dézamy, Gay, etc., développent, comme Owen, la doctrine du matérialisme en tant que doctrine de l'humanisme réel et base logique du communisme.

Où donc M. Bauer ou la Critique ont-ils su se procurer les documents nécessaires pour écrire l'histoire critique du matérialisme français ?

1. Dans son *Histoire de la philosophie*, Hegel présente le matérialisme français comme la réalisation de la substance spinoziste, ce qui est, en tout cas, infiniment plus sensé que de parler de « l'école française de Spinoza ».

2. De l'*Histoire de la philosophie* de Hegel, M. Bauer avait retenu que le matérialisme français est de l'école de Spinoza. Mais lisant dans un autre ouvrage de Hegel que le théisme et le matérialisme sont deux parties d'un seul et même principe fondamental, il en résulterait que Spinoza avait deux écoles se querellant sur le sens de son système. Or M. Bauer pouvait dénicher ce renseignement dans la *Phénoménologie* de Hegel. Nous y lisons textuellement :

« Au sujet de cette essence absolue, la philosophie des Lumières entre en conflit avec elle-même... et se divise en deux partis... l'un... nomme essence absolue cet absolu sans prédicat... et l'autre le nomme matière... Les deux choses sont le même concept; la différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations. » (*Phénoménologie*, pp. 420, 421, 422<sup>2</sup>.)

3. Enfin, M. Bauer pouvait encore trouver dans Hegel que la substance, si elle ne poursuit pas son chemin jusqu'au concept et à la conscience de soi, se perd dans le « romantisme ». Les *Hallische Jahrbücher* ont en leur temps développé une thèse similaire.

Il fallait à tout prix que « l'Esprit » épinglât une « destinée niaise » à son « adversaire », le matérialisme.

**REMARQUE.** — La connexion du matérialisme français avec Descartes et Locke, ainsi que l'opposition de la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle à la métaphysique du XVII<sup>e</sup> siècle sont exposées en détail dans la plupart des histoires françaises modernes de la philosophie. Nous n'avons ici, pour répondre à la Critique critique, qu'à répéter des choses connues. Par contre, les liens unissant le matérialisme du XVIII<sup>e</sup> siècle au communisme anglais et français du XIX<sup>e</sup> siècle n'ont pas encore fait l'objet d'un exposé détaillé. Nous nous bornons ici à quelques citations caractéristiques tirées d'Helvétius, Holbach et Bentham.

#### I. **HELVÉTIUS.**

« Les hommes ne sont point méchants, mais soumis à leurs intérêts... Ce n'est donc point de la méchanceté des hommes qu'il faut se plaindre, mais de l'ignorance des législateurs, qui ont toujours mis l'intérêt particulier en opposition avec l'intérêt général. » « Jusqu'aujourd'hui, les plus belles maximes de morale... n'ont produit

<sup>1</sup> La formule sera reprise sous une forme un peu différente dans *L'Idéologie allemande*, Éd. soc. 1968, p. 70.

<sup>2</sup> HEGEL : *Phénoménologie* de l'Esprit, Paris, 1941, pp. 123-124.

*aucun changement dans les mœurs des nations. Quelle en est la cause ? C'est que les vices d'un peuple sont, si j'ose dire, toujours cachés au fond de sa législation. À la Nouvelle-Orléans, les princesses du sang peuvent, lorsqu'elles se dégoûtent de leurs maris, les répudier pour en épouser d'autres. En de tels pays, on ne trouve point de femmes fausses, parce qu'elles n'ont aucun intérêt à l'être. » — « La morale n'est qu'une science frivole, si l'on ne la confond avec la politique et la législation. » — « Les moralistes hypocrites... on les reconnaît, d'une part, à l'indifférence avec laquelle ils considèrent les vices destructeurs des empires; et de l'autre, à l'emportement avec lequel ils se déchaînent contre des vices particuliers. » - Les hommes ne naissent ni bons ni méchants, mais prêts à être l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt commun les unit ou les sépare. » - « Si les citoyens ne pouvaient faire leur bonheur particulier sans faire le bien public, il n'y aurait alors de vicieux que les fous. » (De l'esprit, Paris, 1822, 1, pp. 117, 2110, 241, 249, 251, 269 et 339).*

Si, d'après Helvétius, l'homme est formé par l'éducation (et il entend par éducation - cf. *loc. cit.*, p. 390 - non pas seulement l'éducation au sens ordinaire, mais l'ensemble des conditions d'existence d'un individu), quand s'impose une réforme qui fasse disparaître la contradiction entre l'intérêt particulier et l'intérêt général, l'homme a d'autre part besoin, pour la réalisation d'une telle réforme, que sa conscience se transforme :

*« On ne peut réaliser les grandes réformes qu'en affaiblissant la stupide vénération des peuples pour les vieilles lois et coutumes » (loc. cit., p. 260) ;*

ou encore, comme il est dit ailleurs, en supprimant l'ignorance.

## II. D'HOLBACH.

*« Ce n'est que lui-même que l'homme peut aimer dans les objets qu'il aime ; ce n'est que lui-même qu'il peut affectionner dans les êtres de son espèce. » « L'homme ne peut jamais se séparer de lui-même dans aucun instant de sa vie ; il ne peut se perdre de vue. » « C'est toujours notre utilité, notre intérêt... qui nous fait haïr ou aimer les objets. » (Système social, Paris, 1822, 1, pp. 80, 112). Mais : « L'homme, pour son propre intérêt, doit aimer les autres hommes, puisqu'ils sont nécessaires à son bien-être... La morale lui prouve que, de tous les êtres, le plus nécessaire à l'homme, c'est l'homme » (p. 76). « La vraie morale, ainsi que la vraie politique, est celle qui cherche à rapprocher les hommes, afin de les faire travailler par ces efforts réunis à leur bonheur mutuel. Toute morale qui sépare nos intérêts de ceux de nos associés est fautive, insensée, contraire à la nature » (p. 116). « Aimer les autres... c'est confondre nos intérêts avec ceux de nos associés, afin de travailler à l'utilité commune... La vertu n'est que l'utilité des hommes réunis en société » (p. 77). « Un homme sans passions ou sans désirs cesserait d'être un homme... Parfaitement détaché de lui-même, comment pourrait-on le déterminer à s'attacher à d'autres ? Un homme, indifférent pour tout, privé de passions, qui se suffirait à lui-même, ne serait plus un être sociable... La vertu n'est que la communication du bien » (p. 118). « La morale religieuse ne sert jamais à rendre les mortels plus sociables » (p. 36).*

II. **BENTHAM.** — De Bentham, nous ne citerons qu'un passage, celui où il combat « l'intérêt général au sens politique ».

*« L'intérêt des individus... doit céder à l'intérêt public. Mais... qu'est-ce que cela signifie ? Chaque individu n'est-il pas partie du public autant que chaque autre ? Cet intérêt public, que vous personnifiez, n'est qu'un terme abstrait il ne représente que la masse des intérêts individuels... S'il était bon de sacrifier la fortune d'un individu pour augmenter celle des autres, il serait encore mieux d'en sacrifier un second, un troisième, sans qu'on puisse assigner aucune limite... Les intérêts individuels sont les seuls intérêts réels » (BENTHAM : Théorie des peines et des récompenses, Paris, 1835, 3e éd. II, p. 230 )<sup>1</sup>.*

### e) Défaite finale du socialisme.

*« Les Français ont établi une série de systèmes pour organiser la Masse; mais ils ont dû divaguer puisqu'ils voyaient dans la Masse telle qu'elle est un matériau utilisable. »*

Les Français et les Anglais ont tout au contraire démontré, et par le menu, que c'est l'ordre social actuel qui organise « la Masse telle qu'elle est » et constitue donc l'organisation de cette Masse. Suivant le précédent de l'*Allgemeine Zeitung*<sup>2</sup>, la Critique exécute tous les systèmes socialistes et communistes à l'aide de ce mot profond : « divagations ».

Le socialisme et le communisme étrangers ainsi assommés par la Critique, elle transfère en Allemagne le théâtre de ses opérations guerrières.

*« Lorsqu'ils se virent déçus tout à coup dans leurs espérances de 1842 et ne surent, dans leur embarras, à quel saint se vouer, les partisans allemands des Lumières furent, au moment opportun, informés des systèmes modernes lancés en France. Dès lors, il leur était possible de discourir sur le relèvement des classes inférieures du peuple, et cela les dispensait de répondre à cette autre question : n'appartenaient-ils pas eux-mêmes à cette Masse, qu'il ne faut pas uniquement rechercher dans les basses classes ? »*

<sup>1</sup> Toute la citation de d'Holbach ainsi que celle de Bentham sont en français dans le texte.

<sup>2</sup> Quotidien paraissant à Augsbourg.

On le voit, à force de faire l'apologie du passé littéraire de Bauer, la Critique a tellement épuisé son stock de raisons bien intentionnées qu'elle ne peut plus expliquer le mouvement socialiste allemand que par « l'embarras » des partisans des Lumières en 1842. « Par bonheur, ils furent informés des systèmes modernes en vogue *en France*. » Et pourquoi pas des systèmes *anglais* ? Il y a à cela une raison *critique* décisive. Le livre de Stein : *Der Kommunismus und Sozialismus des heutigen Frankreichs (Le communisme et le socialisme dans la France d'aujourd'hui*<sup>1</sup>) n'avait pas informé M. Bauer des systèmes modernes anglais. C'est pour cette même raison décisive que, chaque fois qu'elle bavarde sur les systèmes socialistes, la Critique ne fait jamais état que de *systèmes français*.

Les partisans allemands des Lumières — autre information donnée par la Critique — ont commis un péché contre le Saint-Esprit. Ils se sont occupés des « classes inférieures du peuple » existant déjà en 1842, pour *n'avoir pas à répondre* à la question qui, elle, *n'existait pas* encore à cette date : quelle place étaient-elles appelées à occuper dans *le régime critique* à instaurer en 1843 : chèvre ou boue, Critique critique ou Masse impure, esprit ou matière ? Que n'ont-ils avant tout songé sérieusement au *salut critique de leur âme à eux* ! À quoi me servirait, en effet, le monde entier, y compris les classes inférieures du peuple, si je venais à perdre mon âme ?

« *Mais un être spirituel ne saurait être élevé sans être modifié, et il ne saurait être modifié avant d'avoir connu la résistance extrême.* »

Si la Critique connaissait mieux le mouvement des classes inférieures du peuple, elle saurait que la résistance extrême que leur fait subir la vie pratique les modifie chaque jour. La nouvelle littérature en prose ou en vers qui, en France et en Angleterre, émane des classes inférieures du peuple, lui prouverait que ces classes inférieures du peuple savent s'élever spirituellement et sans avoir besoin des lumières ténébreuses du *Saint-Esprit* de la *Critique critique*.

Mais la Critique absolue poursuit ses rêves : « Ceux qui ne *possèdent rien de plus* que le mot : organisation de la Masse, etc. »

On a beaucoup parlé de « l'organisation du travail », bien que ce « mot d'ordre » émane non des socialistes eux-mêmes, mais du parti politique des radicaux français, qui a tenté une médiation entre la politique et le socialisme. Mais, avant la Critique critique, personne n'a mentionné « l'organisation de la Masse » parmi les problèmes encore sans solution. On a montré au contraire que la *société bourgeoise*, dissolution de la vieille société *féodale*, est cette organisation même.

La Critique nous sert sa trouvaille entre guillemets (entre « pattes d'oie », comme on dit en allemand). Mais l'oie qui a jacassé aux oreilles de M. Bauer ce mot d'ordre propre à sauver le Capitole<sup>2</sup> est tout simplement *son oie à lui*, la *Critique critique*. Elle a réorganisé la Masse, en en faisant artificiellement l'adversaire absolu de l'Esprit. La contradiction opposant l'Esprit à la Masse, c'est « l'organisation de la société » selon la Critique, l'Esprit ou la Critique représentant le *travail organisateur*; la Masse, la *matière première*; l'Histoire, le *produit fabriqué*.

Après les grandes victoires remportées par la Critique absolue dans sa troisième campagne sur la Révolution, le matérialisme et le socialisme, demandons-nous quel a été le *résultat final* de ces travaux d'Hercule. Voici : tous ces mouvements ont péri sans laisser de trace, parce que c'était encore de la *Critique imprégnée de Masse* ou de *l'esprit imprégné de matière*. Même dans le propre passé littéraire de M. Bauer, la Critique a découvert qu'à plus d'un titre la Critique avait été polluée par la Masse. Mais si elle écrit *dans ce cas* une apologie au lieu d'une critique, si elle « sauvegarde » au lieu d'abandonner, si, au lieu de voir dans cette *imprégnation de l'esprit par la chair* la mort de l'esprit lui-même, elle inverse les choses et découvre dans l'imprégnation de *la chair par l'esprit* la vie et même la vie de la *chair de Bauer*, elle se montre, par contre, d'autant plus brutale, d'autant plus résolument *terroriste* dès que la critique inachevée, encore imprégnée de Masse, n'est plus *l'œuvre* de M. Bauer, mais l'œuvre de peuples entiers, l'œuvre d'une série de Français et d'Anglais profanes, dès que cette critique inachevée s'appelle non plus *Die Judenfrage (La Question juive)* ou *Die gute Sache der Freiheit (La Bonne cause de la liberté)* ou *Staat, Religion, Partei (État, religion et parti)*, mais se nomme la révolution, le socialisme, le communisme. C'est ainsi que la Critique a lavé la souillure de l'esprit par la matière et de la Critique par la Masse, en épargnant sa propre chair et en crucifiant la chair d'autrui.

D'une façon ou d'une autre, nous voilà débarrassés de cet « esprit imprégné de chair » ou de la « Critique imprégnée de Masse ». Ce mélange non critique a fait place à la *séparation* absolument critique de la chair et de l'esprit, de la Critique et de la Masse, c'est-à-dire de son pur contraire. Pareille contradiction, sous sa forme *historique*, constituant le véritable intérêt historique de notre époque, c'est la contradiction qui oppose M. Bauer et consorts, ou l'Esprit, au reste du genre humain en tant que matière.

La Révolution, le matérialisme et le communisme ont *donc* rempli leur but historique. Leur *perte* a préparé les voies du *Seigneur critique*. Hosannah !

#### f) Le cycle spéculatif de la Critique absolue et la philosophie de la Conscience de soi.

Parce qu'elle prétend, dans un *unique* domaine, s'être *accomplie* et imposée dans sa pureté, la *Critique* n'a *donc* à se reprocher qu'une « simple » erreur, une simple « inconséquence », si elle n'a pas été dans tous. les domaines de

<sup>1</sup> Leipzig, 1842.

<sup>2</sup> Vers 390 avant J.-C., les Gaulois marchèrent sur Rome. Ils prirent la ville, à l'exception du Capitole dont les défenseurs - ainsi le veut la légende - furent réveillés par les cris des oies de Junon, et purent ainsi repousser une attaque de nuit.

l'univers aussi « pure » et « accomplie ». Cet « unique » domaine critique, c'est celui de la *théologie*. Le pur paysage de ce domaine s'étend de *Kritik der Synoptiker (Critique des Synoptiques)* de Bruno Bauer à *Das entdeckte Christentum (Le Christianisme révélé)* du même Bruno Bauer, ce dernier ouvrage en constituant la place forte la plus avancée.

*« La Critique moderne, nous dit-on, avait enfin tiré au clair le spinozisme; ce fut donc une inconséquence si — ne fût-ce que sur certains points qui aboutissent à de fausses conclusions — elle suppose naïvement la substance dans un domaine. »*

Plus haut, au moment où l'on nous avouait que la Critique s'empêtrait dans ses préjugés politiques, on atténuait aussitôt cet aveu en disant que cet imbroglio était « au fond si peu consistant » ! Ici, l'aveu de l'inconséquence est tempéré par une parenthèse : elle ne s'est produite que sur certains points *qui* aboutissent à de fausses conclusions ! La faute n'incombait pas à M. Bauer, mais à ces points faux qui, semblables à des montures récalcitrantes, ont pris le mors aux dents avec la Critique en croupe.

Quelques citations montreront que, par sa victoire remportée sur le spinozisme, la Critique est parvenue à l'idéalisme hégélien; qu'en renonçant à la « substance », elle a abouti à un autre monstre métaphysique, au « sujet », à la « substance en tant que procès », à la « conscience de soi infinie », et que la Critique « achevée » et « pure » a pour résultat final le rétablissement de la théorie créationniste chrétienne sous sa forme spéculative hégélienne.

Ouvrons d'abord la *Kritik der Synoptiker (Critique des Synoptiques)* :

*« Strauss reste fidèle au point de vue selon lequel la substance est l'absolu. La tradition, sous cette forme de l'universel qui n'a pas encore atteint la détermination réelle et rationnelle de l'universel, laquelle, en effet, ne peut être atteinte que dans la Conscience de soi, dans la singularité et l'infini de cette conscience de soi, n'est rien d'autre que la substance débordant sa simplicité logique et ayant pris, en tant que puissance de la communauté religieuse, une forme déterminée d'existence. » (1, Avant-propos, p. VI.)*

Abandonnons à leur sort « l'universel qui atteint une détermination », la « singularité et l'infini », c'est-à-dire, le concept hégélien. Au lieu de dire que l'idée développée dans la théorie de Strauss sur la « puissance de la communauté » et la « tradition » trouve son expression abstraite, son symbole logico-métaphysique dans la représentation spinoziste de la substance, M. Bauer nous dit que « la substance déborde de sa simplicité logique et prend une forme déterminée d'existence dans la puissance de la communauté ». Il recourt à tout l'attirail magique de Hegel qui fait jaillir les « catégories métaphysiques » — abstractions tirées de la réalité — de la logique, où elles sont résolues dans la « simplicité » de l'idée, et leur fait prendre une « forme déterminée » d'existence physique ou humaine, en un mot les fait s'incarner. Hinrichs, au secours !

*« Que cette conception est mystérieuse, poursuit la Critique contre Strauss : chaque fois qu'elle veut expliquer et faire comprendre concrètement le procès auquel l'histoire évangélique doit son origine, elle ne produit jamais qu'un semblant de procès [...]. La proposition : « l'histoire évangélique a ses sources et son origine dans la tradition, dit deux fois la même chose : « la tradition » et l' « histoire évangélique » ; elle établit bien un rapport entre les deux, mais ne nous dit pas à quel procès intérieur de la substance le développement et l'exégèse sont redevables de leur origine. »*

D'après Hegel, il faut concevoir la substance comme procès intérieur. Et voici comment il caractérise le développement, du point de vue de la substance :

*« Mais si nous considérons de plus près ce déploiement, nous voyons qu'il ne résulte pas de ce qu'une seule et même matière s'est façonnée et s'est diversifiée; il est au contraire la répétition informe de l'Identique, qui... obtient seulement par là une fastidieuse apparence de diversité <sup>1</sup>. »*

Hinrichs, au secours ! M. Bauer poursuit :

*« La Critique doit en conséquence se tourner contre elle-même et résoudre cette substantialité mystérieuse... dans le sens où le développement de la substance pousse lui-même, en l'universalité et la détermination de l'idée et en son existence réelle, la conscience de soi infinie. »*

La critique de Hegel contre le point de vue de la substantialité continue :

*« Il faut résoudre la compacité de la substance et élever cette substance à la conscience de soi » (p. 7) <sup>2</sup>.*

Chez Bauer également, la conscience de soi est la substance élevée à la conscience de soi, ou la conscience de soi en tant que substance; d'attribut de l'homme, la conscience de soi est métamorphosée en sujet autonome. C'est la caricature métaphysico-théologique de la division de l'homme d'avec la nature. L'essence de cette conscience de soi n'est donc pas l'homme, mais l'idée, dont elle est l'existence réelle. C'est l'idée faite homme, donc un infini, Toutes les propriétés humaines se métamorphosent par conséquent mystérieusement en propriétés de cette imaginaire « con-

<sup>1</sup> *Phénoménologie*, préface p. 12.

<sup>2</sup> Dans la traduction française, ces phrases de Hegel figurent respectivement aux pages 15 et 10 du tome I ; remarquons toutefois que Hegel dit en fait (deuxième citation) : « La philosophie ne doit pas tant résoudre la compacité [...] que... restaurer le sentiment de l'essence. »

science de soi infinie ». À propos de cette « conscience de soi infinie », M. Bauer dit donc expressément que tout trouve en elle son origine et son explication, c'est-à-dire sa raison existentielle. Hinrichs, au secours !

M. Bauer continue :

« *La force du rapport de substantialité réside dans son impulsion qui nous conduit au concept, à l'idée et à la conscience de soi.* »

Hegel dit :

« *Ainsi, le concept est la vérité de la substance.* » « *La transition du rapport de substantialité se fait par sa propre nécessité immanente et se ramène à ceci que le concept est la vérité de cette nécessité.* » « *L'idée est le concept adéquat.* » « *Le concept... parvenu à l'existence libre... n'est autre chose que le moi ou la pure conscience de soi*<sup>1</sup>. »

Hinrichs, au secours !

C'est une impression hautement comique que produit encore M. Bauer lorsque, dans sa *Literatur-Zeitung*, il dit :

« *Déjà Strauss a fait faillite parce qu'il ne put achever la critique du système de Hegel, tout en prouvant, par sa demi-critique, la nécessité de cet achèvement* », etc.

Ce n'est pas la critique achevée du système Hegel, mais tout au plus l'achèvement du système de Hegel, du moins dans son application à la théologie, que M. Bauer a cru lui-même fournir dans sa *Kritik der Synoptiker (Critique des Synoptiques)*.

Il appelle sa critique (*Préface des Synoptiques*, p. XXI) « le dernier acte d'un système déterminé » qui n'est autre que le système hégélien.

La lutte entre Strauss et Bauer relativement à la substance et à la conscience de soi est une lutte dans le cadre des spéculations hégéliennes. Il y a, chez Hegel, trois éléments : la substance spinoziste, la conscience de soi fichtéenne, l'unité hégélienne des deux, nécessairement contradictoire, l'esprit absolu. Le premier élément est la nature, sous travesti métaphysique, dans sa séparation d'avec l'homme, le second est l'esprit, sous travesti métaphysique, dans sa séparation d'avec la nature, le troisième est, sous travesti métaphysique, l'unité des deux autres, l'homme réel et l'espèce humaine réelle.

Strauss et Bauer ont l'un et l'autre développé logiquement Hegel sans sortir du domaine de la théologie, le premier du point de vue spinoziste, le second du point de vue fichtéen. Tous deux ont critiqué Hegel dans la mesure où, chez lui, chacun des deux éléments est faussé par l'autre, tandis qu'ils ont conduit chacun de ces éléments à son achèvement unilatéral, donc conséquent. — Dans leur critique, tous deux dépassent par conséquent Hegel, mais tous deux se maintiennent également à l'intérieur de sa spéculation et ne représentent chacun qu'un côté de son système. Feuerbach, le premier, a parachevé et critiqué Hegel au point de vue hégélien en résolvant l'esprit absolu métaphysique en « l'homme réel sur la base de la nature » ; le premier, il a achevé la critique de la religion en esquissant en même temps de main de maître les grands principes de la critique de la spéculation hégélienne et, par suite, de toute métaphysique<sup>2</sup>.

À vrai dire, chez M. Bauer, ce n'est plus le Saint-Esprit, c'est l'infinie Conscience de soi qui dicte son texte à l'évangéliste.

« *Nous ne devons plus dissimuler que la conception correcte de l'histoire évangélique a, elle aussi, ses fondements philosophiques la philosophie de la conscience de soi* » (Bruno BAUER *Kritik der Synoptiker*, *Préface*, p. XV).

Caractérisons cette philosophie de la conscience de soi de Bauer ainsi que les résultats auxquels M. Bauer a abouti au terme de sa critique de la théologie, à l'aide de quelques extraits de son dernier ouvrage philosophico-religieux : *Das entdeckte Christentum (Le Christianisme révélé)*.

Nous y lisons à propos des matérialistes français :

« *Quand la vérité du matérialisme, la philosophie de la conscience de soi, est découverte et que la conscience de soi est reconnue comme le tout, comme la solution de l'énigme de la substance spinoziste et comme la véritable causa sui*<sup>3</sup>... à quoi sert alors l'esprit ? À quoi bon la conscience de soi ? Comme si la conscience de soi, en posant le monde, la distinction, en se produisant elle-même dans ce qu'elle produit, puisqu'elle supprime derechef la distinction de ce qu'elle a produit d'avec elle-même et n'est donc soi-même que dans le mouvement — comme si elle n'avait pas sa fin et ne se possédait pas elle-même dans ce mouvement qu'elle est elle-même 1 » (*Das entdeckte Christentum*, p. 113.)

<sup>1</sup> HEGEL : *Logique*. Tome V des *Œuvres complètes*, seconde édition, pp. 6, 9, 229, 13.

<sup>2</sup> Passage cité par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 33.

<sup>3</sup> Cause d'elle-même.

« Les matérialistes français ont, il est vrai, conçu les mouvements de la conscience de soi comme mouvements de l'être universel, de la matière; mais ils n'ont encore pu s'apercevoir que le mouvement de l'univers n'est devenu réel pour soi qu'en tant que mouvement de la conscience de Soi et s'est identifié avec lui. » (Ibidem, p. [114]115.)

Hinrichs, au secours !

En bon français, la première thèse signifie ceci : la vérité du matérialisme est le contraire du matérialisme; c'est l'idéalisme absolu, c'est-à-dire exclusif, noyant tout. La conscience de soi, l'esprit est le Tout. En dehors d'elle, il n'y a rien. « La conscience de soi », « l'esprit », voilà le créateur tout-puissant du monde, du ciel et de la terre. Le monde est une manifestation de la conscience de soi, qui est obligée de s'aliéner et de prendre une forme serve; mais la distinction entre le monde et la conscience de soi n'est qu'une distinction apparente. La conscience de soi ne distingue d'elle rien de réel. Le monde, au contraire, n'est qu'une distinction métaphysique, une chimère et une imagination du cerveau éthéré de la conscience de soi. Elle abolit donc l'apparence, concédée pour un instant, qu'en dehors d'elle il existe quelque chose, et, dans son « produit », elle ne reconnaît pas d'objet réel, c'est-à-dire d'objet se distinguant *realiter* [effectivement] d'elle. Et ce n'est que par ce mouvement et à partir de lui que la conscience de soi se produit en tant qu'absolu; car l'idéaliste absolu, pour l'être, a besoin d'accomplir constamment le procès sophistiqué qui consiste à transformer d'abord le monde extérieur à lui en une apparence, en une simple lubie de son cerveau, et de déclarer après coup que cette fiction est ce qu'elle est vraiment : une pure imagination, afin de pouvoir, en fin de compte, proclamer son existence unique, exclusive, que rien ne gêne plus, même pas l'apparence d'un monde extérieur.

En bon français, la deuxième thèse signifie ceci : les matérialistes français ont bien conçu les mouvements de la matière comme des mouvements ingénieux, mais ils n'ont pas pu s'apercevoir que ce ne sont pas des mouvements matériels, mais des mouvements idéaux, des mouvements de la conscience de soi, donc de purs mouvements de pensée. Ils n'ont pas encore pu voir que le mouvement réel de l'univers n'est devenu véritable et réel qu'en tant que mouvement idéal de la conscience de soi, libre et libérée de la matière, c'est-à-dire de la réalité; en d'autres termes, qu'un mouvement matériel distinct du mouvement cérébral, du mouvement d'idées, n'existe qu'en apparence. Hinrichs, au secours !

Cette théorie créationniste spéculative se trouve presque mot à mot chez Hegel, et même dans son premier ouvrage, la *Phénoménologie*.

« L'aliénation de la conscience de soi pose la chose<sup>1</sup>. Dans cette aliénation, elle se pose soi-même comme objet, ou [...] pose l'objet comme soi-même. D'autre part, dans cet acte est contenu en même temps l'autre moment : celui dans lequel elle a aussi bien supprimé et repris en soi-même cette aliénation et cette objectivité. Tel est le mouvement de la conscience<sup>1</sup>. »

« La conscience de soi<sup>2</sup> a un contenu, qu'elle distingue de soi-même... Ce contenu est, dans sa différence aussi le Moi, car il est le mouvement de se supprimer soi-même... Ce contenu, étant considéré plus précisément, n'est rien d'autre que le mouvement même que nous venons d'énoncer ; il est en effet l'esprit qui se parcourt soi-même et se parcourt pour soi comme esprit<sup>3</sup>. »

À propos de cette théorie créationniste de Hegel, Feuerbach fait observer :

« La matière est l'aliénation de soi de l'esprit. La matière elle-même reçoit ainsi esprit et entendement — mais elle est en même temps posée comme une entité n'existant pas, non vraie, du moment que c'est seulement l'être issu de cette aliénation, c'est-à-dire, se dépouillant de la matière, de la qualité sensible, qui est énoncé comme étant l'être dans son achèvement, sous sa figure et sa forme vraies. Ce qu'il s'agit de nier ici, c'est donc l'élément naturel, sensible, matériel, tout comme dans la théologie on nie la nature souillée par le péché originel<sup>4</sup>. » (Philosophie der Zukunft, p. 35.)

Si M. Bauer prend donc la défense du matérialisme contre la théologie non critique, c'est en lui reprochant de n'être « pas encore » de la théologie critique, de la théologie rationnelle, de la spéculation hégélienne. Hinrichs ! Hinrichs !

M. Bauer qui, dans tous les domaines, développe son opposition à la substance, sa philosophie de la conscience de soi, ou de l'esprit, est donc condamné à n'avoir affaire, dans tous les domaines, qu'à ses propres *élucubrations*. La Critique est, entre ses mains, l'instrument qui sert à sublimer en simple *apparence* et en idées *pures* tout ce qui, en dehors de la conscience de soi *infinie*, prétend encore à une existence matérielle *finie*. Ce qu'il combat dans la

<sup>1</sup> HEGEL : *Phénoménologie*, pp. [574]-575.

<sup>2</sup> Le texte de la traduction française dit « le Moi ».

<sup>3</sup> Ibidem [pp. 582]-583. Cf. Traduction française de la *Phénoménologie*, II, pp. 294 et 303.

<sup>4</sup> Feuerbach publia en 1843 sa *Philosophie der Zukunft* (*Philosophie de l'Avenir*) qui faisait suite à ses « Thèses préliminaires sur la réforme de la philosophie ». Dans ces ouvrages, Feuerbach, critiquant la philosophie idéaliste de Hegel, expose les bases de sa philosophie matérialiste.

substance, ce n'est pas *l'illusion métaphysique*, mais le noyau *temporel* — *la nature*, la nature telle qu'elle existe *hors* de l'homme et telle qu'elle est nature de l'homme.

Ne supposer la *substance* dans aucun domaine — il parle encore ce langage — signifie donc pour lui ne reconnaître aucun *être* distinct de la pensée, aucune *énergie naturelle* distincte de la *spontanéité spirituelle*, aucune *force essentielle de l'homme* distincte de *l'entendement*, aucune *passivité* distincte de *l'activité*, aucune *influence* étrangère distincte de *l'action personnelle*, aucun *sentiment* ni vouloir distincts du *savoir*, aucun *cœur* distinct de la *tête*, aucun *objet* distinct du *sujet*, aucune *pratique* distincte de la *théorie*, aucun *homme* distinct du *Critique*, aucune *communauté réelle* distincte de *l'universalité abstraite*, aucun *toi* distinct du *moi*. M. Bauer est donc logique avec lui-même quand il va jusqu'à identifier *sa personne* à la *Conscience de soi infinie*, à *l'Esprit*, c'est-à-dire à mettre leur créateur à la place des créatures qu'il a créées. Il est non moins logique de sa part de rejeter comme une *Masse* et une *matière têtues*, *tout le reste du monde* qui persiste opiniâtrement à être quelque chose de *distinct* de *son produit à lui, Bauer*. Et maintenant, espère-t-il,

« *C'en sera bientôt fait de tout ce qui est corporel* <sup>1</sup>. »

Son *propre* mécontentement de ne pouvoir jusqu'ici venir à bout de

« *ce je ne sais quoi qu'est le monde ordinaire* »,

Il en fait avec la même logique un *mécontentement de soi-même* que ce monde éprouverait; et la révolte de sa critique contre l'évolution de l'humanité, il en fait la révolte *de masse* de l'humanité contre sa Critique, contre l'Esprit, contre M. Bruno Bauer et consorts.

De toute éternité, dès l'aube des temps, M. Bauer fut *théologien*, non pas théologien ordinaire, mais *théologien critique* OU *critique théologique*. Quand il était le tenant extrême de l'orthodoxie du *vieil hégélianisme*, et le rectifieur spéculatif de toute *insanité religieuse* et *théologique*, il ne cessait déjà de proclamer que la *Critique* était *sa propriété privée*. Il qualifiait alors la *critique* de Strauss de *critique humaine*, et affirmait *expressément*, par opposition à celle-ci, le droit de la critique *divine*. C'est son grandiose *amour-propre*, ou *conscience de soi*, noyau caché de cette nature divine, qu'il a dégagé par la suite de son déguisement religieux, doté de l'autonomie en en faisant un être propre et, sous l'appellation de « *conscience de soi infinie* », érigé en principe de la Critique. Dans son *propre* mouvement, il a accompli alors le mouvement que la « philosophie de la conscience de soi » décrit comme acte vital absolu. Il a supprimé derechef « la distinction entre le produit » de la *conscience de soi infinie* et son producteur qui n'est autre que *lui-même*, et reconnu que la conscience de soi dans son mouvement « n'était que *lui-même* », que par conséquent le mouvement de l'univers ne devient *véritable* et *réel* que dans son mouvement idéal à lui.

La critique *divine*, dans son *retour en soi*, est rétablie de façon rationnelle, consciente, critique; *l'être en soi* est devenu *être en soi et pour soi*, et c'est seulement la *fin* qui donne existence au *commencement*, accompli, réalisé, révélé. À la *différence* de la critique *humaine*, la critique *divine* s'est révélée comme *la Critique*, comme la *Critique pure*, comme la *Critique critique*. L'apologie de l'Ancien et du Nouveau Testament a été remplacée par celle des Œuvres anciennes et nouvelles de M. Bauer. La contradiction *théologique* opposant Dieu et l'homme, l'esprit et la chair, l'infini et le fini s'est métamorphosée en contradiction *critico-théologique* entre l'esprit, la critique, ou *M. Bauer*, d'une part, la *matière*, la *Masse*, ou le monde profane, d'autre part. La contradiction théologique entre la foi et la raison s'est résolue en contradiction critico-théologique opposant le *bon sens* à la pensée purement critique. La *Zeitschrift für spekulative Theologie (Revue de théologie spéculative)* <sup>2</sup> est devenue la *Literatur-Zeitung critique*. Le *Rédempteur religieux* s'est enfin incarné dans le *Rédempteur critique*, M. Bauer.

Le dernier stade de M. Bauer ne constitue pas une anomalie dans son évolution; il *rentre* en soi après son *aliénation*. Il va de soi que le moment où la critique *divine* s'est *aliénée* et est sortie d'elle-même coïncide avec le moment où elle est partiellement devenue infidèle à elle-même et a créé quelque chose d'humain.

Retournée à son point de départ, *la Critique absolue* a clos son *cycle spéculatif* et par là même le cycle de sa propre *existence*. Son mouvement ultérieur n'est que *pur mouvement circulaire sur soi*, bien au-dessus de tout intérêt *de masse*, et par conséquent sans le moindre intérêt désormais pour la Masse.

<sup>1</sup> GOETHE : *Faust*, I, sc. 3.

<sup>2</sup> *Zeitschrift für spekulative Theologie*, revue publiée par Bruno Bauer (Berlin, 1836-1838). Bauer comptait - à cette époque - parmi les Vieux-Hégéliens.

## Chapitre VII. LA CORRESPONDANCE DE LA CRITIQUE CRITIQUE

### I. LA MASSE CRITIQUE

par Karl MARX.

Où peut-on être mieux  
Qu'au sein de sa famille <sup>1</sup>.

La Critique critique, dans son existence *absolue* en la personne de M. Bruno, a déclaré que l'humanité en masse, l'humanité entière qui n'est pas Critique critique, était son contraire, son *objet essentiel* : *essentiel*, parce que la Masse existe *ad majorem gloriam Dei* <sup>2</sup>, pour la plus grande gloire de la Critique, de l'Esprit - objet, parce qu'elle est simplement la *matière* de la Critique critique. La Critique critique a proclamé que son rapport avec la Masse était le *rapport historique* de notre temps.

Cependant, il ne suffit pas, pour créer une contradiction *historique*, de se déclarer en contradiction avec le monde entier. On peut se figurer être un objet de scandale universel, parce que, par maladresse, on scandalise universellement. Pour qu'il y ait contradiction historique, il ne suffit pas que je déclare que le monde est mon contraire; il faut encore que le *monde déclare* que je suis son contraire essentiel, me traite et me reconnaisse comme tel. Cette reconnaissance, la Critique critique la tire de la correspondance, qui a pour mission d'attester à la face du monde la fonction rédemptrice de la Critique, ainsi que l'irritation universelle du monde en présence de l'évangile critique. La Critique critique est son propre objet, en tant *qu'objet du monde*. C'est la correspondance qui est chargée de la *présenter comme telle*, comme *intérêt du monde* à notre époque.

La Critique critique se considère comme *sujet absolu*. Le sujet absolu a besoin de culte. Un culte *réel* implique des tiers, des individus croyants. C'est pourquoi la *Sainte Famille de Charlottenburg* reçoit de ses correspondants le culte qui lui est dû. Ses correspondants lui disent *ce qu'elle est*, et ce que son adversaire, la Masse, *n'est pas*.

En représentant ainsi l'opinion qu'elle a d'elle-même comme opinion du monde, en *réalisant* son *concept*, la Critique tombe toutefois dans l'illogisme. *Dans son propre sein* apparaît une sorte de *formation de masse* : il se forme une Masse critique, qui a pour laconique fonction d'être l'écho infatigable des slogans critiques. Pour l'amour de la logique, cet illogisme est excusable. La Critique critique, qui ne se sent pas chez elle dans ce monde de péché, est forcée de créer dans sa propre maison un monde pécheur.

Le correspondant de la Critique critique, membre de la Masse critique, ne suit pas un chemin parsemé de roses. Son chemin est difficile, plein d'épines, un chemin critique. La Critique critique est un maître spiritualiste, spontanéité pure, *actus purus* <sup>3</sup>, intolérant envers toute action venant *du dehors*. Le correspondant ne peut donc être qu'un *sujet apparent*, il ne peut avoir à l'égard de la Critique critique une attitude *indépendante* qu'en *apparence* et ne peut vouloir lui communiquer quelque chose de neuf et de personnel qu'en *apparence*. Il est en vérité son *propre ouvrage* à elle, sa perception d'elle-même pour un instant *objectivée* et posée comme entité autonome.

C'est pourquoi les correspondants ne manquent pas d'assurer sans trêve que, d'elle-même, la Critique critique *sait*, *pénètre*, *connaît*, *conçoit*, *expérimente* tout ce qui lui est communiqué *en apparence* au même instant. C'est ainsi, par exemple, que *Zerrleder* emploie les tournures suivantes :

« Le concevez-vous ? Vous savez. Vous savez pour la seconde et la troisième fois. Vous en aurez maintenant assez entendu pour pouvoir comprendre vous-même. »

*Fleischhammer*, le correspondant de Breslau, écrit :

« Mais que..., cela sera aussi peu énigmatique pour vous que pour moi. »

Ou encore *Hirzel*, le correspondant de Zurich <sup>4</sup> :

« Sans doute apprendrez-vous par vous-même. »

Le *correspondant critique* respecte si soigneusement la correspondance absolue de la Critique critique, qu'il lui prête une compréhension même *dans les cas* où il n'y a absolument rien à comprendre. C'est ainsi que *Fleischhammer* écrit :

<sup>1</sup> Citation empruntée à la comédie en un acte de Marmontel : *Lucile*, scène 4.

<sup>2</sup> Pour la plus grande gloire de Dieu.

<sup>3</sup> Acte pur.

<sup>4</sup> Ces deux derniers sont des collaborateurs effectifs de la *Literatur-Zeitung* ; le premier semble bien n'être qu'un pseudonyme de Bruno Bauer.

« Vous me comprendrez (!) complètement (!) si je vous dis que ] l'on ne peut guère sortir sans rencontrer de jeunes ecclésiastiques catholiques en longs frocs et manteaux noirs. »

Bien mieux, dans leur angoisse, les correspondants entendent la Critique critique dire, répondre, s'écrier, se moquer !

Ainsi, Zerleder :

« Mais..., dites; eh bien, écoutez ! »

Fleischhammer :

« Pourtant, j'entends déjà ce que vous dites. — Aussi bien voulais-je dire simplement. »

Hirzel : « Gentilhomme, vous écrierez-vous. »

Un correspondant de Tübingen :

« Ne vous riez pas de moi ! »

De là vient aussi un autre procédé des correspondants : ils communiquent à la Critique critique des faits et lui en demandent l'interprétation spirituelle, ils lui fournissent des prémisses et lui laissent le soin d'en tirer la conclusion, voire s'excusent de lui rabâcher des choses qu'elle connaît depuis longtemps.

Zerleder :

« Votre correspondant ne peut que vous donner un tableau, une description des faits. L'esprit qui anime ces choses ne saurait être inconnu de vous, surtout pas de vous. »

Ou encore :

« Vous en tirerez bien vous-même la conclusion. »

Hirzel :

« Que toute création soit issue de son contraire extrême, non ce n'est pas à moi qu'il appartient de vous entretenir encore de cette thèse spéculative. »

Il arrive également que les expériences faites par le correspondant ne soient que l'accomplissement et la confirmation de prophéties critiques.

Fleischhammer :

« Votre prédiction s'est réalisée. » — Zerleder : « Les tendances dont je vous ai dit qu'elles gagneraient de plus en plus en Suisse, bien loin d'être pernicieuses, sont tout à fait salutaires..., pure confirmation de l'idée que vous avez énoncée bien des fois déjà », etc.

La Critique critique se sent de temps en temps poussée à exprimer la condescendance dont elle fait preuve en acceptant de correspondre; et elle motive cette condescendance en disant que le correspondant s'est heureusement acquitté de telle ou telle tâche. C'est ainsi que M. Bruno écrit au correspondant de Tübingen :

« C'est réellement une inconséquence de ma part de répondre à ta lettre... Mais tu as d'autre part fait des observations tellement pertinentes que... je ne puis te refuser l'explication sollicitée. »

La Critique critique se fait écrire de province : mais il ne s'agit pas de la province au sens politique, qui, tout le monde le sait, n'existe nulle part en Allemagne; il s'agit de la province critique, dont la capitale est Berlin; Berlin est le siège des patriarches critiques et de la Sainte Famille critique, tandis que, dans les provinces, niche la Masse critique. Les provinciaux critiques n'osent prétendre accaparer l'attention de l'office critique suprême qu'avec force révérences et excuses.

C'est ainsi qu'un anonyme écrit à M. Edgar, qui, en tant que membre de la Sainte Famille, est lui aussi un grand personnage :

« Monsieur, la jeunesse aime à se grouper quand elle a des aspirations communes (notre différence d'âge n'est que de deux ans); je vous prie de trouver dans ce fait l'excuse de ces lignes. »

Ce compagnon d'âge de M. Edgar se définit en passant comme l'essence de la philosophie la plus moderne. N'est-il pas dans l'ordre que la Critique soit en correspondance avec l'essence de la philosophie ? Si ce compagnon de M. Edgar assure qu'il a déjà perdu ses dents ce n'est là qu'une allusion à son essence allégorique. L'« essence de la philosophie la plus moderne » a « appris de Feuerbach à poser le moment de la culture dans l'intuition objective. » Il fournit aussitôt un échantillon de sa culture et de son intuition, en assurant M. Edgar qu'il est parvenu à « une intuition totale de sa nouvelle » : « Vivent les principes solides <sup>1</sup> ! » et en faisant en même temps l'aveu loyal qu'il n'a pas bien nettement compris l'intention de M. Edgar, pour finalement ruiner l'assurance qu'il a donnée de son intuition totale par la question suivante : « Ou bien me suis-je mépris totalement ? » Après cet échantillon, on trouvera dans l'ordre des choses que l'essence de la philosophie la plus moderne s'exprime, au sujet de la Masse, en ces termes :

<sup>1</sup> Titre d'un récit d'Edgar Bauer figurant dans le recueil : *Berliner Novellen (Nouvelles berlinoises)* d'Alexandre Weill et Edgar Bauer (1843).

« Nous sommes bien forcés de condescendre une fois au moins à examiner et à défaire le nœud magique qui interdit au sens commun de pénétrer dans le flot sans bornes de la pensée. »

Si l'on veut parvenir à une intuition complète de la Masse critique, il faut lire la correspondance de M. Hirzel, de Zurich (livraison n° 5). Ce malheureux ressasse les slogans critiques avec une docilité vraiment touchante et une mémoire digne d'éloges. Il n'a garde d'oublier les phrases préférées de M. Bruno sur les batailles que celui-ci a livrées, sur les campagnes dont il a dressé le plan et qu'il a dirigées. Mais M. Hirzel s'acquitte surtout de sa fonction de membre de la Masse critique en s'emportant contre la Masse profane et ses rapports avec la Critique critique.

Il parle de la Masse qui se figure avoir part à l'histoire, « de la Masse pure », de la « Critique pure », de la « pureté de cette contradiction », ... « contradiction si pure... que l'histoire n'en a jamais fourni d'aussi pure », ... de « l'essence mécontente », du « vide de la mauvaise humeur, du découragement, du manque de cœur, de la pusillanimité, de la fureur, de l'exaspération achevés de la Masse envers la Critique », de la « Masse qui n'existe que pour rendre, par sa résistance, la Critique plus perspicace et plus vigilante ». Il parle de la « création issue de son contraire extrême », de la hauteur de sentiments qui élève la Critique au-dessus de la haine et autres émotions profanes. C'est à cette profusion de formules critiques que se limite la contribution de M. Hirzel à la *Literatur-Zeitung*. De même qu'il reproche à la Masse de se satisfaire du simple « sentiment », de la « bonne volonté », de la « phrase », de la « foi », etc., il se contente lui-même, en tant que membre de la Masse critique, de phrases, de manifestations de son « sentiment critique », de sa « foi critique », de son « bon vouloir critique », et laisse à M. Bruno et consorts « l'action, le travail, la lutte » et les « œuvres ».

Malgré le tableau effrayant que les membres de la (« Masse critique ») tracent de la tension historique qui anime le monde profane face à la « Critique critique », le fait même de cette tendance historique n'est pas établi, du moins pour l'incroyant. En répétant servilement et sans esprit critique ces « fantasmagories » et ces « prétentions » critiques, les correspondants démontrent simplement que les idées fixes du maître sont également les idées fixes du valet. L'un des correspondants critiques essaie bien d'appuyer son argumentation sur des faits.

« Vous voyez, écrit-il à la Sainte Famille, que la *Literatur-Zeitung* atteint son but, c'est-à-dire qu'elle ne trouve pas d'écho. Elle ne pourrait trouver d'écho que si elle accordait sa musique à celle de l'absence d'idées, que si vous vous avanciez fièrement avec un arsenal de locutions sonores et toute une fanfare de catégories courantes. »

Un arsenal de locutions sonores et toute une fanfare de catégories courantes ! On le voit, le correspondant critique s'efforce, lui, de caracoler, porteur de locutions qui ne sont pas « courantes » ! Pourtant, il nous faut rejeter comme purement apologétique son explication du fait que la *Literatur-Zeitung* ne trouve pas d'écho. Pourquoi ne pas interpréter plutôt ce fait en sens inverse et dire que la Critique critique se trouve à l'unisson de la grande Masse, j'entends de la Grande Masse des plumitifs qui ne trouve *aucun* écho ?

Il ne suffit donc pas que les correspondants *critiques* adressent les locutions critiques à la fois à la Sainte Famille sous forme de « prière » et à la Masse comme « formule de malédiction ». Il faut des correspondants *non critiques*, à caractère de Masse; il faut de *réels* députés de la Masse auprès de la Critique critique, pour démontrer la tension *réelle* qui existe entre la Masse et la Critique.

C'est pourquoi la Critique critique fait aussi une place à la *Masse non critique*. Elle obtient que de candides *représentants* de cette Masse *correspondent* avec elle, qu'ils reconnaissent l'importance, le caractère absolu de la contradiction qui les oppose à la Critique, que retentisse enfin le *cri de détresse* implorant qu'on les délivre de cette contradiction.

## II. LA « MASSE NON CRITIQUE » ET LA « CRITIQUE CRITIQUE »

### a) La Masse « entêtée » et la Masse « insatisfaite ».

par Karl MARX.

La dureté de cœur, l'entêtement et l'aveugle scepticisme « de la Masse » ont un représentant assez résolu. Ce représentant parle de « la coterie berlinoise <sup>1</sup> » et de « sa formation exclusivement hégélienne ».

« Le seul vrai progrès, dit-il, que nous puissions faire, consiste en la connaissance de la réalité. Or vous nous apprenez seulement que notre connaissance ne s'appliquait pas à la réalité, mais à quelque chose d'irréel. »

Il caractérise la « science de la nature » comme la base de la philosophie.

« Un bon physicien est au philosophe ce que celui-ci est au théologien. »

Il note encore, à propos de la « coterie berlinoise » :

<sup>1</sup> « Coterie berlinoise » (« Berliner Couleur ») est le nom donné par le correspondant de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* aux Jeunes-Hégéliens berlinois qui ne faisaient pas partie du cercle de Bruno Bauer et attaquaient l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* sur des problèmes personnels et mesquins : l'un de ces Jeunes-Hégéliens était Max Stirner.

« Je ne crois pas exagérer en expliquant l'état de ces gens par le fait qu'ils ont bien fait leur mue spirituelle, mais ne se sont pas encore débarrassés de leur vieille peau de façon à pouvoir absorber les éléments propres à provoquer une formation nouvelle et un rajeunissement. » — « Il nous reste à nous assimiler ces connaissances » (naturelles et industrielles). — « La connaissance du monde et des hommes dont nous avons besoin avant tout ne peut s'acquérir par la seule acuité de la pensée; il faut que tous les sens coopèrent et que toutes les facultés de l'homme y soient employées comme instrument nécessaire et indispensable; autrement, l'intuition et la connaissance resteront toujours lacunaires... et entraîneront la mort spirituelle. »

Cependant, ce correspondant dore la pilule qu'il présente à la Critique critique. Il « trouve aux paroles de Bauer leur application exacte », il « a suivi les Pensées de Bauer », il prétend que « Bauer a eu raison de dire », il semble polémiquer en fin de compte non contre la Critique elle-même, mais contre une « coterie berlinoise » distincte de la Critique.

La Critique critique, qui se sent touchée et qui, d'ailleurs, dans toutes les affaires de foi, est susceptible comme une vieille fille, ne se laisse pas tromper par ces distinctions et ces semi-hommages.

« Vous vous êtes trompé, répond-elle, si, dans le parti que vous dépeignez au début de votre lettre, vous avez cru voir votre adversaire; avouez-le plutôt, [et voici la foudroyante formule d'anathème !] vous êtes un adversaire de la Critique elle-même. »

Le malheureux ! L'homme de la Masse ! Un adversaire de la Critique elle-même ! Quant au fond de cette polémique « massive », la Critique critique proclame que son attitude critique devant l'étude de la nature et devant l'industrie, c'est le respect.

« Tout notre respect à l'étude de la nature ! Tout notre respect à James Watt, mais [goûtez cette tournure vraiment sublime !] pas le moindre respect envers les millions qu'il a procurés à ses cousins et cousines. »

Tout notre respect va à ce respect de la Critique critique ! Dans la même lettre où la Critique critique fait grief à ladite coterie berlinoise de passer d'un cœur léger, sans les étudier, sur des travaux solides et excellents, d'expédier un ouvrage en notant qu'il fait époque, etc., dans cette même lettre, elle expédie elle-même toute l'étude de la nature et de l'industrie en déclarant qu'elle s'incline avec respect devant elles. La formule que la Critique critique ajoute à sa déclaration de respect envers l'étude de la nature rappelle les premières foudres que lance feu le chevalier Krug<sup>1</sup> contre la philosophie de la nature.

« La nature n'est pas la seule réalité, puisque nous la mangeons et la buvons dans ses divers produits. »

Tout ce que la Critique critique sait des divers produits de la nature, c'est « que nous les mangeons et buvons » ? Chapeau bas devant la science naturelle de la Critique critique !

Conséquente avec elle-même, elle oppose à cette suggestion, importune et gênante d'étudier « la nature » et « l'industrie », l'exclamation rhétorique que voici, évidemment spirituelle :

« Ou bien (!) vous figurez-vous que la connaissance de la réalité historique soit déjà achevée ? Ou bien (!) savez-vous une seule période de l'histoire qui en fait soit déjà connue ? »

Ou bien la Critique critique croit-elle avoir fait ne serait-ce qu'un *premier pas* dans la connaissance de la réalité historique, aussi longtemps qu'elle exclut du mouvement historique le comportement théorique et pratique de l'homme envers la nature : la science de la nature et l'industrie ? Ou bien se figure-t-elle connaître en fait une période quelconque avant d'avoir par exemple étudié l'industrie de cette période, le mode de production immédiat de la vie même ? La Critique critique, la Critique spiritualiste et *théologique*, ne connaît, il est vrai - tout au moins s'imagine-t-elle les connaître - que les maîtres faits politiques, littéraires et théologiques de l'histoire. De même qu'elle sépare la pensée des sens, l'âme du corps, elle-même du monde, elle sépare l'histoire de la science de la nature et de l'industrie, et pour elle, le lieu où naît l'histoire, ce n'est pas la production grossièrement *matérielle* qui se fait sur terre, ce sont les brumeuses nuées qui flottent dans le ciel<sup>2</sup>.

Le représentant de la Masse « entêtée » et « endurcie », lui et ses admonestations et ses conseils pertinents, on les expédie en le traitant de *matérialiste de la Masse*. Le même sort est réservé à un autre correspondant, moins malveillant, appartenant moins à la Masse, qui fonde des espérances sur la Critique critique, mais ne les voit pas satisfaites. Le représentant de cette Masse « insatisfaite » écrit :

« Pourtant je suis forcé d'avouer que le premier numéro de votre journal n'a pas encore donné du tout satisfaction. Nous nous serions en vérité attendus à autre chose. »

Le *patriarche critique* répond en personne :

<sup>1</sup> KRUG Wilhelm Traugott (1770-1842) : auteur d'ouvrages à prétentions philosophiques.

<sup>2</sup> Passage cité par Lénine : Cahiers *philosophiques*, *Œuvres complètes*, p. 34 et qui sera repris dans la première partie de *L'Idéologie allemande*.

« Qu'il ne dût pas satisfaire les espérances, je le savais d'avance, parce qu'il m'était assez facile de me représenter ces espérances. On est si épuisé qu'on voudrait avoir tout à la fois. Tout ? Non pas ! Si possible, tout et rien en même temps. Un tout qui ne donne aucune peine un tout qu'on puisse absorber sans parcourir d'évolution, un tout qui soit donné d'un mot. »

Dans sa mauvaise humeur devant les exigences déplacées de la « Masse » qui demande *quelque chose*, voire *tout*, à la Critique résolue, elle, par principe et par nature, à « ne donner rien », le patriarche critique, à l'instar des vieillards, raconte une anecdote. Dernièrement, dit-il, un de ses amis berlinois se serait plaint amèrement de la prolixité de ses écrits et de son goût pour les détails. (On sait que d'un minimum d'idée, si mince soit-il, M. Bruno tire un gros volume.) Pour consoler son correspondant, M. Bruno lui a promis de lui faire parvenir sous forme de boulette, de façon qu'il l'assimile plus facilement, l'encre nécessaire à l'impression du livre. Le patriarche explique l'ampleur de ses « ouvrages » par la mauvaise répartition de l'encre d'imprimerie, de même qu'il explique le néant de sa *Literatur-Zeitung* par le vide de la « Masse profane » qui, pour se remplir la panse, voudrait engloutir à la fois tout et rien.

On ne saurait certes méconnaître l'importance des communications qui précèdent; on ne saurait pas davantage voir une *contradiction historique* dans le fait qu'un homme de la Masse ami de la Critique critique la tienne pour creuse tandis qu'elle le traite de non critique, qu'un second ami ne trouve pas ses espérances satisfaites dans la *Literatur-Zeitung* et qu'un troisième ami de la famille trouve ses ouvrages trop prolixes. Cependant, l'ami n° 2, qui nourrit des espérances, et l'ami n° 3, qui désirait au moins connaître les mystères de la Critique critique, forment la transition vers des rapports plus riches et plus tendus entre la Critique et la « Masse non critique ». Autant la Critique se montre cruelle envers la Masse « au cœur endurci » et douée de « sens commun », autant nous la trouverons condescendante à l'égard de la Masse qui réclame en gémissant qu'on la *délivre* de cette contradiction. La Masse qui apportera à la Critique un cœur contrit, une âme repentante et un esprit d'humilité, obtiendra d'elle, en récompense de ses vaillants efforts, mainte parole *subtile, prophétique* et *bourrue*.

### b) La Masse « au cœur sensible » et « qui a besoin de rédemption ».

#### par Friedrich ENGELS.

Le représentant de la *Masse sentimentale, sincère, avide de rédemption*, implore et flagorne la Critique critique pour obtenir d'elle une parole bienveillante, en lui prodiguant effusions, courbettes et roulements d'yeux, par exemple :

« Pourquoi je vous écris ces lignes ? Pourquoi j'essaie de me justifier devant vous ? Parce que je vous estime et que je désire votre estime; parce qu'en ce qui concerne mon évolution je vous ai les plus grandes obligations et que je vous aime pour cela. Mon cœur me pousse à me justifier... envers vous qui m'avez... blâmé. Je suis bien loin, ce faisant, de vouloir jouer les importuns; mais, jugeant d'après mes propres sentiments, je me suis dit qu'un témoignage d'intérêt, de la part d'un homme que vous connaissez encore fort peu, pourrait vous faire plaisir. Je ne prétends nullement vous demander de répondre à cette lettre : je ne veux ni vous voler le temps dont vous pouvez faire meilleur usage, ni vous imposer une charge, ni risquer moi-même l'humiliation de ne pas voir se réaliser ce que j'espérais. Que vous mettiez cette lettre sur le compte de la sentimentalité, de l'indiscrétion, de la vanité (!) ou de n'importe quoi encore, que vous y répondiez ou non, je ne puis résister à la force qui me pousse à l'expédier, et je souhaite seulement que vous y reconnaissiez le sentiment amical qui l'a inspirée ! »

De même que, de tout temps, les *pusillanimes* ont eu droit à la miséricorde de Dieu, ce correspondant sorti de la Masse, mais plein d'humilité et gémissant après la miséricorde critique, voit ses désirs se *réaliser*. La Critique critique lui répond avec bienveillance. Bien plus ! Elle lui fournit les explications *les plus approfondies* sur les objets de sa curiosité.

« Il y a deux ans, lui apprend la Critique critique, il était d'actualité de faire référence à la philosophie des Lumières des Français du XVIII<sup>e</sup> siècle, afin de faire donner aussi ces troupes légères dans la bataille qui se livrait alors. Tout est changé aujourd'hui. De notre temps, les vérités se modifient très vite. Ce qui était à sa place il y a deux ans est maintenant une erreur. »

Il va de soi qu'alors déjà, quand la Critique absolue, de son auguste plume (*Anekdoten II*, p. 89)<sup>1</sup>, appelait ces troupes légères « nos saints », nos « prophètes », « patriarches », etc., il s'agissait uniquement « d'une erreur », mais d'une erreur qui était « à sa place ». Qui donc s'aviserait d'appeler une troupe de « patriarches », troupes légères ? C'était une erreur « à sa place » de parler, sur un ton exalté, de l'abnégation, de l'énergie morale, de l'enthousiasme avec lesquels ces troupes légères « ont leur vie durant pensé, travaillé..., et étudié pour la vérité ». C'était une « erreur » de déclarer (*Entdecktes Christentum [Le Christianisme révélé]*. Préface) que ces troupes « légères » avaient « semblé invincibles, au point que tout homme averti aurait d'avance attesté qu'elles feraient sortir le monde de ses gonds », et qu'il avait « paru indubitable qu'elles réussiraient même à changer la face du monde ». Ces troupes légères ?

La Critique critique continue à expliquer doctement au représentant de la « Masse sincère », avide de s'instruire :

<sup>1</sup> Engels fait ici allusion à l'article de Bruno Bauer : « Souffrances et joies de la conscience théologique », paru dans le second tome de l'ouvrage *Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik (Anecdotes en marge de la philosophie et du journalisme allemands modernes)*.

« Certes, les Français se sont acquis un nouveau mérite historique en essayant de mettre sur pied une théorie sociale, mais ils sont, à l'heure qu'il est, épuisés; leur nouvelle théorie n'était pas encore pure, leurs rêveries sociales, leur démocratie pacifique ne sont absolument pas encore affranchies des postulats de l'ancien état de choses. »

La Critique parle ici — si tant est qu'elle parle ailleurs de quelque chose — du *fouriérisme*, et spécialement du fouriérisme de la *Démocratie pacifique*<sup>1</sup>. Mais celui-ci est bien loin d'être la « théorie sociale » des Français. Les Français n'ont pas une théorie sociale, mais des *théories sociales*, et le fouriérisme édulcoré que prône la *Démocratie pacifique* n'est que la doctrine sociale d'une partie de la bourgeoisie philanthropique; le peuple est *communiste*, divisé en une foule de fractions différentes; le véritable mouvement et la véritable élaboration de ces diverses nuances sociales, loin de s'être épuisés, ne font que *commencer*. Mais ils n'aboutiront pas, comme le voudrait la Critique critique, à la *théorie* pure, c'est-à-dire abstraite, mais à une *pratique* toute *pratique*, qui ne se souciera pas le moins du monde des catégories catégoriques de la Critique.

« Aucune nation, continue la Critique, n'a jusqu'à maintenant la moindre avance sur une autre... Si l'une doit arriver à affirmer sa prépondérance spirituelle, ce sera celle qui sera à même de critiquer les autres et soi-même et de reconnaître les causes du déclin universel. »

Chaque nation a, jusqu'à maintenant, une avance sur l'autre. Mais, si la prophétie critique est exacte, nulle nation n'aura d'avantage sur l'autre, car tous les peuples civilisés d'Europe — Anglais, Allemands, Français — « se *critiquent* » *actuellement* « eux et les autres » et « sont à même de reconnaître les causes du déclin universel ». Enfin, c'est une *tautologie* grandiloquente que de dire que « l'exercice de la critique », la « connaissance », que l'*activité spirituelle* donnent une *prépondérance spirituelle*; et la Critique qui, avec une conscience de soi infinie, se place au-dessus des nations, attendant que celles-ci la supplient à genoux de les éclairer, montre nettement, précisément par cet idéalisme caricatural, par cet idéalisme germano-chrétien, qu'elle est toujours enfoncée jusqu'aux oreilles dans la fange du *nationalisme allemand*.

Chez les Français et les Anglais, la critique n'est pas une personnalité comme la nôtre, abstraite, sise dans l'au-delà, en dehors de l'humanité; elle est *l'activité humaine réelle* d'individus qui sont des membres travailleurs de la société, qui souffrent, sentent, pensent et agissent en hommes. C'est pourquoi leur critique est en même temps pratique et leur communisme, un socialisme<sup>2</sup> dans lequel ils proposent des mesures pratiques, concrètes, dans lequel ils ne se contentent pas de penser, mais agissent plus encore; leur critique est la critique vivante, réelle, de la société existante, la reconnaissance des causes « du déclin »...

Après avoir satisfait la curiosité de ce membre de la Masse, la Critique critique est en droit de dire de sa *Literatur-Zeitung* :

« Ici l'on pratique la Critique pure, qui expose et appréhende la chose sans y rien ajouter... »

Ici l'on ne donne rien de personnel; ici l'on ne donne rien du tout, si ce n'est la Critique incapable de rien donner, c'est-à-dire la critique qui s'achève en non critique extrême. La Critique fait imprimer des passages qu'elle a soulignés et ces citations sont le comble de son art. Wolfgang Menzel<sup>3</sup> et Bruno Bauer se tendent une main fraternelle, et la Critique critique en est au point où était, dans les premières années de ce siècle, la philosophie de l'identité, lorsque Schelling s'élevait contre l'idée que la Masse lui attribuait de vouloir présenter quelque chose, quoi que ce fût, comme étant la pure et tout à fait philosophique philosophie.

### c) L'irruption de la grâce dans la Masse.

par Karl MARX.

Le correspondant sensible, à l'endoctrinement duquel nous venons d'assister, entretenait avec la Critique de tendres relations. Il ne fait allusion à la tension entre la Masse et la Critique que de façon idyllique. Les deux termes de cette contradiction historique conservaient entre eux des rapports *bienveillants* et polis, et par conséquent *exotériques*.

L'action *antihygiénique* et déprimante de la Critique critique sur la Masse apparaît pour la première fois dans la lettre d'un correspondant qui a déjà un pied dans la Critique et l'autre encore dans le monde profane. Il représente la « Masse » dans les luttes *intérieures* qui opposent celle-ci à la Critique.

À certains moments, il lui semble « que M. Bruno et ses amis ne comprennent pas l'humanité » et « que ce sont eux les aveuglés ». Il rectifie aussitôt :

« Oui, je vois clairement que vous avez raison, et que vos idées sont vraies; mais, excusez-moi, le peuple n'a pas tort non plus... Eh oui ! le peuple a raison... Vous avez raison, je ne puis le nier... Je ne sais réellement pas comment tout cela va finir : Vous me direz : ... Eh bien ! tiens-toi tranquille... Hélas ! je ne le puis plus... Hélas !... On finirait, sans cela, par perdre la tête... Vous accueillerez avec bienveillance... Croyez-

<sup>1</sup> La *Démocratie pacifique*, quotidien des fouriéristes, qui parut à Paris de 1843 à 1851 sous la direction de Victor Considérant.

<sup>2</sup> Ici encore, les deux termes sont à peu près synonymes.

<sup>3</sup> MENZEL Wolfgang (1798-1873) : écrivain et critique littéraire.

*moi, à force d'acquérir des connaissances, on se sent parfois devenir si bête qu'on a l'impression qu'une roue de moulin vous tourne dans la tête. »*

Et un autre correspondant écrit qu'il « *perd quelquefois l'esprit* ». On voit bien que, chez ce correspondant venu de la Masse, la *grâce critique* essaie de percer. Pauvre bougre ! Il est tiraillé d'un côté par la Masse pécheresse, de l'autre par la Critique critique. Ce n'est pas la connaissance qu'il a acquise qui plonge ce catéchumène de la Critique critique dans cet état d'hébétéude; c'est une question de foi et de *conscience* : Christ critique ou peuple, Dieu ou monde, Bruno Bauer et ses amis ou Masse profane ! Mais, de même que l'extrême désarroi du pécheur précède l'irruption de la *grâce divine*, cet *abrutissement* accablant est le signe avant-coureur de la *grâce critique*. Et lorsque la grâce fait enfin irruption, l'élu ne perd pas, il est vrai, sa bêtise, mais la *conscience de sa bêtise*.

### **III. LA MASSE CRITIQUE-NON CRITIQUE, OU « LA CRITIQUE » ET LA « COTERIE BERLINOISE »**

La Critique n'a pas réussi à se représenter comme le *contraire essentiel* et, du même coup, comme l'*objet essentiel* de l'humanité dans sa masse. Sans parler du représentant de la Masse *entêtée*, qui reproche à la Critique critique d'*être sans objet* et lui laisse entendre, de la façon la plus galante, qu'elle n'a pas encore achevé sa « mue » spirituelle, mais surtout qu'il lui faut d'abord acquérir de solides connaissances, le correspondant *sensible* lui-même ne constitue pas un terme *contraire*, et puis ce n'est qu'à *titre purement personnel* qu'il essaie d'approcher la Critique critique. Ce qu'il veut en réalité, comme on peut s'en rendre compte par la suite de sa lettre, c'est accommoder la piété qu'il porte à M. Arnold Ruge avec celle qu'il a pour M. Bruno Bauer. Cette tentative d'accommodement fait honneur à son bon cœur. Elle ne présente nullement un *intérêt massif*. Le dernier correspondant, enfin, ne faisait plus *réellement* partie de la Masse, ce n'était qu'un catéchumène de la Critique critique.

La Masse est d'ailleurs un objet *indéterminé*, qui ne saurait donc ni exercer d'action déterminée ni entrer dans un rapport déterminé. La Masse, en tant qu'objet de la Critique critique, n'a rien de commun avec les masses *réelles*, qui constituent à leur tour entre elles des contradictions fort massives. C'est elle-même qui s'est « fait » sa Masse, tout comme si le naturaliste, au lieu de parler d'espèces déterminées, s'occupait de l'Espèce.

Aussi, en dehors de cette Masse abstraite, création de son propre cerveau, il faut encore à la *Critique critique*, pour qu'elle possède un contraire réellement massif, une *Masse déterminée* qu'on puisse exhiber empiriquement et non pas simplement prétexter. Il faut que cette Masse voie dans la Critique critique son *essence* en même temps que l'anéantissement de *son essence*. Il faut qu'elle *veuille* être Critique critique, non-Masse, sans *pouvoir* l'être. Cette Masse critique et non critique à la fois, c'est la « coterie berlinoise » dont nous avons parlé plus haut. C'est à une coterie berlinoise que se réduit la Masse de l'humanité s'occupant sérieusement de la Critique critique.

La « coterie berlinoise », cet « objet essentiel » de la Critique critique, dont sa pensée s'occupe sans cesse et qu'elle voit toujours en pensée occupée d'elle, se compose, autant que nous le sachions, de quelques *ci-devant Jeunes-Hégéliens*, auxquels la Critique critique, à ce qu'elle prétend, inspire en partie l'*horror vacui*<sup>1</sup>, en partie un sentiment de *nullité*. Nous n'examinerons pas la matérialité des faits, nous fiant aux affirmations de la Critique.

La *correspondance* est surtout destinée à exposer *largement* au public ce rapport *historique* entre la Critique et la « coterie berlinoise », à en dévoiler la signification profonde, à manifester la cruauté nécessaire de la Critique à l'égard de cette « Masse » et à faire accroire enfin que le monde *entier* se préoccupe anxieusement de cette opposition, en se prononçant tantôt pour, tantôt contre les procédés de la Critique. C'est ainsi que la Critique *absolue* écrit par exemple, à un correspondant qui prend le parti de la « coterie berlinoise » :

« *J'ai si souvent entendu des affirmations de ce genre que j'avais décidé de n'en plus tenir compte.* »

Le monde ne soupçonne pas combien de fois elle a eu affaire à des choses critiques *de ce genre*.

Écoutons maintenant ce qu'un membre de la Masse *critique* nous dit de la coterie berlinoise :

« *S'il est quelqu'un qui admette les Bauer, [il faut toujours admettre la Sainte Famille pêle-mêle<sup>2</sup>] écrivait-il au début de sa réponse, c'est moi. Mais la Literatur-Zeitung ! Il faut être juste ! Ce fut intéressant pour moi d'apprendre ce qu'un de ces radicaux, de ces malins de 1842, pensait de vous... »*

Et on nous annonce que ce malheureux a toutes sortes de critiques à faire à la *Literatur-Zeitung*.

La nouvelle de M. Edgar : « Les trois braves gens<sup>3</sup> », lui a paru grossière et outrée. Il ne s'est pas rendu compte que la *censure* est moins un combat d'homme à homme, moins un combat contre un ennemi extérieur qu'un combat intérieur. On ne se donne pas la peine de rentrer en soi-même et de substituer à la *phrase qui déplaît* à la *censure* la *pensée critique délicatement* développée, interprétée dans tous les sens. L'article de M. Edgar sur Béraud<sup>4</sup> lui a paru

<sup>1</sup> Horreur du vide.

<sup>2</sup> Marx a écrit pêle-mêle dans le sens de « en bloc ».

<sup>3</sup> « Die Drei Biedermänner ».

<sup>4</sup> Commissaire de police français, auteur d'un ouvrage sur la prostitution.

superficiel. Pour sa part, le chroniqueur critique le trouve profond. Il avoue bien lui-même : « Je ne connais pas... le livre de Béraud. » Mais il *croit*, par contre, que M. Edgar a *réussi*, etc. ; et l'on sait bien qu'il n'y a que la foi qui sauve. « Somme toute », continue le croyant critique, « il » (l'homme de la coterie berlinoise) « n'est *guère* content des œuvres d'Edgar ». Il trouve également « que *Proudhon* n'est pas traité avec un sérieux assez *approfondi* ». Et c'est ici que le chroniqueur accorde à M. Edgar son témoignage :

« Je connais à la vérité (!) *Proudhon*; je sais que l'étude de M. Edgar en a tiré les points caractéristiques et les a disposés dans un ordre qui les éclaire. »

La seule raison pour laquelle la critique si *excellente* de Proudhon par M. Edgar ne plaît pas, ne peut être, si nous en croyons le chroniqueur, que celle-ci : M. Edgar n'a *pas pris méchamment parti* contre la propriété. Et qu'on ne l'oublie pas : l'adversaire trouve *insignifiant* l'article consacré par M. Edgar à l'*Union ouvrière*. Le chroniqueur console M. Edgar :

« Naturellement, il n'y est rien donné de personnel, et ces gens en sont réellement revenus au point de vue de *Gruppe*<sup>1</sup>, que d'ailleurs ils n'avaient jamais abandonné. Donner, donner encore, donner toujours, voilà le rôle de la Critique ! »

Comme si la Critique n'avait pas donné des découvertes absolument nouvelles : en linguistique, en histoire, en philosophie, en économie, en sciences juridiques ! Et elle a la modestie de se laisser dire qu'elle ne donne rien de personnel ! Il n'est pas jusqu'à notre correspondant critique qui n'ait donné quelque chose que jusqu'ici la mécanique ignorait, en faisant revenir des gens à un point de vue qu'ils n'avaient jamais abandonné. C'est une maladresse que le rappel de la position de *Gruppe*. Dans sa brochure, pour le reste pitoyable et indigne d'être citée, *Gruppe* demandait à M. Bruno quelle critique il avait à formuler au sujet de la logique spéculative. M. Bruno le renvoya aux générations à venir, et... « bien fou qui espère une réponse<sup>2</sup> ».

Pareil à Dieu qui punit le Pharaon incrédule en lui durcissant le cœur et en le considérant comme indigne d'être éclairé, le chroniqueur assure :

« C'est pourquoi ils ne sont nullement dignes de voir ou de reconnaître le contenu de votre *Literatur-Zeitung*. »

Et, au lieu de conseiller à son ami Edgar de se procurer des idées et des connaissances, il lui donne ce conseil :

« Qu'Edgar se procure un sac de phrases et y puise désormais à l'aveuglette pour ses articles, en vue de trouver un style ayant l'oreille du public. »

Nous trouvons d'abord — à l'adresse de la coterie berlinoise bien entendu — toute une série d'épithètes telles que :

« une certaine fureur, le discrédit, le vide, le manque d'idées, le pressentiment de la chose qu'ils ne peuvent démêler, le sentiment de leur nullité »;

puis, à l'adresse de la Sainte Famille, des éloges du genre :

« L'aisance de l'exposé qui pénètre le sujet, la maîtrise des catégories, l'intelligence que procure l'étude, bref la domination sur les objets. Il [l'homme de la coterie berlinoise] prend des facilités avec la chose; vous, vous rendez la chose facile. »

Ou encore :

« Vous pratiquez dans la *Literatur-Zeitung* la critique pure, qui expose, qui appréhende la chose. »

Voici le bouquet :

« Si je vous ai écrit tout cela avec tant de détails, c'est que je sais que je vous fais plaisir en vous communiquant les opinions de mon ami. Vous voyez par là que la *Literatur-Zeitung* atteint son but. »

Son but est son opposition à la coterie berlinoise. Maintenant que nous avons entendu la polémique de la coterie berlinoise contre la Critique critique et la remontrance que cette polémique lui attire, on va nous montrer de double façon son aspiration à obtenir la miséricorde de la Critique critique.

Un correspondant écrit :

« Lors d'un séjour que j'ai fait à Berlin au début de cette année, mes amis m'ont dit que vous refouliez et écartiez tout le monde de vous, que vous vous isoliez complètement et que vous évitiez avec soin toute relation, tout commerce. Je ne puis naturellement savoir lequel des deux partis en porte la responsabilité. »

La Critique absolue répond :

« La Critique ne constitue pas un parti, elle ne veut pas avoir de parti en sa faveur, elle est solitaire — solitaire en s'abîmant dans son (!) objet, solitaire en s'y opposant. Elle se détache de tout. »

<sup>1</sup> GRUPPE Otto Friedrich (1804-1876) : publiciste et philosophe idéaliste, anti-hégélien; publia en 1842 un pamphlet contre Bruno Bauer.

<sup>2</sup> Henri HEINE : Die Nordsee. 2e cycle « Fragen ».

De même que la Critique critique croit s'élever au-dessus de toutes les contradictions dogmatiques en mettant à la place des contradictions réelles la contradiction imaginaire qui l'oppose au monde, qui oppose le Saint-Esprit à la Masse profane, elle croit s'élever au-dessus des partis en retombant au-dessous du point de vue de parti, en s'opposant elle-même comme parti au reste de l'humanité et en concentrant tout l'intérêt dans la personnalité de M. Bruno et consorts. Que la Critique trône dans la solitude de l'abstraction, que même lorsqu'elle a l'air de s'occuper d'un objet, elle ne sorte pas de sa solitude sans objet pour entrer dans un rapport vraiment social avec un objet réel, parce que son objet n'est que l'objet de son imagination, n'est qu'un objet imaginaire — tout notre exposé démontre la vérité de cet aveu critique. Non moins exactement elle définit le caractère de son abstraction comme abstraction absolue en disant qu'« elle se détache de tout », et donc que ce détachement du néant par rapport à tout, à toute pensée, intuition, etc., est l'ineptie absolue. L'isolement, d'ailleurs, auquel la Critique aboutit en se détachant, en s'abstrayant de tout, est tout aussi peu affranchi de l'objet dont elle s'abstrait qu'Origène<sup>1</sup> le fut du membre viril qu'il détacha de sa personne.

Un autre correspondant commence par nous parler de la « pusillanimité » d'un personnage de la « coterie berlinoise », qu'« il a vu et à qui il a parlé », et qui se montre actuellement « découragé », « abattu », « désormais incapable d'ouvrir la bouche », alors qu'autrefois, il « ne manquait jamais de tenir des propos fort *insolents* ». Ce membre de la « coterie berlinoise » raconte à notre correspondant, qui fait rapport à son tour à la Critique :

*« qu'il ne peut pas concevoir que des gens comme vous deux, par ailleurs dévoués au principe d'humanité, puissent se montrer si péremptoires, si rebutants, voire si arrogants ». Il ne sait pas « pourquoi certains ont l'air de vouloir, de propos délibéré, provoquer une scission. Nous nous plaçons pourtant tous au même point de vue, nous sommes tous dévoués à cet extrême qu'est la Critique, nous sommes tous capables sinon de produire une idée extrême, du moins de l'appréhender et de l'appliquer ». Il ne « trouve, dans cette scission, d'autre principe directeur que l'égoïsme et l'orgueil ».*

Et notre correspondant plaide l'indulgence :

*« N'y a-t-il pas au moins quelques-uns de nos amis qui aient compris la Critique, ou peut-être la bonne volonté de la Critique... ut desint vires, tamen est laudanda voluntas<sup>2</sup>. »*

La Critique répond en établissant entre la coterie berlinoise et elle-même les antithèses suivantes :

« Il y a *différents* points de vue de la Critique. » Ceux-là « croyaient avoir la Critique dans la poche »; elle, elle « connaît et utilise réellement la puissance de la Critique », c'est-à-dire qu'elle ne l'a pas dans sa poche. Pour la « coterie berlinoise », la Critique est pure forme; pour la Critique critique, c'est au contraire ce qu'il « y a de *plus riche en contenu*, ou plutôt la seule *chose qui ait du contenu* ». Tout comme la pensée absolue, la Critique critique se considère comme étant toute réalité. Aussi n'aperçoit-elle nul contenu *en dehors d'elle*; aussi n'est-elle pas la Critique d'objets *réels* situés en dehors du sujet critique; au contraire c'est elle qui *fait* l'objet; elle est le *sujet-objet* absolu. Poursuivons ! « Le premier type de critique fait fi de tout, de l'étude des choses à coups de formules, tandis que le second, à l'aide de formules, se détache *de tout*. » La première « fait *l'entendue sans rien connaître* » et l'autre « apprend ». La seconde est, il est vrai, peu entendue et apprend *par-ci par-là*, mais seulement en apparence, mais seulement pour pouvoir utiliser comme sagesse de son propre cru ce qu'elle vient d'apprendre superficiellement, en faire un slogan qu'elle brandit contre la Masse qui le lui a enseigné, et le résoudre en ineptie critico-critique.

*« La première attache beaucoup d'importance à des mots comme « extrême », « progresser », « ne pas aller assez loin »; elle en fait les catégories suprêmes de son adoration; l'autre approfondit les points de vue, sans leur appliquer les normes de ces catégories abstraites. »*

Lorsque la critique n° 2 s'écrie qu'il n'est plus question de politique et que c'en est fait de la philosophie; lorsqu'elle fait bon marché des systèmes et des développements sociaux à l'aide de mots comme « fantastique », « utopique », etc., que fait-elle d'autre que reprendre, avec *correction critique*, les termes de « progression », de « démarche qui ne va pas assez loin » ? Et ses « normes », telles que « l'histoire », « la critique », « la récapitulation des objets », « l'ancien et le nouveau », « la Critique et la Masse », « l'approfondissement des points de vue », en un mot toutes ses formules, ne seraient-ce point, par hasard, des *normes catégoriques*, et abstraitement catégoriques ?

*« La première est théologique, méchante, envieuse, mesquine, prétentieuse; l'autre est le contraire de tout cela. »*

Après s'être ainsi décerné d'un seul trait toute une kyrielle d'éloges et s'être attribué tout ce qui manque à la coterie berlinoise, de même que Dieu est tout ce que *l'homme n'est pas*, la Critique se délivre le certificat suivant :

*« Elle a atteint une clarté, une curiosité, un calme où elle est inattaquable et invincible. »*

C'est pourquoi, à l'égard de son contraire, la coterie berlinoise, elle peut « tout au plus assumer la fonction du *rire olympien* ». Cette *dérision* — et avec sa profondeur habituelle elle nous expose longuement ce que cette dérision est et ce qu'elle n'est pas — « cette dérision n'est pas de l'orgueil ». À Dieu ne plaise ! C'est la négation de la négation. « Ce n'est que le processus auquel le critique est forcé de recourir, avec aise et tranquillité d'âme, contre un *point de vue inférieur qui s'imagine être son égal*. » Quelle présomption ! Lorsqu'il rit, le critique *recourt* donc à un *processus* ! Et

<sup>1</sup> ORIGÈNE d'Alexandrie (185-254 environ) : théologien chrétien, l'un des « Pères de l'Église ».

<sup>2</sup> Même si les forces manquent, on peut louer l'intention.

dans la « tranquillité de son âme », il recourt à ce *processus du rire* non pas contre des *personnes*, mais contre un *point de vue* ! Le *rire* lui-même est une *catégorie* à laquelle il recourt et même *est forcé* de recourir !

La critique *extra-terrestre* n'est pas une *activité essentielle* du *sujet humain réel*, donc vivant et souffrant dans la société *présente*, prenant part à ses peines et à ses joies. L'individu *réel* n'est qu'un *accident*, un terrestre réceptacle de la Critique critique, qui s'y révèle *substance éternelle*. Ce n'est pas la critique de l'individu humain, mais *l'individu non humain de la Critique*, qui est sujet. Ce n'est pas la critique qui est une *manifestation de l'homme*, c'est l'homme qui est une *aliénation de la Critique*; et voilà pourquoi le critique vit entièrement en dehors de la société.

« Le critique peut-il vivre dans la société qu'il critique ? » Au contraire : ne faut-il pas qu'il vive dans cette société ? Ne faut-il pas qu'il soit lui-même une manifestation de la vie de cette société ? Pourquoi le critique *vend-il* ses productions intellectuelles, puisque, de la sorte, il fait sienne la pire des lois de la société actuelle ? « Le critique ne doit même pas oser se commettre *personnellement* avec la société. »

C'est pour cette raison qu'il se constitue une *Sainte Famille*, de même que le dieu solitaire aspire à supprimer, par la Sainte Famille, son isolement de la société, l'ennui résultant de cette séparation. Si le critique *veut se débarrasser de la mauvaise société*, qu'il se débarrasse donc d'abord de sa *compagnie à lui*.

« C'est ainsi que le critique est sevré de toutes les joies de la société, mais il en ignore également les souffrances. Il ne connaît ni amitié [à l'exception de ses amis critiques] ni amour [à l'exception de l'amour de soi]; mais, en revanche, la calomnie n'a aucune prise sur lui; rien ne peut l'offenser; aucune haine ne le touche, ni aucune envie; le dépit et le chagrin sont pour lui émotions inconnues. »

Bref, le critique est affranchi de toutes les *passions humaines*; il est une *personne divine* et peut s'appliquer la chanson de la religieuse :

« Je ne songe à aucun amour,  
Je ne songe à aucun homme,  
Je songe à Dieu le Père,  
Qui peut me conserver <sup>1</sup>. »

Il n'est pas donné à la Critique d'écrire un seul passage sans se contredire. Aussi nous dit-elle finalement :

« Les Philistins qui lapident le critique [par analogie biblique, il faut qu'il soit lapidé], qui le méconnaissent et lui supposent des motifs impurs [supposer des motifs impurs à la pure Critique] pour faire de lui leur égal [la voilà bien la présomption égalitaire dénoncée ci-dessus] le critique ne se rit pas d'eux car ils n'en valent pas la peine, mais il les perce à jour et les renvoie tranquillement à leur insignifiante signification. »

Plus haut, le critique *s'était vu forcé* d'employer le *processus de la dérision* contre le « point de vue inférieur qui s'imaginait être son égal ». La Critique critique ne sait donc plus au juste comment s'y prendre contre la « Masse » athée; et ce fait semblerait presque indiquer une irritation intérieure, une bile pour laquelle les « émotions » ne seraient pas des « inconnues »...

Il ne faut cependant pas s'y tromper. Après avoir lutté, jusqu'ici, comme un Hercule pour se *détacher* de la « Masse profane » non critique et du « tout », la Critique a fini par se faire non sans bonheur une existence *solitaire, divine, se suffisant à elle-même, absolue*. Si dans la première expression de cette « phase nouvelle » le vieux monde des *émotions coupables* semble conserver encore quelque pouvoir sur elle, nous allons la voir maintenant, sous une « forme *esthétique* », trouver le calme et la *transfiguration* par l'art et accomplir sa *pénitence*, afin de pouvoir enfin, nouveau Christ triomphant, célébrer le *Jugement Dernier critique* et, après sa victoire sur le dragon, monter tranquillement au ciel.

<sup>1</sup> Vers tirés d'une chanson populaire allemande.

## **Chapitre VIII. « VIE TERRESTRE ET TRANSFIGURATION DE LA CRITIQUE CRITIQUE », OU LA CRITIQUE CRITIQUE PERSONNIFIÉE PAR RODOLPHE, PRINCE DE GEROLSTEIN**

**par Karl MARX.**

Rodolphe, prince de Gerolstein, expie, dans sa *vie terrestre*, un *double crime*, son *crime personnel* et le *crime de la Critique critique*. Dans une altercation violente, il a tiré l'épée contre son père <sup>1</sup>; dans une altercation violente, la Critique critique s'est laissé entraîner vis-à-vis de la Masse à des émotions coupables. La Critique critique n'a pas dévoilé *un seul* mystère. Rodolphe expie cette carence et dévoile *tous* les mystères.

Rodolphe est, si nous en croyons M. Szeliga, le *premier serviteur de l'État* de l'humanité. (*État humanitaire* du Souabe Égidius. — Voir les *Konstitutionelle Jahrbücher (Annales constitutionnelles)* du Dr Karl Weil, 1844, 2<sup>e</sup> volume <sup>2</sup>.)

Pour que *le monde n'aille pas à sa perte*, il faut, si l'on en croit M. Szeliga,

« qu'interviennent les hommes de la critique impitoyable... Rodolphe est un de ces hommes... Rodolphe appréhende l'idée de la Critique pure. Et cette idée est plus féconde pour lui et l'humanité que toutes les expériences que celle-ci a faites dans son histoire, que toute la science que Rodolphe, même sous la direction du maître le plus fidèle, a pu tirer de cette histoire... Le jugement impartial par lequel Rodolphe immortalise sa vie terrestre n'est en réalité que « la révélation des mystères de la société ». Il est, quant à lui, « le mystère dévoilé de tous les mystères ».

Rodolphe dispose d'infiniment plus de moyens *extérieurs* que les autres hommes de la Critique critique. La Critique s'en console :

« L'homme moins favorisé par le sort ne peut atteindre les résultats (!) de Rodolphe; mais son noble but n'est pas impossible à atteindre (!). »

La Critique s'en remet donc au favori du sort Rodolphe du soin de réaliser ses propres *idées* à elle. Elle lui chante :

« Joli coq !

Passe devant !

C'est toi qui as les grandes bottes imperméables <sup>3</sup>. »

Accompagnons Rodolphe dans son pèlerinage critique par le monde, pèlerinage « plus *fécond* pour l'humanité que *toutes les expériences* que l'humanité a faites dans son histoire, que *toute la science* », etc., et qui, *par deux fois*, sauve le monde de la *perte*.

### **I. MÉTAMORPHOSE CRITIQUE D'UN BOUCHER EN CHIEN, OU LE CHOURINEUR**

De son métier, le Chourineur <sup>4</sup> était boucher. Divers conflits font un assassin de ce violent enfant de la nature. Rodolphe le rencontre par hasard, juste à l'instant où il maltraite Fleur-de-Marie <sup>5</sup>. Rodolphe applique de main de maître sur la tête de l'habile ferrailleur quelques coups de poing qui en imposent. Rodolphe s'assure ainsi le respect du Chourineur. Plus tard, au bouge, se révèle la nature bon enfant du Chourineur. « Tu as toujours du cœur et de l'honneur » ! lui dit Rodolphe. Par ces paroles, il lui inspire le respect de lui-même. Le Chourineur est corrigé ou, pour parler comme M. Szeliga, métamorphosé en « entité *morale* ». Rodolphe le prend sous sa protection. Suivons la nouvelle éducation du Chourineur, guidée par Rodolphe.

**Premier stade.** — Pour commencer, le Chourineur reçoit des leçons d'hypocrisie, de perfidie, de trahison et de *dissimulation*, Rodolphe utilise le Chourineur moralisé, absolument comme *Vidocq* <sup>6</sup> utilisait les criminels à qui il avait inculqué la morale : c'est-à-dire qu'il en fait un *mouchard*, un *agent provocateur*. Il lui conseille « *d'avoir l'air* », devant le

<sup>1</sup> Rodolphe avoue ce crime au Chapitre III, de la 9e partie des *Mystères de Paris* : « J'ai tiré l'épée contre mon père... je suis frappé dans mon enfant. Juste punition du parricide... »

<sup>2</sup> WEIL Karl (1806-1878) - publiciste. De 1842 à 1846, il fit paraître ses *Konstitutionelle Jahrbücher* sous le pseudonyme : Égidius.

<sup>3</sup> Extrait du recueil de chansons populaires intitulé : *Les Sept Sonates*.

<sup>4</sup> Le Chourineur, personnage des *Mystères de Paris*, repris de justice qui a été surnommé au bague « Chourineur », de l'argot « chouriner » qui signifie : donner des coups de couteau. Il raconte son histoire à Rodolphe. Son « premier métier a été d'aider les équarisseurs à égorger les chevaux à Montfaucon ». Perversi par ce métier, il a gardé la manie de « chouriner... comme à l'abattoir ». Le meurtre d'un sergent l'a conduit au bague (*Les Mystères de Paris*, ch. 1).

<sup>5</sup> Fleur-de-Marie, personnage des *Mystères de Paris*, jeune fille que Rodolphe arrache à la dépravation dans laquelle la misère l'avait jetée. Ce surnom de « Fleur-de-Marie » était dû sans doute à la candeur de ses traits » (*Les Mystères de Paris*, ch. 1).

<sup>6</sup> VIDOCQ François Eugène (1775-1857) : criminel français, agent secret de la police parisienne, puis chef de la Sûreté.

*Maître d'école*<sup>1</sup>, d'avoir changé de « principes », le principe de ne pas commettre de vol — de proposer à celui-ci un coup à faire et de l'attirer ainsi dans un piège tendu par Rodolphe. Le Chourineur a l'impression qu'on veut abuser de lui pour une « farce ». Il proteste contre la suggestion qu'on lui fait de jouer les *mouchards* et les *agents provocateurs*. Rodolphe persuade aisément cet enfant de la nature, par la « pure » *casuistique* de la Critique critique, qu'un mauvais coup n'est plus un mauvais coup dès lors qu'on le fait pour de « bonnes raisons *morales* ». *Agent provocateur*, le Chourineur, en jouant de la camaraderie et en inspirant confiance, mène son ancien compagnon à sa perte. Pour la première fois de sa vie, il commet une *infamie*.

**Deuxième stade.** — Nous retrouvons le Chourineur comme *garde-malade* de Rodolphe, qu'il vient d'arracher à la mort<sup>2</sup>.

Le Chourineur est devenu un être *moral* tellement *convenable* que, lorsque David, le docteur nègre, lui propose de s'asseoir sur le plancher, il refuse de peur de salir le tapis. Il est même trop *timide* pour s'asseoir sur une chaise. Il pose d'abord la chaise sur le dos, et s'assoit ensuite sur les barreaux de devant de la chaise. Il ne manque pas de s'excuser chaque fois qu'il appelle M. Rodolphe, à qui il a sauvé la vie, son « ami » ou « monsieur » au lieu de lui dire « monseigneur ».

Merveilleux dressage de ce brutal enfant de la nature ! Le Chourineur énonce le mystère le plus profond de sa métamorphose critique, quand il avoue à Rodolphe qu'il se sent pour lui l'attachement d'un *bouledogue* pour son maître.

« *Je me sens pour vous comme qui dirait l'attachement d'un bouledogue pour son maître*<sup>3</sup>. »

L'ancien boucher est métamorphosé en chien. À partir de ce moment, toutes ses vertus se résoudront en la vertu du chien, le pur « dévouement » à son maître. Son indépendance, son individualité disparaîtront complètement. Mais, à l'exemple des mauvais peintres qui sont obligés d'indiquer par un billet placé sur la bouche des personnages le sens de leur portrait, Eugène Sue mettra dans la bouche du Chourineur « bouledogue » une étiquette sur laquelle on lit constamment cette protestation.

« *Vos deux mots : tu as du cœur et de l'honneur, ont fait de moi un homme.* »

Jusqu'à son dernier soupir, le Chourineur trouvera le mobile de ses actes non dans son individualité humaine, mais dans cette étiquette. Pour prouver son amendement moral, il fera maintes réflexions sur ses propres qualités et sur la perversité d'autres individus ; et toutes les fois qu'il jonglera avec des locutions morales, Rodolphe ne manquera pas de lui dire : « J'aime t'entendre parler ainsi. » Le Chourineur n'est plus un bouledogue ordinaire, il est devenu un bouledogue moral.

**Troisième stade.** — Nous avons déjà admiré la correction petite-bourgeoise, qui a remplacé le sans-gêne grossier, mais hardi, du Chourineur. Nous apprenons maintenant que, comme il convient à une « entité morale », il s'est assimilé aussi les allures et le maintien d'un petit-bourgeois.

« *À le voir marcher... on l'eût pris pour le bourgeois le plus inoffensif du monde*<sup>4</sup>. »

Le contenu que Rodolphe donne à cette vie réformée selon la Critique est plus lamentable encore que sa forme. Il l'expédie en Afrique, où il pourra « donner au monde incrédule le vivant et salutaire exemple du repentir ». Ce n'est plus sa propre nature humaine qu'il doit représenter désormais, mais un dogme chrétien.

**Quatrième stade.** — Sa métamorphose critico-morale a fait du Chourineur un homme calme et prudent, qui guide sa conduite selon les règles de la crainte et de la sagesse pratique.

« *Le Chourineur* », nous apprend Murph qui, dans son indiscrete simplicité, vend toujours la mèche, « *le Chourineur n'a pas dit un mot de l'exécution du Maître d'école, de peur de se trouver compromis*.<sup>5</sup> »

Le Chourineur sait donc que l'exécution du Maître d'école a été un acte contraire à la loi. S'il n'en souffle mot, c'est par crainte de se compromettre. Sage Chourineur !

**Cinquième stade.** — Le Chourineur a suffisamment parfait sa culture morale pour que ses rapports canins avec Rodolphe, sous forme civilisée, parviennent... à la conscience. Il dit à Germain<sup>6</sup>, après l'avoir arraché à la mort :

<sup>1</sup> *Le Maître d'école*, personnage des *Mystères de Paris*, scélérat, voleur et assassin « qui faisait trembler le Chourineur lui-même ». Rodolphe le rencontre dans le cabaret de la rue aux Fèves avec sa complice, la « Chouette », vieille borgnesse, tortionnaire de Fleur-de-Marie enfant (chap. I). Ce surnom lui a été donné au bagne en raison du langage châtié qu'il tient de son origine bourgeoise.

<sup>2</sup> *Les Mystères de Paris*, Ire partie, ch. XIX.

<sup>3</sup> Toute la citation est en français dans le texte. Rappelons que les termes en italiques et suivis d'un astérisque sont en français dans le texte allemand original.

<sup>4</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>5</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>6</sup> Germain, personnage des *Mystères de Paris*, autre protégé de Rodolphe, type de l'homme pauvre, mais honnête.

« *J'ai un protecteur qui est pour moi ce que Dieu est pour les prêtres...; c'est à se jeter à genoux devant lui.* »

Et, en pensée, le voilà à genoux devant son Dieu.

« *M. Rodolphe, poursuit-il en s'adressant à Germain, vous protège. Quand je dis monsieur... c'est monseigneur... que je devrais dire... mais j'ai l'habitude de l'appeler Monsieur Rodolphe, et il me le permet.* »

Et M. Szeliga de s'écrier dans une extase critique :

« *Splendide réveil, splendide épanouissement !* »

**Sixième stade.** — Le Chourineur termine dignement sa carrière de pur dévouement, de bouledogue moral, en se faisant poignarder finalement à la place de son monseigneur. À l'instant où le Squelette<sup>1</sup> menace le prince de son couteau<sup>2</sup>, le Chourineur arrête le bras de l'assassin. Le Squelette poignarde le Chourineur. Mais, au moment de mourir, celui-ci dit à Rodolphe :

« *J'avais raison de dire qu'un ver de terre [un bouledogue] comme moi pouvait quelquefois être utile à un grand seigneur comme vous.* »

À cette déclaration de chien, qui résume toute la carrière critique du Chourineur en une seule épigramme, le Chourineur, ou plutôt le billet qu'il porte dans la bouche, ajoute :

« *Nous sommes quittes, monsieur Rodolphe. Vous m'avez dit que j'avais du cœur et de l'honneur.* »

Et M. Szeliga de s'écrier de toutes ses forces :

« *Quel mérite pour Rodolphe d'avoir rendu le « Chourineur » à l'humanité (?)*. »

## II. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE LA RELIGION CRITIQUE, OU FLEUR-DE-MARIE

### a) La « Fleur-de-Marie<sup>3</sup> » spéculative.

Disons un mot encore de la « Fleur-de-Marie » spéculative de M. Szeliga, avant de passer à la Fleur-de-Marie d'Eugène Sue.

La « Fleur-de-Marie » spéculative est avant tout une rectification. De la construction de M. Szeliga, le lecteur pourrait en effet conclure qu'Eugène Sue

« *a séparé la présentation de la base objective [l'« état du monde »] de l'évolution des forces individuelles agissantes, que l'on ne peut concevoir qu'en tenant compte de cet arrière-plan.* »

Outre la mission de rectifier cette supposition erronée produite chez le lecteur par la présentation de M. Szeliga, Fleur-de-Marie a encore une fonction métaphysique dans notre « épopée », c'est-à-dire dans celle de M. Szeliga.

« *L'état du monde et l'aventure épique ne se seraient pas encore, artistiquement, groupés en un tout vraiment uni, s'ils ne faisaient que s'entrecroiser pêle-mêle, un fragment d'état du monde alternant avec une action des personnages. Pour qu'il y ait unité réelle, il faut que les deux éléments, les mystères de ce monde sans liberté, et la clarté, la loyauté, la sûreté avec lesquelles Rodolphe y pénètre et les dévoile, se rencontrent dans un seul et même individu... C'est à Fleur-de-Marie qu'incombe cette tâche.* »

M. Szeliga construit Fleur-de-Marie par analogie avec la Mère de Dieu telle qu'elle est échafaudée par Bauer.

Nous avons, d'un côté, le « divin » (Rodolphe), auquel on attribue « toute-puissance et liberté », qui est le seul principe actif; et nous avons, de l'autre côté, l'« état du monde » passif et les hommes qui en font partie. L'état du monde est le « terrain du réel ». Si l'on ne veut pas y « renoncer complètement », si l'on ne veut pas « supprimer le dernier reste de l'état de nature », si l'on veut que le monde lui-même conserve une part quelconque dans le « principe d'évolution » que Rodolphe concentre en sa personne face à lui, si l'on ne veut pas que « l'humain soit représenté purement et simplement comme non libre et non actif », M. Szeliga est fatalement promis à la « contradiction de la conscience religieuse ». Bien qu'il sépare violemment l'état du monde et son activité, en les présentant comme le dualisme d'une Masse morte et de la Critique (Rodolphe), il est bien obligé, cependant, de concéder de nouveau à l'état du monde et à la Masse quelques attributs de la divinité et de recréer, en la personne de Fleur-de-Marie, l'unité spéculative des deux ensembles, c'est-à-dire de Rodolphe et du monde (voir *Kritik der Synoptiker*, tome I, p. 39).

En dehors des relations réelles qui existent entre le propriétaire (la « force individuelle » agissante) et sa maison (la « base objective »), il faut à la spéculation mystique, comme à l'esthétique spéculative, une troisième unité spéculative, concrète, un sujet-objet, qui est la maison et le propriétaire en une seule personne. Comme la spéculation n'aime pas les médiations naturelles avec leurs trop amples détails, elle ne comprend pas que le même « fragment d'état du monde », la maison par exemple, qui est « base objective » pour l'un par exemple pour le propriétaire, soit « aventure épique »

<sup>1</sup> Le Squelette, personnage des *Mystères de Paris*, assassin insensible à la bienfaisante influence de Rodolphe.

<sup>2</sup> *Les Mystères de Paris*, 10e partie, ch. III.

<sup>3</sup> « Fleur-de-Marie » est à partir d'ici traduit en allemand dans le texte : *Marienblume*.

pour l'autre, par exemple pour l'architecte de la maison. Pour obtenir un « tout véritablement uni », une « unité réelle », la Critique critique, qui reproche à l' « art romantique » le « dogme de l'unité », remplace les rapports naturels et humains de l'état du monde et de l'aventure dans le monde par une connexion fantastique, par un sujet-objet mystique, tout comme Hegel remplace les rapports réels de l'homme et de la nature par un sujet-objet absolu, l'esprit absolu, qui est à la fois toute la nature et toute l'humanité.

Chez cette Fleur-de-Marie critique, « la culpabilité universelle de l'époque, la culpabilité du mystère », devient le « mystère de la culpabilité », de même que la culpabilité universelle du mystère devient, chez l'épicien coupable de dettes <sup>1</sup>, le mystère des dettes.

Par analogie avec la construction de la Mère de Dieu, Fleur-de-Marie devrait être en réalité la mère de Rodolphe, rédempteur du monde. M. Szeliga le déclare expressément :

« Dans l'ordre logique, Rodolphe devrait être le fils de Fleur-de-Marie. » Comme il n'est pas son fils, mais son père, M. Szeliga voit là « un nouveau mystère : le présent au lieu d'engendrer le futur donne, dans bien des cas, naissance au passé depuis longtemps révolu », Bien mieux ! Il découvre cet autre mystère, plus grand encore, en contradiction directe avec la statistique de la Masse, qu' « un enfant, qui ne devient à son tour ni père ni mère, mais descend dans la tombe, virginal et innocent... est, de par son essence... une fille. »

M. Szeliga s'en tient fidèlement à la spéculation hégélienne, quand il considère selon « l'ordre logique » la fille comme la mère de son père. Dans la philosophie de l'histoire de Hegel, ainsi que dans sa philosophie de la nature, le fils engendre la mère, l'esprit, la nature, la religion chrétienne, le paganisme, le résultat final, le commencement.

Après avoir démontré que, selon « l'ordre logique », il faudrait que Fleur-de-Marie soit la mère de Rodolphe, M. Szeliga démontre maintenant le contraire : prouvant que « pour répondre entièrement à l'idée qu'elle incarne dans notre épopée elle ne doit jamais devenir mère ». Ce qui démontre du moins que l'idée de notre épopée et l'ordre logique de M. Szeliga se contredisent l'une l'autre.

La Fleur-de-Marie spéculative n'est que « l'incarnation d'une idée ». Et de quelle idée ?

« Elle a bien pour mission de représenter pour ainsi dire la dernière larme de mélancolie que le passé verse avant de disparaître tout à fait. »

Elle est la représentation d'une larme allégorique, et ce peu qu'elle est, elle ne l'est même que « pour ainsi dire ».

Nous ne suivrons pas M. Szeliga dans sa présentation ultérieure de Fleur-de-Marie. Nous lui laisserons le plaisir de se trouver, suivant la prescription de M. Szeliga, « en contradiction totale avec tout un chacun », contradiction mystérieuse aussi mystérieuse que les propriétés de Dieu.

Nous ne ruminerons pas davantage sur « le vrai mystère », que « Dieu verse dans le sein de l'homme » et auquel la Fleur-de-Marie spéculative semble « bien pour ainsi dire » faire allusion. Nous passons de la Fleur-de-Marie de M. Szeliga à la Fleur-de-Marie d'Eugène Sue et aux miraculeuses guérisons critiques que Rodolphe opère en elle.

## b) Fleur-de-Marie.

Nous trouvons Marie au milieu des escarpes; c'est une fille de joie qui est esclave de la patronne du bouge. Dans cette déchéance, elle garde une noblesse d'âme, une candeur et une beauté humaines, qui en imposent à son entourage; ce sont ces qualités qui font d'elle la fleur poétique de ce cercle d'apaches et lui valent le nom de Fleur-de-Marie.

Il est nécessaire d'observer exactement Fleur-de-Marie dès sa première entrée en scène, afin de pouvoir faire la comparaison entre sa *nature primitive* et sa *métamorphose critique*.

Malgré toute sa délicatesse, Fleur-de-Marie donne aussitôt des preuves de courage, d'énergie, de bonne humeur, de souplesse, de caractère, qualités qui seules peuvent expliquer son épanouissement humain dans sa situation qui la *déshumanise*.

Contre le Chourineur, qui la maltraite, elle se défend à l'aide de ses ciseaux. Telle est la première situation où nous la rencontrons. Elle n'apparaît pas comme un agneau sans défense, se livrant sans résistance à la brutalité du plus fort, mais comme une jeune fille qui sait faire valoir ses droits et soutenir une lutte.

Dans la taverne de la *rue aux Fèves*, elle raconte sa vie au Chourineur et à Rodolphe <sup>2</sup>. Pendant son récit, l'esprit du Chourineur la fait rire. Elle s'accuse d'avoir, à sa sortie de prison, dépensé en promenades et en toilettes les 300 francs qu'elle avait gagnés, au lieu de chercher du travail.

« Mais je n'avais personne pour me conseiller. »

Elle devient mélancolique en se ressouvenant de la catastrophe de sa vie : le jour où elle s'est vendue à la tenancière du bouge. Depuis son enfance, c'est la première fois qu'elle se rappelle toutes ces aventures.

« Le fait est que ça me chagrine de regarder ainsi derrière moi... ça doit être bien bon d'être honnête <sup>1</sup>. »

<sup>1</sup> Jeu de mots sur le mot *Schuld* (au singulier = faute, culpabilité; au pluriel *Schulden* = dettes).

<sup>2</sup> *Les Mystères de Paris*, I<sup>o</sup> partie, ch. III.

Et, comme le Chourineur se moque d'elle en lui disant de devenir honnête, elle s'écrie :

« *Honnête ! mon Dieu, et avec quoi donc veux-tu que je sois honnête <sup>2</sup> ?* »

Elle déclare nettement qu'elle n'est pas pleurnicheuse : « je ne suis pas pleurnicheuse <sup>3</sup> », mais sa situation est bien triste :

« *Ça n'est pas gai <sup>4</sup>.* »

À l'opposé du *repentir* chrétien, elle finit par énoncer, à propos du passé, la formule *stoïcienne* et *épicurienne* à la fois, le principe humain d'une femme libre et forte :

« *Enfin, ce qui est fait, est fait <sup>5</sup>.* »

Accompagnons maintenant Fleur-de-Marie dans sa première promenade avec Rodolphe <sup>6</sup>.

« *La conscience de ton horrible position a dû souvent te tourmenter* », dit Rodolphe, que démange déjà l'envie d'entamer une conversation morale. « *Oui, répond-elle, plus d'une fois, j'ai regardé la Seine par-dessus le parapet; mais après je regardais les fleurs, le soleil... Alors je me disais; la rivière sera toujours là; je n'ai que seize ans et demi... qui sait ? Dans ces moments-là, il me semblait que mon sort n'était pas mérité, qu'il y avait en moi quelque chose de bon. Je me disais : on m'a bien tourmentée, mais au moins je n'ai jamais fait de mal à personne <sup>7</sup>.* »

Fleur-de-Marie considère la situation où elle se trouve non comme une création libre, non comme une expression d'elle-même, mais comme un sort qu'elle n'a pas mérité. Cette infortune peut changer. Elle est jeune encore.

Le *bien* et le *mal*, dans la conception de Marie, ne sont pas les *abstractions morales* du bien et du mal. Elle est *bonne*, car elle n'a jamais fait de *mal* à personne, elle a toujours été *humaine* envers son entourage humain. Elle est *bonne*, car le soleil et les fleurs lui révèlent sa propre nature lumineuse et fleurie. Elle est *bonne*, car elle est encore *jeune*, pleine d'espoir et de courage. C'est sa situation qui n'est *pas bonne*, parce qu'elle lui impose une contrainte contre nature, parce qu'elle n'est pas la manifestation de ses instincts humains ni la réalisation de ses désirs humains, parce qu'elle est pleine de tourments et sans joie. C'est à sa *propre individualité*, à sa *propre nature* qu'elle mesure sa situation, et non pas à l'*idéal du bien*.

Dans la *nature*, là où tombent les chaînes de la vie bourgeoise et où elle peut librement manifester sa propre nature, Fleur-de-Marie débordera donc de joie de vivre, d'une richesse de sentiment, d'une allégresse humaine devant la beauté de la nature, qui démontrent que sa position bourgeoise n'a fait que l'effleurer, sans action profonde sur elle ; ce n'a été qu'une malchance, et elle-même n'est ni bonne ni mauvaise, mais humaine.

« *Monsieur Rodolphe, quel bonheur !- de l'herbe ! des champs ! Si vous vouliez me permettre de descendre ; il fait si beau !.. J'aimerais tant courir dans ces prairies <sup>8</sup> !* »

Et, descendue de voiture, elle cueille des fleurs pour Rodolphe, elle « peut à peine parler de joie », etc. Rodolphe lui révèle qu'il va la conduire à la ferme de Mule Georges <sup>9</sup>. Elle y verra des pigeonniers, des étables, etc. ; il y a là du lait, du beurre, des fruits, etc. Voilà les vrais moyens de la grâce pour cette enfant. Elle s'amusera, voilà ce qui la préoccupe d'abord. « C'est à n'y pas croire... comme je veux m'amuser <sup>10</sup>. » De la façon la plus naïve, elle explique à Rodolphe la part qui revient à elle-même dans son infortune, « Tout mon mauvais sort est venu de ce que je n'ai pas économisé mon argent. » Et elle lui conseille d'être économe et de placer de l'argent à la Caisse d'Épargne. Son imagination se complaît aux châteaux en Espagne que Rodolphe bâtit devant ses yeux. Elle ne retombe dans la tristesse que parce qu'elle « avait oublié le présent » et que « le contraste de ce présent avec le rêve d'une existence douce et riante lui rappelle l'horreur de sa position <sup>11</sup> ».

<sup>1</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>2</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>3</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>4</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>5</sup> Citation en français dans le texte.

<sup>6</sup> *Les Mystères de Paris*, 1<sup>o</sup> partie, ch. VIII.

<sup>7</sup> Citation en français dans le texte depuis « Dans ces moments-là... »

<sup>8</sup> En français dans le texte.

<sup>9</sup> Mme Georges, personnage des *Mystères de Paris*; autre protégée de Rodolphe, qui l'a arrachée à la misère dans laquelle l'avait plongé « le scélérat hypocrite auquel d'aveugles parents l'avaient mariée » (ce dernier n'est autre que le Maître d'école). Elle dirige la ferme de Bouqueval.

<sup>10</sup> En français dans le texte.

<sup>11</sup> *Les Mystères de Paris*, 1<sup>re</sup> partie, ch. X. La citation est en français dans le texte.

Nous voyons jusqu'ici Fleur-de-Marie sous sa forme primitive, avant l'intervention de la Critique : Eugène Sue s'est élevé au-dessus de l'horizon de son étroite conception du monde. Il a heurté de front les préjugés de la bourgeoisie. Sans doute a-t-il livré Fleur-de-Marie à son héros Rodolphe pour expier sa propre témérité, s'assurer l'approbation de tous les vieillards et de toutes les vieilles femmes, de toute la police parisienne, de la religion en vogue et de la « Critique critique ».

Mme Georges, à qui Rodolphe remet Fleur-de-Marie, est une femme malheureuse, hypocondriaque et religieuse. Elle accueille aussitôt l'enfant avec ces paroles pleines d'onction :

« Dieu bénit ceux qui l'aiment et qui le craignent- ceux qui ont été malheureux et ceux qui se repentent <sup>1</sup>. »

Rodolphe, l'homme de la « Critique pure », fait appeler le malheureux abbé Laporte <sup>2</sup>, blanchi dans la superstition. C'est l'abbé qui est destiné à accomplir la réforme critique de Fleur-de-Marie.

Marie s'approche, gaie et candide, du vieux prêtre. Eugène Sue, dans sa brutalité chrétienne, lui fait murmurer aussitôt à l'oreille par un « merveilleux instinct » que « la honte finit où commencent le repentir et l'expiation », c'est-à-dire dans l'Église, hors de laquelle il n'est pas de salut. Il oublie la gaie candeur de la promenade, cette gaieté qu'avaient fait naître la grâce que dispense la nature et l'amicale sympathie de Rodolphe, et qui n'était troublée que par la pensée du retour chez la tenancière.

L'abbé Laporte prend aussitôt une pose supra-terrestre. Sa première parole est :

« La clémence de Dieu est inépuisable, ma chère enfant... Il vous l'a prouvé en ne vous abandonnant pas dans de bien douloureuses épreuves... L'homme généreux qui vous a sauvée a réalisé cette parole de l'Écriture : (notons-le : la parole de l'Écriture, et non un but humain). Le Seigneur est près de ceux qui L'invoquent... Il accomplira les désirs de ceux qui Le redoutent; Il écouterà leurs cris, et les sauvera... Le Seigneur terminera son œuvre. »

Marie ne comprend pas encore le sens pernicieux du sermon ecclésiastique. Elle répond :

« Je prierai pour ceux qui ont eu pitié de moi et qui m'ont ramenée à Dieu. »

Sa première pensée n'est pas Dieu, mais son sauveur humain; et c'est pour lui, non pour sa propre absolution, qu'elle veut prier. Elle croit que sa prière peut influencer sur le salut d'autrui. Bien plus, elle est encore assez naïve pour se croire déjà ramenée à Dieu. L'abbé ne peut s'empêcher de détruire cette illusion hétérodoxe.

Il l'interrompt :

« Bientôt vous mériterez l'absolution, l'absolution de vos grandes fautes... car, pour parler encore avec le prophète : Le Seigneur soutient tous ceux qui sont près de tomber. »

Remarquez la formule inhumaine du prêtre : bientôt vous mériterez l'absolution ! Vos péchés ne vous sont pas encore remis.

De même que Laporte, en accueillant la jeune fille, lui présente la conscience de ses péchés, Rodolphe au moment de prendre congé lui présente une croix en or, symbole de la crucifixion chrétienne qui l'attend.

Marie habite depuis quelque temps déjà la ferme de Mme Georges. Écoutons d'abord une conversation du vieil abbé Laporte et de Mme Georges <sup>3</sup>. Le prêtre estime un « mariage » impossible pour Marie,

« parce que pas un homme, malgré sa garantie <sup>4</sup>, n'osera affronter le passé qui a souillé la jeunesse de Fleur-de-Marie ».

Et il ajoute : « Elle a de grandes fautes à expier... Le bon sens moral aurait dû la soutenir. » Il démontre la possibilité de ne pas quitter le droit chemin, comme le ferait le plus vulgaire des bourgeois :

« Les âmes charitables sont-elles donc si rares à Paris ? »

Le prêtre hypocrite sait parfaitement que ces âmes charitables de Paris passent indifférentes, à toute heure et dans les rues les plus animées, à côté des petites filles de sept à huit ans qui jusqu'à minuit vendent des *allumettes* et autres objets analogues, comme le faisait jadis Marie, et dont le sort futur sera presque sans exception celui de Marie.

Le prêtre veut que Marie expie; dans son for intérieur, il l'a condamnée. Suivons Fleur-de-Marie dans une promenade, le soir, en compagnie de Laporte, qu'elle reconduit chez lui <sup>5</sup>.

« Voyez donc, mon enfant, commence-t-il avec une rhétorique pleine d'onction, cette immensité dont on n'aperçoit plus les bornes. [C'est en effet le soir ...] Il me semble que le silence et l'infini nous donnent presque une idée de l'éternité... Je vous dis cela, Marie, parce que vous êtes sensible aux beautés de la

<sup>1</sup> Ibidem, 1re partie, ch. XIV. La citation est en français dans le texte.

<sup>2</sup> Personnage des *Mystères de Paris*.

<sup>3</sup> *Les Mystères de Paris*, 2e partie, ch. XXII.

<sup>4</sup> Dans le texte de Sue, l'abbé dit : « malgré ma garantie et la vôtre ».

<sup>5</sup> *Ibidem*, 3e partie, ch. II.

*création... Souvent, j'ai été touché de l'admiration religieuse qu'elles vous inspiraient, à vous... qui en avez été si longtemps déshéritée. »*

Le prêtre a déjà réussi à métamorphoser en admiration *religieuse* la joie directe et naïve de Marie devant les beautés de la nature. À ses yeux, la *nature* se trouve déjà ravalée au rang d'une nature devenue dévote, *christianisée*, au rang de *création*. L'éther transparent est profané, il n'est plus que l'obscur symbole d'une fade *éternité*. Fleur-de-Marie a déjà appris que toutes les manifestations humaines de son être étaient « profanes », privées de religion, c'est-à-dire de la vraie consécration, irrégulières, athées. Il faut que le prêtre la salisse à ses propres yeux, traîne dans la boue ses facultés naturelles et spirituelles, les moyens de la grâce, afin qu'elle devienne accessible au moyen surnaturel qu'il lui promet, le baptême.

Lorsque Marie veut faire un aveu au prêtre et lui demande son indulgence, il répond :

*« Le Seigneur vous a prouvé qu'il était miséricordieux. »*

Dans l'indulgence qu'elle rencontre, Marie ne doit pas voir le bon mouvement naturel et spontané qui pousse vers elle un être humain, son semblable. Il faut qu'elle voie une miséricorde et une condescendance infinies, surnaturelles, surhumaines, et dans l'*indulgence humaine*, une *miséricorde divine*. Il faut qu'elle transcende tous les rapports humains et naturels en *rapports avec Dieu*. La manière dont Fleur-de-Marie se laisse prendre, dans sa réponse, au radotage du prêtre sur la miséricorde de Dieu, prouve jusqu'à quel point la doctrine religieuse l'a déjà corrompue.

Dès qu'elle fut installée dans sa situation meilleure, elle n'a, dit-elle, éprouvé autre chose que son *nouveau bonheur*.

*« À chaque instant, je songeais à M. Rodolphe. Bien souvent... je levais les yeux au ciel comme pour y chercher non pas Dieu, mais lui, M. Rodolphe, et le remercier. Enfin... je m'en accuse, mon Père, je pensais plus à lui qu'à Dieu; car il avait fait pour moi ce que Dieu seul aurait pu faire... J'étais heureuse, heureuse comme quelqu'un qui a échappé pour toujours à un grand danger. »*

Fleur-de-Marie trouve déjà répréhensible d'avoir ressenti une situation nouvelle où elle trouve le bonheur simplement comme ce qu'elle est *réellement*, comme un bonheur nouveau, c'est-à-dire qu'elle se reproche d'avoir eu une attitude naturelle et non surnaturelle. Elle s'accuse déjà d'avoir vu dans l'homme qui l'a sauvée ce qu'il est *réellement*, son sauveur, et de ne pas lui avoir substitué un sauveur imaginaire, *Dieu*. Elle est déjà la proie de cette hypocrisie religieuse qui ôte à *l'homme, mon semblable*, les mérites qu'il s'est acquis envers moi pour les donner à Dieu; qui, d'une façon générale, regarde comme étranger à l'homme tout ce qui, en lui, est humain et comme sa propriété *proprement dite* tout ce qui, en lui, est non-humain.

Marie nous raconte que la *transformation religieuse* de ses pensées, de ses sentiments, de son attitude devant la vie a été le fait de Mme Georges et de Laporte.

*« Lorsque M. Rodolphe m'a emmenée de la Cité, j'avais déjà vaguement la conscience de ma dégradation. Mais croyez-vous que l'éducation, que les conseils, que les exemples que j'ai reçus de Mme Georges et de vous [...] ne m'aient pas, hélas ! fait comprendre que j'avais été encore plus coupable que malheureuse ?... Vous et Mme Georges, vous m'avez fait comprendre la profondeur infinie de mon abjection <sup>1</sup>. »*

En d'autres termes, c'est à l'abbé Laporte et à Mme Georges qu'elle doit d'avoir échangé la conscience humaine, et par suite supportable, de sa dégradation, contre la conscience chrétienne, et par suite insupportable, d'une abjection infinie. Le prêtre et la bigote lui ont enseigné à se juger du point de vue chrétien.

Marie éprouve l'étendue du malheur moral où on l'a précipitée. Elle dit :

*« Puisque la conscience du bien et du mal devait m'être si funeste, que ne me laissait-on à mon malheureux sort !.. Si on ne m'eût pas arrachée à l'infamie, la misère, les coups m'eussent tuée bien vite; au moins, je serais morte dans l'ignorance d'une pureté que je regretterai toujours. »*

Le prêtre sans cœur répond :

*« La nature même la plus généreuse n'eût-elle été plongée qu'un jour dans la fange d'où on vous a tirée en garde un stigmate ineffaçable. Telle est l'immuabilité de la justice divine. »*

Fleur-de-Marie, profondément blessée par cette mielleuse malédiction ecclésiastique, s'écrie :

*« Vous le voyez bien, je dois désespérer. »*

L'esclave grisonnant de la religion réplique :

*« Vous devez désespérer d'effacer de votre vie cette page désolante, mais vous devez espérer en la miséricorde infinie de Dieu. Ici-bas, pour vous, pauvre enfant, larmes, remords, expiation; mais un jour, là-haut, là-haut, pardon, félicité éternelle ! »*

Marie n'est pas encore assez simple d'esprit pour se laisser consoler par la félicité éternelle et le pardon qu'on lui promet là-haut.

<sup>1</sup> Les Mystères de Paris, 1<sup>re</sup> partie, ch. II.

« Pitié, pitié, mon Dieu » ! s'écrie-t-elle, « je suis encore si jeune... malheur à moi ! »

Et la sophistique hypocrite du prêtre atteint à son comble :

« Bonheur pour vous, au contraire, Marie, bonheur pour vous, à qui le Seigneur envoie ces remords pleins d'amertume, mais salutaires ! Ils prouvent la religieuse susceptibilité de votre âme... Chacune de ces souffrances vous sera comptée là-haut. Croyez-moi, Dieu ne vous a laissée un moment dans la voie mauvaise que pour vous réserver la gloire du repentir et la récompense éternelle due à l'expiation ! »

À partir de ce moment, Marie est devenue esclave de la conscience du péché. Alors que, dans la situation la plus misérable, elle avait su se créer une individualité humaine, aimable, et qu'au sein de la dégradation extrême elle avait eu conscience de son essence humaine où elle voyait son essence véritable, désormais la fange de la société actuelle, qui n'a fait que la toucher extérieurement, devient son essence intime; s'infliger sans cesse de noirs tourments en se rappelant cette fange devient le devoir d'une vie, voulu par Dieu lui-même, la fin en soi de son existence. Alors que jadis elle se vantait de « ne pas être pleurnicheuse », alors qu'elle savait que « ce qui est fait, est fait », elle tient à présent la contrition pour le bien, et le repentir, pour la gloire.

Il apparaît plus tard que Fleur-de-Marie est la fille de Rodolphe. Nous la retrouvons princesse de Gerolstein <sup>1</sup>.

Nous écoutons un de ses entretiens avec son père :

« En vain je prie Dieu de me délivrer de ces obsessions, de remplir uniquement mon cœur de Son pieux amour, de Ses saintes espérances, de me prendre enfin tout entière, puisque je veux me donner tout entière à Lui... Il n'exauce pas mes vœux... sans doute parce que mes préoccupations terrestres me rendent indigne d'entrer en communication avec lui <sup>2</sup>. »

Une fois qu'il a reconnu que ses égarements sont des crimes infinis contre Dieu, l'homme ne peut s'assurer la rédemption et la grâce qu'en se donnant tout entier à Dieu, en mourant tout entier au monde et aux préoccupations du monde. Une fois qu'elle a reconnu que c'est par un miracle divin qu'elle a été délivrée de sa situation inhumaine, Fleur-de-Marie est obligée de devenir elle-même une sainte pour être digne d'un pareil miracle. Son amour humain est obligé de se métamorphoser en amour religieux, son aspiration au bonheur en aspiration à la félicité éternelle, la satisfaction temporelle en sainte espérance, la communion avec les hommes en communion avec Dieu. Dieu doit la prendre tout entière. Elle énonce elle-même le mystère qui empêche Dieu de la prendre tout entière. Elle ne s'est pas encore donnée tout entière à lui, son cœur est encore épris et possédé de préoccupations terrestres. C'est là la dernière manifestation de sa vaillante nature, les derniers feux qu'elle jette. Elle se donne toute à Dieu en mourant toute au monde et en entrant au couvent.

« Personne ne doit entrer au couvent,  
Sans être pourvu congrûment  
De bons péchés à suffisance  
Afin que de toute son existence  
Pour lui jamais ne cesse le plaisir  
De se tourmenter par le repentir. »

GOETHE <sup>3</sup>.

Au couvent, Fleur-de-Marie est promue *abbesse* grâce aux intrigues de Rodolphe. Elle refuse d'abord d'accepter ce poste, par conscience de son indignité. La vieille abbesse s'emploie à la convaincre :

« Je vous dirai plus, ma chère fille : avant d'entrer au bercail, votre existence aurait-elle été aussi égarée qu'elle a été au contraire pure et louable... que les vertus évangéliques dont vous nous avez donné l'exemple depuis votre séjour ici expieraient et rachèteraient encore aux yeux du Seigneur un passé si coupable qu'il fût. »

Par les paroles de l'abbesse, nous comprenons que les vertus séculières de Fleur-de-Marie se sont métamorphosées en vertus évangéliques; ou, pour mieux dire, que ses vertus réelles ne peuvent plus se manifester que sous caricature évangélique.

Marie répond aux paroles de l'abbesse :

« Sainte mère..., je crois maintenant pouvoir accepter <sup>4</sup>. »

<sup>1</sup> Les Mystères de Paris, 9e partie, ch. II.

<sup>2</sup> Ibidem, 10e partie, à. VII. Toute la citation est en français dans le texte.

<sup>3</sup> Extrait des Xénies, IX, p. 186.

<sup>4</sup> La citation est en français dans le texte.

La vie du couvent ne correspond pas à l'individualité de Marie; elle meurt. Le christianisme ne la console qu'en imagination, ou encore sa consolation chrétienne est précisément l'anéantissement de sa vie et de son essence réelles : sa mort <sup>1</sup>.

Rodolphe a donc métamorphosé Fleur-de-Marie d'abord en pécheresse repentante, puis la pécheresse repentante en nonne, et enfin la nonne en cadavre. Aux obsèques, le prêtre *critique* Szeliga ajoute son oraison funèbre à celle du prêtre catholique.

L'existence « innocente » de Fleur-de-Marie, il l'appelle son existence « éphémère » et l'oppose à sa « faute éternelle et inoubliable ». Il célèbre le fait que son « dernier souffle » soit « imploration de la rémission et du pardon ». Mais, de même que le pasteur protestant, après avoir exposé la nécessité de la grâce du Seigneur, la participation du défunt au péché originel et la forte conscience qu'il a eue de son état de pécheur, est obligé de célébrer les vertus de ce même défunt par une formule séculière, M. Szeliga recourt lui aussi à la formule :

« *Et pourtant, elle n'avait personnellement rien à se faire pardonner.* »

Il jette enfin sur la tombe de Marie la fleur la plus fanée de l'éloquence ecclésiastique :

« *Elle s'est éteinte et a quitté ce monde, et rarement créature humaine eut le cœur plus pur qu'elle !* »

Amen.

### III. RÉVÉLATION DES MYSTÈRES DU DROIT

#### a) Le Maître d'école <sup>2</sup> ou la nouvelle théorie pénale. Le mystère dévoilé du système cellulaire. Mystères médicaux.

Le *Maître d'école* est un criminel d'une force physique herculéenne et d'une grande énergie morale. Il est, de son naturel, cultivé et instruit. Athlète passionné, il entre en conflit avec les lois et les coutumes de la société bourgeoise qui a pour normes la médiocrité, la délicatesse morale et la discrétion en matière commerciale. Il devient assassin et s'abandonne à tous les excès d'un tempérament violent qui ne trouve nulle part d'activité humaine à sa mesure.

Rodolphe s'est emparé de ce criminel. Il veut l'amender selon la Critique et faire, sur lui, un exemple pour le monde *juridique*. Il se bat avec le monde juridique non sur la « peine » *elle-même*, mais sur la *manière* d'appliquer cette peine. D'après l'expression caractéristique du médecin nègre David, il découvre une théorie pénale qui serait digne « du *plus grand criminaliste allemand* <sup>3</sup> », et qui, par la suite, a même eu la chance d'être défendue, avec tout le sérieux allemand et la profondeur allemande, par un criminaliste allemand. Rodolphe ne se doute même pas qu'on puisse s'élever au-dessus des criminalistes; il n'a d'autre ambition que d'être « le *plus grand criminaliste* », *primus inter pares* <sup>4</sup>. Il fait *crever les yeux* au Maître d'école par le médecin nègre David <sup>5</sup>.

Rodolphe commence par ressasser toutes les objections banales contre la peine de mort : elle n'a pas d'effet sur le criminel, elle n'a pas d'effet sur le peuple qui n'y voit qu'un spectacle divertissant.

Rodolphe établit ensuite une différence entre le Maître d'école et l'*âme* du Maître d'école. Ce n'est pas l'homme, ce n'est pas le Maître d'école *réel* qu'il veut sauver, c'est le *salut de son âme* qu'il veut assurer.

*C'est, dit-il d'un ton doctoral, quelque chose de sacré que le salut d'une âme... Tout crime s'expie et se rachète, a dit le Sauveur, mais pour qui veut sincèrement expiation et repentir. Du tribunal à l'échafaud, le trajet est trop court... Tu (le Maître d'école) as criminellement abusé de ta force, je paralyserai ta force... Tu trembleras devant le plus faible, ta punition égalera tes crimes. Mais cette punition épouvantable te laissera du moins l'horizon sans bornes de l'expiation... Si je te sépare du monde extérieur, c'est pour te plonger dans une nuit impénétrable, seul avec le souvenir de tes forfaits... Tu seras forcé de regarder en toi... Ton intelligence, que tu as dégradée, se relèvera par l'expiation. »*

Rodolphe considère l'*âme* comme *sainte*, le corps de l'homme comme *profane*; il voit donc uniquement dans l'*âme* l'essence vraie, parce qu'appartenant au ciel — à l'humanité pour reprendre la paraphrase critique de M. Szeliga — : il s'ensuit que le corps, la force du Maître d'école, n'appartient pas à l'humanité; sa manifestation vitale n'a pas à être formée humainement et revendiquée pour l'humanité; elle n'a pas à être traitée comme essence humaine en elle-même. Le Maître d'école a abusé de sa force; Rodolphe paralyse, estropie, anéantit cette force. Pour se débarrasser des manifestations perverses d'une force vitale humaine, il n'est pas de moyen *plus critique* que d'anéantir cette force vitale. C'est là le moyen chrétien qui arrache l'œil si l'œil est source de scandale, qui coupe la main si la main est source de scandale, qui, en un mot, tue le corps si le corps est source de scandale; car l'œil, la main, le corps ne sont à

<sup>1</sup> *Les Mystères de Paris*, chapitre dernier.

<sup>2</sup> Ce terme est en français dans le texte dans tout le développement.

<sup>3</sup> *Les Mystères de Paris*, I<sup>o</sup> partie, ch. XX

<sup>4</sup> Le premier parmi ses égaux.

<sup>5</sup> *Ibidem*, I<sup>o</sup> partie, ch. XXI.

proprement parler que des accessoires de l'homme, superflus et coupables. Il faut tuer la nature humaine, pour guérir ses maladies. D'accord sur ce point avec la jurisprudence critique, la jurisprudence de la Masse, elle aussi, trouve dans *l'estropiement*, dans la paralysie des forces humaines, l'antidote des manifestations perturbatrices de ces forces.

Ce qui gêne Rodolphe, homme de la Critique pure, dans la législation criminelle, c'est le trop rapide passage du tribunal à l'échafaud. Il veut, lui, allier la *vengeance* frappant le criminel à *l'expiation* et à la *conscience du péché* chez le criminel; il veut allier la peine corporelle à la peine morale, la torture sensible à la torture non sensible du repentir. Il faut que la peine profane soit en même temps un moyen d'éducation moral et chrétien.

Cette théorie pénale <sup>1</sup>, qui allie la *jurisprudence* à la *théologie*, ce « mystère dévoilé du mystère », n'est d'un bout à l'autre que la théorie pénale de l'Église *catholique*, ainsi que *Bentham* <sup>2</sup> nous l'a déjà amplement exposé dans son ouvrage : *Théorie des peines et des récompenses*. Dans ce même traité, Bentham a également démontré la nullité morale des peines actuelles. Il nomme les punitions légales des « *parodies juridiques* ».

La peine infligée par Rodolphe au Maître d'école est la même peine qu'*Origène* s'est infligée à lui-même. Il *l'émascule*, il le prive d'un *organe de la génération*, *l'œil*. « L'œil est la lumière du corps. » Que Rodolphe ait justement eu l'idée de lui *ôter la vue*, voilà qui fait grand honneur à son instinct religieux. C'est la peine qui était à l'ordre du jour dans l'empire très chrétien de Byzance et qui fit florès durant la période où les empires germano-chrétiens d'Angleterre et de France étaient dans la force de leur jeunesse. Séparer l'homme du monde extérieur sensible, le rejeter brutalement dans son for intérieur abstrait en vue de l'amender, lui crever les yeux — voilà une conséquence nécessaire de la doctrine chrétienne, d'après laquelle la réalisation parfaite de cette séparation, le pur isolement de l'homme concentré sur son « moi » *spiritualiste* constitue le *bien même*. Si Rodolphe ne va pas, à l'exemple de ce qui se faisait à Byzance et dans le royaume des Francs, jusqu'à reléguer le Maître d'école dans un cloître réel, du moins le relègue-t-il dans le cloître idéal, dans le cloître d'une nuit impénétrable que n'interrompt jamais la lumière du monde extérieur, dans le cloître de la conscience inerte et du sentiment du péché, peuplé seulement de réminiscences spectrales.

Une certaine pudeur spéculative ne permet pas à M. Szeliga d'aborder franchement la théorie pénale de son héros Rodolphe : cette alliance du châtiment temporel à l'expiation et au repentir chrétiens. Il lui prête en revanche — naturellement sous forme de mystère restant à dévoiler au monde — la théorie d'après laquelle, dans la peine, le criminel doit être institué « juge » de son « *propre* » crime.

Le mystère de ce mystère dévoilé est la théorie pénale de *Hegel*. D'après Hegel, c'est le criminel qui prononce, dans la peine subie, l'arrêt contre lui-même. Gans <sup>3</sup> a développé plus amplement cette théorie. Elle est, chez Hegel, *l'enjolivement spéculatif* de l'antique *droit du talion*, exposée par *Kant* comme la *seule* théorie *juridique* de la peine. Chez Hegel, le criminel qui se juge lui-même est une pure « *idée* », une interprétation purement spéculative des *peines empiriques courantes*. C'est pourquoi il s'en remet, pour les modalités, au degré de civilisation de l'État; en d'autres termes, il laisse subsister la peine telle qu'elle est. C'est justement en cela qu'il se montre plus critique que son perroquet critique. Une théorie pénale qui, dans le criminel, reconnaît aussi l'homme, ne peut le faire que dans l'abstraction, dans l'imagination, précisément parce que la peine, la contrainte sont en contradiction avec le comportement humain. Dans la pratique, la chose serait d'ailleurs impossible. À la loi abstraite se substituerait l'arbitraire purement subjectif, puisque, dans chaque cas, il appartiendrait aux personnages officiels, « respectables et honorables », d'approprier la peine à l'individualité du criminel. Platon a déjà compris que la loi devait se placer à un seul point de vue et faire abstraction de l'individualité. Dans des conditions humaines, au contraire, la peine ne sera réellement que le jugement de l'auteur de la faute sur lui-même. On ne cherchera pas à le convaincre qu'une violence extérieure, qui lui est appliquée par autrui, est une violence qu'il s'est appliquée à lui-même. Les autres hommes seront plutôt pour lui des rédempteurs naturels de la peine qu'il aura prononcée contre lui-même. En d'autres termes, le rapport sera exactement inversé <sup>4</sup>.

Rodolphe énonce sa pensée la plus intime — le but qu'il vise en ôtant la vue au Maître d'école — quand il lui dit :

« *Chacune de tes paroles sera une prière.* »

Il veut lui apprendre à prier. Il veut métamorphoser le brigand herculéen en un moine qui n'aura d'autre besogne que la prière. Comme est humaine, par comparaison avec cette cruauté chrétienne, la théorie ordinaire de la peine, qui se contente de couper la tête à l'homme qu'elle veut anéantir ! Il va de soi, enfin, que la législation réelle de la Masse, toutes les fois qu'elle s'est proposé sérieusement l'amendement des criminels, s'est montrée incomparablement plus compréhensive et plus humaine que le Haroun-al-Raschid allemand. Les quatre colonies agricoles hollandaises, la colonie pénitentiaire d'Ostwald en Alsace sont des tentatives vraiment humaines, si nous les comparons au supplice du Maître d'école. De même que Rodolphe tue Fleur-de-Marie en la livrant au prêtre et à la conscience du péché, de

<sup>1</sup> Eugène Sue revient sur ce point au chapitre II, 10e partie, des *Mystères de Paris*, à propos d'une exécution capitale.

<sup>2</sup> BENTHAM Jeremy (1748-1882) : philosophe et sociologue anglais, théoricien de l'utilitarisme.

<sup>3</sup> GANS Eduard (1797-1839) : professeur de droit de l'Université de Berlin. Hegélien. A publié des cours de Hegel.

<sup>4</sup> Cité par Lénine : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 35.

même qu'il tue le Chourineur en lui faisant perdre sa personnalité humaine et en le ravalant au rang de bouledogue, il tue le Maître d'école en lui crevant les yeux pour qu'il apprenne à « prier ».

Il est vrai que c'est tout à fait de la même façon que toute réalité ressort « simplement » de la « Critique pure » : elle en sort déformée, sous forme d'abstraction inepte de cette réalité.

Dès que le Maître d'école a perdu la vue, M. Szeliga nous fait assister à un miracle moral.

« *Le terrible Maître d'école reconnaît « tout à coup » [à l'en croire] la force de l'honnêteté et de la probité; il dit au Chourineur : « Ah ! oui, je puis avoir confiance en toi; tu n'as jamais volé* <sup>1</sup>. »

Malheureusement, Eugène Sue a conservé une déclaration du Maître d'école sur le Chourineur, qui contient le même hommage et n'a pu lui être suggérée par la perte de la vue, puisqu'elle a été faite avant le châtimeut. Dans son tête-à-tête avec Rodolphe, le Maître d'école, en effet, s'exprime en ces termes au sujet du Chourineur :

« *Du reste, il n'est pas capable de vendre un ami. Non, il a du bon... il a toujours eu des idées singulières* <sup>2</sup>. »

De quoi réduire à néant le miracle moral de M. Szeliga. Examinons maintenant les résultats réels obtenus par la cure critique de Rodolphe.

Nous trouvons d'abord le Maître d'école qui, en compagnie de la Chouette, part en expédition au domaine de Bouqueval <sup>3</sup>, pour jouer un mauvais tour à Fleur-de-Marie. L'idée qui le hante, c'est évidemment l'idée de se venger de Rodolphe; mais il ne sait que se venger de lui métaphysiquement, en pensant et ruminant « le mal » pour le faire enrager. « Il m'a ôté la vue, il ne m'a pas ôté la pensée du mal. » Il raconte à la Chouette pour quelle raison il l'a fait rechercher : « Je m'ennuyais, moi, tout seul avec ces honnêtes gens. »

Pour satisfaire la volupté monacale, la volupté bestiale, qu'il prend à l'humiliation volontaire de l'homme, Eugène Sue nous montre le Maître d'école, à genoux devant cette vieille sorcière de Chouette et ce petit démon de Tortillard, les suppliant de ne pas l'abandonner; mais notre grand moraliste oublie qu'il offre ainsi à la Chouette la primeur d'une jouissance diabolique. De même qu'en le privant violemment de la vue Rodolphe a démontré au criminel la puissance de la violence physique dont il veut lui représenter l'inanité, Eugène Sue apprend ici au Maître d'école à reconnaître pour de bon cette fois la puissance de la totale sensualité. Il lui fait comprendre que, sans elle, l'homme n'est plus un homme, mais devient la cible sans défense des railleries des enfants. Il le convainc que le monde a mérité les crimes que lui, Maître d'école, a fait subir au monde puisqu'il lui suffit de perdre la vue pour que le monde le maltraite. Il lui ôte sa dernière illusion humaine, car le Maître d'école croyait à l'attachement de la Chouette. N'avait-il pas déclaré à Rodolphe « qu'elle se jetterait au feu pour lui » ? Par contre, Eugène Sue a la satisfaction d'entendre le maître d'école au paroxysme du désespoir pousser ce cri : « Mon Dieu ! mon Dieu ! mon Dieu ! »

Le Maître d'école a appris à « prier » ! Et Eugène Sue trouve dans « cet appel involontaire à la commisération divine quelque chose de providentiel ».

Cette *prière involontaire*, voilà la première conséquence de la Critique à la Rodolphe. Elle est immédiatement suivie d'une *expiation involontaire* à la ferme de Bouqueval, où le Maître d'école voit en rêve les fantômes des gens qu'il a tués <sup>4</sup>.

Nous passons l'ample description de ce rêve, et nous retrouvons le Maître d'école, amendé selon la Critique, dans la cave de *Bras-Rouge*, chargé de chaînes, à demi dévoré par les rats, à demi mort de faim, rendu à demi fou par les tortures de la Chouette et de Tortillard et poussant des hurlements de bête <sup>5</sup>. Tortillard lui a livré la Chouette. Examinons-le pendant l'opération qu'il lui fait subir. Il ne se contente pas de copier Rodolphe, le héros, extérieurement, en arrachant les yeux à la Chouette; il le copie encore *moralement* en reproduisant l'hypocrisie de Rodolphe et en parant son acte cruel de locutions dévotes. Dès qu'il a la Chouette en son pouvoir, le Maître d'école manifeste « une *joie effrayante* », et sa voix tremble de fureur <sup>6</sup>.

« *Tu sens bien, dit-il, que je ne veux pas en finir tout de suite... Torture pour torture ! Il faut que je te parle longuement avant de te tuer... Ça va être affreux pour toi... D'abord, vois-tu, depuis ce rêve de la ferme de Bouqueval, qui m'a remis sous les yeux tous nos crimes, depuis ce rêve qui a manqué de me rendre fou... qui me rendra fou... il s'est passé en moi un changement étrange... J'ai eu horreur de ma férocité passée... D'abord, je ne t'ai pas permis de martyriser la Goualeuse... cela n'était rien encore... En m'enchaînant ici dans*

<sup>1</sup> *Les Mystères de Paris*, Ire partie, ch. 21.

<sup>2</sup> *Ibidem*, Ire partie, ch. XV, en français dans le texte.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 3e partie, ch. 1.

<sup>4</sup> *Les Mystères de Paris*, 3e partie, ch. VIII.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 6e partie, ch. VI.

<sup>6</sup> *Ibidem*, 6e partie, ch. VII.

*cette cave, en m'y faisant souffrir le froid et la faim... tu m'as laissé tout à l'épouvante de mes réflexions. Oh ! tu ne sais pas ce que c'est d'être seul... L'isolement m'a purifié. Je ne l'aurais pas cru possible... Une autre preuve... que je suis peut-être moins scélérat qu'autrefois, c'est que j'éprouve une joie infinie à te tenir là, monstre, non pour me venger, moi... mais pour venger nos victimes. Oui, j'aurai accompli un devoir, quand, de ma propre main, j'aurai puni ma complice... J'ai maintenant horreur de mes meurtres passés, et pourtant... ne trouves-tu pas cela bizarre ? C'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais commettre sur toi un meurtre affreux, avec des raffinements affreux. Dis... dis... conçois-tu cela <sup>1</sup> ? »*

Dans ces quelques paroles, le Maître d'école parcourt toute la gamme de la *casuistique morale*.

Sa première déclaration exprime *franchement* le plaisir que lui cause la vengeance : torture pour torture ! Il veut tuer la Chouette, il veut prolonger son agonie par un sermon interminable; et, sophistique délicate, le discours par lequel il la martyrise est un *sermon moral*. Il prétend que le rêve de Bouqueval l'a amendé. Il révèle en même temps quel a été exactement l'effet réel de ce rêve en avouant qu'il a manqué de le rendre fou, qu'il le rendra fou. Pour prouver son amendement, il rappelle qu'il a empêché le martyr de Fleur-de-Marie. Chez Eugène Sue, il faut que les personnages, d'abord le Chourineur, et ici le Maître d'école, expriment comme étant leur réflexion à eux le mobile conscient de leur action, les intentions littéraires qui déterminent l'auteur à les faire agir de telle ou telle façon. Il faut constamment qu'ils disent : sur ce point je me suis amendé, ou sur cet autre, ou encore sur cet autre. Comme ils n'accèdent pas à une vie vraiment riche, il faut que leur langue ajoute un accent vibrant à des traits insignifiants, comme ici la protection accordée à Fleur-de-Marie.

Après avoir exposé l'effet *bienfaisant* du rêve du Bouqueval, il faut que le maître d'école explique pour quelles raisons Eugène Sue l'a fait enfermer dans une cave, il faut qu'il trouve raisonnable le procédé du romancier. Il faut qu'il dise à la Chouette : en m'enfermant dans une cave, en me faisant ronger par les rats, en me faisant souffrir la faim et la soif, tu as parachevé mon amendement. La solitude m'a *purifié*.

Les hurlements de bête fauve, la rage furieuse, l'horrible plaisir de la vengeance avec lesquels le Maître d'école accueille la Chouette démentent cette phraséologie morale. Ils trahissent le caractère des réflexions qu'il a faites dans son cachot.

Il semble que le Maître d'école se rende compte lui-même de ces contradictions; mais, *moraliste critique*, il saura bien les concilier.

La « joie sans bornes » de tenir la Chouette en son pouvoir, il va précisément la donner comme un signe de son amendement. Son désir de vengeance, en effet, n'est pas un désir *naturel*, mais un désir moral. Ce n'est pas lui-même qu'il veut venger, ce sont les victimes des crimes que lui et la Chouette ont commis ensemble. En la tuant, ce n'est pas un assassinat qu'il commet, c'est un devoir qu'il accomplit. Il ne se venge pas sur elle; juge impartial, il punit sa complice. Il a horreur de ses meurtres passés, et cependant — émerveillé lui-même de sa propre casuistique

*« il demande à la Chouette : Ne trouves-tu pas cela bizarre ? C'est sans crainte, c'est avec sécurité que je vais te tuer ».*

Pour des raisons morales qu'il n'indique pas, il savoure en même temps l'évocation de ce « meurtre affreux, meurtre avec des raffinements affreux », qu'il s'apprête à commettre.

Que le Maître d'école tue la Chouette, cela correspond à son caractère, surtout après la cruauté avec laquelle elle l'a maltraité. Mais qu'il la tue pour des raisons morales, qu'il donne une interprétation morale à sa volupté barbare de commettre *le meurtre affreux, les raffinements affreux* ; qu'il prouve son repentir des meurtres passés précisément en commettant un nouveau meurtre; que, d'assassin simple, il devienne un *assassin à double sens, un assassin moral* - voilà le résultat glorieux obtenu par la cure critique que lui a fait subir Rodolphe.

La Chouette essaie d'échapper au Maître d'école. Il s'en aperçoit et la retient ferme.

*« Tiens-toi donc, la Chouette, il faut que je finisse de t'expliquer comment peu à peu j'en suis venu à me repentir... Cette révélation te sera odieuse... et elle te prouvera aussi combien je dois être impitoyable dans la vengeance que je veux exercer sur toi au nom de nos victimes. Il faut que je me hâte. La joie de te tenir là me fait bondir le sang. J'aurai le temps de te rendre les approches de la mort effroyables en te forçant à m'entendre... Je suis aveugle, et ma pensée prend une forme, un corps, pour me représenter incessamment, d'une manière visible, presque palpable, les traits de mes victimes... Les idées obsédantes s'imaginent presque matériellement dans le cerveau... Quand, au repentir, se joint une expiation d'une effrayante sévérité, une expiation qui change votre vie en une longue insomnie remplie d'hallucinations vengeresses ou de réflexions désespérées, peut-être alors le pardon des hommes succède-t-il aux remords et à l'expiation <sup>2</sup>. »*

Le Maître d'école persiste dans son hypocrisie qui, à chaque instant, s'avère hypocrisie. La Chouette doit apprendre comment il en est venu peu à peu à se repentir. Cette révélation lui sera odieuse, à elle, puisqu'elle prouvera que c'est son *devoir* à lui d'exercer sur elle une vengeance impitoyable, non en son nom personnel, mais au nom de

<sup>1</sup> Toute la citation est en français dans le texte.

<sup>2</sup> Toute la citation est en français dans le texte.

leurs communes victimes. Mais le Maître d'école s'interrompt tout à coup dans son exposé didactique. Il faut qu'il « se hâte », comme il dit, de faire son cours, car la joie de la tenir là lui fait bondir le sang dans les veines : belle raison morale d'abrégier son exposé. Puis il se calme à nouveau les sangs. Tout le temps qu'il consacre à lui prêcher la morale n'est pas perdu, en effet, pour sa vengeance. Il « rendra [à la Chouette] les approches de la mort effroyables »; autre raison morale de faire traîner son sermon. Et après l'énoncé de ces raisons morales, il peut tranquillement reprendre son texte moral au point où il l'a laissé.

Le Maître d'école décrit justement l'état où l'isolement du monde extérieur plonge l'homme. Que, pour un homme, le *monde sensible devienne une pure idée*, et les pures idées se métamorphosent pour lui en *êtres sensibles*. Les hallucinations de son cerveau prennent des formes corporelles. Dans son esprit naît un monde de spectres tangibles, palpables. Tel est le mystère de toutes les pieuses visions, telle est en même temps la forme générale de la folie. C'est pourquoi le Maître d'école, qui répète les phrases de Rodolphe sur « la puissance du repentir et de l'expiation alliées à d'effroyables tortures », les répète déjà comme un demi-fou et confirme ainsi effectivement la connexion existant entre la conscience chrétienne du péché et la démence. De même, lorsqu'il considère la métamorphose de la vie en une *nuît de rêves*, remplie d'hallucinations, comme le vrai résultat du repentir et de l'expiation, le Maître d'école énonce le vrai mystère de la Critique pure et de l'amendement chrétien. Cet amendement consiste précisément à métamorphoser l'homme en spectre et sa vie en une *vie de songe*.

Eugène Sue sent à ce moment combien les *pensées salutaires* de Rodolphe qu'il fait répéter bêtement par le bandit aveugle sont discréditées par les procédés que celui-ci emploie à l'égard de la Chouette. Aussi prête-t-il au Maître d'école ces mots :

« *La salutaire influence de ces pensées est telle que ma fureur s'apaise* <sup>1</sup>. »

Le Maître d'école avoue donc maintenant que son *courroux moral* n'était qu'une *fureur profane*.

« *Le courage, la force, la volonté me manquent pour te tuer... non, ce n'est pas à moi de verser ton sang... ce serait un meurtre [il appelle les choses par leur nom], meurtre excusable peut-être, mais ce serait toujours un meurtre* <sup>2</sup>. »

À point nommé, la Chouette porte un coup de stylet au Maître d'école. Eugène Sue peut alors lui faire tuer la Chouette sans plus de casuistique morale.

« *Il poussa un cri de douleur... Les ardeurs féroces de sa vengeance, de sa rage, ses instincts sanguinaires, brusquement réveillés et exaspérés par cette attaque, firent une explosion soudaine, terrible, où s'abîma sa raison, déjà fortement ébranlée. Ah ! vipère, j'ai senti ta dent !... Tu seras comme moi... sans yeux* <sup>3</sup>. »

Et, de ses ongles, il lui arrache les yeux.

Au moment où éclate la nature du Maître d'école que la cure de Rodolphe n'a fait que recouvrir d'un vernis hypocrite, sophistiqué et n'a domptée que par l'ascétisme, *l'explosion* est d'autant plus violente et plus terrible. Il faut savoir gré à Eugène Sue d'avouer que la raison du Maître d'école était déjà fortement ébranlée par tous les événements que Rodolphe avait préparés.

« *La dernière lueur de l'intelligence de ce misérable s'éteignit dans ce cri d'épouvante, dans ce cri de damné... [Il voit les fantômes des assassinés.] Il s'agite et rugit comme un animal en furie. Il torture la Chouette à mort.* »

M. Szeliga marmotte dans sa barbe : « Avec le Maître d'école ne peut s'opérer une *métamorphose* (!) aussi *rapide* (!) et aussi *heureuse* (!) qu'avec le *Chourineur*. »

Après avoir fait de Fleur-de-Marie une pensionnaire du couvent, Rodolphe fait du Maître d'école un pensionnaire de la maison de fous de *Bicêtre* <sup>4</sup>. Il a paralysé sa force *morale* comme sa force physique. À juste titre d'ailleurs. Car il a péché par sa force morale aussi bien que par sa force physique; or, d'après la théorie pénale de Rodolphe, il faut anéantir les *forces pécheresses*.

Mais M. Eugène Sue n'a pas encore achevé «l'expiation et le repentir, joints à une vengeance terrible ». Le Maître d'école retrouve la raison; mais, craignant d'être livré à la justice, il reste à Bicêtre et *simule* la folie. M. Sue oublie que « chacune de ses paroles devait être une *prière* », mais qu'elles sont plutôt en fin de compte les hurlements et la rage inarticulés d'un fou. À moins que, par ironie, M. Sue ne mette cette manifestation de la vie sur le *même* rang que la prière !

<sup>1</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>2</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>3</sup> *Les Mystères de Paris*, 9e partie, ch. XV.

<sup>4</sup> *Les Mystères de Paris*, 9e partie, ch. XV.

L'idée de la peine que Rodolphe applique en privant de la vue le maître d'école, cet isolement de l'homme réduit à son âme et coupé du monde extérieur, la conjonction de la peine juridique et de la torture théologique, tout cela trouve sa réalisation la plus nette... dans le *système cellulaire*. C'est pourquoi M. Sue célèbre aussi le système cellulaire.

« *Que de siècles il fallut pour reconnaître [la dépravation des prisons] qu'il n'est qu'un seul remède à cette lèpre envahissante qui menace le corps social : l'isolement.* »

M. Sue partage l'opinion des gens comme il faut qui expliquent l'extension des crimes par le système des prisons. Pour soustraire le criminel à la mauvaise société, ils l'abandonnent à sa propre société.

M. Eugène Sue déclare :

« *Nous nous estimerions heureux si notre faible voix pouvait être entendue parmi toutes celles qui demandent avec une si juste et si impatiente insistence l'application complète, absolue, du système cellulaire.* »

Le vœu de M. Sue ne s'est réalisé que *partiellement*. Dans les débats qui ont eu lieu cette année à la Chambre des députés sur le système cellulaire, les défenseurs officiels de ce système ont dû reconnaître eux-mêmes qu'il aboutissait tôt ou tard à rendre les détenus fous. Il a donc fallu convertir en déportation toutes les peines de prison excédant dix ans.

Si MM. Tocqueville et Beaumont<sup>1</sup> avaient étudié à fond le roman d'Eugène Sue, ils auraient sans faute fait triompher l'application absolue, complète du système cellulaire.

En effet, Eugène Sue, s'il ôte la société aux criminels ayant leur raison, pour les faire devenir fous, donne de la société aux fous pour les ramener à la raison. « L'expérience *prouve que, pour les aliénés, l'isolement est aussi funeste qu'il est salutaire pour les détenus criminels*<sup>2</sup>. »

Si donc M. Sue, pas plus que Rodolphe, son héros critique, n'a dépouillé le *droit* du moindre secret, ni en préconisant la *théorie pénale catholique*, ni en vantant le *système cellulaire* cher aux *methodistes*, il a en revanche enrichi la médecine de nouveaux mystères. Et, en fin de compte, il y a tout autant de mérite à *découvrir* de nouveaux mystères qu'à *dévoiler* des mystères anciens. En plein accord avec M. Sue, la Critique critique nous rapporte, après que le Maître d'école a été privé de la vue :

« *Il ne croit même pas ceux qui lui disent qu'il ne voit plus clair.* »

Le Maître d'école ne pouvait pas croire à sa cécité, parce qu'en réalité il y voyait encore. M. Sue décrit une cataracte d'un genre nouveau, il énonce un mystère réel pour l'*ophtalmologie* de la Masse, l'ophtalmologie non critique.

Après l'opération, la *pupille* est *blanche*. Il s'agit donc d'une *cataracte lenticulaire*. Sans doute a-t-on pu la provoquer jusqu'ici presque sans douleur par lésion du cristallin, encore que l'opération ne soit tout de même pas totalement indolore. Mais comme les médecins n'atteignent ce résultat que par voie *naturelle*, et non par voie *critique*, il ne restait après la lésion qu'à attendre l'inflammation avec son exsudation de plasma pour obtenir un obscurcissement du cristallin.

Un miracle et un mystère plus grands encore s'opèrent au chapitre III du troisième tome. Il s'agit du Maître d'école.

L'aveugle recouvre la vue :

« *La Chouette, le Maître d'école et Tortillard... virent le prêtre et Fleur-de-Marie.* »

Si nous ne voulons pas interpréter cela comme un miracle littéraire selon le précédent de la *Kritik der Synoptiker*, il faut admettre que le Maître d'école s'est fait opérer de sa cataracte. Plus tard, le voilà de nouveau aveugle. Il s'est donc servi trop tôt de ses yeux; l'excitation lumineuse a provoqué une inflammation qui s'est terminée par une paralysie de la rétine et a occasionné une amaurose incurable. Si ce processus n'exige ici qu'une seconde, voilà un nouveau mystère pour l'ophtalmologie non critique.

### **b) Récompense et châtement. La double justice, avec tableau.**

Notre héros Rodolphe dévoile la nouvelle théorie qui, par la récompense des bons et le châtement des méchants, empêche la société de s'écrouler. Considérée du point de vue non critique, cette théorie n'est autre que la théorie de la société actuelle. Elle n'est certes pas en reste pour récompenser les bons et châtier les méchants ! Par rapport à ce mystère dévoilé, quelle absence de Critique chez le communiste « massif » Owen, qui voit dans la peine et la récompense la sanctification des différences sociales et l'expression parfaite d'une dépravation servile.

On pourrait croire à une révélation nouvelle quand Eugène Sue fait émaner les récompenses de la justice — il s'agit du pendant de la justice criminelle — et que, mécontent d'une juridiction, il en invente deux. Par malheur, ce mystère dévoilé est lui aussi la répétition d'une vieille théorie, amplement développée par Bentham dans l'ouvrage cité plus haut. On ne disputera pas à M. Eugène Sue, en revanche, l'honneur d'avoir fait preuve d'incomparablement plus

<sup>1</sup> TOCQUEVILLE Alexis de (1805-1859), historien et homme politique français, auteur notamment du traité : De la Démocratie en Amérique. BEAUMONT DE La BONNINIÈRE Gustave (1802-1866), journaliste et homme politique. A publié des ouvrages sur l'esclavage et sur les établissements pénitentiaires d'Amérique.

<sup>2</sup> *Les Mystères de Paris*, 9e partie, ch. XV.

de critique que Bentham dans la motivation et le développement de son projet ! Tandis que l'Anglais de la Masse demeure toujours sur terre, la déduction de M. Sue s'élève dans la région critique des hauteurs célestes. Voici ce qu'il expose :

« Pour effrayer les méchants, on matérialise les effets de la colère céleste qu'on anticipe. Pourquoi ne pas matérialiser pareillement et anticiper sur terre les effets des récompenses divines accordées aux bons ? »

D'un point de vue non critique, c'est l'inverse : on a simplement, dans la théorie céleste du crime, idéalisé la théorie terrestre, de même que, dans la récompense divine, on a simplement idéalisé le très humain système du domestique à gages. La société certes ne récompense pas tous les bons, mais avouons que c'est absolument indispensable si l'on veut que la justice divine ait quand même quelque supériorité sur la justice humaine.

M. Sue donne ensuite, pour illustrer sa justice distributive de récompenses critiques, « un exemple de ce dogmatisme féminin » que M. Edgar a critiqué chez Flora Tristan avec tout le « Calme de la connaissance », « dogmatisme » qui prétend posséder une formule et la tire des catégories de « l'existant ». M. Eugène Sue met en parallèle avec chaque partie de la justice criminelle existante, qu'il laisse subsister, un contre-type de la justice qui récompense, décalqué jusque dans le détail. Pour faciliter la compréhension du lecteur, nous allons rassembler en un tableau (ci-après) sa double description.

Ébloui par ce tableau, M. Sue s'écrie :

« Hélas ! c'est une utopie ! mais supposez qu'une société soit organisée de telle sorte <sup>1</sup> ! »

Telle serait donc l'organisation critique de la société. Il nous faut défendre formellement cette organisation contre Eugène Sue qui lui reproche d'être restée jusqu'ici une utopie. Une fois de plus, Eugène Sue a oublié quelque chose : le « prix de vertu » qui est attribué chaque année à Paris et dont il a lui-même parlé. Ce prix a même une double forme : le prix matériel ou prix Monthyon pour les nobles actions accomplies par des hommes ou des femmes, et le prix des rosières pour les jeunes filles les plus sages. Dans ce dernier cas, il ne manque même pas la couronne de roses réclamée par Eugène Sue.

Quant à l'espionnage de la vertu et à la surveillance de la haute charité morale, voilà bien longtemps que les Jésuites les ont organisés. En outre, le *Journal des Débats*, *Le Siècle*, *Les Petites Affiches de Paris* <sup>2</sup>, etc., signalent et dénoncent chaque jour, à prix coûtant, les vertus, nobles actions et mérites de tous les coulisiers de Paris, sans compter que chaque parti possède son propre organe pour signaler et dénoncer ses nobles actions politiques.

Le vieux Voss <sup>3</sup> a déjà noté qu'Homère valait mieux que ses dieux.

<b>TABLEAU DE LA JUSTICE CRITIQUEMENT COMPLÈTE</b>	
<b>JUSTICE EXISTANTE</b>	<b>JUSTICE CRITIQUE COMPLÉTIVE</b>
Nom : Justice criminelle.	Nom : Justice vertueuse.
Signalement : Tient dans la main un glaive pour raccourcir d'une tête les méchants.	Signalement : Tient dans la main une couronne pour grandir d'une tête les bons.
But : Punition du méchant, emprisonnement, infamie, privation de la vie. Le peuple apprend le terrible châtiment du méchant.	But : Récompense du bon, repas gratuits, honneur, conservation de la vie. Le peuple apprend le triomphe éclatant du bon.
Moyens pour découvrir les méchants : Espionnage policier, mouchards chargés de détecter le méchant.	Moyens pour découvrir les bons : Espionnage de la vertu, mouchards chargés de détecter l'homme vertueux.
Comment décider si quelqu'un est méchant : Assises du crime <sup>4</sup> . Le ministère public signale les crimes de l'accusé et les dénonce à la vindicte publique.	Comment décider si quelqu'un est bon : Assises de la vertu <sup>5</sup> . Le ministère public signale les belles actions de l'accusé et les dénonce à la reconnaissance publique.

<sup>1</sup> La citation en français dans le texte.

<sup>2</sup> *Journal des Débats*, abréviation du titre du quotidien français *Journal des débats politiques et littéraires*, fondé à Paris en 1789, devenu un organe gouvernemental sous la monarchie de juillet.

*Le Siècle*, quotidien qui parut à Paris de 1836; à 1939, organe, vers 1840, de la fraction de la petite bourgeoisie modérée, acquise à des réformes constitutionnelles.

*Les Petites Affiches de Paris*, fondé en 1612; son succès venait des annonces et faits divers qui remplissaient ses colonnes.

<sup>3</sup> Voss Johann Heinrich (1736-1819) : écrivain et philologue allemand, célèbre par ses traductions d'Homère, de Virgile, etc.

<sup>4</sup> En allemand et en français dans le texte.

<sup>5</sup> En allemand et en français dans le texte.

État du criminel après le verdict : Il est sous la surveillance de la haute police. Il est nourri en prison. L'État fait des frais pour lui.	État du vertueux après le verdict : Il est sous la surveillance de la haute charité morale. Il est nourri chez lui. L'État fait des frais pour lui.
Exécution : Le criminel monte sur l'échafaud.	Exécution : Juste en face de l'échafaud du criminel se dresse un pavois où monte le grand homme de bien. C'est le pilori de la vertu.

Il nous est donc permis de tenir la « révélation du mystère des mystères », Rodolphe, pour responsable des idées d'Eugène Sue.

Szeliga ajoute d'ailleurs :

« *Les passages par lesquels Eugène Sue interrompt le récit, introduit et conclut des épisodes, sont en outre fort nombreux, et tous sont de la Critique.* »

### c) Abolition de la barbarie au sein de la civilisation et de l'absence de droit dans l'État.

Le moyen préventif que le droit utilise pour supprimer les crimes et par suite la barbarie au sein de la civilisation consiste en la « tutelle protectrice que l'État assume sur les enfants des suppliciés et des condamnés à la réclusion perpétuelle ». Sue veut organiser avec plus de libéralisme la répartition des crimes. Aucune famille ne doit plus posséder de privilège héréditaire sur le crime — la libre concurrence des crimes doit l'emporter sur le monopole <sup>1</sup>.

Quant à « l'absence de droit dans l'État », M. Sue la supprime par la réforme du Code pénal dans son chapitre sur « l'abus de confiance », et surtout par l'institution de l'assistance judiciaire gratuite. M. Sue trouve qu'au Piémont, en Hollande, etc., où existe l'avocat des pauvres, l'absence de droit dans l'État est supprimée. Le seul reproche que l'on puisse faire à la législation française, c'est de ne pas rétribuer l'avocat des pauvres, de ne pas l'affecter exclusivement aux pauvres; et de tracer trop étroitement la délimitation légale de la pauvreté. Comme si la privation de droit ne commençait pas pour de bon dans le procès lui-même, et comme si l'on ne savait pas depuis longtemps en France que le droit ne donne rien, mais se contente de sanctionner ce qui existe. On dirait que la distinction, devenue banale, entre le droit et le fait est restée pour le romancier critique un mystère de Paris.

Si, à la révélation critique des mystères juridiques, on ajoute encore les grandes réformes qu'Eugène Sue veut introduire dans le monde des huissiers, on comprendra le journal parisien *Satan* <sup>2</sup>. Dans ce journal, un quartier de la ville écrit à ce « grand réformateur à tant la ligne » que ses rues manquent encore de l'éclairage au gaz. M. Sue répond qu'il remédiera à cet inconvénient au sixième volume de son *Juif errant*. Un autre quartier se plaint de l'insuffisance de l'instruction élémentaire. M. Sue promet de réaliser la réforme de l'instruction élémentaire dans ce quartier au dixième volume de son *Juif errant*.

## IV. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DU « POINT DE VUE »

« *Rodolphe ne s'arrête pas à ce point de vue très élevé (!) ... Il n'hésite pas, quoi qu'il lui en coûte, à se placer, librement, aux points de vue de droite, de gauche, d'en haut, d'en bas.* » (Szeliga.)

Un des mystères principaux de la Critique critique, c'est le « point de vue », ainsi que le jugement rendu en se plaçant au point de vue du point de vue. À ses yeux, tout homme, de même que toute production intellectuelle, se métamorphose en un point de vue.

Rien de plus facile que de démêler le mystère du point de vue, si l'on a percé à jour le mystère général de la Critique critique qui consiste à faire réchauffer sempiternellement le vieux brouet spéculatif.

Laissons, pour commencer, la Critique se prononcer elle-même, par la bouche du patriarche, M. Bruno Bauer, sur sa théorie du « point de vue ».

« *La science... n'a jamais à faire à tel individu singulier ou à tel point de vue déterminé... Qu'à cela ne tienne, elle ne manquera pas de supprimer les limites d'un point de vue si la chose en vaut la peine et si cette limite a une signification humaine réellement universelle; mais elle appréhende la limite comme pure catégorie et détermination de la conscience de soi, et ne parle donc que pour ceux qui ont la hardiesse de s'élever à l'universalité de la conscience de soi, c'est-à-dire ceux qui ne veulent pas rester à toute force enfermés dans cette limite.* » (Anekdoty, tome II, p. 127.)

Le mystère de cette hardiesse de Bauer est la *Phénoménologie* de Hegel. Du moment que Hegel remplace l'homme par la conscience de soi, la réalité humaine la plus variée qui soit n'apparaît que comme une forme déterminée, comme une détermination de la conscience de soi. Or, une simple détermination de la conscience de soi

<sup>1</sup> Allusion à la famille Martial des *Mystères de Paris* où l'on est criminel pour ainsi dire « de père en fils » (6e partie, chap. I, II, VI).

<sup>2</sup> *Satan*, journal satirique qui parut à Paris de 1840 à 1844.

est une « pure catégorie », une « idée » pure, que je puis donc aussi abolir dans la pensée « pure » et surmonter par la pensée pure. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les bases matérielles, sensibles, objectives des différentes formes aliénées de la conscience de soi humaine sont laissées debout, et toute cette œuvre destructrice a abouti à la philosophie la plus conservatrice qui soit, parce qu'elle se figure en avoir fini avec le monde objectif, le monde de la réalité sensible, dès qu'elle l'a métamorphosé en un « objet de pensée », en une simple détermination de la conscience de soi, et peut donc résoudre aussi dans « l'éther de la pensée pure » l'adversaire devenu éthéré. C'est pourquoi la *Phénoménologie* aboutit logiquement à mettre à la place de toute réalité humaine le « savoir absolu » : « savoir », parce que c'est là l'unique mode d'existence de la conscience de soi et que la conscience de soi est considérée comme l'unique mode d'existence de l'homme — ce savoir est absolu, parce que précisément la conscience de soi ne sait rien qu'elle-même et n'est plus gênée par quelque monde objectif que ce soit. Hegel fait de l'homme l'homme de la conscience de soi, au lieu de faire de la conscience de soi la conscience de soi de l'homme, de l'homme réel et par conséquent vivant dans un monde objectif réel, et conditionné par lui. Il met le monde la tête en bas et peut par conséquent abolir aussi dans sa tête *toutes* les limites, opération qui les laisse subsister naturellement pour la méchante nature sensible, pour l'homme réel. En outre, il considère nécessairement comme limite tout ce qui trahit les bornes de la conscience de soi universelle, c'est-à-dire toute nature sensible, réalité, individualité des hommes ainsi que de leur monde. Toute la *Phénoménologie* entend démontrer que la conscience de soi est la seule réalité, et toute la réalité <sup>1</sup>.

M. Bauer a, tout récemment, baptisé Critique le savoir absolu et donné à la détermination de la conscience de soi l'appellation plus profane de point de vue. Dans les *Anekdotas*, les deux termes voisinent encore, le premier servant de commentaire au second.

Parce que le « monde religieux comme monde religieux » n'existe qu'en tant que monde de la conscience de soi, le Critique critique — théologien ex professo <sup>2</sup> - ne saurait avoir l'idée qu'il existe un monde où conscience et être sont distincts, un monde qui continuera de subsister si je me borne à supprimer son existence idéale, son existence comme catégorie, comme point de vue, c'est-à-dire, si je modifie ma propre conscience subjective sans changer la réalité objective de façon réellement objective, c'est-à-dire sans changer ma propre réalité objective, la mienne et celle des autres hommes. C'est pourquoi l'identité mystique de l'être et de la pensée chère à la spéculation se répète dans la Critique comme identité tout aussi mystique de la *pratique* et de la *théorie*. De là l'irritation de la Critique contre la pratique qui veut être autre chose que de la théorie, et contre la théorie qui veut être autre chose que la résolution d'une *catégorie* déterminée dans l'« *universalité illimitée de la conscience de soi* ». Sa propre théorie se borne à déclarer que toute chose déterminée constitue une contradiction par rapport à l'universalité illimitée de la conscience de soi, et, par conséquent, est nulle et non avenue ; ainsi, par exemple, l'État, la propriété privée, etc. Il faut à l'inverse montrer comment l'État, la propriété privée, etc., métamorphosent les hommes en abstractions, ou sont des produits de l'homme *abstrait*, au lieu d'être la réalité des hommes individuels concrets.

Il va de soi finalement que, si la *Phénoménologie* de Hegel, malgré sa tare spéculative originelle, donne, sur bien des points, les éléments d'une caractéristique réelle des rapports humains, M. Bruno et consorts en revanche ne fournissent qu'une caricature vide, une caricature qui se contente d'isoler dans un produit spirituel ou même dans des rapports et mouvements réels une détermination quelconque, de métamorphoser cette détermination en une détermination idéale, en une *catégorie*, et de faire passer cette catégorie pour le *point de vue* du produit, du rapport et du mouvement, afin de pouvoir, avec de grands airs de sagesse, du haut du point de vue de l'abstraction, de la catégorie universelle, de la conscience de soi universelle, toiser d'un regard triomphant cette détermination.

De même que, pour Rodolphe, tous les hommes se situent au point de vue du bien ou du mal et sont jugés en vertu de ces deux représentations fixes, pour M. Bauer et consorts, ils se situent au point de vue de la *Critique* ou de la *Masse*. Mais tous deux métamorphosent les *hommes réels* en *points de vue abstraits*.

## **V. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE L'UTILISATION DES INSTINCTS HUMAINS, OU CLÉMENCE D'HARVILLE**

Tout ce que Rodolphe a su faire jusqu'ici, c'est récompenser les bons et punir les méchants à sa façon. Nous allons, sur un exemple, le voir rendre les *passions* utiles et « donner au beau naturel de Clémence d'Harville le développement qui convient ».

« Rodolphe, dit M. Szeliga, lui fait voir le côté divertissant de la bienfaisance, pensée qui témoigne d'une connaissance des hommes telle qu'elle ne peut provenir que de l'esprit de Rodolphe, forgé par les épreuves. »

Les expressions dont Rodolphe se sert dans son entretien avec Clémence : « faire attrayant », « utiliser le goût naturel », « régler l'intrigue », « utiliser les penchants à la dissimulation et à la ruse », « changer en qualités généreuses

<sup>1</sup> Passage cité par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes, p. 36.*

<sup>2</sup> De profession.

*les instincts impérieux, inexorables*<sup>1</sup> », etc., ces expressions, non moins que les *instincts* attribués ici par préférence à la nature féminine, *trahissent* la source secrète de la sagesse de Rodolphe : Fourier. Il a eu entre les mains un exposé populaire de la doctrine de Fourier.

*L'application* est, une fois de plus, la propriété critique de Rodolphe, tout autant que l'était le développement indiqué plus haut de la théorie de Bentham.

Ce n'est pas dans la bienfaisance *en soi* que la jeune marquise doit trouver une satisfaction de son essence humaine, un contenu humain et un but d'activité, et par conséquent un divertissement. La bienfaisance n'offre au contraire que l'occasion extérieure. le *prétexte*, la *matière* d'une sorte de divertissement qui pourrait tout aussi bien faire de toute autre matière son contenu. La misère est exploitée sciemment, pour procurer au bienfaiteur « le piquant du roman, la satisfaction de la curiosité, des aventures, des déguisements, la jouissance de sa propre excellence, des chocs nerveux » et ainsi de suite.

Inconsciemment, Rodolphe a de la sorte énoncé un mystère, depuis longtemps dévoilé : la misère humaine elle-même, l'infinie dépravation, si elle est forcée d'accepter l'aumône, est contrainte aussi de servir de *jeu* et de divertissement à l'aristocratie de l'argent et de la culture, elle doit servir à satisfaire son amour-propre, à apaiser sa démanègeaison d'orgueil.

Les nombreuses associations de bienfaisance en Allemagne, les nombreuses sociétés charitables en France, les multiples donquichotteries charitables en Angleterre, les concerts, les bals, les spectacles, les banquets au bénéfice des pauvres, même les souscriptions publiques pour les sinistrés n'ont pas d'autre signification. Dans ce sens, il y a donc longtemps que la bienfaisance est elle aussi *organisée* sous forme de divertissement.

La métamorphose qui s'opère tout à coup et sans motifs chez la marquise au seul mot d' « amusant » nous fait douter que sa guérison soit durable; bien mieux, si cette métamorphose paraît soudaine et sans motifs, suscitée par la description de la *charité* présentée comme un amusement, ce n'est là qu'une apparence. La marquise *aime* Rodolphe, et Rodolphe veut se déguiser, intriguer, courir des aventures de bienfaisance *avec elle*. Plus tard, lors d'une visite charitable à la prison Saint-Lazare, la marquise laisse éclater sa jalousie à l'égard de Fleur-de-Marie, et c'est par charité envers sa jalousie qu'elle cache à Rodolphe la détention de Marie. En mettant les choses au mieux, nous pouvons dire que Rodolphe a réussi à faire jouer une niaise comédie à une femme malheureuse en compagnie de malheureux. Le mystère de la *philanthropie* imaginée par Rodolphe, ce *dandin* de Paris, le trahit quand, après la danse, il invite sa cavalière à souper :

« Ah ! madame ! ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais... Soyons philanthropes jusqu'au bout... Allons souper maintenant au profit des pauvres<sup>2</sup> ! »

## **VI. RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DE L'ÉMANCIPATION DE LA FEMME, OU LOUISE MOREL<sup>3</sup>**

À l'occasion de l'arrestation de *Louise Morel*, Rodolphe se livre à des réflexions qui se résument en ceci :

« Le maître débauche souvent la servante par la terreur, la surprise ou en mettant à profit des occasions créées par la nature même du rapport de domesticité. Il la plonge dans le malheur, la honte, le crime. Mais la loi veut ignorer tout cela... Le criminel qui a, en fait, poussé la jeune fille à l'infanticide, lui, on ne le punit pas. »

Dans ses réflexions, Rodolphe ne va même pas jusqu'à soumettre *le rapport de domesticité* lui-même à son auguste critique. *Petit prince*, il est grand protecteur de la domesticité. Encore moins pousse-t-il sa réflexion jusqu'à comprendre l'inhumanité de la condition universelle de la femme dans la société actuelle. Totalement fidèle à la théorie qu'il a déjà exposée, il regrette simplement l'absence d'une loi qui *punisse* le séducteur et allie le repentir et l'expiation à de terribles châtements.

Rodolphe n'aurait qu'à étudier la législation en vigueur dans d'autres pays. La législation *anglaise* comble tous ses désirs. Dans sa délicatesse, dont *Blackstone*<sup>4</sup> fait le plus grand éloge, elle va jusqu'à déclarer coupable de *félonie* quiconque séduit une fille de joie.

M. Szeliga fait retentir ses *fanfares* :

« Voilà !.. pensez donc !.. Rodolphe !.. Comparez donc ces idées à vos fantasmes sur l'émancipation de la femme. Le fait de cette émancipation, on peut presque le toucher du doigt ici, tandis que vous êtes, de nature, bien trop pratiques et connaissez par suite tant d'échecs dans vos simples tentatives. »

<sup>1</sup> Toutes ces expressions sont en français dans le texte.

<sup>2</sup> En français dans le texte.

<sup>3</sup> *Louise Morel*, personnage des *Mystères de Paris*. Fille de l'artisan Morel, contrainte par la misère à se placer chez le notaire Jacques Ferrand, celui-ci la viole pendant son sommeil. Elle sera emprisonnée pour infanticide (II<sup>e</sup> partie, ch. IX).

<sup>4</sup> BLACKSTONE sir William (1723-1780) : juriste et parlementaire anglais. Défenseur de l'ordre constitutionnel.

Nous devons, en tout cas, à M. Szeliga la révélation de ce mystère qu'un fait peut presque être touché du doigt dans des idées. Quant à sa plaisante façon de comparer Rodolphe aux hommes qui ont enseigné l'émancipation de la femme, on n'a qu'à comparer les idées de Rodolphe avec ces fantasmes de *Fourier* par exemple :

« *L'adultère, la séduction font honneur aux séducteurs et sont de bon ton... Mais, pauvre jeune fille ! l'infanticide, quel crime ! Si elle tient à son honneur, il faut qu'elle fasse disparaître les traces du déshonneur; et si elle sacrifie son enfant aux préjugés du monde, elle est déshonorée davantage encore et tombe sous les préjugés de la loi... Tel est le cercle vicieux que décrit tout mécanisme civilisé.* »

« *La jeune fille n'est-elle pas une marchandise exposée à qui veut en négocier l'acquisition et la propriété exclusive ? De même qu'en grammaire deux négations valent une affirmation, l'on peut dire qu'en négoce conjugal deux prostitutions valent une vertu* <sup>1</sup>. »

« *Le changement d'une époque historique se laisse toujours déterminer en fonction du progrès des femmes vers la liberté parce que c'est ici, dans le rapport de la femme avec l'homme, du faible avec le fort qu'apparaît de la façon la plus évidente la victoire de la nature humaine sur la brutalité. Le degré de l'émancipation féminine est la mesure naturelle du degré de l'émancipation générale.* »

« *L'avisement du sexe féminin est un trait essentiel à la fois de la civilisation et de la barbarie, avec cette seule différence que l'ordre civilisé élève chacun des vices que la barbarie pratique en mode simple, à un mode d'existence composé, à double sens, ambigu et hypocrite... Personne n'est plus profondément puni que l'homme du fait que la femme est maintenue dans l'esclavage* <sup>2</sup>. » (*Fourier*.)

Il est superflu, devant les idées de Rodolphe, de renvoyer à la caractéristique magistrale que *Fourier* nous a donnée du *mariage*, ainsi qu'aux écrits de la fraction matérialiste du communisme français. <sup>3</sup>

Les plus tristes déchets de la littérature socialiste, tels que nous les rencontrons chez le romancier, révèlent encore et toujours à la Critique critique des « mystères » inconnus.

## VII. RÉVÉLATION DES MYSTÈRES DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

### a) Révélation théorique des mystères de l'économie politique.

**Première révélation** : La richesse conduit fréquemment à la prodigalité, la prodigalité à la ruine.

**Deuxième révélation** : Les conséquences ci-dessus décrites de la richesse ont leur source dans les insuffisances de l'éducation de la jeunesse riche.

**Troisième révélation** : L'héritage et la propriété privée sont et doivent être inviolables et sacrés.

**Quatrième révélation** : Moralement le riche doit rendre compte aux travailleurs de l'emploi de sa fortune. Une grande fortune est un dépôt héréditaire — un fief féodal — confié à des mains avisées, fermes, adroites, généreuses, chargées en même temps de le faire fructifier et de l'utiliser de telle façon que tout ce qui a la chance de se trouver dans l'aire du rayonnement brillant et salutaire de la grande fortune soit fécondé, vivifié, amélioré.

**Cinquième révélation** : Il incombe à l'État de donner à la jeunesse riche, inexpérimentée, les rudiments de l'économie individuelle. Il faut qu'il moralise la fortune.

**Sixième révélation** : Enfin, il faut que l'État s'intéresse à l'énorme question de l'organisation du travail. Il faut qu'il donne l'exemple salutaire de l'association des capitaux et du travail, et d'une association qui soit honnête, intelligente, équitable, qui assure le bien-être de l'ouvrier sans nuire à la fortune du riche, qui établisse entre ces deux classes des liens de sympathie, de gratitude, garantissant ainsi à tout jamais la tranquillité de l'État.

Comme l'État, pour l'heure, ne s'intéresse pas encore à cette théorie, Rodolphe donne lui-même quelques exemples pratiques. Ils dévoileront le mystère suivant : comment les rapports économiques les plus connus de tous sont-ils pour M. Sue, M. Rodolphe et la Critique critique demeurés des « mystères » ?

### b) « La Banque des pauvres <sup>4</sup> ».

Rodolphe fonde une Banque des pauvres. Les statuts de cette Banque des pauvres critique sont les suivants :

Elle doit venir en aide, quand ils sont en chômage, à des ouvriers honnêtes, chargés de famille. Elle doit remplacer les aumônes et les monts-de-piété. Elle dispose d'un revenu annuel de 12 000 francs et accorde des prêts de secours

<sup>1</sup> La phrase est en français dans le texte depuis « De même qu'en grammaire... » Le reste de la citation est en allemand.

<sup>2</sup> Marx cite ici des extraits de Charles Fourier dont il avait sans doute lu la *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1<sup>o</sup> édition 1808. *Le nouveau monde industriel et sociétaire*, 1<sup>o</sup> édition 1829. *Théorie de l'unité universelle*, 1822. Certaines de ces citations sont reprises par Engels, dans l'Anti-Dühring, p. 299. Le début de la première citation est extrait de la *Théorie des quatre mouvements*, 2<sup>e</sup> éd., 1841, p. 192.

<sup>3</sup> Phrase citée et soulignée par LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 37.

<sup>4</sup> Cf. *Mystères de Paris*, 8<sup>e</sup> partie, ch. XIV.

de 20 à 40 francs, sans intérêts. Elle limite d'abord son action au septième arrondissement <sup>1</sup> de Paris où la classe ouvrière est la plus nombreuse, Les ouvriers et ouvrières qui solliciteront ces prêts devront être porteurs d'un certificat de bonne conduite délivré par leur dernier patron, qui indiquera la cause et la date de l'interruption du travail. Ces prêts seront remboursables mensuellement par sixième ou par douzième, au gré de l'emprunteur, à partir du jour où il aura retrouvé un emploi. Il souscrita un simple engagement d'honneur de rembourser le prêt aux dates fixées. Deux autres ouvriers doivent, de plus, servir de garants à la parole jurée de l'emprunteur. Le but critique de la Banque des pauvres étant de remédier à l'un des accidents les plus graves de la vie ouvrière, la perte de l'emploi, les prêts-secours seraient accordés exclusivement aux travailleurs chômeurs. M. Germain, l'administrateur de cette institution, touche un traitement annuel de 10 000 F.

Jetons maintenant un coup d'œil du point de vue de la Masse sur la pratique de l'économie politique critique. Le revenu annuel est de 12 000 francs, Les secours atteignent, pour chaque emprunteur, de 20 à 40 francs, soit une moyenne de 30 francs. Le nombre des ouvriers officiellement reconnus « nécessaires » dans le VII<sup>e</sup> arrondissement est au minimum de 4 000. On peut donc venir en aide, chaque année, à 400 individus, c'est-à-dire au dixième des ouvriers du VII<sup>e</sup> arrondissement qui ont le plus besoin de secours. À Paris, il faut évaluer le temps de chômage moyen à quatre mois au minimum, soit seize semaines. Trente francs répartis sur seize semaines, cela donne un peu moins de 37 sous et 3 centimes par semaine, soit moins de 27 centimes par jour. Or en France la dépense quotidienne pour chaque détenu est, en moyenne, un peu supérieure à 47 centimes, dont un peu plus de 30 centimes pour la seule nourriture. Or l'ouvrier soutenu par M. Rodolphe est chargé de famille. Mettons qu'il ait en moyenne une femme et deux enfants seulement; il convient donc de répartir 27 centimes entre quatre personnes. Il faut au moins 15 centimes par jour pour le logement; restent 12 centimes. Le pain consommé chaque jour en moyenne par détenu revient environ à 14 centimes. Il s'ensuit qu'avec le secours de la Banque des pauvres critique l'ouvrier et sa famille ne pourront même pas, sans tenir compte de tous les autres besoins, acheter le quart du pain dont ils ont besoin et seront condamnés avec certitude à mourir de faim, à moins de recourir aux moyens que cette Banque des pauvres veut supprimer : le mont-de-piété, la mendicité, le vol, la prostitution.

Par contre, l'homme de la Critique impitoyable fait à l'administrateur de la Banque des pauvres une situation tout ce qu'il y a de plus brillante. Le revenu à administrer est de 12 000 francs, et le traitement de l'administrateur de 10 000. L'administration coûte donc 45 % <sup>2</sup>, près du triple de ce que coûte à Paris l'administration de l'Assistance publique de la Masse, qui revient à 17 % environ.

Mais admettons un instant que le secours accordé par la Banque des pauvres soit un secours réel et non pas illusoire; dans ce cas, toute l'organisation du mystère des mystères dévoilé repose sur l'illusion qu'il suffirait d'une autre distribution du salaire pour que l'ouvrier ait de quoi vivre toute l'année.

En langage prosaïque, 7 500 000 travailleurs français n'ont qu'un revenu de 91 francs par tête, 7 500 000 autres un revenu de 120 francs par tête, donc 15 millions de travailleurs ont moins du minimum qu'il faut pour vivre.

À prendre les choses autrement, raisonnablement, l'idée de la Banque des pauvres critique se ramène à ceci : tant que le travailleur a de l'ouvrage, on lui retient sur son salaire la somme dont il aura besoin pour vivre les jours de chômage. Que je lui avance, au moment du chômage, une somme d'argent déterminée, à charge pour lui de me la rembourser durant la période où il travaille, ou que, durant la période où il travaille, il me remette une somme déterminée, à charge pour moi de la lui restituer aux moments de chômage, la chose revient au même. Il me donne toujours, quand il travaille, ce qu'il touche de moi quand il chôme.

La « pure » Banque des pauvres ne se distinguerait donc de la Caisse d'épargne de la Masse que par deux qualités très originales, très critiques : en premier lieu, la Banque prête son argent à fonds perdu, dans la folle hypothèse que le travailleur pourra rembourser quand il voudra, et qu'il voudra toujours rembourser quand il pourra; en second lieu, la Banque ne paie pas d'intérêts pour les sommes déposées par l'ouvrier. Parce que la somme déposée se présente sous la forme d'une avance, c'est déjà bien beau que la Banque n'exige pas d'intérêts de la part de l'ouvrier.

La Banque des pauvres critique se distingue donc des Caisses d'épargne de la Masse en ceci : l'ouvrier perd ses intérêts et la Banque son capital.

### c) L'exploitation modèle de Bouqueval <sup>3</sup>.

Rodolphe fonde une ferme-modèle à Bouqueval. L'endroit est d'autant plus heureusement choisi qu'il rappelle des souvenirs féodaux, le souvenir d'un château seigneurial.

Chacun des six hommes occupés dans cette ferme reçoit un salaire annuel de 150 écus ou 450 francs, chaque femme 60 écus ou 180 francs. Ils sont en plus logés et nourris. Le menu ordinaire des gens de Bouqueval se compose d'une platée « formidable » de jambon, d'une platée non moins formidable de ragoût de mouton, enfin d'un rôti de veau

<sup>1</sup> Il ne s'agit évidemment pas du septième arrondissement actuel, mais du quartier du Temple.

<sup>2</sup> Nous avouons ne pas comprendre comment Marx calcule ce pourcentage.

<sup>3</sup> Cf. *Les Mystères de Paris*, 3e partie, ch. VI.

non moins massif, le tout flanqué de deux salades d'hiver, de deux gros fromages, de pommes de terre, de cidre, etc. Chacun des six ouvriers fournit deux lois plus de travail que le journalier français ordinaire.

La somme totale du revenu produit annuellement en France ne donnant, si on le partage également, que 93 francs en moyenne et le nombre des habitants directement occupés dans l'agriculture comprenant les deux tiers de la population totale, on peut en conclure qu'une révolution extraordinaire s'opérerait non seulement dans la distribution, mais encore dans la production de la richesse nationale, si tout le monde se mettait à imiter la ferme-modèle de notre calife allemand.

Et, pour obtenir cette augmentation énorme de la production, Rodolphe s'est pourtant borné à doubler le travail et à sextupler la nourriture de chaque ouvrier.

Comme le paysan français est très laborieux, des ouvriers qui fournissent le double de travail doivent être des athlètes surhumains. C'est ce que semblent indiquer du reste les « formidables » plats de viande. Nous pouvons donc supposer que chacun de ces six ouvriers consomme journellement au moins une livre de viande.

Si l'on divisait en portions égales la totalité de la viande produite en France, il n'y aurait même pas un quart de livre par tête et par jour. On voit donc quelle révolution l'exemple de Rodolphe provoquerait à cet égard encore. La population agricole consommerait à elle seule plus de viande que la France n'en produit; si bien que, grâce à cette réforme critique, la France serait totalement exempte d'élevage...

Le cinquième du revenu brut que, d'après l'exposé du régisseur de Bouqueval, le père Châtelain, Rodolphe fait tenir à ses ouvriers en plus d'un haut salaire et d'une chère luxueuse, n'est autre chose que sa rente foncière. On admet, en effet, selon une évaluation moyenne, qu'en général, après défalcation de tous les frais de production et du bénéfice revenant au capital d'exploitation, un cinquième du revenu brut reste au propriétaire foncier français, en d'autres termes, que la quotité de sa rente se monte au cinquième du revenu brut. Bien que Rodolphe réduise incontestablement de façon disproportionnée ce que lui rapporte son capital d'exploitation en augmentant de façon disproportionnée ce qu'il dépense pour les ouvriers — d'après Chaptal (*De l'industrie française*, 1, 239) le montant moyen du gain annuel de l'ouvrier agricole français est de 120 francs — bien qu'il fasse cadeau aux ouvriers de la totalité de sa rente foncière, le père Châtelain explique qu'avec cette méthode *Monseigneur* accroît ses revenus et incite ainsi les autres propriétaires fonciers, non critiques ceux-là, à gérer leurs propriétés à son exemple.

L'exploitation-modèle de Bouqueval est une simple apparence fantastique ; son *fonds occulte* n'est pas le bien-fonds *naturel* de Bouqueval, mais la bourse fabuleuse dont, à l'instar de Fortunatus <sup>1</sup>, Rodolphe dispose !

La Critique critique crie sur les toits : « *Au premier coup d'œil on voit que tout ce plan n'est pas une utopie.* » Seule la Critique critique peut voir au premier coup d'œil qu'une *bourse de Fortunatus* n'est pas une utopie. Le premier coup d'œil critique..., c'est le « mauvais œil »

## VIII. **RODOLPHE, OU LA RÉVÉLATION DU MYSTÈRE DES MYSTÈRES.**

Le moyen magique grâce auquel Rodolphe opère toutes ses rédemptions et toutes ses guérisons miraculeuses, ce ne sont pas ses belles paroles, ce sont ses *espèces sonnantes*. Voilà comme sont les moralistes, dit Fourier. Il faut être millionnaire pour pouvoir imiter leurs héros.

La *morale*, c'est « l'impuissance *mise en action* ». 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*. Les exploits qu'il accomplit avec ses *idées fixes*, ses *idées chrétiennes*, celles qui lui servent à jauger le monde : la « *charité* », le « *dévouement* », l'« *abnégation* », le « *repentir* », les « *bons* » et les « *méchants* », la « *récompense* » et la « *punition* », les « *châtiments terribles* », l'« *isolement* », le « *salut de l'âme* », etc., nous les avons suivis jusque dans le détail en démontrant que ce ne sont que bouffonneries. Ici, il ne nous reste à nous occuper que du caractère *personnel* de Rodolphe, la « *révélation du mystère de tous les mystères* » ou le mystère dévoilé de la « *Critique pure* ».

Dès son adolescence, l'Hercule critique affronte l'antithèse du « bien » et du « mal » sous les traits de deux personnages : *Murph* et *Polidori* sont tous deux précepteurs de Rodolphe. Le premier l'élève dans le bien, c'est le « *bon* » ; le second l'éduque dans le mal, c'est « le *méchant* ». Afin que cette conception ne le cède en rien pour la banalité aux conceptions analogues qu'on trouve dans d'autres romans moraux, Murph, « le *bon* », ne doit pas être « *savant* », pas « particulièrement avantage au point de vue intellectuel ». Par contre, il est *honnête, simple, laconique*; il sait, à coup de brefs adjectifs — *honteux, infâme* — se grandir face au mal, et il a horreur de tout ce qui est *bas*. Pour employer le langage de Hegel, il harmonise honnêtement la mélodie du bien et du vrai de façon que tout donne la *même note*,

*Polidori* est au contraire un prodige d'intelligence, de savoir, de culture, avec cela « l'immoralité la plus dangereuse » ; il possède surtout ce qu'Eugène Sue, ce membre de la jeune et pieuse bourgeoisie de France, ne pouvait oublier : « le *plus effrayant scepticisme* ». On peut juger de l'énergie intellectuelle et de la culture d'Eugène Sue et de son héros d'après leur terreur panique du *scepticisme*.

<sup>1</sup> Héros légendaire allemand qui possédait une bourse magique et inépuisable.

« *Murph, dit Szeliga, est à la fois la pérennisation de la faute du 13 janvier et l'éternelle expiation de cette faute par une affection et un dévouement incomparables pour la personne de Rodolphe.* »

Si Rodolphe est le *deus ex machina* et le médiateur du monde, Murph est à son tour le *deus ex machina* personnel et le médiateur de Rodolphe.

« *Rodolphe et le salut de l'humanité, Rodolphe et la réalisation des perfections essentielles de l'homme forment pour Murph une unité indivisible à laquelle il se dévoue non pas avec le sot attachement d'un chien ou d'un esclave, mais sciemment et volontairement.* »

Murph est donc un esclave éclairé, conscient et autonome. Comme tout serviteur des princes, il voit dans son maître le salut de l'humanité personnifié. *Graun* le flatte en l'appelant « intrépide *garde du corps* ». Rodolphe l'appelle lui-même « *modèle d'un valet* »; c'est réellement un *valet modèle*. Il ne manquait jamais, nous rapporte Eugène Sue, d'appeler Rodolphe *Monseigneur* dans leurs tête-à-tête. Ailleurs, pour sauvegarder l'incognito, il lui donne du monsieur du bout des lèvres, mais, au fond du cœur, du *monseigneur*.

« *Murph aide à lever le voile qui couvre les mystères, mais il ne le fait qu'à cause de Rodolphe. Il donne son concours pour détruire la puissance des mystères.* »

L'épaisseur du voile qui cache à Murph les situations du monde les plus simples, on peut la mesurer en lisant sa conversation avec le chargé d'affaires *Gratin*. Du fait que la loi stipule le droit de légitime défense, il conclut que Rodolphe avait, nouveau *luge de la sainte Vehme*<sup>1</sup>, le droit de faire crever les yeux au Maître d'école ligoté et « sans défense ». Quand il nous décrit comment, devant les *assises*, Rodolphe fera le récit de ses « nobles » actions, étalera ses phrases grandiloquentes et laissera déborder son grand cœur, ses paroles sont dignes d'un lycéen qui vient de lire *Les Brigands* de Schiller. Le seul mystère que Murph propose au monde, le voici : quand il jouait au *charbonnier*, comment s'était-il noirci la figure. Avec de la poussière de charbon ou avec de la peinture ?

« *Les anges viendront et ils ôteront les méchants du milieu des justes.* » (*Math. XIII, 49*) « *Désolation et angoisse à toutes les âmes des hommes qui font le mal; gloire, honneur et paix à toutes celles qui font le bien.* » (*Paul, Épître aux Romains, VIII, 7*)

Rodolphe se transforme lui-même en un *ange* de ce genre. Il va de par le monde pour séparer les méchants des justes, punir les méchants, récompenser les bons. La représentation du bien et du mal s'est à tel point incrustée dans sa faible cervelle qu'il croit à l'existence de Satan en chair et en os et veut capturer le diable tout vif, comme jadis le professeur *Sack*<sup>2</sup> de Bonn. Il essaie, d'autre part, de copier en petit le contraire du diable, *Dieu*. Il lui plaît « *de jouer un peu le rôle de la Providence* ». Si, dans la *réalité*, toutes les différences se confondent de plus en plus dans la différence entre le *pauvre* et le *riche*, dans l'*idée*, toutes les distinctions aristocratiques se résolvent dans l'opposition du *bien* et du *mal*<sup>3</sup>. Cette distinction est la forme dernière que l'aristocrate donne à ses préjugés. Rodolphe se considère lui-même comme un homme de bien, et les méchants sont là pour lui permettre de jouir de sa propre excellence. Examinons « l'homme de bien » d'un peu plus près.

M. Rodolphe pratique une bienfaisance et une prodigalité assez analogues à celles du calife de Bagdad dans les Mille et Une Nuits. Il lui est impossible de mener cette vie sans pomper, tel un vampire, toutes les ressources de sa petite principauté allemande jusqu'à la dernière goutte. D'après M. Sue lui-même, il figurerait parmi les princes allemands médiatisés<sup>4</sup> si la protection d'un *marquis* français ne l'avait sauvé de l'abdication forcée. Cette indication nous permet d'évaluer les dimensions de son pays. Avec quel esprit *critique* Rodolphe juge *sa propre situation*, nous pouvons d'ailleurs le mesurer au fait que ce petit Sérénissime allemand croit devoir garder à Paris un demi-incognito pour ne pas faire sensation. Il se fait accompagner spécialement d'un *chancelier*, à cette seule fin critique que celui-ci lui représente « *le côté théâtral et puéril du pouvoir souverain* »; comme si, en dehors de lui-même et de son miroir, un petit Sérénissime avait besoin d'un troisième représentant du côté théâtral et puéril du pouvoir souverain. Rodolphe a su inculquer à ses gens cette même méconnaissance critique *d'eux-mêmes*. C'est ainsi que le valet *Murph* et le chargé d'affaires *Graun* ne s'aperçoivent pas que *l'homme d'affaires* parisien, M. *Badinot*<sup>5</sup>, les persifle en ayant l'air de croire que leurs affaires privées sont des affaires d'État, quand il jase, d'un ton sarcastique, sur

« *les rapports occultes qui peuvent exister entre les intérêts les plus divers et les destinées des empires*<sup>6</sup>. »

<sup>1</sup> Sainte Vehme, tribunal secret qui au moyen âge condamnait à mort et exécutait ceux qu'il jugeait coupables.

<sup>2</sup> SACK Karl Heinrich (1789-1875) : théologien protestant, professeur à Bonn.

<sup>3</sup> LÉNINE : *Cahiers philosophiques, Œuvres complètes*, p. 38.

<sup>4</sup> Petits princes allemands dont les États avaient été incorporés à des États plus grands par suite des modifications territoriales dues aux guerres napoléoniennes ou décidées par le Congrès de Vienne en 1814-1815.

<sup>5</sup> *Graun, Badinot*, personnages des *Mystères de Paris*.

<sup>6</sup> Jusqu'ici, la citation est en français dans le texte. La suite est traduite.

« *Oui, rapporte le chargé d'affaires de Rodolphe, il a l'impudence de me dire quelquefois : « Que de complications inconnues du vulgaire dans le gouvernement d'un État ! Qui dirait pourtant que les notes que je vous remets, monsieur le Baron, ont sans aucun doute leur part d'influence sur les affaires de l'Europe ! »*

L'impudence ne réside pas, pour le chargé d'affaires et Murph, dans le fait qu'on leur attribue une influence sur les affaires de l'Europe, mais dans le fait que Badinot idéalise ainsi son vil métier.

Remémorons-nous d'abord une scène de la vie privée de *Rodolphe*. Il raconte à Murph :

« *Je suis dans un de mes moments d'orgueil et de bonheur.* »

Mais tout de suite après le voilà hors de lui, parce que Murph ne veut pas répondre à une de ses questions :

« *Je vous ordonne de parler.* »

Murph ne veut pas se laisser donner des ordres. Rodolphe lui dit :

« *Je n'aime pas les réticences.* »

Il s'oublie au point de rappeler grossièrement à Murph qu'il lui paie tous ses services. Et notre jeune homme ne se calme que lorsque Murph lui dit :

« *Souvenez-vous du 13 janvier.* »

Après coup, la nature servile de Murph, un instant oubliée, réapparaît. Il s'arrache les « cheveux », que par bonheur il n'a plus; il est désespéré d'avoir parlé un peu rudement à Son Altesse qui veut bien l'appeler « un modèle de valet », « son bon, son vieux, son fidèle Murph ».

Après ces échantillons du mal qui l'habite, Rodolphe en revient à ses idées fixes sur le « bien » et le « mal » et rend compte des progrès qu'il fait dans le bien. Il appelle les aumônes et la pitié les chastes et pieuses consolatrices de son âme blessée. Mais prostituer ces consolatrices en les offrant à des êtres dépravés, indignes, ce serait horrible, impie, sacrilège. Il va de soi que la pitié et les aumônes sont des consolatrices de son âme à lui. Les profaner serait donc un sacrilège. Cela « ferait douter de Dieu; et celui qui donne doit faire croire en lui. » Faire l'aumône à un dépravé, voilà une idée insoutenable !

Chacun des mouvements de son âme est, pour Rodolphe, d'une importance infinie. C'est pourquoi il ne cesse de les soupeser et de les observer. Ainsi ce fou au cœur pur se console-t-il devant Murph que Fleur-de-Marie l'ait touché :

« *J'étais ému jusqu'aux larmes, et l'on m'accuse d'être blasé, dur, inflexible !* »

Après avoir démontré de la sorte sa propre bonté, il monte sur ses grands chevaux à propos du « mal », de la méchanceté de la mère inconnue de Marie, et, s'adressant à Murph, il déclare avec la plus grande solennité :

« *Tu le sais, certaines vengeances me sont bien chères, certaines souffrances bien précieuses.* »

Ce disant, il fait des grimaces tellement diaboliques que le fidèle serviteur s'écrie, plein d'effroi :

« *Hélas ! Monseigneur !* »

Ce grand seigneur ressemble quelque peu aux membres de la Jeune Angleterre <sup>1</sup>, qui eux aussi veulent réformer le monde, accomplissent de nobles actions et sont sujets à des accès hystérique, du même genre.

C'est d'abord le naturel aventureux de Rodolphe qui nous donne la clé des aventures et des situations auxquelles il s'expose. Il aime « le piquant du roman, la distraction, l'aventure, le déguisement » ; sa « curiosité » est « insatiable », il éprouve le « besoin d'émotions vives et piquantes »; et est « avide de violents chocs nerveux ».

Ce naturel est soutenu par la rage de jouer à la Providence et d'organiser le monde en fonction de ses idées fixes.

Ses rapports avec les tiers s'expliquent soit par une idée fixe abstraite, soit par des motifs entièrement personnels et fortuits.

S'il délivre le médecin noir David et sa maîtresse, ce n'est pas par l'effet de la sympathie directement humaine que ces personnes inspirent, ce n'est pas pour les délivrer, elles, mais pour jouer à la Providence vis-à-vis du négrier Willis et le punir de ne pas croire en Dieu. C'est ainsi encore que le Maître d'école lui semble une proie toute trouvée pour l'application de la théorie pénale qu'il rumine depuis longtemps. L'entretien de Murph avec le chargé d'affaires Graun nous ouvre, d'autre part, une vue profonde sur les motifs purement personnels qui déterminent les nobles actions de Rodolphe.

L'intérêt de ce Monseigneur pour Fleur-de-Marie provient, à ce que dit Murph, « à part » la pitié que la pauvrete inspire, de ce que la fille dont il ressent si amèrement la perte aurait actuellement le même âge qu'elle. « À part » ses marottes humanitaires, la sympathie de Rodolphe pour la marquise d'Harville a ce motif personnel, que, sans le vieux marquis d'Harville et son amitié avec empereur Alexandre, le père de Rodolphe aurait été rayé de la liste des souverains allemands.

<sup>1</sup> « La jeune Angleterre » (Young England) : groupe d'hommes politiques et d'hommes de lettres anglais appartenant au parti tory, qui se constitua vers 1840. Marx et Engels caractérisent leurs idées dans le Manifeste du Parti communiste par les termes de « socialisme féodal ». Et Lénine, dans ses Cahiers philosophiques, après avoir noté ce passage, écrit : « Marx n'aurait-il pas en vue les philanthropes tories anglais qui ont introduit la loi de dix heures ? » (*Œuvres complètes*, p. 38).

Sa bienfaisance vis-à-vis de Mme Georges et l'intérêt qu'il porte à Germain, le fils de Mme Georges, ont la même cause. Mule Georges appartient à la famille d'Harville, « C'est non moins à ses malheurs et à ses vertus qu'à cette parenté que la pauvre mine Georges a dû les incessantes bontés de son Altesse. » L'apologiste Murph essaie de masquer l'ambiguïté des motifs de Rodolphe par des expressions telles que « surtout, à part, non moins que ».

Tout le caractère de Rodolphe se résume finalement dans la « pure » hypocrisie avec laquelle il s'entend à présenter à lui-même et à autrui les explosions de ses mauvaises passions comme autant d'explosions contre les passions des méchants, de même que la Critique critique représente ses propres sottises comme les sottises de la Masse, ses rancunes haineuses contre l'évolution du monde en dehors d'elle comme des rancunes du monde en dehors d'elle contre l'évolution, enfin son égoïsme, qui se figure avoir absorbé tout esprit, comme l'égoïste contradiction opposant la Masse à l'Esprit.

Nous démontrons la « pure » hypocrisie de Rodolphe par son attitude envers le Maître d'école, la comtesse Sarah Mac Gregor et le notaire Jacques Ferrand.

Rodolphe a poussé le Maître d'école à entrer chez lui par effraction, pour l'attirer dans un piège et se saisir de sa personne. L'intérêt qu'il poursuit est un intérêt purement personnel, et non un intérêt universel humain. En effet, le Maître d'école est en possession du portefeuille de la comtesse Mac Gregor, et Rodolphe a grand intérêt à s'emparer de ce portefeuille. À l'occasion du tête-à-tête avec le Maître d'école, il est dit en toutes lettres :

*« Rodolphe se trouvait dans une anxiété cruelle; s'il laissait échapper cette occasion de s'emparer du Maître d'école, il ne la retrouverait sans doute jamais; ce brigand emporterait les secrets que Rodolphe avait tant d'intérêt à savoir <sup>1</sup>. »*

S'emparant du Maître d'école, Rodolphe s'empare donc du portefeuille de la comtesse Mac Gregor; c'est par intérêt personnel qu'il s'empare du Maître d'école; c'est par passion personnelle qu'il lui ôte la vue.

Lorsque le Chourineur raconte à Rodolphe la lutte du Maître d'école avec Murph et motive sa résistance en disant qu'il savait ce qui l'attendait, Rodolphe répond :

*« Il ne le savait pas. »*

Et il dit cela « d'un air sombre, les traits contractés par cette expression presque féroce dont nous avons parlé ». L'idée de la vengeance lui passe par la tête, il anticipe le sauvage plaisir que lui procurera le châtiment barbare infligé au Maître d'école.

Aussi, à l'entrée du médecin noir David, qu'il a prévu comme instrument de sa vengeance,

*« Rodolphe s'écria avec une fureur froide et concentrée : Vengeance ! vengeance <sup>2</sup> ! »*

Une fureur froide et concentrée l'habitait. Il murmure ensuite son projet tout bas à l'oreille du médecin; et, comme celui-ci a un mouvement de recul, Rodolphe aussitôt s'entend à substituer à sa vengeance personnelle un « pur » motif théorique. Il ne s'agit, dit-il, que de « l'application d'une idée » qui a déjà bien des fois hanté sort sublime cerveau; et il n'oublie pas d'ajouter avec onction : « Il aura encore devant lui l'horizon sans bornes du repentir. » Il imite l'Inquisition espagnole qui, après avoir livré au bras séculier les condamnés au bûcher, demandait hypocritement miséricorde pour le pécheur repentant.

On ne s'étonnera pas qu'au moment où vont avoir lieu l'interrogatoire et l'exécution du Maître d'école, notre noble seigneur soit installé dans un cabinet suprêmement confortable, vêtu d'une longue robe de chambre entièrement noire, le visage d'une pâleur suprêmement intéressante et que, pour copier fidèlement le tribunal, il prenne place derrière une longue table chargée de pièces à conviction. Il faut, n'est-il pas vrai, qu'il perde l'expression de férocité et de vengeance avec laquelle il a fait connaître son projet au Chourineur et au médecin, et que, dans l'attitude solennelle, hautement comique, d'un juge de l'univers par soi-même inventé, il joue son personnage « calme, triste, recueilli ».

Afin de ne laisser subsister aucun doute sur le motif « pur » pour lequel on crève les yeux au captif, ce vieil imbécile de Murph avoue au chargé d'affaires Gratin :

*« Le châtiment cruel du Maître d'école avait surtout pour but de me venger de mon assassin. »*

Dans un tête-à-tête avec Murph, Rodolphe s'exprime en ces termes :

*« Ma haine des méchants... est devenue plus vivace, mon aversion pour Sarah augmente, en raisons sans doute du chagrin que me cause la mort de ma fille <sup>3</sup>. »*

Rodolphe nous informe que sa haine des méchants a pris un caractère plus vivace. Sa haine, cela va de soi, est une haine critique, pure, morale : il hait les méchants parce qu'ils sont méchants. C'est pourquoi il considère cette haine comme un progrès qu'il fait lui-même dans le bien.

<sup>1</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>2</sup> La citation est en français dans le texte.

<sup>3</sup> La citation est en français dans le texte.

Mais il trahit en même temps que cet accroissement de sa haine morale n'est qu'une sanction hypocrite destinée à larder la montée de son antipathie personnelle pour Sarah. La fiction morale indéterminée : accroissement de la haine qu'il porte aux méchants n'est que l'enveloppe recouvrant le fait immoral déterminé : accroissement de son antipathie pour Sarah. Cette antipathie a une raison très naturelle, très individuelle, son chagrin personnel. C'est ce chagrin qui donne la mesure de son antipathie. Sans doute !

Une hypocrisie encore plus répugnante se manifeste lors de l'entrevue de Rodolphe avec la comtesse Mac Gregor au moment où elle va mourir.

Après la révélation du mystère que Fleur-de-Marie est la fille de Rodolphe et de la comtesse, Rodolphe s'approche d'elle, « l'air menaçant, impitoyable ». Elle demande grâce : « Pas de grâce, répond-il, malédiction sur vous... vous... mon mauvais génie et celui de ma race. » C'est donc la « race » qu'il veut venger. Il apprend ensuite à la comtesse comment, pour expier sa tentative d'assassinat sur la personne de son père, il s'est imposé de parcourir le monde en récompensant les bons et punissant les méchants. Rodolphe torture la comtesse, il s'abandonne à son emportement, mais, à ses propres yeux, il ne fait qu'accomplir la mission qu'il s'est fixée après le 13 janvier : « poursuivre le mal ».

Au moment où il s'en va, Sarah s'écrie :

*« Pitié !.. je meurs ! »*

*« Mourez donc, maudite ! dit Rodolphe, effrayant de jureur. »*

Ces derniers mots : « effrayant de jureur » trahissent les motifs purs, critiques et moraux de son action. C'est cette même fureur qui lui a fait tirer l'épée contre feu son très noble père, comme l'appelle M. Szeliga. Au lieu de combattre le mal en lui-même, il le combat, en critique pur, chez autrui.

Finalement, Rodolphe abolit lui-même sa théorie pénale catholique. Il voulait supprimer la peine de mort, métamorphoser la peine en expiation, mais seulement tant que l'assassin tue des étrangers et laisse en paix les membres de la famille rodolphienne. Rodolphe devient partisan de la peine de mort dès que l'assassin frappe l'un des siens; il lui faut une double législation, l'une pour sa propre personne, l'autre pour les personnes profanes.

Il apprend par Sarah que c'est Jacques Ferrand qui a provoqué la mort de Fleur-de-Marie. Il se dit lui-même :

*« Non, ce n'est pas assez !.. Quelle ardeur de vengeance ! Quelle soif de sang ! Quelle fureur calme et réfléchie ! Tant que j'ignorais qu'une des victimes du monstre était mon enfant, je me disais : la mort de cet homme serait stérile.. La vie sans or, la vie sans l'assouvissement de sa sensualité frénétique, sera une longue et double torture... Mais c'est ma fille !... Je tuerai cet homme ! »*

Et il se précipite chez lui pour le tuer; mais l'état où il le trouve rend le meurtre superflu.

Ce « bon » Rodolphe ! Avec sa fièvre de vengeance, sa soif de sang, sa fureur calme et réfléchie, avec cette hypocrisie qui pare des belles couleurs de la casuistique tout mauvais mouvement, il a précisément toutes les passions du méchant qu'il punit chez les autres en leur crevant les yeux. Seuls d'heureux hasards, l'argent et le rang social, sauvent cet homme de « bien » *du baigne*.

Ce Don Quichotte étant nul à tout autre point de vue, la « puissance de la Critique » fait de lui en compensation un « bon locataire », un « bon voisin », un « bon ami », un « bon père », un « bon bourgeois », un « bon citoyen », un « bon prince », et la suite de toute la gamme que nous chante M. Szeliga. Voilà qui est *supérieur à tous les résultats* obtenus par « l'humanité dans son *histoire entière* ». Cela suffit pour que, par deux fois, *Rodolphe sauve « le monde » de la « perdition » !*

## Chapitre IX. LE JUGEMENT DERNIER CRITIQUE

par Karl MARX.

Deux fois, la Critique critique a, par l'entremise de *Rodolphe*, sauvé le monde de la perdition; mais uniquement pour pouvoir décider *elle-même* la perte du monde.

Et je vis et entendis un puissant ange, M. *Hirzel*, prendre son vol de Zurich et traverser le ciel. Et il tenait ouvert dans sa main un petit livre, semblable au cinquième fascicule de *l'Allgemeine Literatur-Zeitung* et voici qu'il posa son pied droit sur la Masse et son pied gauche sur Charlottenburg; et il cria d'une voix forte pareille au rugissement du lion, et ses paroles s'élevèrent telles une colombe, frouit ! dans la région du Pathos et jusqu'au *Jugement dernier critique* et sont par certains aspects analogues au Tonnerre.

« *Quand enfin tout se liguera contre la Critique — et, en vérité, en vérité, je vous le dis, cette époque n'est plus très éloignée — quand le monde entier qui tombe en poussière - il lui fut donné de lutter contre les saints - se groupera autour d'elle pour le dernier assaut, alors le courage de la Critique et son importance seront reconnus de tous côtés. Nous n'avons pas à nous inquiéter de l'issue. Toute cette bataille aboutira à ceci : nous apurerons les comptes avec les divers groupes — et nous les séparerons comme un pasteur sépare les brebis d'avec les boucs, et nous placerons les brebis à notre droite et les boucs à notre gauche — et nous établirons un certificat général d'indigence à la chevalerie ennemie — : ce sont les esprits des démons, et ils se répandent dans tout l'orbe du monde afin de rassembler les combattants pour le grand jour de Dieu, le Tout-puissant, et ceux-là seront saisis d'étonnement qui habitent sur la terre*<sup>1</sup>. »

Et comme l'ange criait, sept tonnerres firent entendre leurs voix :

*Dies irae, dies illa.  
Solvat saeculum in favilla  
Judex ergo cum sedebit,  
Quidquid latet apparebit,  
Nil inultum remanebit,  
Quid sum miser tunc dicturus*<sup>2</sup> ? etc.

Vous entendrez des guerres et de grands cris de guerre. Il faut que tout cela se produise d'abord. Car il surgira de faux Christ et de faux prophètes, MM. *Buchez* et *Roux* de Paris, MM. *Friedrich Rohmer* et *Theodor Rohmer* de Zurich<sup>3</sup>, et ils diront : Voici le Christ ! Mais à ce moment le signe des frères *Bauer* apparaîtra dans la Critique, et nous verrons s'accomplir la parole de l'Écriture sur le *travail des Bouviers*<sup>4</sup> :

*Quand les bœufs vont deux à deux,  
Le labourage en va mieux.*

### Épilogue historique.

Voici ce que nous avons appris après coup : ce n'est pas le monde qui a péri, c'est la *Literatur-Zeitung* critique.

<sup>1</sup> Marx cite ici - en les entremêlant d'ironique remarques - un extrait de la « Correspondance de Zurich » écrite par Hirzel dans *l'Allgemeine Literatur-Zeitung*, fascicule V, avril 1844.

<sup>2</sup> « Le jour de la colère, ce jour-là réduira le monde en poussière. Quand alors le juge siégera, ce qui est caché se révélera. Rien ne restera impuni, que vais-je dire alors, pauvre de moi ? » (Un des cinq chants de l'office des morts.)

<sup>3</sup> BUCHEZ Philippe (1796-1865) : voir p. 146, note. ROUX-LAVERGNE (1802-1874) : historien français, de tendance idéaliste. Les frères ROHMER sont deux publicistes suisses.

<sup>4</sup> Jeu de mots intraduisible sur le nom propre *Bauer* et le nom commun *Bauer*, qui veut dire paysan.