

INVARIANCE

NUMERO
SPECIAL

Karl Marx:

POUR LA QUESTION JUIVE

POUR LA CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE
HEGEL

Salvatori se dit plus volontariste; il est certain que nous, nous ne l'avons jamais été. La volonté ne peut faire les révolutions, ni le parti les créer. Il peut les favoriser, et il le doit, par son action consciente en s'opposant à temps aux fausses directions vers lesquelles l'opportunisme traîne la généreuse foule des prolétaires en dévoyant leurs forces. Le parti laissa s'échapper la ressource qu'offrait l'histoire, à cause précisément d'un manque déplorable de maturité théorique marxiste. Cette ressource consistait à barrer la route à la manœuvre de l'ennemi, qui savait qu'en canalisant le flot des prolétaires vers les urnes, il conjurerait le choc de l'inondation révolutionnaire. Si le prolétariat en se libérant des illusions démocratiques avait brûlé derrière lui le vaisseau parlementaire, la lutte aurait fini bien autrement. Le parti révolutionnaire avait le devoir de tenter cette grandiose entreprise en se jettant en travers de l'autre. Mais, révolutionnaire, le parti ne l'était pas.

I N V A R I A N C E

de la théorie du prolétariat

- Défendue dans la Ligue des Communistes (Manifeste du Parti Communiste 1848); dans l'A. I. T. (oeuvre du Conseil Général de Londres dirigé par Marx); lors de la Commune; dans la IIe Internationale; contre la dégénérescence et la faillite de celle-ci (Gauche socialiste en Allemagne, Bolcheviks, Gauche socialiste en Italie - Fraction Abstentionniste).

- Qui triomphe en Russie 1917 et internationalement :
Moscou 1919: fondation de la IIIe Internationale;
Livourne 1921: rupture d'avec la démocratie.

- Défendue par la Gauche Communiste contre la dégénérescence de Moscou; contre l'Union Sacrée dans la Résistance au fascisme.

- Qui doit être restaurée, ainsi que le Parti Communiste - organe de la classe prolétarienne - en dehors de tout démocratisation, carriérisme, individualisme, contre l'immédiatisme et contre tout doute révisionniste sur la doctrine.

- Le but d' "Invariance" est la reformation du Parti Communiste.

=====
La révolution n'est donc pas seulement
nécessaire parce qu'il n'y a pas d'autre
moyen de renverser la classe dominante,
mais encore parce que la classe qui ren-
verse l'autre ne peut réussir que par
une révolution à se débarrasser de tout
le vieux fatras et à devenir ainsi capa-
ble d'effectuer une nouvelle fondation
de la société.

MARX (Idéologie Allemande.)
=====

- Défendus dans la Ligue des Communistes (Manifeste
du Parti Communiste 1848) dans l'A. J. T. (œuvre du
Conseil Général de Londres dirigé par Marx), lors de
la Commune, dans le IIe International, contre le dé-
généré et la faillite de celle-ci (Gandhi, etc.)
dans le IIIe International, Bolchevisme, Gauche socialiste en
France - Fraction Abolitionniste.

- Qui triompha en Russie 1917 et internationalment
Moscou 1919: fondation de la IIIe International.
Livourne 1921: rupture d'avec la démocratie.

- Défendus par la Gauche Communiste contre le dégré-
sation de Moscou; contre l'Union Sacrée dans la Ré-
sistance au fascisme.

- Qui doit être restaurée, ainsi que le Parti Communiste
- organe de la classe prolétarienne - en dehors de
tout démocratisme, cartésianisme, individualisme, con-
tra l'immédiatisme et contre tout doute révisionniste
sur la doctrine.

• La part de "l'insurrection" est la révolution du Parti
Communiste.

=====
Peut-être la victoire de la Révo-
lution n'est-elle possible qu'
une fois accomplie la contre-
révolution.

MARX
(Discours au procès de Cologne)
(février 1849)
=====

P O U R

L A Q U E S T I O N J U I V E

1. Bruno Bauer, "La question juive", Braunschweig, 1843.
2. Bruno Bauer, "La capacité des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres". "Vingt et une feuilles de la Suisse", publiées par Georges Herwegh, Zurich et Winterthur, 1843, pp.56-71.

— I —

Bruno Bauer, "La question juive". Braunschweig, 1843.

Les juifs allemands réclament l'émancipation. Quelle émancipation réclament-ils? L'émancipation civique, politique.

Bruno Bauer leur répond: personne, en Allemagne n'est politiquement émancipé. Nous mêmes ne sommes pas libres. Comment pourrions-nous vous libérer? Vous êtes, vous autres juifs, des égoïstes, si vous réclamez pour vous, en tant que juifs, une émancipation particulière. Vous devez travailler, en tant qu'allemands, à l'émancipation politique de l'Allemagne et, en tant qu'hommes, à l'émancipation humaine et vous devez ressentir l'espèce particulière de votre oppression et de votre avilissement non comme une exception à la règle, mais bien plutôt comme une confirmation de la règle.

Ou bien les juifs demandent-ils à être mis sur un pied d'égalité avec les sujets chrétiens? Dans la mesure même où ils reconnaissent l'Etat chrétien comme fondé en droit, ils reconnaissent ainsi le régime de l'asservissement général. Pourquoi leur joug spécial leur déplaît-il, si le joug général leur plaît! Pourquoi l'allemand s'intéresserait-il à la libération du juif si le juif ne s'intéresse pas à la libération de l'allemand?

L'Etat chrétien ne connaît que des privilèges. Le juif y possède le privilège d'être juif. Il a, en tant que juif, des

droits que les chrétiens n'ont pas. Pourquoi réclame-t-il des droits qu'il n'a pas et dont les chrétiens jouissent!

Quand le juif veut être émancipé de l'Etat chrétien, il réclame alors que l'Etat chrétien renonce à son préjugé religieux. Renonce-t-il, le juif, à son préjugé religieux? A-t-il donc le droit d'exiger d'un autre cette renonciation à la religion?

L'Etat chrétien ne peut, de par son essence, émanciper le juif. Mais, ajoute Bauer, le juif ne peut, de par son essence, être émancipé. Tant que l'Etat est chrétien et le juif juif, ils sont tout aussi peu capables l'un d'accorder l'émancipation, l'autre de la recevoir.

L'Etat chrétien ne peut se comporter à l'égard des juifs qu'à la façon de l'Etat chrétien, c'est-à-dire selon le mode des privilèges: en permettant la séparation des juifs des autres sujets, mais en leur faisant ressentir la pression des autres sphères séparées, et ce d'autant plus énergiquement que le juif se trouve dans une opposition religieuse avec la religion dominante. Mais de même le juif ne peut se comporter vis-à-vis de l'Etat que comme juif, c'est-à-dire en étranger vis-à-vis de l'Etat parce qu'il oppose à la nationalité véritable la nationalité chimérique, à la loi véritable sa loi illusoire; parce qu'il s'imagine que sa séparation de l'humanité est justifiée; parce que par principe il ne prend aucune part au mouvement historique; parce qu'il n'attend pas un avenir qui soit commun à l'avenir général de l'homme et qu'il se considère comme un membre du peuple juif et le peuple juif comme le peuple élu.

Vous juifs, à quel titre prétendez-vous donc à l'émancipation? A cause de votre religion? Elle est l'ennemie mortelle de la religion d'Etat. En tant que citoyens? Il n'y a pas de citoyens en Allemagne. En tant qu'hommes? Vous n'êtes pas des hommes, pas plus que ceux à qui vous faites appel.

Bauer a posé d'une façon nouvelle la question de l'émancipation juive après avoir fourni une critique des positions et des solutions antérieures. Quelle est, demande-t-il la nature du juif qui doit être émancipé et celle de l'Etat chrétien qui doit émanciper? Il répond par une critique de la religion juive, il analyse l'opposition religieuse entre le judaïsme et le christianisme, il nous explique l'essence de l'Etat chrétien; tout cela avec audace, finesse, esprit de profondeur et dans un style aussi précis que vigoureux et énergique.

Comment donc Bauer résout-il la question? Quel est le résultat? La formulation d'une question est sa solution. La critique de la question juive est la réponse à la question juive. En voici le résumé:

Nous devons nous émanciper nous-mêmes avant de pouvoir émanciper les autres.

La forme la plus inflexible de l'opposition entre le juif

une opposition? En la rendant impossible. Comment rend-on impossible une opposition religieuse? En supprimant la religion. Dès que le juif et le chrétien verront leurs religions respectives seulement comme différentes étapes du développement de l'esprit humain, comme différentes peaux de serpent abandonnées par l'histoire, et reconnaîtront l'homme dans le serpent qui se recouvrait d'elles, ils ne se trouveront plus dans un rapport religieux, mais dans un rapport purement critique, scientifique, humain. La science est alors leur unité. Des contradictions dans la science se résolvent par la science elle-même.

Au juif allemand s'oppose notamment le manque d'émancipation politique en général et le caractère chrétien prononcé de l'Etat. Cependant, au sens de Bauer, la question juive a une signification générale, indépendante des rapports spécifiquement allemands. Elle est la question du rapport de la religion à l'Etat, de la contradiction entre les préventions religieuses et l'émancipation politique. On doit poser l'émancipation à l'égard de la religion comme condition aussi bien pour le juif qui veut être émancipé politiquement, que pour l'Etat qui doit émanciper et s'émanciper lui-même.

"Bien, dit-on, et le juif le dit lui-même, le juif ne doit pas être émancipé parce qu'il est juif, parce qu'il a un principe moral si excellent et universellement humain; le juif s'effacera bien plutôt derrière le citoyen et deviendra citoyen, bien qu'il soit juif et doive rester juif, c'est-à-dire qu'il est et reste juif, bien qu'il soit citoyen et vive dans des rapports humains universels: son essence juive et limitée remporte toujours et en dernier lieu la victoire sur ses devoirs humains et politiques. Le préjugé demeure, bien qu'il soit masqué par des principes généraux. Mais si le préjugé demeure, il englobera tout le reste". "C'est seulement d'une façon sophistiquée et en apparence que le juif pourrait rester juif dans la vie politique; si le juif voulait rester juif, la pure apparence deviendrait l'essentiel et l'emporterait, c'est-à-dire que sa vie dans l'Etat deviendrait pure apparence ou une exception momentanée vis-à-vis de l'essence et de la règle". ("La Capacité des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres". "Vingt et une feuilles" p.57).

Voyons d'autre part comment Bauer fixe la tâche de l'Etat :

"La France, dit-il, nous a récemment donné (débat à la Chambre des députés du 26 décembre 1840) en ce qui concerne la question juive — comme elle le fait constamment dans toutes les autres questions politiques — le spectacle d'une vie qui est libre, mais dont la liberté est niée dans la loi, la proclamant ainsi une apparence et, d'autre part, elle réfute par l'action sa libre loi". ("Question juive" p.64).

"En France, la liberté universelle n'est pas encore une loi, et la question juive n'est pas résolue non plus, parce que la liberté légale — tous les citoyens sont égaux — est limitée dans la vie encore dominée

et morcelée par les privilèges religieux. Cette non liberté se répercute sur la loi et l'oblige à sanctionner la distinction en opprimés et oppresseurs de citoyens par eux-mêmes libres. (p.65).

Quand donc la question juive se résoudrait-elle pour la France ?

"Le juif, par exemple, aurait vraiment cessé d'être juif, quand il ne se laisserait pas interdire par sa loi de remplir ses devoirs envers l'Etat et ses concitoyens : ainsi, le jour du sabbat, il irait à la Chambre des députés et prendrait part aux débats publics. Avant tout, tout privilège religieux, et donc le monopole d'une Eglise privilégiée devraient être abolis et si quelques uns ou plusieurs ou même la grosse majorité croyaient devoir encore remplir des devoirs religieux, cet accomplissement devrait leur être accordé en tant qu'affaire strictement privée". (p.65) "Il n'y a plus de religion quand il n'y a plus de religion privilégiée: ôtez à la religion sa puissance exclusive et elle n'existera plus". (p.66) "M. Martin du Nord a vu dans la proposition d'omettre dans la loi la mention du dimanche, la proposition de déclarer que le christianisme a cessé d'exister; avec le même droit (et ce droit est parfaitement fondé) la déclaration que la loi du sabbat n'a plus un caractère obligatoire pour le juif, serait la proclamation de la dissolution du judaïsme" (p.71).

Bauer exige donc, d'une part, que le juif renonce au judaïsme et, en général, l'homme, à la religion, pour être civilement émancipé. D'autre part, en conséquence, la suppression politique de la religion équivaut pour lui à la suppression pure et simple de la religion. L'Etat qui présuppose la religion n'est pas encore un Etat véritable, un Etat réel.

"En effet, la conception religieuse donne des garanties à l'Etat. Mais à quel Etat? A quelle sorte d'Etat?". (p.97).

Il ne suffisait en rien de rechercher: qui doit émanciper? qui doit être émancipé? La critique avait à se poser une troisième question. Elle devait demander: de quelle sorte d'émancipation s'agit-il? Quelles sont les conditions qui sont fondées en vertu de l'essence de l'émancipation réclamée? La critique de l'émancipation politique elle-même était seulement la critique finale de la question juive et sa véritable résolution en la "question générale de l'époque".

Parce que Bauer n'élève pas la question à cette hauteur, il échoue dans des contradictions. Il pose des conditions qui ne sont pas fondées dans l'essence de l'émancipation politique. Il soulève des questions qui ne rentrent pas dans son problème et il résout des problèmes qui laissent sa question en suspens. Quand Bauer dit des adversaires de l'émancipation juive: "Leur erreur dut seulement de supposer l'Etat chrétien comme le seul vrai et de ne pas le soumettre à la même critique avec laquelle

ils avaient examiné la question juive" (p.3), nous voyons l'erreur de Bauer en ce qu'il soumet seulement à la critique l'"Etat chrétien" et non pas l'"Etat pur et simple", qu'il n'examine pas le rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine et pose donc des conditions qui ne s'expliquent qu'à partir d'une confusion non critique entre l'émancipation politique et l'émancipation universelle humaine. Lorsque Bauer demande aux juifs: avez-vous de votre point de vue le droit de réclamer l'émancipation politique?, nous retournons la question: le point de vue de l'émancipation politique a-t-il le droit de demander au juif la dissolution du judaïsme et, d'une façon générale, à l'homme la dissolution de la religion?

La question juive reçoit une formulation différente selon l'Etat dans lequel se trouve le juif. En Allemagne où il n'existe pas d'Etat politique, d'Etat en tant qu'Etat, la question juive est une question purement théologique. Le juif se trouve en opposition religieuse avec l'Etat qui avoue que le christianisme est son fondement. Cet Etat est théologien ex professo. La critique est ici la critique de la théologie, une critique à double tranchant : critique de la théologie chrétienne et critique de la théologie juive. Mais ainsi nous nous mouvons encore et toujours au sein de la théologie, même si nous voulons nous y mouvoir de façon critique.

En France, dans l'Etat constitutionnel, la question juive est la question du constitutionnalisme, la question de l'imperfection de l'émancipation politique. Comme ici, bien que se soit sous une forme insignifiante et contradictoire, l'apparence d'une religion d'Etat est conservée sous la forme d'une religion de la majorité, le rapport du juif à l'Etat conserve de même l'apparence d'une opposition religieuse, théologique.

Ce n'est que dans les Etats libres de l'Amérique du Nord, du moins dans une partie de ceux-ci, que la question juive perd sa signification théologique et devient une question réellement terrestre. C'est seulement là où l'Etat politique existe dans son plein développement que le rapport du juif, de l'homme religieux en général, à l'Etat politique, donc le rapport de la religion à l'Etat peut se manifester dans sa particularité et sa pureté. La critique de ce rapport cesse d'être une critique théologique sitôt que l'Etat cesse de se comporter de façon théologique à l'égard de la religion; sitôt que vis-à-vis d'elle il se comporte en tant qu'Etat, c'est-à-dire politiquement. La critique se transforme alors en critique de l'Etat politique. En ce point où la question cesse d'être théologique, la critique de Bauer cesse d'être critique. "Il n'existe aux Etats-Unis ni religion de l'Etat, ni religion déclarée celle de la majorité, ni prééminence d'un culte sur un autre. L'Etat est étranger à tous les cultes". ("Marie, ou l'esclavage aux Etats-Unis, etc. Paris, 1835, p.214). Bien plus, il y a des Etats de l'Amérique du Nord où "la constitution n'impose pas les croyances religieuses et la pratique d'un culte comme condition des privilèges politiques". (l.c. page 225). Pourtant "on ne croit pas aux Etats-Unis qu'un homme sans religion puisse être un honnête homme". (l.c. page 224).

Pourtant l'Amérique du Nord est par excellence le pays de la religiosité, ainsi que l'assurent, unanimes, Beaumont, Tocqueville et l'anglais Hamilton. Les Etats nord-américains n'ont

toutefois de valeur pour nous qu'en tant qu'exemple. La question est celle-ci: dans quel rapport l'émancipation achevée se trouve-t-elle vis-à-vis de la religion? Si, dans le pays de l'émancipation politique achevée nous trouvons non seulement l'existence, mais l'existence fraîche et vigoureuse de la religion, la preuve est faite que l'être de la religion ne contredit pas la perfection de l'Etat. Mais comme l'être de la religion est l'être d'une déféctuosité, la source de cette déféctuosité ne peut être recherchée que dans l'essence même de l'Etat. La religion n'a plus pour nous valeur de fondement, mais seulement valeur de phénomène de la limitation terrestre. C'est pourquoi nous expliquons l'étroitesse religieuse des libres citoyens à partir de leur étroitesse terrestre. Nous n'affirmons pas qu'ils doivent supprimer leur limitation religieuse afin d'abolir leurs limites terrestres. Nous ne transformons pas les questions terrestres en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions terrestres. Après que l'histoire se soit assez longtemps résolue en superstition, nous résolvons la superstition en histoire. La question du rapport de l'émancipation politique à la religion devient pour nous la question du rapport de l'émancipation politique à l'émancipation humaine. Nous critiquons la faiblesse religieuse de l'Etat politique en critiquant l'Etat politique dans sa construction terrestre, abstraction faite des faiblesses religieuses. Nous humanisons la contradiction de l'Etat avec une religion déterminée, par exemple le judaïsme, en la transformant en la contradiction de l'Etat avec des éléments terrestres déterminés, en la contradiction de l'Etat avec la religion en général, en la contradiction de l'Etat avec ses présuppositions en général.

L'émancipation politique du juif, du chrétien, de l'homme religieux en général, est l'émancipation de l'Etat du judaïsme, du christianisme, de la religion en général. Sous sa forme particulière, dans le mode spécial à son essence, l'Etat en tant qu'Etat s'émancipe de la religion, en s'émancipant de la religion d'Etat, c'est-à-dire en ne reconnaissant aucune religion mais en se reconnaissant bien plutôt en tant qu'Etat. L'émancipation politique de la religion n'est pas l'émancipation complète et sans conteste de la religion, parce que l'émancipation politique n'est pas le mode complet et sans conteste de l'émancipation humaine.

La limite de l'émancipation politique apparaît immédiatement dans le fait que l'Etat peut se libérer d'une barrière sans que l'Homme en soit réellement libéré, que l'Etat peut être un Etat libre, sans que l'Homme soit un Homme libre. Bauer, lui-même, le concède tacitement quand il pose la condition suivante à l'émancipation politique :

"Avant tout, tout privilège religieux, et donc le monopole d'une Eglise privilégiée devraient être abolis, et si quelques uns ou plusieurs, ou même la grosse majorité croyaient devoir encore remplir des devoirs religieux, cet accomplissement devrait leur être accordé en tant qu'".

L'Etat peut donc s'être émancipé de la religion, même si la très grande majorité est encore religieuse; et la très grande majorité ne cesse pas d'être religieuse parce qu'elle est reli-

Mais le comportement de l'Etat vis-à-vis de la religion, notamment celui de l'Etat libre, est seulement le comportement, vis-à-vis de la religion, des hommes qui constituent l'Etat. Il s'ensuit que c'est par l'intermédiaire de l'Etat, que c'est politiquement, que l'homme se libère d'une barrière, en s'élevant au-dessus d'elle, en contradiction avec lui-même et d'une manière abstraite, limitée et partielle. Il s'ensuit de plus qu'en se libérant politiquement, l'homme se libère par un détour, par un moyen terme, même s'il est nécessaire. Il s'ensuit enfin que l'homme, même s'il se proclame athée, par l'intermédiaire de l'Etat, c'est-à-dire, s'il proclame l'Etat athée, il demeure toujours religieusement limité, parce qu'il se reconnaît seulement par ce détour, par ce moyen terme. La religion est justement la reconnaissance de l'homme au moyen d'un détour. Au travers d'un médiateur. L'Etat est le médiateur entre l'homme et la liberté de l'homme. De même que le Christ est le médiateur que l'homme charge de toute sa religiosité, de toute sa limitation religieuse, ainsi l'Etat est le médiateur sur lequel l'homme transfère toute son irrégiosité humaine, toute sa liberté d'esprit humaine.

L'élévation politique de l'homme au-dessus de la religion implique tous les défauts et tous les avantages de l'élévation politique en général. L'Etat en tant que tel supprime, par exemple, la propriété privée, l'homme déclare politiquement abolie la propriété privée, dès qu'il supprime le cens pour l'électorat et l'éligibilité, comme dans plusieurs Etats de l'Amérique du Nord. Hamilton interprète très exactement ce fait au point de vue politique : "La grande masse a remporté la victoire sur les propriétaires et la richesse monétaire". La propriété n'est-elle pas idéalement supprimée lorsque le non-possédant est devenu le législateur de celui qui possède? Le cens est la dernière forme politique de reconnaître la propriété privée.

Toutefois, avec l'annulation politique de la propriété privée, non seulement la propriété privée n'est pas abolie, mais elle est bien plutôt présupposée. L'Etat supprime à sa façon la différence de naissance, d'état, d'éducation, d'occupation, quand il déclare que naissance, état, éducation, occupation, sont des différences non politiques, quand sans considérer ces différences, il proclame tous les membres du peuple participants égaux à la souveraineté populaire, quand il traite tous les éléments de la véritable vie populaire en se plaçant au point de vue de l'Etat. Mais l'Etat n'en laisse pas moins la propriété privée, l'éducation, l'occupation agir à leur façon et faire prévaloir leur essence particulière. Bien loin de supprimer ces différences effectives, il n'existe plutôt que dans la mesure où il les présuppose; il se ressent comme Etat politique et ne fait prévaloir son universalité que par opposition à ces éléments qui lui sont propres. Hegel détermine donc, très justement, le rapport de l'Etat politique à la religion quand il dit :

"Pour que l'Etat en tant que réalité morale de l'Esprit, conscience de soi, arrive à l'existence, il doit nécessairement se différencier de la forme de l'autorité et de la croyance. Or, cette différenciation ne se produit que si le domaine religieux en vient à une séparation intérieure. Alors seulement l'Etat atteint l'universalité de la pensée, qui est

son principe formel et le réalise au-dessus des Eglises particulières".

(Hegels Rechtsphilosophie I. — Ausgabe p. 346).(1)

En effet, c'est seulement ainsi qu'au-dessus des éléments particuliers l'Etat se constitue comme universalité.

L'Etat politique achevé est, d'après son essence, la vie de l'homme en tant qu'espèce par opposition à sa vie matérielle. Toutes les présuppositions de cette vie égoïste continuent à exister en dehors de la sphère de l'Etat dans la société civile, en tant que propriétés de la société civile. Là où l'Etat politique a atteint son plein développement, l'homme mène, non seulement dans la pensée, dans la conscience, mais aussi dans la réalité, dans la vie, une existence double, céleste et terrestre: la vie dans la communauté (Gemeinwesen) politique où il vaut en tant que communauté (Gemeinwesen), et la vie dans la société civile, où il agit en tant qu'homme privé, considéré les autres hommes comme moyens, s'abaisse lui-même au rang de moyen et devient le jouet de forces étrangères. L'Etat politique se comporte vis-à-vis de la société civile de façon aussi spiritualiste que le ciel vis-à-vis de la terre. Il se trouve envers elle dans la même opposition, il en triomphe de la même façon que la religion triomphe de la limitation du monde profane c'est-à-dire que dans le même temps il la reconnaît, la rétablit et doit se laisser dominer par elle. L'homme dans sa réalité la plus immédiate, dans la société civile, est un être profane. Là où, pour lui et pour les autres, il passe pour un individu véritable, il est une apparence fausse. Dans l'Etat, au contraire, où l'homme vaut comme un être de l'espèce, il est le membre imaginaire d'une souveraineté illusoire; il est privé de sa vie individuelle réelle et comblé d'une universalité irréelle.

Le conflit où, en tant qu'adepte d'une religion particulière l'homme se trouve avec les membres de la communauté (Gemeinwesen) avec sa qualité de citoyen, se ramène à la division terrestre entre l'Etat politique et la société civile. Pour l'homme en tant que bourgeois, "la vie dans l'Etat est seulement apparence vis-à-vis de l'être ou une exception par rapport à la règle". Le bourgeois, bien sûr, comme le juif, demeure dans la vie de l'Etat de façon seulement sophistiquée, comme le citoyen demeure juif ou bourgeois de façon seulement sophistiquée; mais cette sophistique n'est pas personnelle. Elle est la sophistique de l'Etat politique même. La différence entre l'homme religieux et le citoyen, c'est la différence entre le commerçant et le citoyen, entre le journalier et le citoyen, entre le propriétaire foncier et le citoyen, entre l'individu vivant et le citoyen. La contradiction, dans la quelle l'homme religieux se trouve avec l'homme politique est la même contradiction dans laquelle se trouve le bourgeois avec le citoyen, dans laquelle le membre de la société bourgeoise se trouve avec sa peau de lion politique.

Ce conflit terrestre auquel la question juive se réduit finalement, le rapport de l'Etat à ses présuppositions — qu'elles soient actuellement des éléments matériels, tels que la propriété privée, ou des éléments spirituels, tels que l'éducation,

la religion — ce conflit entre l'intérêt général et l'intérêt privé, la séparation entre l'Etat politique et la société civile, ces oppositions terrestres, Bauer les laisse subsister, tandis qu'il polémique contre leur expression religieuse.

"C'est précisément sa base, le besoin, qui assure à la société civile son existence et lui garantit sa nécessité, expose son existence à des dangers continuels, entretient en elle un élément d'insécurité et produit ce mélange dans lequel alternent continuellement pauvreté et richesse, détresse et prospérité, en un mot, il apporte le changement". (p.8).

C'est à comparer avec tout le chapitre "La société civile" (pp. 8-9) bâti d'après les principes fondamentaux de la philosophie du droit de Hegel. La société civile, dans son opposition à l'Etat politique, est reconnue nécessaire parce que l'Etat politique est reconnu nécessaire.

L'émancipation politique est, en effet, un grand progrès. Elle n'est pas, il est vrai, la dernière forme de l'émancipation humaine en général, mais elle est la dernière forme de l'émancipation humaine à l'intérieur de l'ordre mondial en vigueur. Entendons-nous bien: nous parlons ici de l'émancipation réelle, de l'émancipation pratique.

L'homme s'émancipe politiquement de la religion, en la bannissant du droit public dans le droit privé. Elle n'est plus l'esprit de l'Etat bien que, de façon limitée, sous une forme particulière et dans une sphère particulière, l'homme se comporte en tant qu'être de l'espèce, en communauté avec les autres hommes; elle est devenue l'esprit de la société civile, de la sphère de l'égoïsme, de la guerre de tous contre tous. Elle n'est plus l'essence de la communauté (Gemeinschaft) mais l'essence de la différence. Elle est devenue ce qu'elle était à l'origine, l'expression de la séparation de l'homme d'avec sa communauté (Gemeinwesen), d'avec lui-même et d'avec les autres hommes. Elle n'est plus que l'aveu abstrait de l'absurdité particulière, de l'extravagance privée, de l'arbitraire. L'émiettement infini de la religion en Amérique du Nord, par exemple, lui donne déjà extérieurement la forme d'une affaire strictement individuelle. Elle a été refoulée parmi la quantité des intérêts privés et expulsée de la communauté en tant que communauté (Gemeinwesen). Mais il ne faut pas se faire d'illusion sur la limite de l'émancipation politique. La séparation de l'homme en homme public et homme privé, le déplacement de la religion qui passe de l'Etat à la société civile, tout cela n'est pas une étape, mais l'achèvement de l'émancipation politique qui ne supprime donc pas la religiosité réelle de l'homme pas plus qu'il ne pousse à le faire.

La décomposition de l'homme en juif et citoyen, en protestant et citoyen, en homme religieux et citoyen, cette décomposition n'est pas un mensonge contre la qualité de citoyen, ni un moyen d'éluder l'émancipation politique; elle est l'émancipation politique même, elle est la manière politique de s'émanciper de la religion. Evidemment, aux époques où l'Etat politique

en tant que tel naît violemment de la société bourgeoise, où l'auto-libération humaine s'efforce de s'accomplir sous la forme de l'auto-libération politique. L'Etat peut et doit aller jusqu'à la suppression de la religion, jusqu'à l'anéantissement de la religion, mais uniquement comme il va jusqu'à la suppression de la propriété privée, au maximum, à la confiscation, à l'impôt progressif, comme il va jusqu'à la suppression de la vie, à la guillotine. Aux moments où elle prend particulièrement conscience d'elle-même, la vie politique cherche à étouffer sa présupposition — la société bourgeoise et ses éléments — et cherche à se constituer en tant que vie réelle, et sans contradiction, de l'espèce humaine. Toutefois, elle ne peut y parvenir qu'à travers une contradiction violente avec ses propres conditions de vie, qu'en déclarant la révolution en permanence; et le drame s'achève nécessairement avec la restauration de la religion, de la propriété privée, de tous les éléments de la société bourgeoise, comme la guerre s'achève avec la paix.

Bien plus, l'Etat chrétien parfait, ce n'est pas le prétendu Etat chrétien qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'Etat, et prend donc une attitude exclusive envers les autres religions; c'est plutôt l'Etat athée, l'Etat démocratique, l'Etat qui relègue la religion parmi les autres éléments de la société bourgeoise. Pour l'Etat qui est encore théologien, qui fait encore officiellement profession de foi chrétienne; qui n'ose pas encore se proclamer en tant qu'Etat, il n'a pas réussi encore à exprimer sous sa forme profane, humaine, dans sa réalité en tant qu'Etat, la base humaine dont le christianisme est l'expression exubérante. L'Etat soi-disant chrétien est tout simplement le non-Etat, parce que ce n'est pas le christianisme en tant que religion, mais uniquement le fond humain de la religion chrétienne qui peut s'accomplir en des créations vraiment humaines.

L'Etat soi-disant chrétien est la négation chrétienne de l'Etat, mais nullement la réalisation étatique du christianisme. L'Etat qui reconnaît encore le christianisme sous la forme de la religion, ne le reconnaît pas encore sous la forme de l'Etat, car il se comporte encore religieusement vis-à-vis de la religion. Il n'est pas la réalisation véritable de la base humaine de la religion, parce qu'il fait encore appel à l'irréalité, à la forme imaginaire de ce noyau humain. L'Etat soi-disant chrétien est l'Etat imparfait et la religion chrétienne a pour lui la valeur de complément et de sanctification de son imperfection. La religion se transforme nécessairement pour lui en moyen, et c'est l'Etat de l'hypocrisie. Il existe une grande différence entre l'Etat achevé qui, à cause du défaut inhérent à l'essence générale de l'Etat, compte la religion parmi ses présuppositions et l'Etat inachevé qui, à cause du défaut inhérent à son existence particulière en tant qu'Etat défectueux, déclare la religion comme sa base. Dans ce dernier cas, la religion se transforme en politique imparfaite. Dans le premier cas, l'imperfection même de la politique parfaite se montre dans la religion. L'Etat soi-disant chrétien a besoin de la religion chrétienne pour se parachever en tant qu'Etat. L'Etat démocratique, le véritable Etat, n'a pas besoin de la religion pour son parachèvement politique. Il peut, au contraire, faire abstraction de la religion, parce qu'en lui le fond humain de la religion est réalisé de façon profane. L'Etat soi-disant chrétien se comporte tout au contraire politiquement vis-à-vis de la religion et re-

étatiques à une apparence, il réduit tout autant la religion à une pure apparence.

Afin d'élucider cette opposition, considérons la construction que Bauer donne de l'Etat chrétien, construction qui dérive de sa conception de l'Etat germano-chrétien.

"On a tout récemment, dit Bauer, pour démontrer l'impossibilité ou la non existence de l'Etat chrétien rappelé à plusieurs reprises ces maximes de l'Evangile auxquelles l'Etat actuel non seulement ne se conforme pas, mais auxquelles il ne peut même pas se conformer à moins de vouloir se désagréger complètement" (en tant qu'Etat). "Mais la chose ne se règle pas aussi facilement. Que demandent donc ces versets évangéliques? La renonciation surnaturelle, la soumission à l'autorité de la révélation, l'éloignement de l'Etat, l'abolition des rapports terrestres. Or, tout cela, l'Etat chrétien le proclame et le réalise. Il s'est approprié l'Esprit de l'Evangile et, s'il ne le rend pas avec les lettres mêmes dont l'Evangile se sert pour l'exprimer, cela provient simplement de ce qu'il exprime cet esprit sous des formes étatiques, c'est-à-dire sous des formes qui sont bien empruntées à l'essence de l'Etat de ce monde, mais qui, dans la renaissance religieuse qu'elles sont forcées de subir, sont réduites à de simples apparences. C'est l'éloignement de l'Etat qui pour s'effectuer se sert des formes de l'Etat". (p.55).

Bauer développe ensuite que le peuple de l'Etat chrétien est un non-peuple, qui n'a plus de volonté propre, mais possède son être véritable dans le chef auquel il est soumis. Chef qui lui est cependant étranger de par son origine et de par sa nature. Il lui est donné par Dieu et il lui échoit sans qu'il y participe; les lois de ce peuple ne sont pas son oeuvre, mais des révélations positives; son chef a besoin, vis-à-vis de son propre peuple, vis-à-vis de la masse, d'un intermédiaire privilégié; cette masse elle-même se désagrège en une foule de sphères particulières que le hasard construit et détermine, qui se différencient par leurs intérêts, leurs passions et leurs préjugés particuliers, et reçoivent, en guise de privilège, la permission de s'isoler réciproquement l'une de l'autre.

Toutefois Bauer dit lui-même :-

"La politique, si elle ne doit être que de la religion ne doit pas être de la politique, pas plus que le récurage des marmites s'il doit valoir comme affaire religieuse ne peut être considéré comme une affaire domestique". (p.108).

Mais dans l'Etat germano-chrétien, la religion est une "affaire domestique" tout comme l'"affaire domestique" est de la religion. Dans l'Etat germano-chrétien, le pouvoir de la religion est le pouvoir de l'Etat.

La séparation de l' "esprit de l'Evangile" de la "lettre de l'Evangile" constitue un acte irreligieux. L'Etat qui fait parler l'Evangile dans les lettres de la politique, dans des lettres autres que celles du Saint-Esprit, commet un sacrilège sinon aux yeux des hommes, du moins à ses propres yeux religieux. A l'Etat qui reconnaît le christianisme comme sa règle suprême et la Bible comme sa charte, il faut opposer les paroles de l'Ecriture sainte, car l'Ecriture sainte est sainte jusque dans ses paroles. Cet Etat, aussi bien que les "immondices humaines" sur lesquelles il est édifié, se trouve impliqué dans une contradiction douloureuse, insurmontable du point de vue de la conscience religieuse, quand on le renvoie à ces maximes de l'Evangile auxquelles "non seulement il ne se conforme pas, mais auxquelles il ne peut même pas se conformer à moins de vouloir se désagréger complètement en tant qu'Etat". Et pourquoi ne veut-il pas complètement se désorganiser? A cela lui-même ne peut répondre, ni à lui, ni aux autres. Devant sa propre conscience, l'Etat chrétien officiel est un devoir dont la réalisation est inaccessible; il ne sait constater la réalité de son existence qu'en se mentant à lui-même; aussi reste-t-il toujours pour lui-même un objet de doute, un objet incertain et problématique. La critique se trouve donc dans son plein droit quand elle contraint l'Etat, qui en appelle à la Bible, à la folie de la conscience au point où il ne sait plus lui-même s'il est une illusion ou une réalité, et que l'infamie de ses buts profanes auxquels la religion sert de masque entre dans un conflit insoluble avec l'honnêteté de sa conscience religieuse pour qui la religion apparaît comme le but du monde. Cet Etat ne peut se délivrer de ses tourments intimes qu'en devenant le sbire de l'Eglise catholique. En face de cette Eglise qui déclare que le pouvoir profane est un corps à son service, l'Etat est impuissant ainsi que le pouvoir profane qui affirme être la domination de l'esprit religieux.

Ce qui vaut dans l'Etat dit religieux, c'est l'extranéisation, non l'homme. Le seul homme qui compte, le roi, diffère spécifiquement des autres hommes et est de plus un être encore religieux se rattachant directement au ciel, à Dieu. Les relations qui dominent ici sont encore des relations fondées sur la foi. L'esprit religieux ne s'est pas encore réellement sécularisé.

Mais l'esprit religieux ne peut être réellement sécularisé. En effet, qu'est-il sinon la forme nullement séculière d'un stade de développement de l'esprit humain? L'esprit religieux ne peut seulement être sécularisé que dans la mesure où le degré de développement de l'esprit humain, dont il est l'expression religieuse, se manifeste et se constitue dans sa forme sécularisée. C'est ce qui se produit dans l'Etat démocratique. Ce qui fait la base de cet Etat, ce n'est pas le christianisme, mais la base humaine du christianisme. La religion demeure la conscience idéale, non séculière de ses membres, parce qu'elle est la forme idéale du degré de développement humain qui s'y trouve accompli.

Religieux, les membres de l'Etat politique le sont, par le dualisme entre la vie individuelle et la vie de l'espèce, entre la vie de la société bourgeoise et la vie politique; religieux, parce que l'homme se comporte à l'égard de la vie de l'Etat située au-delà de son individualité réelle comme à l'égard de sa vraie vie; religieux, ils le sont dans ce sens que la religion est ici l'esprit de la société bourgeoise, l'expression de la

séparation et de l'éloignement de l'homme par rapport à l'homme. Chrétienne, la démocratie politique l'est, dans la mesure où l'homme y est un être souverain, un être suprême; non seulement un homme, mais tout homme, mais l'homme dans sa manifestation incluse et non sociale, l'homme dans son existence accidentelle, l'homme tel qu'il est, l'homme tel qu'il a été corrompu, perdu pour lui-même, aliéné par toute l'organisation; l'homme qui n'est pas encore un être réel de l'espèce. La création imaginaire, le postulat du christianisme, la souveraineté de l'homme, mais en tant qu'être étranger différent de l'homme réel, tout cela est dans la démocratie, la réalité sensible, présente, une maxime du monde profane.

Dans la démocratie parfaite, la conscience religieuse et théologique elle-même, a une valeur d'autant plus religieuse et d'autant plus théologique qu'elle est, en apparence, sans signification politique, sans buts terrestres, affaire du coeur craignant le monde, expression de la nature bornée de l'entendement, produit de l'arbitraire et de la fantaisie, en tant qu'elle est une vie réelle de l'au-delà. Le christianisme atteint ici l'expression pratique de sa signification religieuse universelle, parce que les conceptions les plus variées du monde se regroupent dans la forme du christianisme et surtout parce qu'il pose non pas l'exigence du christianisme, mais seulement que l'on professe une religion en général, une religion quelconque (Cf. l'écrit cité de Beaumont). La conscience religieuse se vautre dans la richesse de l'opposition religieuse et de la variété religieuse.

Nous avons donc montré: l'émancipation politique de la religion laisse subsister la religion, même si ce n'est pas une religion privilégiée. La contradiction dans laquelle se trouve l'adepte d'une religion particulière vis-à-vis de sa qualité de citoyen n'est qu'une partie de l'universelle contradiction terrestre entre l'Etat politique et la société bourgeoise. L'achèvement de l'Etat chrétien, c'est l'Etat qui se reconnaît en tant qu'Etat et fait abstraction de la religion de ses membres. L'émancipation de l'Etat de la religion n'est pas l'émancipation de l'homme réel de la religion.

Nous ne disons pas, avec Bauer, aux juifs: vous ne pouvez être émancipés politiquement sans vous émanciper radicalement du judaïsme. Nous leur disons plutôt: c'est parce que vous pouvez être émancipés politiquement, sans vous dégager complètement et nettement du judaïsme, que l'émancipation politique elle-même n'est pas l'émancipation humaine. Si vous, juifs, voulez être émancipés politiquement sans vous émanciper vous-mêmes humainement, l'imperfection et la contradiction ne résident pas uniquement en vous, mais encore dans l'essence et la catégorie de l'émancipation politique. Si vous êtes prisonniers de cette catégorie, vous partagez la prévention générale. Si l'Etat évangélise lorsque, bien qu'Etat, il se comporte en chrétien à l'égard des juifs, de même le juif fait de la politique lorsque, bien que juif, il réclame les droits civiques.

Mais si l'homme, bien que juif, peut être émancipé politiquement et recevoir des droits de citoyens, peut-il revendiquer et recevoir les soi-disants droits de l'homme? Bauer le nie.

"Il s'agit de savoir si le juif en tant que tel, c'est-à-dire le juif qui avoue lui-même être contraint par sa véritable essence à vivre éternellement séparé des autres, serait capable de recevoir et concéder à autrui les droits universels de l'homme".

"L'idée des droits de l'homme n'a été découverte, pour le monde chrétien, qu'au siècle dernier. Elle n'est pas innée à l'homme; elle ne se conquiert au contraire que dans la lutte contre les traditions historiques où l'homme a été élevé jusqu'à ce jour. Les droits de l'homme ne sont donc pas un don de la nature, ni une dot de l'histoire passée, mais le prix de la lutte contre le hasard de la naissance et contre les privilèges que l'histoire a jusqu'ici transmis de génération en génération. Ce sont les résultats de l'éducation, et seul peut les posséder qui les a mérités et acquis".

"Or, le juif, peut-il réellement en prendre possession? Tant qu'il sera juif, l'essence bornée qui fait de lui un juif l'emportera forcément sur l'essence humaine qui devrait comme homme le relier aux autres hommes, et elle l'isolera des non-juifs. Il déclare par cet isolement que l'essence particulière qui fait de lui un juif est sa véritable essence suprême, devant laquelle doit s'effacer l'essence de l'homme".

"De même, le chrétien ne peut en tant que chrétien accorder aucun droit de l'homme". (pp.19-20).

D'après Bauer, l'homme doit sacrifier le "privilège de la foi" pour pouvoir recevoir les droits universels de l'homme. Considérons un instant les soi-disants droits de l'homme, considérons les droits de l'homme sous leur forme authentique, sous la forme qu'ils possèdent chez leurs inventeurs, les américains du nord et les français! Ces droits de l'homme sont, pour partie, des droits politiques, des droits qui ne peuvent être exercés avec d'autres que dans la communauté (Gemeinschaft). La participation à la communauté (Gemeinwesen), c'est-à-dire la communauté (Gemeinwesen) politique, à l'être de l'Etat constitue leur contenu. Ils rentrent dans la catégorie de la liberté politique, dans la catégorie des droits du citoyen qui, ainsi que nous l'avons vu, ne présupposent nullement la suppression incontestable et positive de la religion, ni par suite, du judaïsme. Il reste à considérer l'autre partie des droits de l'homme, les droits de l'homme (1) en tant qu'ils diffèrent des droits du citoyen. (1)

Dans l'ordre, on trouve la liberté de conscience, le droit d'exercer un culte à son gré. Le privilège de la foi est expressément reconnu, soit en tant qu'un droit de l'homme, soit en tant que conséquence d'un droit de l'homme, la liberté.

(1) En français dans le texte

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 1791,
article 10: "Nul ne doit être inquiété pour ses opinions reli-
gieuses". (1) Au titre I de la Constitution de 1791, il est
garanti, comme droit de l'homme: "La liberté à tout homme
d'exercer le culte religieux auquel il est attaché". (1)

Déclaration des droits et l'homme, etc. 1793; énumère,
parmi les droits de l'homme, article 7: "Le libre exercice des
cultes". (1). Bien plus, à propos du droit de manifester publi-
quement ses idées et ses opinions, de se réunir d'exercer son
culte, il est même dit: "La nécessité d'énoncer ces droits
suppose ou la présente ou le souvenir du despotisme". (1).
A comparer avec la Constitution de 1795, titre XIV, art. 354 (1)

Constitution de Pensylvanie, article 9 § 3: "Tous les hom-
mes ont reçu de la nature le droit imprescriptible d'adorer
le Tout-Puissant selon les aspirations de leur conscience, et
nul ne peut légalement être contraint de suivre, instituer ou
soutenir contre son gré aucun culte ou ministère religieux.
Nulle autorité humaine ne peut dans aucun cas intervenir dans
les questions de conscience et contrôler les pouvoirs de l'âme".

Constitution de New-Hampshire, articles 5 et 6: "Au nombre
des droits naturels, quelques uns sont inaliénables de leur na-
ture, parce que rien n'en peut être l'équivalent. De ce nombre
sont les droits de conscience". (Beaumont, l.c., p.213-214).(1)

L'inconciliabilité de la religion et des droits de l'homme
se trouve si peu dans le concept des droits de l'homme, que le
droit d'être religieux et de l'être à son gré, d'exercer le cul-
te de sa religion particulière, est compté expressément au
nombre des droits de l'homme. Le privilege de la foi est un
droit universel de l'homme.

Les droits de l'homme se différencient en tant que tels
des droits du citoyen. Qui est cet homme(1) distinct du ci-
toyen (1)? Personne d'autre que le membre de la société bour-
geoise. Pourquoi le membre de la société bourgeoise est-il ap-
pelé "homme", homme tout court, et pourquoi ses droits sont-
ils appelés droits de l'homme? A partir de quoi ce fait s'ex-
plique-t-il? A partir du rapport de l'Etat politique à la so-
ciété bourgeoise, à partir de l'essence de l'émancipation po-
litique.

Constatons avant tout le fait que les soi-disants droits
de l'homme, à la différence des droits du citoyen, ne sont
rien d'autre que les droits du membre de la société bourgeoise,
c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de la com-
munauté. La constitution la plus radicale, celle de 1793, peut
affirmer:

Déclaration des droits de l'homme et du citoyen.

Article 2. "Ces droits, etc. (les droits naturels et
imprescriptibles) sont: l'égalité; la liberté; la sûreté; la
propriété". (1)

En quoi consiste la liberté?

Article 6. "La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui" (1) ou, d'après la déclaration des droits de l'homme de 1791: "La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui"(1).

La liberté est donc le droit de faire et d'exercer tout ce qui ne nuit pas à autrui. Les limites dans lesquelles chacun peut se mouvoir sans nuire à autrui sont fixées par la loi, de même que la limite de deux champs est fixée par une clôture. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même. Pourquoi, d'après Bauer, le juif est-il incapable de recevoir les droits de l'homme? "Tant qu'il sera juif, l'essence bornée qui fait de lui un juif l'emportera forcément sur l'essence humaine, qui devrait comme homme le relier aux autres hommes, et elle l'isolera des non-juifs". Mais le droit de l'homme à la liberté ne repose pas sur l'union de l'homme avec l'homme, mais plutôt sur la séparation de l'homme d'avec l'homme. C'est le droit de cette séparation, le droit de l'individu limité, limité à lui-même.

L'application pratique du droit de l'homme à la liberté, c'est le droit de l'homme à la propriété privée.

En quoi consiste le droit de l'homme à la propriété privée?

Article 16. (Constitution de 1793) : "Le droit de propriété est celui qui appartient à tout citoyen de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie". (1)

Le droit de l'homme à la propriété privée est donc le droit de jouir de sa fortune et d'en disposer à son gré, sans se soucier des autres hommes, indépendamment de la société: c'est le droit de l'égoïsme. Cette liberté individuelle, de même que son application, constitue la base de la société bourgeoise. Elle fait que chaque homme trouve dans un autre homme non la réalisation, mais plutôt la limite de sa liberté. Mais elle proclame avant tout le droit de l'homme.

"de jouir et de disposer à son gré de ses biens, de ses revenus, du fruit de son travail et de son industrie". (1).

Restent encore les autres droits de l'homme, l'égalité et la sûreté.

L'égalité, prise ici dans sa signification non politique, n'est pas autre chose que l'égalité de la liberté dont il a été question ci-dessus, c'est-à-dire: tout homme est également considéré comme une monade basée sur elle-même. La Constitution de 1795 détermine le concept de cette égalité conformément à sa signification :

Article 3. (Constitution de 1795): "L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse". (1)

Et la sûreté?

Article 8. (Constitution de 1793): "La sûreté consiste dans la protection accordée par la société à chacun de ses membres pour la conservation de sa personne, de ses droits et de ses propriétés". (1)

La sûreté est le concept social le plus élevé de la société bourgeoise, le concept de la police: toute la société n'existe que pour garantir à chacun de ses membres la conservation de sa personne, de ses droits, de sa propriété. C'est en ce sens qu'Hegel appelle la société bourgeoise: "L'état du besoin et de la raison".

Avec le concept de sûreté, la société bourgeoise ne s'élève pas au-dessus de son égoïsme. La sûreté est plutôt l'assurance de son égoïsme.

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire individu séparé de la communauté, replié sur lui-même. L'homme est loin d'être conçu dans ces droits comme être de l'espèce; la vie de l'espèce même; la société y apparaît bien plutôt comme cadre extérieur aux individus, comme une limitation à leur indépendance originare.

C'est déjà un fait énigmatique qu'un peuple qui commence à peine à s'affranchir, à abattre toutes les barrières entre les différents membres du peuple, à fonder une communauté politique, proclame solennellement (1791) le droit de l'homme égoïste, séparé de son semblable de la communauté, et reprenne même cette proclamation à un moment où le dévouement le plus héroïque peut seul sauver la nation et est donc réclamé impérieusement, à un moment où le sacrifice de tous les intérêts de la société bourgeoise est mis à l'ordre du jour et où l'égoïsme doit être puni comme un crime (1793). Le fait est encore plus énigmatique quand nous voyons que la qualité de citoyen, la communauté (Gemeinwesen) politique est rabaissée par les émancipateurs politiques jusqu'au rang d'un simple moyen pour la conservation des soi-disants droits de l'homme; que le citoyen est déclaré serviteur de l'homme égoïste, que la sphère dans laquelle l'homme se comporte en tant que communauté (Gemeinwesen) est rabaissée plus bas que la sphère dans laquelle il se comporte en tant qu'être partiel (Teilwesen); qu'enfin ce n'est pas l'homme en tant que citoyen, mais l'homme en tant que bourgeois qui est considéré comme l'homme vrai et propre.

"Le but de toute association politique est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'homme". (Déclaration des droits, etc. de 1791, article 2). "Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits naturels et imprescriptibles". (Déclaration, etc. de 1793, article 1) (1).

Donc, même aux époques de son enthousiasme encore juvénile, poussé à l'extrême sous la pression des circonstances, la vie politique déclare n'être qu'un simple moyen dont le but est la vie de la société bourgeoise. Il est vrai que sa pratique révolutionnaire est en contradiction flagrante avec sa théorie.

(1) En français dans le texte.

Par exemple, tandis qu'on déclare la sûreté un droit de l'homme, on pose ouvertement à l'ordre du jour la violation du secret épistolaire. Tandis qu'on garantit "la liberté indéfinie de la presse" (Constitution de 1793, article 122) en tant que conséquence du droit de l'homme à la liberté individuelle, on détruit complètement la liberté de la presse, car "la liberté de la presse ne doit pas être permise lorsqu'elle compromet la liberté publique". (Robespierre le jeune, "Histoire parlementaire de la révolution française" par Buchez et Roux. Tome 28, p.159). Cela veut dire: le droit de l'homme à la liberté cesse d'être un droit dès qu'il entre en conflit avec la vie politique, tandis qu'en théorie, la vie politique n'est que la garantie des droits de l'homme, des droits de l'homme individuel; elle doit donc être suspendue dès qu'elle se trouve en contradiction avec son but: ces droits de l'homme. Mais la praxis n'est que l'exception et la théorie est la règle. Mais quand même on voudrait considérer la praxis révolutionnaire comme la position exacte du rapport, il resterait toujours à résoudre l'énigme: pourquoi dans la conscience des émancipateurs politiques, le rapport est-il mis sur la tête, le but apparaît-il comme moyen, et le moyen comme but? Cette illusion optique serait toujours la même énigme, une énigme, alors, psychologique et théorique.

L'énigme se résout facilement.

L'émancipation politique est en même temps la dissolution de la vieille société sur laquelle repose l'être de l'Etat étranger au peuple: le pouvoir souverain. La révolution politique est la révolution de la société bourgeoise. Quel est le caractère de la vieille société bourgeoise? Un seul mot la caractérise: la féodalité. L'ancienne société bourgeoise avait immédiatement un caractère politique, c'est-à-dire que les éléments de la vie bourgeoise, comme par exemple la propriété ou la famille, ou le mode de travail, étaient sous la forme de la seigneurie, de l'état et de la corporation, élevés au niveau d'éléments de la vie de l'Etat. Ils déterminaient sous cette forme le rapport de l'individu particulier à l'ensemble de l'Etat, c'est-à-dire son rapport politique, c'est-à-dire le rapport de séparation et d'élimination des autres membres de la société. Car cette organisation de la vie du peuple n'éleva pas la propriété ou le travail au rang d'éléments sociaux; elle acheva plutôt de les séparer de l'ensemble de l'Etat et les constitua en sociétés particulières dans la société. Mais, de la sorte, les fonctions de la vie et les conditions de vie de la société bourgeoise demeurèrent politiques, même si cela était politique au sens de la féodalité: elles séparaient l'individu de l'ensemble de l'Etat; elles transformèrent le rapport particulier de sa corporation à l'ensemble de l'Etat en son propre rapport universel à la vie du peuple, son activité et sa situation bourgeois déterminées en son activité et sa situation universelles. Comme conséquence de cette organisation, l'unité de l'Etat, comme la conscience, la volonté et l'activité de l'unité de l'Etat, le pouvoir universel de l'Etat apparaissent nécessairement en tant qu'affaire particulière d'un souverain, séparé du peuple, et de ses serviteurs.

La révolution politique qui renversa ce pouvoir d'un souverain et éleva les affaires de l'Etat au rang d'affaires du peuple, qui constitua l'Etat politique en affaire générale, c'est-à-dire en Etat réel, brisa nécessairement tous les états, corporations, jurandes, privilèges qui étaient autant d'expressions de la séparation du peuple de sa communauté (Gemeinwesen).

Par là, la révolution politique supprima le caractère politique de la société bourgeoise. Elle scinda la société bourgeoise en ses éléments simples, d'un côté les individus, de l'autre les éléments matériels et spirituels qui constituent le contenu vital, la situation bourgeoise de ces individus. Elle déchaîna l'esprit politique qui, dans les différentes impasses de la société bourgeoise, s'était également décomposé, émietté, perdu. Elle le réunifia à partir de cette dispersion, elle le libéra de son mélange avec la vie bourgeoise et le constitua en tant que sphère de la Communauté (Gemeinwesen), en tant qu'affaire universelle du peuple dans une indépendance idéale vis-à-vis de ces éléments particuliers de la vie bourgeoise. L'activité déterminée de la vie, et la situation déterminée de la vie n'eurent plus qu'une signification individuelle. Elles ne constituèrent plus le rapport universel de l'individu vis-à-vis de l'ensemble de l'Etat. L'affaire publique en tant que telle devint plutôt l'affaire générale de chaque individu et la fonction politique sa fonction générale.

Mais le parachèvement de l'idéalisme de l'Etat fut en même temps le parachèvement du matérialisme de la société bourgeoise. En même temps qu'on secouait le joug politique, on secouait les liens qui maintenaient enchaîné l'esprit égoïste de la société bourgeoise. L'émancipation politique fut en même temps l'émancipation de la société bourgeoise de la politique, de l'apparence d'un contenu universel.

La société féodale fut ramenée à son fondement, à l'homme, mais à l'homme tel qu'il était dans son fondement, à l'homme égoïste.

Cet homme, le membre de la société bourgeoise, est maintenant la base, la présupposition de l'Etat politique. En tant que tel, l'Etat l'a reconnu dans les droits de l'homme.

Mais la liberté de l'homme égoïste et la reconnaissance de cette liberté est plutôt la reconnaissance du mouvement effréné des éléments spirituels et matériels qui forment son contenu de vie.

L'homme ne fut donc pas libéré de la religion, il reçut la liberté religieuse. Il ne fut pas libéré de la propriété, il reçut la liberté de la propriété. Il ne fut pas libéré de l'égoïsme de l'industrie, il reçut la liberté de l'industrie.

La constitution de l'Etat politique et la dissolution de la société bourgeoise en individus indépendants — leur rapport étant le droit comme le privilège était celui de l'homme dépendant de l'état ou de la jurande — s'accomplissent en un acte unique et identique. L'homme, en tant que membre de la société bourgeoise, l'homme non-politique, apparaît au contraire nécessairement comme un homme naturel. Les droits de l'homme apparaissent comme droits naturels, car l'activité autoconsciente se concentre sur l'acte politique. L'homme égoïste est le résultat passif, le résultat simplement obtenu lors de l'arrivée de la société à sa décomposition; objet de la certitude immédiate, il est donc un objet naturel. La révolution politique décompose la société bourgeoise en ses éléments, sans révolutionner ces éléments mêmes et les soumettre à la critique. Elle se comporte vis-à-vis de la société bourgeoise, au monde des besoins, du

travail, des intérêts privés, du droit privé, comme à la base de son existence, comme à une présupposition pas davantage fondée, comme à sa base naturelle donc. Enfin, l'homme tel qu'il est, membre de la société bourgeoise, vaut comme homme vrai et propre, comme homme distinct du citoyen, parce qu'il est l'homme dans son existence immédiate, sensible, individuelle, tandis que l'homme politique n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne allégorique, morale. On ne reconnaît l'homme réel que sous la forme de l'individu égoïste et l'homme véritable que sous la forme du citoyen abstrait.

Rousseau nous dépeint donc exactement l'abstraction de l'homme politique:

"Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer pour ainsi dire la nature humaine, de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être, de substituer une existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante. Il faut qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui". ("Contrat social", Livre II, Londres 1782, page 67).(I)

Toute émancipation est retour du monde humain, des rapports humains, à l'homme même.

L'émancipation politique est la réduction de l'homme d'un côté au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, de l'autre côté au citoyen, à la personne morale.

L'émancipation humaine sera seulement accomplie lorsque l'homme individuel réel réenglobera le citoyen abstrait et qu'en tant qu'homme individuel il sera devenu être de l'espèce dans sa vie empirique, dans son travail individuel, dans ses rapports individuels; lorsque l'homme aura reconnu et organisé ses "forces propres" (1) comme forces sociales et qu'il ne détachera plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique.

"La capacité des juifs et des chrétiens actuels à devenir libres".

Bruno Bauer. ("Vingt et une feuilles" pp.56-71).

Sous cette forme Bauer envisage le rapport de la religion juive à la religion chrétienne comme le rapport de celles-ci à la critique. Leur rapport à la critique est leur rapport à "la capacité à devenir libre".

Il en résulte :

"Le chrétien n'a qu'à dépasser un stade, celui de sa religion pour éliminer la religion en général "et devenir libre, " le juif, en revanche, n'a pas seulement à rompre avec son essence juive, mais aussi avec le développement du parachèvement de sa religion, avec un développement qui lui est étranger". (p.71).

Bauer transforme donc ici la question de l'émancipation juive en une question purement religieuse. L'inquiétude théologique d'autrefois: qui du juif ou du chrétien accèdera à la béatitude? se répète sous une forme illuministe: qui des deux est le plus apte à s'émanciper? On ne se demande plus: est-ce que le christianisme ou le judaïsme rend libre? Mais bien au contraire: qu'est-ce qui rend plus libre, la négation du judaïsme ou la négation du christianisme?

"S'ils veulent devenir libres, les juifs ne doivent pas professer le christianisme, mais le christianisme parvenu à sa décomposition, la religion en général parvenue à sa dissolution, c'est-à-dire l'illuminisme (1), la critique et son résultat, l'humanité libre". (p.70).

Il s'agit donc toujours pour les juifs d'une profession de foi, mais d'une profession de foi non plus de christianisme, mais de christianisme décomposé.

Bauer exige des juifs qu'ils rompent avec l'essence de la religion chrétienne, exigence qui, comme il le dit lui-même ne découle pas du développement de leur être juif.

(1) Aufklärung, c'est-à-dire philosophie des lumières.

Après que Bauer eut, à la fin de la question juive conçu le judaïsme seulement comme la critique religieuse grossière du christianisme et lui ait donc conféré une signification uniquement religieuse, il était prévisible que l'émancipation des juifs serait transformée en un acte phisolphico-théologique.

Bauer conçoit l'essence abstraite idéale du juif, sa religion, comme son essence totale; il conclut donc avec raison : "le juif ne donne rien à l'humanité quand il méprise sa loi bornée", quand il supprime tout son judaïsme (p.65).

Le rapport entre juifs et chrétiens devient en conséquence le suivant: l'unique intérêt du chrétien pour l'émancipation du juif est un intérêt universel humain, un intérêt théorique. Le judaïsme est un fait choquant à l'oeil religieux du chrétien. Dès que son oeil cesse d'être religieux, ce fait cesse d'être choquant. L'émancipation du juif n'est pas en soi un travail pour le chrétien.

En revanche, pour se libérer, le juif n'a pas seulement à effectuer son propre travail, mais en même temps celui de chrétien, la "Critique des Synoptiques" et de la "Vie de Jésus" etc.

"Cela les regarde: ils détermineront eux-mêmes leur histoire; mais l'histoire ne se laisse pas bafouer". (p.71).

Nous essayons de mettre en pièce la façon théologique de poser la question. La question relative à la capacité d'émancipation du juif se transforme en: quel est l'élément social particulier à surmonter pour supprimer le judaïsme? Car la capacité d'émancipation du juif d'aujourd'hui est le rapport du judaïsme à l'émancipation du monde d'aujourd'hui. Ce rapport découle de la situation spéciale du judaïsme dans le monde actuel asservi.

Considérons le juif profane, le juif de tous les jours, et non le juif du sabbat, comme le fait Bauer.

Cherchons le secret du juif non dans sa religion, mais cherchons le secret de la religion dans le juif réel.

Quel est le fondement profane du judaïsme? Le besoin pratique, l'égoïsme.

Quel est le culte profane du juif? Le trafic sordide. Quel est son dieu terrestre? L'argent.

Et bien maintenant! L'émancipation du trafic sordide et de l'argent, donc du judaïsme réel, pratique, serait l'auto-émancipation de notre temps?

Une organisation sociale qui supprimerait les présuppositions du trafic sordide, donc la possibilité du trafic sordide, rendrait impossible le juif. Sa conscience religieuse se dissi-

perait, telle une fade exhalaison, dans l'atmosphère de vie réelle de la société. D'un autre côté, si le juif, se dégageant de ce qui fut jusque là son développement reconnaît la nullité de cet être pratique qui est le sien et oeuvre à sa suppression, il oeuvre alors tout simplement à l'émancipation humaine et se retourne contre l'expression pratique la plus élevée de l'auto-extranéisation humaine.

Nous reconnaissons donc dans le judaïsme un élément anti-social, actuel, universel qui, avec le développement historique auquel les juifs ont, sous cet aspect négatif, contribué avec zèle, a été poussé à sa hauteur actuelle, à une hauteur où il doit nécessairement se désagrèger.

Dans sa signification ultime, l'émancipation du juif est l'émancipation de l'homme du judaïsme.

Le juif s'est déjà émancipé à la manière juive.

"Le juif qui, à Vienne, par exemple, est seulement toléré, détermine par la puissance de son argent le sort de tout l'empire". "Le juif qui peut être sans droit dans le plus petit Etat allemand, décide du destin de l'Europe. Tandis que les corporations et les confréries se ferment aux juifs ou ne leur sont pas favorables, la hardiesse de l'industrie se moque de l'obstination des institutions moyennageuses". (B. Bauer. "Die Judenfrage", p. 114).

Ce n'est pas un fait isolé. Le juif s'est émancipé à la façon juive, non seulement en s'appropriant la puissance de l'argent, mais parce qu'avec lui et sans lui, l'argent s'est transformé en puissance mondiale et l'esprit du juif pratique en l'esprit pratique des peuples chrétiens. Les juifs se sont émancipés dans la mesure même où les chrétiens sont devenus juifs.

"L'habitant de la Nouvelle Angleterre religieux et politiquement libre, rapporte par exemple le colonel Hamilton, est une sorte de Laocoon qui ne fait pas le moindre effort pour se délivrer des serpents qui l'enserrent. Mammon est leur idole. Ils ne prient pas seulement avec leurs lèvres, mais de toutes les forces de leur corps et de leur esprit. La terre n'est à leurs yeux qu'une Bourse, et ils sont convaincus qu'ils n'ont ici bas d'autre vocation que de devenir plus riches que leurs voisins. Le trafic sordide s'est rendu maître de toutes leurs pensées; la variété dans les affaires constitue leur unique délassement. Quand ils voyagent, ils emportent, pour ainsi dire, leur pacotille ou leur comptoir sur le dos et ne parlent que d'intérêt et de profit; s'ils perdent un instant leurs affaires de vue, ce n'est que pour fourrer leur nez dans les affaires des autres".

Effectivement, la domination pratique du judaïsme sur le monde chrétien a atteint en Amérique du Nord l'expression normale, sans équivoque, parce que même la prédication de l'Evangile, la fonction d'enseigner la foi est devenue un article de commerce, et que le commerçant failli, fait des affaires avec l'Evangile, comme l'évangéliste enrichi.

"Tel que vous le voyez, à la tête d'une congrégation respectable, il a commencé par être marchand; son commerce étant tombé, il s'est fait ministre; cet autre a débuté par le sacerdoce, mais dès qu'il a eu quelque somme d'argent à sa disposition, il a laissé la chaire pour le négoce. Aux yeux d'un grand nombre, le ministère religieux est une véritable carrière industrielle". (Beaumont, l.c. pp.185-186).

D'après Bauer, c'est :

"une situation mensongère, si en théorie on prive le juif des droits politiques, tandis qu'en pratique il possède une puissance énorme et exerce en gros (1) son influence politique, même si elle lui est diminuée en détail". (1). ("Judenfrage", p.114).

La contradiction qui existe entre la puissance politique pratique du juif et ses droits politiques, c'est la contradiction entre la politique et la puissance de l'argent en général. Tandis que la politique est idéalement au-dessus de la puissance de l'argent, elle en fait devenue sa servante.

Le judaïsme s'est maintenu à côté du christianisme, non seulement en tant que critique religieuse du christianisme et que doute inclus dans l'origine religieuse du christianisme, mais encore parce que l'esprit pratique du juif, parce que le judaïsme s'est maintenu dans la société chrétienne et y a même reçu son développement le plus élevé. Le juif qui se trouve dans la société bourgeoise en tant que membre particulier est seulement l'apparence particulière du judaïsme de la société bourgeoise.

Le judaïsme s'est conservé non pas malgré l'histoire, mais grâce à l'histoire.

C'est de ses propres entrailles que la société bourgeoise engendre constamment le juif.

Quelle était en soi la base de la religion juive? Le besoin pratique, l'égoïsme.

Le monothéisme du juif est donc, en réalité le polythéisme des multiples besoins, un polythéisme qui fait même des lieux d'aisance un objet de la loi divine. Le besoin pratique, l'égoïsme, est le principe de la société bourgeoise et surgit comme tel dans sa pureté, dès que la société bourgeoise a complètement enfanté l'Etat politique. Le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme, c'est l'argent.

L'argent est le dieu jaloux d'Israël devant qui nul autre dieu ne peut subsister. L'argent avilit tous les dieux de l'homme et les change en marchandise. L'argent est la valeur universelle, la valeur constituée pour soi, de toute chose. Il a de ce fait dépouillé de leur valeur propre le monde entier. Le monde des hommes ainsi que la nature. L'argent, c'est l'être essentiel (Wesen) de l'homme devenu étranger à son travail, à son être immédiat (Dasein) et cet être essentiel étranger domine l'homme et l'homme l'adore.

Le dieu des juifs s'est sécularisé, il est devenu le dieu du monde. La traite est le vrai dieu du juif. Son dieu, n'est que la traite illusoire.

La conception que, sous la domination de la propriété privée et de l'argent, on acquiert de la nature, est le mépris réel, l'avalissement pratique de la nature qui existe bien dans la religion juive, mais n'y existe que dans l'imagination.

C'est dans ce sens que Thomas Münzer déclare insupportable "que toute créature soit transformée en propriété, les poissons dans l'eau, les oiseaux dans l'air, les plantes sur le sol — la créature aussi devrait devenir libre".

Ce qui demeure abstrait dans la religion juive, le mépris de la théorie, de l'art, de l'histoire, de l'homme comme but pour lui-même, c'est le point de vue réel et conscient, la vertu de l'homme d'argent. La relation d'espèce, la relation de l'homme à la femme, etc., devient un objet de commerce. La femme devient un objet de trafic sordide.

La nationalité chimérique du juif est la nationalité du commerçant, de l'homme d'argent en général.

La loi sans fondement ni raison du juif n'est que la caricature religieuse de la moralité et du droit en général sans fondement ni raison, des rites purement formels, dont s'entoure le monde de l'égoïsme.

Ici encore le rapport suprême de l'homme est le rapport légal, le rapport aux lois qui pour lui ont une valeur non parce que ce sont les lois de sa propre volonté et de sa propre essence, mais parce qu'elles dominent et que la révolte contre ces lois doit être expiée.

Le jésuitisme juif, le même jésuitisme pratique que Bauer décèle dans le Talmud, est le rapport du monde de l'égoïsme aux lois qui dominent ce monde et l'art principal de ce dernier consiste à tourner astucieusement les lois.

Bien plus, le mouvement de ce monde à l'intérieur de ces lois, est une abolition constante de la loi.

Le judaïsme en tant que religion ne pouvait se développer davantage théoriquement parce que la conception du besoin pratique est, de par sa nature, bornée et que son contenu est vite épuisé.

La religion du besoin pratique ne pouvait, de par son essence, trouver son achèvement dans la théorie, mais uniquement dans la praxis, précisément parce que sa vérité est la praxis.

Le judaïsme ne pouvait créer aucun monde nouveau, il pouvait seulement attirer dans la sphère de son activité les nou-

velles créations du monde et les nouveaux rapports mondiaux parce que le besoin pratique dont la raison est l'égoïsme se comporte passivement et ne s'élargit pas à son gré, mais se trouve élargi avec le développement continu des conditions sociales.

Le judaïsme atteint son apogée avec l'achèvement de la société bourgeoise; mais la société bourgeoise ne l'atteint que dans le monde chrétien. Ce n'est que sous la domination du christianisme, qui rend extérieurs à l'homme tous les rapports, nationaux, naturels, moraux et théoriques, que la société bourgeoise pouvait se séparer complètement de la vie de l'Etat, rompre tous les liens d'Espèce de l'homme et mettre l'égoïsme, le besoin égoïste à la place de ces liens d'Espèce, décomposer le monde des hommes en un monde d'individus atomisés, se dressant de façon hostile les uns en face des autres.

Le christianisme est issu du judaïsme. Il s'est à nouveau dissout en lui.

De prime abord, le chrétien était le juif théorisant; le juif est donc le chrétien pratique, et le chrétien pratique est redevenu juif.

Le christianisme avait vaincu, en apparence, le judaïsme réel. Il était trop distingué, trop spiritualiste, pour éliminer la grossièreté du besoin pratique autrement qu'en la transportant dans l'azur éthéré.

Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est l'application vulgaire du christianisme; mais cette application ne pouvait devenir générale que lorsque le christianisme, en tant que religion achevée, eût théoriquement porté à sa fin l'auto-extranéisation, rendu l'homme étranger à l'homme et à la nature.

Alors, seulement, le judaïsme put parvenir à la domination universelle et rendre vendables, aliénables (veräusserlichen) les hommes dépouillés, la nature dépouillée, et en faire des objets voués à la servitude du besoin égoïste, au trafic sordide.

L'extériorisation (Veräusserung) est la praxis du dessaisissement (Entäusserung). De même que l'homme tant qu'il est prisonnier de la religion, sait seulement objectiver son être en en faisant un être étranger fantastique, de même il ne peut, sous la domination du besoin égoïste, se manifester que pratiquement, produire ses objets que pratiquement, en posant ses produits comme son activité sous la domination d'un être étranger et en leur conférant la signification d'un être étranger, l'argent.

L'égoïsme chrétien du salut de l'âme se transforme dans sa praxis achevée en l'égoïsme du corps juif, le besoin céleste en besoin terrestre, le subjectivisme en égoïsme. Nous expliquons la tenacité du juif, non par sa religion, mais bien plutôt par le fondement humain de sa religion, le besoin pratique, l'égoïsme.

C'est parce que l'essence réelle du juif s'est réalisée, sécularisée universellement dans la société bourgeoise, que la société bourgeoise n'a pu convaincre le juif de l'irréalité de son essence religieuse qui n'est précisément que la conception idéale du besoin pratique. Ce n'est donc pas seulement dans le Pentateuque ou le Talmud, c'est dans la société actuelle que nous trouvons l'essence du juif de nos jours, non pas en tant qu'une essence abstraite, mais en tant qu'essence suprêmement empirique, non pas en tant que limitation du juif, mais en tant que limitation juive de la société.

Dès que la société réussira à supprimer l'essence empirique du judaïsme, le trafic sordide et ses présuppositions, le juif deviendra impossible, parce que sa conscience n'aura plus d'objet, parce que la base subjective du judaïsme, le besoin pratique, s'humanisera, parce qu'aura été supprimé le conflit entre l'existence individuelle et sensible de l'homme et son existence en tant qu'espèce.

L'émancipation sociale du juif est l'émancipation de la société du judaïsme.

Ecrit en automne 1843.
" Annales franco-allemande ". Paris 1844.

" - Une étude récente de économistes bourgeois américains sur la dynamique mondiale des échanges calcule que la course actuelle à la conquête des marchés (qui, après le second conflit mondial s'est dissimulée derrière le louche puritanisme de la secourable Amérique) atteindra un point critique en 1977. Vingt ans nous séparent encore de la nouvelle flambée de la révolution permanente conçue dans le cadre international, ce qui coïncide tant avec les conclusions du lointain débat de 1926 qu'avec le résultat de nos recherches de ces dernières années (cf: Synthèse des rapports aux réunions de Bologne, Naples et Gênes, in " Il programma comunista n° 15 et 16 de 1955).

Une nouvelle défaite ne pourra alors être évitée que si la restauration théorique n'attend pas pour se faire qu'un troisième conflit mondial ait déjà regroupé les travailleurs derrière tous les drapeaux que l'on sait (contrairement à ce qui se passa en 1914 et qui contraignit Lénine à un effort gigantesque). Cette restauration devra pouvoir se développer bien avant, avec l'organisation d'un parti mondial n'hésitant pas à proposer sa propre dictature : une hésitation sur ce point équivaut à une liquidation....."

" Au cours des vingt ans qu'il nous reste à subir, la production industrielle et le commerce mondiaux connaîtront une crise qui aura l'ampleur de la crise américaine de 1932, mais qui n'épargnera pas le capitalisme russe. Elle pourra constituer la base du retour de minorités appréciables et décidées sur des positions marxistes qui ne renfermeront aucune apologie des pseudo-révolutions anti-russes, de type hongrois, dans lesquelles paysans, étudiants et ouvriers combattent côte à côte à la manière stalinienne.

Peut-on hasarder un schéma de la future révolution internationale? Son aire centrale sera constituée par les pays qui ont répondu aux ruines de la guerre par une puissante reprise productrice, en premier lieu l'Allemagne - y compris celle de l'Est - la Pologne et la Tchécoslovaquie. L'insurrection prolétarienne qui suivra l'expropriation extrêmement féroce de tous les possesseurs de capital popularisé, devrait avoir son épice entre Berlin et le Rhin et attirer à elle rapidement le nord de l'Italie et le nord-est de la France....."

".....la Russie sera pour la révolution la réserve de forces productives, seulement ensuite celle d'armées révolutionnaires.

Dans cette troisième vague historique de la Révolution, l'Europe continentale deviendra communiste politiquement et socialement - ou bien le dernier marxiste aura disparu.

Le capitalisme anglais a déjà brûlé les réserves qui lui permettaient, ainsi que le lui reprochèrent Marx et Engels, d'embourgeoiser à la façon labouriste l'ouvrier anglais. Lors du suprême conflit qui aura alors lieu, ce sera le tour du capitalisme américain, dix fois plus vampire et oppresseur. A la répugnante émulation d'aujourd'hui se substituera le mors tua vita mea social.

" 7 Novembre 1917 - 1957 : quarante ans d'une organique appréciation des événements de Russie dans le dramatique développement social et historique international."

KARL MARX

POUR LA CRITIQUE A LA PHILOSOPHIE DU DROIT DE

HEGEL

— Introduction —

Pour l'Allemagne, la critique de la religion est fondamentalement achevée. Or la critique de la religion est la présupposition à toute critique.

L'existence profane de l'erreur est compromise, dès que sa céleste oratio pro aris et focis a été réfutée. L'homme qui, dans la réalité fantastique du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus enclin à trouver l'apparence de lui-même, l'être inhumain, à l'endroit où il cherche, et doit chercher, sa véritable réalité.

Le fondement de la critique irreligieuse est: l'homme fait la religion, la religion ne fait pas l'homme. La religion est en réalité la conscience et le sentiment propre de l'homme, qui ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait, se tenant hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat, la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde à l'envers. La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium encyclopédique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine ne possède pas une réalité véritable. La lutte contre la religion est donc indirectement la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel.

La misère religieuse est, en même temps, l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle.

La religion est le soupir de la créature opprimée, le coeur d'un monde sans coeur, de même qu'elle est l'esprit d'un monde sans esprit. Elle est l'opium du peuple.

Le bonheur réel du peuple exige la suppression de la religion en tant que bonheur illusoire. L'exigence de renoncer aux illusions sur son état, c'est l'exigence de renoncer à un état qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole.

La critique a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne non pas pour que l'homme porte la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il secoue la chaîne et cueille la fleur vivante. La critique de la religion ôte ses illusions à l'homme pour qu'il agisse, forme sa réalité comme un homme privé d'illusions, parvenu à la raison; afin qu'il soit le centre de son propre mouvement, son soleil véritable. La religion n'est que le soleil illusoire de l'homme jusqu'à ce que l'homme autour de lui-même ne se meuve.

C'est donc la tâche de l'histoire, une fois dissipé l'au-delà de la vérité, d'établir la vérité d'ici-bas. C'est avant tout la tâche de la philosophie qui est au service de l'histoire, après avoir arraché le masque de l'image sainte à l'auto-extranéisation (Selbstentfremdung) humaine, d'ôter le masque à l'auto-extranéisation dans ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique.

L'exposé suivant, contribution à ce travail, ne se rattache pas directement à l'original, mais à une copie de la philosophie allemande du droit et de l'Etat, pour la simple raison qu'elle se relie à l'Allemagne.

Si l'on voulait partir du statu-quo allemand, fût-ce de la seule façon adéquate, c'est-à-dire négative, le résultat n'en resterait pas moins un anachronisme. La négation même de notre présent politique est un fait poussiéreux déjà remis dans le grenier historique des peuples modernes. J'ai beau nier les perruques poudrées, il me reste toujours les perruques: non poudrées. Si je nie la situation allemande de 1843, j'en suis, d'après la chronologie française, à peine à 1789, encore moins au centre même du temps présent.

Bien plus, l'histoire allemande s'enorgueillit d'un mouvement que nul peuple n'avait réalisé avant elle au firmament de l'histoire. Nous avons en effet partagé les restaurations des peuples modernes, sans partager leurs révolutions. Nous avons été restaurés, d'abord parce que d'autres peuples osèrent faire une révolution, ensuite parce que d'autres peuples supportèrent une contre-révolution; la première fois, parce que nos maîtres eurent peur, la seconde fois parce que nos maîtres n'eurent pas peur. Nous, nos bergers à notre tête, nous ne fûmes jamais qu'une fois en compagnie de la liberté, le jour de son enterrement.

Une école qui légitime l'infâmie d'aujourd'hui par l'infâmie d'hier; une école qui déclare que tout cri poussé par le serf sous le knout est un cri rebelle, du moment que le knout est un knout chargé d'années, héréditaire, historique; une école à qui l'histoire, comme le Dieu d'Israël le fit pour son serviteur Moïse, ne montre que son à postériori; une école, celle du Droit historique aurait donc inventé l'histoire allemande, si elle n'était pas elle-même une invention de l'histoire allemande. Shylock, mais Shylock le valet, elle jure, pour chaque livre de chair découpée dans le coeur du peuple, sur son apparence historique, sur son apparence germano-chrétienne.

Des enthousiastes bons garçons, patriotes allemands par tempérament et libéraux par réflexion, recherchent au contraire l'histoire de notre liberté au delà de notre histoire, dans les forêts vierges teutoniques. Mais en quoi l'histoire de notre liberté diffère-t-elle de l'histoire de la liberté du sanglier, si l'on ne peut la trouver que dans les forêts? On sait d'autre part que l'écho de la forêt ne peut renvoyer que le son de notre voix. Paix, donc, aux forêts vierges teutoniques!

Guerre aux conditions sociales allemandes! Evidemment! Ces conditions sociales sont au-dessous du niveau de l'histoire, au-dessous de toute critique, mais elles n'en restent pas moins un objet de la critique, tout comme le criminel qui est au-dessous de l'humanité, reste un objet du bourreau. En lutte contre ces conditions sociales, la critique n'est une passion de la tête, mais la tête de la passion. Elle n'est pas un bistouri, mais une arme. Son objet, c'est son ennemi qu'elle veut, non pas réfuter, mais anéantir. Car l'esprit de ces conditions sociales a été réfuté. En soi, ces conditions sociales ne sont pas des objets dignes d'attention, mais sont des existences méprisables autant que méprisées. La critique en soi n'a pas besoin de s'expliquer à propos de cet objet, parce qu'elle est tout à fait claire à son sujet. Elle ne se présente plus en tant que but propre, mais seulement en tant que moyen. Son pathos essentiel est l'indignation, la dénonciation son travail essentiel.

Il s'agit de la description d'une sourde pression réciproque de toutes les sphères sociales les unes sur les autres, d'un désaccord général, inopérant, d'une étroitesse qui s'apprécie d'autant plus qu'elle se méconnaît, le tout inclus dans un système de gouvernement vivant de la conservation de toutes les bassesses, n'étant lui-même pas autre chose que la bassesse au gouvernement.

Quel spectacle! Celui d'une division infinie, continuelle de la société en des races les plus variées qui s'opposent avec de petites antipathies, mauvaise conscience et brutale médiocrité et qui, précisément à cause de leur situation d'ambiguïté et de méfiance réciproque, veulent toutes sans exception, bien qu'avec des formalités différentes, être traitées par leurs maîtres en tant qu'existences concédées. Et par cela même qu'elles sont dominées, gouvernées, possédées, elles doivent s'apprécier et se reconnaître en tant que concession du ciel! De l'autre côté, ces souverains eux-mêmes dont la grandeur est en raison inverse de leur nombre!

La critique qui s'occupe de tout cela, c'est la critique dans la mêlée, et, dans la mêlée, il ne s'agit pas de savoir si l'adversaire est un adversaire de même rang, noble, intéressant; il s'agit de le toucher. Il s'agit de ne pas accorder aux allemands un seul instant d'illusion et de résignation. Il faut rendre l'oppression réelle encore plus dure en y ajoutant la conscience de l'oppression, et rendre la honte encore plus honteuse en la livrant à la publicité. Il faut représenter chaque sphère de la société allemande comme la partie honteuse (1) de la société allemande. On doit contraindre à danser ces rapports pétrifiés, qu'on leur chante leur propre mélodie! Il faut apprendre au peuple à avoir peur de lui-même, afin de lui donner du courage. On satisfait ainsi un besoin impérieux du peuple allemand et les besoins des peuples sont précisément les raisons ultimes de leur libération.

Et même pour les peuples modernes, ce combat contre le fond borné du statu quo allemand ne peut pas être sans intérêt, car ce statu quo allemand est le parachèvement ouvert de l'ancien régime, et l'ancien régime est la tare cachée de l'Etat moderne. Le combat contre le présent politique allemand, c'est le combat contre le passé des peuples modernes et des réminiscences de ce passé, les peuples modernes continuent à en être encombrés. Il est instructif pour eux de voir que l'ancien régime qui connut chez eux sa tragédie joue sa comédie en tant que revenant allemand. Tant que l'ancien régime luttait en tant qu'ordre mondial existant contre un monde seulement en devenir, il y avait de son côté une erreur historique à l'échelle du monde, mais pas d'erreur personnelle. Son déclin fut donc tragique.

Le régime allemand actuel, au contraire, anachronisme, contradiction flagrante vis-à-vis d'axiomes universellement reconnus, nullité de l'ancien régime au monde dévoilée, s' imagine encore croire en lui-même et réclame au monde la même imagination. S'il croyait en sa propre essence, essaierait-il de la cacher sous l'apparence d'une essence étrangère et de trouver son salut dans l'hypocrisie et le sophisme? L'ancien régime moderne n'est plus que le comédien d'un ordre mondial dont les héros réels sont morts. L'histoire va jusqu'au fond des choses; lorsqu'elle doit enterrer une vieille forme, elle traverse plusieurs phases. La dernière phase d'une forme historique mondiale est sa comédie. Les dieux de la Grèce qui furent une première fois tragiquement blessés à mort dans le Prométhée enchaîné d'Eschyle, durent une seconde fois mourir comiquement dans les Dialogues de Lucien. Pourquoi cette marche de l'histoire? Afin que l'humanité se sépare sereinement de son passé. Cette sereine destinée, nous la revendiquons pour les puissances politiques de l'Allemagne.

Cependant, dès que la réalité politique sociale moderne a été elle-même soumise à la critique, dès que la critique s'élève donc à des problèmes vraiment humains, elle se trouve en dehors du statu quo allemand, sinon elle saisirait son objet au-dessous de lui-même. Un exemple! Le rapport de l'industrie, du monde de la richesse en général au monde politique est un problème central de l'époque moderne. Sous quelle forme ce problème commence-t-il à préoccuper les allemands? Sous la forme des droits protecteurs, du système protectionniste, de l'économie nationale. La teutomanie est passée de l'homme dans la matière, si bien qu'un beau jour nos chevaliers du coton et nos héros du fer se virent métamorphosés en patriotes. On commence donc à reconnaître en Allemagne la souveraineté du monopole à

l'intérieur en lui conférant la souveraineté à l'extérieur. On commence donc maintenant à entreprendre en Allemagne ce par quoi on est en train de finir en France et en Angleterre. Le vieil ordre social pourri contre lequel ces pays sont en lutte théorique et qu'ils supportent uniquement comme l'on supporte des chaînes, est salué en Allemagne comme l'aube naissante d'un bel avenir qui ose encore à peine passer de la théorie astucieuse (1) à la praxis la plus impitoyable. Tandis qu'en France et en Angleterre, le problème a la teneur suivante: économie politique ou domination de la société sur la richesse, en Allemagne, sa teneur est: économie nationale ou domination de la propriété privée sur la nationalité. Il s'agit donc, en France et en Angleterre, d'abolir le monopole qui a été poussé jusqu'à ses dernières conséquences; il s'agit en Allemagne d'aller jusqu'aux dernières conséquences du monopole. Là, il s'agit de la solution, ici de la collision seulement. Voilà un exemple suffisant de la forme allemande de poser les problèmes, un exemple de comment notre histoire jusqu'à maintenant — semblable à une recrue malhabile — eut uniquement la tâche de s'exercer à répéter des histoires ressassées.

Si donc le développement allemand dans sa totalité n'allait pas au-delà du développement politique allemand, un allemand pourrait participer aux problèmes du temps présent tout au plus comme le ferait un russe. Mais si l'individu particulier n'est pas emmuré par les limites de la nation, la nation tout entière est encore moins libérée avec la libération d'un individu. Les Scythes n'ont pas progressé d'un seul pas vers la culture grecque parce que la Grèce compte un scythe parmi ses philosophes.

Par bonheur, nous autres allemands ne sommes pas des scythes.

De même que les peuples anciens vécurent leur préhistoire dans l'imagination, dans la mythologie, nous autres allemands nous avons vécu notre post-histoire dans la pensée, dans la philosophie. Nous sommes les contemporains philosophiques du temps présent sans en être les contemporains historiques. La philosophie allemande est le prolongement idéal de l'histoire allemande. Lorsque au lieu des oeuvres incomplètes de notre histoire réelle nous critiquons donc les oeuvres posthumes (2) de notre histoire idéale, la philosophie, notre critique est au coeur des questions dont le présent dit: That is the question. Ce qui chez les peuples avancés constitue une distorsion pratique avec l'ordre social moderne, constitue en Allemagne, où cet ordre social n'existe même pas encore, une distorsion critique avec le reflet philosophique de cet ordre social.

La philosophie du droit, la philosophie de l'Etat allemande est la seule histoire allemande qui soit au pari avec le présent moderne officiel. Le peuple allemand doit donc se défaire de ce rêve de l'histoire qui est le sien et de ses conditions existantes et soumettre à la critique non seulement ses conditions existantes, mais en même temps leur prolongement abstrait. Son avenir ne peut se limiter à la négation immédiate de ses conditions réelles de l'Etat et du droit, ni à l'exécution immédiate de ses conditions idéales de l'Etat et du droit. En effet, il

(1) Jeu de mot sur le nom de List, économiste allemand partisan du protectionnisme. En effet, List signifie astuce, finesse, et listig, astucieux.

(2) Incomplètes et posthumes sont en français dans le texte.

possède dans ses conditions idéales la négation immédiate de ses conditions réelles et, en contemplant les peuples voisins, il a presque déjà survécu à l'exécution immédiate de ses conditions idéales. C'est donc avec raison que le parti politique pratique réclame la négation de la philosophie. Son tort consiste non dans la réclamation, mais à s'enfermer dans cette réclamation qu'il ne réalise ni ne peut réaliser sérieusement. Il croit exécuter cette négation parce qu'il tourne le dos à la philosophie et marmotte, en détournant la tête, quelques phrases banales et vexantes à son sujet. Mais l'horizon borné de ce parti n'englobe pas la philosophie dans l'étroitesse de la réalité allemande, mais l'imagine tout à fait au-dessous de la praxis allemande et des théories à son service. Vous exigez qu'on se rattache aux germes réels de vie, mais vous oubliez que le germe réel de vie du peuple allemand ne s'est jusqu'à maintenant développé que sous son crâne. En un mot: vous ne pourrez supprimer la philosophie qu'en la réalisant.

Le parti politique théorique qui prend son origine dans la philosophie, se trouve dans le même tort; les facteurs étant seulement renversés.

Il n'aperçoit dans le combat actuel que le combat critique de la philosophie contre le monde allemand, et n'a pas pris garde que même la philosophie antérieure appartient à ce monde, qu'elle est son complément, même si c'est un complément idéal. Critique envers son adversaire, il se comporte de façon non critique vis-à-vis de lui-même en partant des présuppositions de la philosophie et en se limitant aux résultats donnés par elle ou en faisant passer comme exigences et résultats de la philosophie, des exigences et des résultats pris ailleurs, bien que résultats et exigences — une fois présumées leur justification — ne puissent être au contraire obtenus qu'avec la négation de la philosophie en vigueur jusqu'à maintenant, la philosophie en tant que philosophie. Nous nous réservons de donner une description plus détaillée de ce parti. Son défaut principal peut se résumer ainsi: il croyait pouvoir réaliser la philosophie sans la supprimer.

La critique de la philosophie de l'Etat et la critique de la philosophie du droit qui atteignent avec Hegel leur plus conséquente, leur plus riche et ultime version, sont l'une et l'autre aussi bien l'analyse critique de l'Etat moderne et de la réalité qui lui est liée, que la négation catégorique de toute la forme passée de la conscience allemande, de la politique et du droit dont l'expression la plus élevée, la plus universelle, érigée au rang de science, est justement la philosophie spéculative du droit elle-même. Si la philosophie spéculative du droit, cette pensée exubérante, abstraite de l'Etat moderne dont la réalité reste un audelà — cet audelà pouvant être situé audelà du Rhin — n'était possible qu'en Allemagne; de même, inversement, la conception de l'Etat moderne qui fait abstraction de l'homme réel, de l'allemand, était tout autant possible parce que l'Etat moderne lui-même fait abstraction de l'homme réel, ou bien libère l'homme total seulement de façon imaginaire. Les allemands ont pensé dans la politique ce que les autres peuples ont fait. L'Allemagne fut leur conscience théorique. L'abstraction et la présomption de sa pensée sont toujours allées de pair avec l'unilatéralité et le caractère massif de leur réalité. Si donc le statu quo de l'Etre de l'Etat allemand exprime le parachèvement de l'ancien régime (1), la per-

(1) En français dans le texte.

fection de l'écharde plantée dans la chair de l'Etat moderne, de même la statu quo de la science allemande de l'Etat exprime l'imperfection de l'Etat moderne, la lésion de sa propre chair.

En tant qu'adversaire décidé de la forme antérieure de la conscience politique allemande, la critique de la philosophie spéculative du droit ne s'égare pas en elle-même, mais s'adonne à des problèmes pour la solution desquels il n'y a qu'un seul moyen: la praxis.

Il s'agit de savoir: l'Allemagne parviendra-t-elle à une praxis à la hauteur des principes (1), c'est-à-dire à une révolution qui ne s'élève pas seulement au niveau officiel des peuples modernes, mais à un niveau humain qui sera le proche avenir de ces peuples.

L'arme de la critique ne peut évidemment remplacer la critique des armes. La force matérielle doit être renversée par la force matérielle, mais la théorie devient aussi une force matérielle dès qu'elle saisit les masses. La théorie est capable de saisir les masses dès qu'elle démontre ad hominem, et elle démontre ad hominem dès qu'elle devient radicale. Etre radical, c'est saisir les choses à la racine. Mais la racine pour l'homme est l'homme lui-même. La preuve évidente du radicalisme de la théorie allemande, donc de son énergie pratique, c'est son point de départ: la suppression positive, décidée, de la religion. La critique de la religion aboutit à la doctrine que l'homme est pour l'homme l'être suprême, donc à l'impératif catégorique de renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable, rapports qu'on ne peut mieux décrire qu'avec la boutade d'un français à propos d'un projet de taxe sur les chiens: pauvres chiens, on veut vous traiter en hommes!

Même historiquement, l'émancipation théorique a une signification spécifiquement pratique pour l'Allemagne. Son passé révolutionnaire est précisément théorique: c'est la Réforme. A cette époque, la révolution commence dans le cerveau d'un moine comme maintenant dans celui d'un philosophe.

Luther a, il est vrai, vaincu la servitude par dévotion, parce qu'il l'a remplacée par la servitude par conviction. Il a brisé la foi en l'autorité parce qu'il a restauré l'autorité en la foi. Il a transformé les prêtres en laïcs parce qu'il a métamorphosé les laïcs en prêtres. Il a libéré l'homme de la religiosité parce qu'il a fait de la religiosité l'intérieur de l'homme. Il a libéré le corps des chaînes parce qu'il a enchaîné le cœur.

Mais si le protestantisme ne fut pas la vraie solution, il fut la vraie position du problème. Il ne s'agissait plus maintenant du combat du laïc contre le prêtre situé hors de lui, il s'agissait du combat contre son propre prêtre intime, sa propre nature de prêtre. Et si la métamorphose protestante des laïcs allemands en prêtres a émancipé les papes laïcs, les princes avec leur clergé, les privilégiés et les philistins,

(1) En français dans le texte.

la métamorphose philosophique des allemands rendus prêtres en hommes émancipera le peuple. Mais de même que l'émancipation ne se limita pas aux princes, de même la sécularisation des biens ne s'arrêtera pas à la spoliation des églises que pratiqua surtout la Prusse hypocrite. A cette époque la guerre des paysans — le fait le plus radical de l'histoire allemande — échoua contre la théologie. Aujourd'hui où la théologie a fait elle-même naufrage, le fait le moins libre de l'histoire allemande — notre statu quo — se brisera contre la philosophie. A la veille de la Réforme, l'Allemagne officielle était la servante la plus absolue de Rome. A la veille de la révolution, elle est l'esclave absolue de moins que Rome; de la Prusse et de l'Autriche, des hobereaux et des philistins.

Une révolution radicale allemande semble cependant se heurter à une difficulté capitale.

Les révolutions ont en effet besoin d'un élément passif, d'un fondement matériel. La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation de ses besoins. Au désaccord énorme entre les revendications de la pensée allemande et les réponses de la réalité allemande, correspondra-t-il le même désaccord entre la société civile et l'Etat, entre la société civile et elle-même? Les besoins théoriques deviendront-ils immédiatement des besoins pratiques? Il ne suffit pas que la pensée tende à sa réalisation, il faut que la réalité elle-même tende vers la pensée.

Mais l'Allemagne n'a pas gravi les degrés intermédiaires de l'émancipation politique et en même temps que les peuples modernes. Mêmes les degrés qu'elle a déjà gravi théoriquement, elle ne les a pas encore atteints pratiquement? Comment pourrait-elle en un saut périlleux (salto mortale) passer non seulement par-dessus ses propres barrières, mais en même temps par-dessus celles des peuples modernes, par-dessus des barrières qu'elle doit dans la réalité s'efforcer d'atteindre, et de ressentir comme la libération de ses barrières réelles? Une révolution radicale ne peut être que la révolution des besoins radicaux, leurs présuppositions et leurs lieux de naissance semblent précisément faire défaut.

Mais si l'Allemagne n'a pas accompagné le développement des peuples modernes qu'avec l'activité abstraite de la pensée, sans prendre une part active aux combats réels de ce développement, elle a d'autre part partagé les souffrances de ce développement sans partager leurs jouissances, et leur libération partielle. A l'activité abstraite d'un côté, correspond la souffrance abstraite de l'autre. L'Allemagne se trouvera donc un beau jour au niveau de la décadence européenne avant d'avoir jamais été, à un moment quelconque, au niveau de son émancipation. On pourrait la comparer à un fétichiste dévoré par les maladies du christianisme.

Si l'on considère tout d'abord les gouvernements allemands, on se rendra compte que les rapports actuels, la situation de l'Allemagne, l'état de la culture allemande, un heureux instinct personnel enfin, les poussent à combiner les défauts civilisés du monde de l'Etat moderne, dont nous ne possédons pas les avantages, avec les défauts barbares de l'ancien

régime, dont nous jouissons à foison, de telle sorte que l'Allemagne doit participer de plus en plus sinon à la raison du moins à la déraison des formations étatiques qui sont au-delà de son statu-quo.

Y a-t-il, par exemple, un pays au monde qui partage avec autant de naïveté que l'Allemagne soi-disant constitutionnelle, toutes les illusions sur l'Etat constitutionnel, sans en partager les réalités? Ou bien ne serait-ce pas nécessairement une idée du gouvernement d'allier les tourments de la censure aux tourments des lois françaises de septembre qui présupposent la liberté de la presse! De même qu'on trouvait au Panthéon romain, les dieux de toutes les nations, on trouvera dans le Saint-Empire germanique tous les péchés de toutes les formes d'Etat. Que cet éclectisme atteindra un niveau insoupçonné, la gourmandise (1) politico-esthétique d'un roi allemand nous le garantit précisément. Il pense jouer tous les rôles de la royauté féodale ou bureaucratique, absolue ou constitutionnelle, aristocratique ou démocratique, si ce n'est par l'intermédiaire du peuple, du moins à travers sa propre personne, sinon pour le peuple, du moins pour lui-même. L'Allemagne en tant qu'insuffisance du présent politique, en un monde propre constituée, ne pourra renverser les barrières spécifiquement allemandes sans renverser la barrière générale du présent politique.

Ce n'est pas la révolution radicale, l'émancipation générale humaine qui est un rêve utopique pour l'Allemagne, mais plutôt la révolution partielle, la révolution seulement politique, qui laisse debouts les piliers de la maison. Sur quoi repose une révolution partielle, une révolution seulement politique? Sur ceci: une partie de la société civile s'émancipe et parvient à la domination générale; une classe déterminée entreprend, à partir de sa situation particulière, l'émancipation générale de la société. Cette classe libère la société tout entière, mais uniquement dans l'hypothèse où la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède, par exemple, argent et culture ou qu'elle puisse, à son gré, les acquérir.

Aucune classe de la société bourgeoise ne peut jouer ce rôle sans susciter en elle-même et dans la masse un moment d'enthousiasme où elle fraternise et se confond avec la société en général, s'identifie à elle et est ressentie et reconnue par elle comme son représentant général; un moment où ses revendications et ses droits sont en vérité les revendications et les droits de la société même; un moment où réellement elle est tête et coeur de la société. Ce n'est qu'au nom des droits universels de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la domination générale. Pour enlever d'assaut cette position émancipatrice et s'assurer par là l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et la conscience intellectuelle de sa valeur ne suffisent pas. Pour que la révolution d'un peuple et l'émancipation d'une classe particulière coïncident, pour qu'un ordre puisse passer pour l'ordre de la société entière, il faut au contraire que tous les défauts de la société se concentrent dans une autre classe, qu'un ordre déterminé soit l'ordre du scandale, la personnification de la limite générale, qu'une sphère sociale particulière passe pour le crime notoire de toute la société de telle sorte que la libération de cette sphère apparaisse comme l'autolibération générale. Pour qu'un ordre soit par excellence (1)

(1) En français dans le texte.

l'ordre de la libération, il faut inversement qu'un autre ordre soit ouvertement l'ordre de l'asservissement. L'importance générale négative de la noblesse et du clergé français conditionna nécessairement l'importance générale positive de la bourgeoisie, la classe la plus immédiatement voisine et opposée.

Mais en Allemagne, chaque classe particulière manque d'esprit de suite, de rigueur, de courage de rudesse radicale qui pourrait donner l'estampille de représentant négatif de la société. Chaque ordre manque tout autant de cette ampleur d'âme qui s'identifie — ne serait-ce que momentanément — à l'âme du peuple, de cette génialité qui exalte la force matérielle en vue du pouvoir politique, de cette hardiesse révolutionnaire qui lance à l'adversaire la parole de défi: je ne suis rien, je voudrais être tout. Ce modeste égoïsme, qui fait valoir son étroitesse et permet qu'on la fasse valoir contre lui, constitue plutôt l'élément principal de la moralité et de l'honnêteté allemandes, des individus comme des classes. Le rapport des différentes sphères de la société allemande n'est donc pas dramatique, mais épique. Chacune d'elles commence à prendre conscience immédiate d'elle-même et s'établit, avec ses revendications particulières, à côté des autres sphères, non dès qu'elle est opprimée, mais dès que les conditions sociales de l'époque créent, sans son intervention, une couche sociale sur laquelle elle peut à son tour exercer l'oppression. Même la conscience morale de la classe bourgeoise allemande repose seulement sur la conscience d'être la représentante générale de la médiocrité philistine de toutes les autres classes. Les rois allemands ne sont donc pas les seuls à être parvenus au trône mal à propos (1). Il en est de même de chaque sphère de la société civile qui fait son expérience de la défaite avant de célébrer sa victoire, élève sa propre barrière avant de renverser celle dressée devant elle, fait valoir son être mesquin avant de révéler son être généreux, de telle sorte que l'occasion de jouer un grand rôle est toujours perdue, avant qu'elle ne se manifeste, que chaque classe, à peine commence-t-elle le combat contre celle qui lui est au-dessus, s'empêtre dans le combat avec celle qui lui est au-dessous. C'est pourquoi les princes se trouvent en lutte avec la royauté, le bureaucrate avec le noble, le bourgeois avec eux-tous tandis que le prolétaire commence déjà à se trouver en lutte avec le bourgeois. La bourgeoisie ose à peine concevoir, de son point de vue, l'idée d'émancipation que déjà le développement des conditions sociales, comme le progrès de la théorie politique mettent en évidence le caractère suranné, ou pour le moins problématique, de ce point de vue.

En France, il suffit d'être quelque chose pour vouloir être tout. En Allemagne, on ne peut rien être, à moins de renoncer à tout. En France, l'émancipation partielle est le fondement de l'émancipation universelle. En Allemagne, l'émancipation universelle est la condition sine qua non de toute émancipation partielle. En France, c'est la réalité, en Allemagne, c'est l'impossibilité de l'émancipation progressive qui doit enfanter la liberté totale. En France, toute classe du peuple est idéaliste politique, et elle a avant tout le sentiment d'être non pas une classe particulière, mais la représentante des besoins sociaux en général. Le rôle d'émancipateur passe donc, tour à tour, en un mouvement dramatique, aux différentes classes du peuple français, jusqu'à ce qu'il échoie à la classe qui ne réalise plus la liberté sociale avec la pré-

(1) En français dans le texte.

supposition de certaines conditions résidant à l'extérieur de l'homme et pourtant créées par la société humaine, mais organise plutôt toutes les conditions de l'existence humaine avec la présupposition de la liberté sociale. En Allemagne, en revanche, où la vie pratique est tout autant dépourvue d'esprit que la vie spirituelle de sens pratique, aucune classe de la société civile n'a le besoin ni la capacité de l'émancipation universelle, tant qu'elle n'y est pas contrainte par la situation immédiate, la nécessité matérielle, ses propres chaînes.

Où est donc la possibilité positive de l'émancipation allemande?

Réponse: dans la formation d'une classe aux chaînes radicales, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile; d'un ordre qui soit la dissolution de tous les ordres, d'une sphère qui possède, par ses souffrances universelles, un caractère universel, qui ne revendique pas un droit particulier parce qu'on n'a pas commis envers elle une injustice particulière mais une injustice pure et simple, qui ne peut provoquer à un titre historique, mais seulement à un titre humain, qui ne soit pas en opposition unilatérale avec les conséquences, mais en opposition globale avec les présuppositions de l'être de l'Etat allemand, d'une sphère enfin qui ne peut s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères et par là les émanciper toutes, qu'en un mot, elle soit la perte totale de l'homme et ne puisse se reconquérir qu'à travers la réacquisition complète de l'homme. La dissolution de la société en tant qu'état particulier, c'est le prolétariat.

Le prolétariat commence à se développer grâce seulement au mouvement industriel qui a fait irruption en Allemagne, car ce qui forme le prolétariat, ce n'est pas la pauvreté naturellement existante, mais la pauvreté artificiellement produite, ce n'est pas la masse humaine mécaniquement opprimée sous le poids de la société, mais la masse humaine provenant de sa décomposition aigüe, surtout de la décomposition de la couche (Stand) moyenne, quoique, comme cela se comprend de soi-même, la pauvreté naturelle et la servitude germano-chrétienne entrent progressivement dans ses rangs.

Lorsque le prolétariat annonce la dissolution de l'ordre mondial traditionnel, il traduit seulement le secret de son propre être immédiat, car il est la dissolution effective de cet ordre mondial. Lorsque le prolétariat réclame la négation de la propriété privée, il érige seulement en principe de la société ce que la société a érigé en principe du prolétariat, ce qui en lui — en tant que représentant négatif de la société — est déjà personnifié, sans qu'il soit intervenu. Le prolétariat se trouve donc par rapport au monde en devenir dans la même situation juridique que celle du roi allemand par rapport au monde devenu, lorsque celui-ci appelle le peuple son peuple, le cheval son cheval. En considérant le peuple comme sa propriété privée, le roi exprime seulement que le propriétaire privé est roi.

De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie

ses armes spirituelles et dès que l'éclair de la pensée aura pénétré profondément ce naïf terrain populaire, la transformation émancipatrice de l'allamand en homme sera accomplie.

Résumons le résultat :

La seule émancipation pratiquement possible de l'Allemagne est la libération au point de vue de la théorie qui déclare que l'homme est l'essence suprême de l'homme. En Allemagne, l'émancipation du moyen-âge est seulement possible en tant qu'émancipation simultanée des dépassements partiels du moyen-âge. En Allemagne, aucune sorte de servitude ne peut être brisée, sans briser toute sorte de servitude. L'Allemagne qui va au fond des choses ne peut faire la révolution sans révolutionner tout de fond en comble. L'émancipation de l'allamand est l'émancipation de l'homme. La tête de cette émancipation est la philosophie, son cœur le prolétariat. La philosophie ne peut pas se réaliser sans la suppression du prolétariat, le prolétariat ne peut se supprimer sans la réalisation de la philosophie.

Quand toutes les conditions internes auront été remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant éclatant du coq gaulois.

Écrit fin 1843 - janvier 1844

" Annales franco-allemandes ", Paris 1844.

La publication de " Pour la question juive " et de " Pour la critique de la philosophie du droit de Hegel " répond non seulement à une nécessité de fait : ces textes sont introuvables à l'heure actuelle, mais à une nécessité théorique profonde : la critique de la démocratie et le dépassement définitif de celle-ci par le prolétariat : le communisme.

Cependant si l'aspect anti-démocratique de ces textes a été souvent mis en évidence, la question essentielle, celle de la Gemeinwesen (communauté) n'a jamais été soulevée. Or dans " Pour la question juive " comme dans " Gloses critiques marginales à l'article : le roi de Prusse et la réforme sociale ", Marx aborde cette question en montrant que l'éloignement de l'homme de sa Gemeinwesen rend inévitable la révolution - laquelle n'est possible, comme cela sera précisé ultérieurement, qu'à la suite d'une crise économique qui affaiblit la puissance de répression de la classe dominante et fournit l'énergie nécessaire à la classe opprimée pour tenter l'assaut insurrectionnel. On y trouve de plus l'affirmation que seul l'être humain est la véritable Gemeinwesen (communauté) de l'homme. Or, qui dans cette société peut représenter cette Gemeinwesen ? quelle est la classe qui dans cette société se soulève à un titre humain ? Le prolétariat. Cette réponse donnée dans " Pour la critique de la philosophie du droit de Hegel " montre à quel point il y a unité profonde entre tous ces textes . Il y a une unité parce que : " la question de la communauté est la question centrale du mouvement prolétarien. De façon synthétique, elle se présente comme suit :

- a - Communauté humaine primitive.
- b - Destruction de celle-ci avec développement de deux mouvements, celui de la valeur et celui de l'expropriation des hommes.
- c - Formation de la communauté matérielle lors de la fusion des deux mouvements précédemment séparés : le capital-valeur en procès.
- d - Le communisme scientifique, la communauté humaine retrouvée, intégrant tous les acquis des périodes antérieures. "

Invariance, n° 2, p.231.

D'autre part, Marx montre que la société bourgeoise dérivant d'une révolution sociale à âme politique détruit la politique. Cela pourrait être contradictoire si l'on ne tenait pas compte du fait que l'essentiel dans la société capitaliste c'est de trouver le moyen politique de dominer les hommes esclaves du capital. La politique n'y est plus la question du rapport des hommes entre eux, mais uniquement celle du rapport des hommes à la communauté matérielle, le capital dont l'Etat est le représentant.

Au capital être matériel oppresseur des hommes, ne peut s'opposer que le prolétariat en tant qu'être - quand il s'est constitué en classe et donc

en parti - qui lutte pour faire triompher l'être humain enfin trouvé : l'homme social de la société communiste.

La philosophie était à la recherche de cet être, elle fut interprétation, accommodation continuelle des exigences d'un être dont elle sentait la nécessité et les données aliénantes de ce monde. Avec le surgissement du prolétariat cette recherche théorique est résolue dans la pratique. Le prolétariat réalise alors la philosophie en se supprimant.

L'émancipation radicale, telle était la seule émancipation possible en Allemagne; pourtant ce fut la révolution par le haut qui triompha. Mais l'Allemagne est toujours malade de cette victoire, de cette victoire qui la fait participer à un stade social au-dessous de celui qu'elle possède en elle-même : le communisme.

L'émancipation radicale était aussi la solution pour la société russe. Les russes aussi furent les contemporains théoriques des peuples modernes; le prolétariat russe fut le contemporain théorique du mouvement ouvrier européen mais il ne pouvait devenir contemporain réel que si, en occident, le prolétariat devenait lui-même contemporain effectif de la réalité voilée de la société : le communisme.

Le roman de la révolution russe était écrit avant son histoire (1). Malheureusement, le prolétariat russe dût accomplir la tâche romantique de réaliser le capitalisme que la bourgeoisie, escamotée en Russie, ne pouvait faire.

A la suite de ce détour, comme à la suite de celui passant par la Chine et par les divers pays ayant accédé à l'indépendance après la seconde guerre mondiale, réapparaît encore plus puissante la nécessité d'une révolution radicale, d'une révolution à titre humain. La société humaine ne peut survivre que si elle se transforme en Gemeinwesen (communauté) humaine. Le prolétariat n'a plus à accomplir de tâche romantique, mais son oeuvre humaine.

Notre traduction a été faite à partir de Marx-Engels Werke Dietz Verlag, Berlin 1964, tome I, pages 357-391.

Pour certains mots, tels que communauté, nous avons indiqué entre parenthèses leurs correspondants allemands : Gemeinschaft ou Gemeinwesen.

(1) Cf. "Capitalisme classique, socialisme romantique", "L'ours et son grand roman", "Printemps fleuris du capital", "Malenkov-Staline, rafistolage et non étape" in "il programma comunista" n° 2,3,4 et 6 1953.

Ce dernier mot indique le mieux l'idée que dans le communisme, il y a une communauté mais que celle-ci est un être commun, collectif, dans son devenir. Nous l'avons adopté dans le numéro I d'Invariance, lorsque nous avons repris la phrase de Marx: "L'être humain est la véritable Gemeinwesen de l'homme", parce que justement le mot communauté nous semble trop statique, indiquant un résultat donné et non le devenir et parce que l'être n'y apparaît pas.

En ce qui concerne le mot aliénation, nous avons essayé de tenir compte des différences que les termes employés par Marx expriment. Ainsi, il intitule le chapitre 25 de la Vème Section du Livre III du "Capital": "Veräusserlichung des Kapitalverhältnisses in der Forme des Zinstragenden Kapitals". C'est-à-dire, littéralement: "Aliénation du rapport du capital dans la forme du capital porteur d'intérêt".

Veräusserlichung, c'est au fond l'aliénation en général. Mais dans le passage suivant des "Manuscrits économique-philosophiques de 1844" (premier manuscrit page 60 des Editions Sociales; nous en avons légèrement modifié la traduction), d'autres termes plus précis sont utilisés:

"Or, en quoi consiste le déssaisissement (Entäusserung) du travail?

D'abord dans le fait que le travail est extérieur (äusserlich) au travailleur, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie ...". Autrement dit, l'extériorisation (Veräusserung) processus nécessaire pour l'affirmation de l'homme au cours de sa manifestation créatrice, au lieu d'aboutir à un "enrichissement" de son être le dépouille. C'est pourquoi, à ce niveau, l'aliénation implique: extériorisation = Veräusserung, et dépouillement, déssaisissement = Entäusserung. Cet autre passage est significatif (p.58):

"Le déssaisissement (Entäusserung) de l'ouvrier dans son produit n'a pas seulement la signification que son travail devient un objet" (en ce sens c'est une objectivation = Vergegenständlichung) "une existence extérieure, mais qu'il existe en dehors de lui, indépendant et devient en face de lui une puissance autonome", (Ceci est donc l'extériorisation = Veräusserung) "que la vie qu'il a prêtée à l'objet s'oppose à lui, hostile et étrangère". (Tel est le début de l'extranéisation).

"Considérons maintenant de plus près l'objectivation (Vergegenständlichung), la production du travailleur et en elle l'extranéisation (Entfremdung): la perte de l'objet, de son produit". (Tel est le dépouillement ou déssaisissement = Entäusserung)

Nous avons donc traduit Entfremdung par extranéisation, en modifiant seulement le mot créé, à juste raison, par Hippolyte. En effet: il est impossible ici de traduire par aliénation, parce que c'est masquer la réalité, plus précisément, c'est voiler le moment auquel est arrivée l'aliénation. Or, le terme implique que l'homme est devenu étranger à lui-même, à sa Gemeinwesen et que son activité le rend toujours plus étranger, l'éloigne toujours plus de sa réalité humaine. C'est une phase extrêmement importante du développement de la société capitaliste. La dernière, c'est lorsque les rapports sociaux autonomisés, rendus indépendants dans le capital, dominant l'être humain dont l'activité fut leur génératrice originelle. On a alors la réification (Versachlichung, Verdinglichung), laquelle a pour conséquence inévitable la mystification complète de la réalité.

Il est évident qu'il faudrait démontrer tout cela de façon plus approfondie. Cela fut abordé dans le n°2 d'Invariance. Il faudra y revenir.

14 Novembre 1968

En France, le petit-bourgeois fait ce que, normalement, devrait faire le bourgeois industriel; l'ouvrier fait ce qui, normalement serait la tâche du petit-bourgeois et la tâche de l'ouvrier, qui l'accomplit? Personne. On ne la résout pas en France, en France on la proclame. Elle n'est nulle part résolue dans les limites de la nation, la guerre de classes au sein de la société française s'élargit en une guerre mondiale où les nations se trouvent face à face. La solution ne commence qu'au moment où, par la guerre mondiale, le prolétariat est mis à la tête du peuple qui domine le marché mondial, à la tête de l'Angleterre. La révolution, trouvant la non son terme, mais son commencement d'organisation, n'est pas une révolution au souffle court. La génération actuelle ressemble aux juifs que Moïse conduisit à travers le désert. Elle n'a pas seulement un nouveau monde à conquérir, il faut qu'elle périsse pour faire place aux hommes qui seront à la hauteur du monde nouveau.

MARX

Les Lutttes de classes en France

POUR LA QUESTION JUIVE

1

POUR LA CRITIQUE A LA PHILOSOPHIE
DU DROIT DE HEGEL

29

PROLETARIAT ET GEMEINWESSEN (COMMUNAUTE)

41

Nous avons dit plusieurs fois que le Manifeste est une apologie de la bourgeoisie. Et nous avons ajouté qu'aujourd'hui, après la seconde guerre mondiale et la réabsorption de la révolution russe, il fallait en écrire une autre, mais pas en fonction des philosophies des valeurs qui projettent dans l'idéologie bourgeoise l'implacable économisme et l'esprit boutiquier propres à la classe et à l'époque. Nous avons besoin d'effectuer l'apologie de l'accusé pour conclure qu'il est temps de le condamner à la peine maximum

I N V A R I A N C E

Numéro 1. : ORIGINE ET FONCTION DE LA FORME PARTI

Numéro 2. : LE SIXIEME CHAPITRE INEDIT DU "CAPITAL"
ET L'OEUVRE ECONOMIQUE DE MARX

Numéro 3. : FONDEMENTS ET INVARIANCE DE LA THEORIE DU
PROLETARIAT

Numéro 4. : THEORIE ET ACTION

La démocratie est le règne anti-marxiste de cette quantité éternellement
impuissante à devenir qualité

STORIA DELLA SINISTRA COMUNISTA p. 83

Pour toute correspondance s'adresser à :

J. CAMATTE 6, avenue Simon-Bolivar - PARIS XIXème.
CCP. - 21.460.91 Paris.

ERRATA

- Page 4, après le § où se trouve la citation de Bauer (p.97), la phrase suivante a été sautée :

" En ce point apparaît la conception unilatérale de la question juive."

- Page 4, dernier §, avant dernière ligne, il faut lire fut au lieu de dut.

- Page 17, 4° §, 5° ligne, il faut une virgule au lieu d'un point virgule après même.

- Page 17, à la fin du 4° § se terminant par " indépendance originaire ", la phrase suivante a été sautée:

" L'unique lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leur propriété et de leur personne égoïste."

- Page 31, 3° §, 6° ligne, il faut lire " ... la critique n'est pas une ...

- Page 37, 3° §, 1° ligne, il faut lire : " société civile " au lieu de " société bourgeoise."

- Page 38, 1° §, 3° ligne, il faut lire: " ... qui pourrait lui donner..."

- Page 42, 5° §, 4° ligne, il faut lire : "... d'une révolution à un titre humain."

SUL FILO DEL TEMPO (Mai 1953)