

Karl Marx comme type religieux *

par Serge BOULGAKOV

Le thème de cet essai pourrait causer de l'embarras à certains lecteurs. Il exige donc un éclaircissement. Je suis convaincu que la force déterminante dans la vie spirituelle d'un homme est sa religion, non seulement au sens strict, mais aussi au sens large du mot, c'est-à-dire les valeurs supérieures et dernières que cet homme reconnaît *au-dessus* de lui et l'attitude pratique qu'il assume envers elles. Déterminer son véritable centre religieux, trouver son foyer psychique, c'est savoir ce qu'un homme a de plus intime et de plus important, d'où l'on peut comprendre tout ce qui est extérieur et dérivé. C'est dans ce sens que l'on peut parler de religion chez tout homme, aussi bien chez celui où elle est naïve que chez celui qui rejette consciemment toute forme de sentiment religieux. Dans la conception chrétienne de la vie et de l'histoire, il est indubitable en outre que des principes mystiques réels dominent l'âme humaine, qu'ils sont le moteur de l'histoire et qu'ils sont d'ailleurs en conflit, répandus dans la masse et irréconciliables. A cet égard, il n'y a pas à proprement parler de gens religieusement neutres. Le fait est que dans leur âme aussi se déroule la lutte entre le Christ et le « Prince de ce monde ».

Nous savons qu'il peut y avoir des hommes qui ne connaissent pas le Christ, mais qui le servent et qui font sa volonté, et qu'il y en a d'autres, au contraire, qui se disent chrétiens, mais qui en réalité lui sont étrangers. Enfin, parmi les négateurs et les tartuffes, il y a ceux qui, par leur esprit, présagent l'avènement de l'usurpateur qui doit venir « en son propre nom » et trouver beaucoup de prosélytes.

Quel est donc l'esprit qui aura dominé tel ou tel personnage historique ? Qui aura marqué de son « sceau » tel ou tel mouvement historique ? Voilà la question habituelle que l'on est amené à se poser lorsque l'on réfléchit aux phénomènes complexes d'une vie qui se complique toujours. Et très souvent il arrive que l'on se pose et se repose cette question à propos d'un courant de la vie spirituelle de notre époque, aussi complexe,

* Texte paru pour la première fois dans *L'Hebdomadaire de Moscou* (1906) ; il fut publié par D.E. JOUKOVSKY (Saint-Petersbourg, 1907) et dans le recueil *Dva Grada* (Les deux cités), « Essais sur la nature des idéaux sociaux », t. I, Moscou, 1911, pp. 69-105.

contradictoire et en même temps significatif qu'est le socialisme. Nous l'entendons justement comme une manifestation de la vie *spirituelle* parce que le contenu économique des exigences du socialisme peut ne susciter ni discussion de principe ni doute. La chair historique du socialisme, c'est-à-dire le mouvement socialiste, peut s'inspirer d'esprits différents et appartenir au royaume de la lumière ou devenir la proie des ténèbres. Une mystérieuse frontière sépare la lumière des ténèbres : elles coexistent et pourtant elles ne peuvent se mélanger.

Quand on réfléchit à la nature religieuse du socialisme contemporain, la pensée s'arrête involontairement sur celui dont l'esprit laisse une marque si profonde sur le courant socialiste des temps modernes, de sorte qu'il doit être compté parmi ses pères spirituels : Karl Marx. Qui est-il ? Que représente-t-il par sa nature religieuse ? Quel dieu a-t-il servi par sa vie ? Quel amour et quelle haine ont-ils rempli d'ardeur l'âme de cet homme ?

Donner une réponse si possible précise et définitive à cette question fondamentale et décisive du marxisme fut aussi une exigence personnelle pour l'auteur de ces lignes, qui, durant plusieurs années, a fortement subi l'influence de Marx, s'est tout entier consacré à assimiler et à développer ses idées et s'est ensuite libéré de l'hypnose de cette influence au prix de grands et douloureux efforts. J'ai envie de boucler la boucle, de me soumettre une dernière fois à l'épreuve et, quittant à jamais la demeure abandonnée, de jeter un regard plus serein et critique sur l'objet d'un ardent engouement de jeunesse. Je suppose connus les faits concrets de la biographie de Marx et je n'ai en vue ici que son aspect psychologique.

Le lecteur ne s'attend certes pas à recevoir à cette question une réponse simpliste, de routine, qui ne pourrait contenter que des marxistes fanatiques et débutants, à savoir : l'âme de Marx était tout entière tissée de sentiments socialistes ; il aimait et plaignait les travailleurs opprimés ; il haïssait les oppresseurs capitalistes ; en outre, il croyait sans réserve à l'avènement du royaume radieux du socialisme.

Si tout cela était aussi simple, il n'y aurait évidemment rien à en dire. Il en est pourtant ainsi, en même temps que pas tout à fait ; en tout cas, c'est bien plus compliqué et subtil. D'abord, quant à la psychologie de Marx, telle que je la perçois, il me paraît assez douteux que des sentiments tels que l'amour, la compassion immédiate et, d'une manière générale, une chaude sympathie pour les souffrances humaines aient joué un rôle aussi primordial dans sa vie psychique. Ce n'est pas pour rien que même son père a glissé cette phrase dans une lettre à Marx, alors étudiant : « Ton cœur est-il à la hauteur de ta tête, de tes dons ? » Et un doute l'arrêtait, semble-t-il, à cette question. Malheureusement, pour ce qui est de la personnalité de Marx et de l'histoire de sa vie, nous nous trouvons devant une absence presque totale de documents. Nous n'avons presque aucune caractéristique de sa personne qui serait établie par un observateur fin et compétent, et non pas obsédé par le but de fournir à tout prix une « hagiographie » social-démocrate (comme le sont les souvenirs

de Lafargue et de Liebknecht). C'est pourquoi il subsiste inévitablement dans la biographie de Marx un large champ pour le subjectif. A en juger par ses œuvres publiées, son âme était, dans l'ensemble, bien plus disposée à la colère, à la haine, aux sentiments de vengeance qu'à leur contraire. Il est vrai qu'il s'agissait d'une « sainte colère », mais souvent elle ne l'était pas du tout. Lorsque Marx brandit ses foudres contre la dureté des capitalistes et du capitalisme, contre le caractère impitoyable de l'ordre social d'aujourd'hui, il mérite la sympathie et l'estime. Toutefois notre sentiment change quelque peu lorsqu'à côté même de ces attaques, l'on en trouve, pleines de morgue et de méchanceté, contre ceux qui pensaient autrement que lui, que ce soient Lassalle ¹ ou Mac Culloch ², Herzen ³ ou Malthus, Proudhon ou Senior.

Marx s'engageait avec une facilité rare dans la polémique personnelle. Il faut reconnaître que, d'une manière générale, cette polémique n'est guère ragoûtante, quelque effort que l'on fasse pour le nier. Marx a écrit trois livres entiers de polémique (sans parler des brouilles). Ils sont maintenant pénibles à lire et ce n'est pas seulement parce que la querelle suscite d'ordinaire plus d'intérêt chez les auteurs que chez les lecteurs. L'un de ces ouvrages est dirigé contre Vogt, il contient d'abondants commérages d'émigrés qui s'accusent mutuellement des actions les plus indignes et, notamment, d'espionnage. Le deuxième livre est dirigé contre Bruno Bauer, l'ancien ami, dont l'exclusion de l'Université de Berlin aurait fait renoncer Marx à l'idée de devenir professeur : plein de sarcasmes, il a reçu, on ne sait pas du tout pourquoi, un titre blasphématoire (*La Sainte Famille*). Le troisième, contre Proudhon, le plus célèbre et le plus important, est d'un ton qui ne correspond ni au sujet, ni à leurs relations récentes.

Et combien de ces jolies polémiques, déjà difficilement acceptables même au moment du plus grand enthousiasme pour Marx, dans les notes bibliographiques du tome I du *Capital*, combien de coups de canon contre des moineaux, de railleries inutiles et même simplement de grossièretés ! Comment qualifier autrement, par exemple, la note sur Malthus, sur le clergé protestant et sa procréation excessive ⁴ ?

Les souvenirs de certains de ses contemporains de l'extérieur, de cercles neutres, qui coïncident avec cette impression immédiate, peignent

1. Considérez, à la première page du tome I du *Capital*, la sortie de Marx contre son collaborateur et ami, d'ailleurs depuis longtemps décédé : au lieu de rendre son dû à Lassalle, il ne fait que l'accuser de l'avoir plagié, lui Marx ; à vrai dire, il le fait en termes confus.

2. Voici un exemple : « L'un des virtuoses de ce crétinisme prétentieux, Mac Culloch (...) parle avec la naïveté affectée d'un enfant de huit ans » (*Le Capital*, tome I, p. 363, n. 216). En général, les notes du *Capital* fourmillent d'épithètes comme « vulgaire », « absurde »... Ce mauvais ton, les disciples de Marx l'ont malheureusement assimilé et, notamment, il s'est greffé sur notre littérature.

3. La première édition du tome I du *Capital* contenait une attaque brutale et de mauvais goût contre Herzen ; l'auteur l'a supprimée dans les éditions suivantes.

4. *Le Capital*, traduction russe sous la direction de P.B. Struve, tome I, pp. 516-518.

Marx comme une nature sûre d'elle-même, autoritaire, ne souffrant pas la contradiction. (Rappelons-nous le conflit entre Marx et Bakounine au sein de l'Internationale et, en général, l'histoire de l'écroulement de celle-ci). On connaît la description sévère que Herzen, à partir de faits établis, donne de Marx, qu'il ne connaissait pas personnellement : dans la nouvelle édition officielle de ses œuvres⁵, Herzen raconte que Marx avait accusé Bakounine d'espionnage, alors que ce dernier était en prison et ne pouvait pas se défendre. Il parle aussi de plusieurs tentatives de Marx pour jeter l'ombre de cette accusation sur lui-même, alors que Marx ne l'avait pas rencontré. « Un dictateur démocrate » : c'est ainsi qu'Annenkov définit Marx dans ses *Mémoires* bien connus. Et cette définition nous paraît exprimer avec justesse l'impression générale que l'on retire de l'homme, de son affirmation impatiente et autoritaire de soi, qui imprègne tout ce qui reflète sa personne⁶.

Un caractère essentiel des natures de type dictatorial est leur attitude rigide et assez désinvolte envers l'individu : les êtres humains se transforment à leurs yeux en des sortes de signes algébriques, destinés à servir de moyens pour telles ou telles fins, fussent-elles sublimes, ou d'objet pour une action plus ou moins énergique, fût-elle la mieux intentionnée du monde. Dans le domaine de la théorie, ce trait se manifeste par un manque d'attention envers la personne humaine concrète et vivante, autrement dit par un refus du problème de l'individualité. Ce rejet abstrait de la personne, délibérément ignorée, en vertu d'une interprétation sociologique de l'histoire, est aussi tout à fait caractéristique de Marx. Pour lui, le problème de l'individu, du noyau absolument irréductible de la personne humaine et de son être intégral n'existe pas. Marx le penseur, obéissant involontairement ici à Marx l'homme, a totalement dissout l'individualité

5. Tome III : *Byloé i Doumi* (Passé et présents), au chapitre « Les Allemands dans l'émigration ».

6. Georg ADLER dans son livre *Die Grundlagen der Karl Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirtschaft* (Tübingen, 1897), cite un passage intéressant d'une lettre de Trekhov, un démocrate qui avait été voir Marx à Londres. Trekhov raconte, entre autres, l'effet que celui-ci produisit sur lui : « Marx m'a donné l'impression non seulement d'une rare supériorité intellectuelle, mais aussi d'une personnalité marquante. S'il avait autant de cœur que d'intelligence, autant d'amour que de haine, je serais prêt à le suivre dans les flammes malgré le mépris total qu'il ne m'a pas seulement manifesté à plusieurs reprises, mais qu'il a fini par m'exprimer ouvertement. Il est le seul et le premier parmi nous auquel j'aurais remis le droit d'exercer son autorité sans se perdre dans les détails en cas de grands événements. Je déplore seulement pour notre but commun que, à côté de son intelligence éminente, cet homme n'ait pas un cœur noble. Il rit des imbéciles qui répètent dévotement à sa suite le catéchisme des prolétaires, il se moque des communistes à la Willich tout autant que des bourgeois. Les seuls qu'il respecte, ce sont les aristocrates, les vrais, et il en a parfaitement conscience. Pour les écarter du pouvoir, il a besoin d'une force qu'il ne trouve que chez les prolétaires. C'est pourquoi il leur a ajusté son système. En dépit de toutes les affirmations du contraire, et peut-être justement à cause d'elles, j'ai eu l'impression que son pouvoir personnel était l'objectif de toutes ses actions » (p. 283, n.). Nous n'entendons nullement prendre à la lettre ce qui est dit ici, mais le ton général s'accorde avec ce qu'indiquent et Annenkov et Herzen.

dans la sociologie, à savoir : non seulement ce qui y est effectivement soluble, mais encore ce qui ne l'est d'aucune façon. Cette particularité lui a facilité la tâche dans ses vues audacieuses et généralisantes sur « la conception économique de l'histoire », qui est le chant funèbre de la personne et de la création personnelle.

La révolte de Stirner, son contemporain, qui avait causé quelques déboires à Feuerbach⁷, le maître de Marx, ne troubla guère celui-ci. Elle ne lui fit même aucun effet. Il est passé outre, apparemment sans aucune conséquence pour lui-même, au puissant individualisme éthique de Kant et de Fichte, dont le souffle traversait l'atmosphère de l'Allemagne des années 30. (Combien cette influence est sensible même chez Lassalle !) A fortiori Marx ne pouvait admettre la critique corrosive de « l'homme souterrain » chez Dostoïevski qui, entre autres droits, défendait celui naturel... à la bêtise et au caprice : celui au moins de « vivre bêtement comme on veut ». Il n'avait pas le moindre pressentiment de l'individualisme révolté de Nietzsche qui s'annonçait, alors que lui-même enserrait la vie et l'histoire dans un corset sociologique qui rompait les côtes de l'homme.

Aux yeux de Marx, les êtres se classent en groupes sociologiques et ces groupes forment sagement, selon certaines lois, des figures géométriques régulières comme si, en dehors du mouvement également régulier de ces éléments, il ne se passait rien dans l'histoire. Cette suppression du problème et du souci de la personne humaine, cette abstraction démesurée constituent le trait fondamental du marxisme. Et il convient parfaitement à la structure psychique volontaire et autoritaire de l'inventeur de ce système.

Dans les souvenirs sur Marx de sa fille Eléonore, on apprend qu'il aimait la poésie de Shakespeare et qu'il relisait souvent cet auteur. Nous ne pouvons évidemment pas mettre en doute ce témoignage, toutes les fantaisies du goût étant possibles. Toutefois, si l'on cherche des traces de cet engouement et d'une influence tangible de Shakespeare sur Marx dans les œuvres de ce dernier, l'on doit dire qu'on n'en trouve point. Cela n'est d'ailleurs pas étonnant, car il n'est simplement pas possible d'imaginer un univers plus étranger, plus opposé à tout le marxisme que celui de la poésie de Shakespeare, au centre duquel se situe la tragédie de l'âme individuelle et de son destin impénétrable. Il est vrai, semble-t-il, que la seule trace de Shakespeare que nous trouvions chez Marx soit une citation de *Timon d'Athènes* relative à l'or ; ou encore une mention de Shylock, non moins appropriée à un traité sur l'économie. Or le caractère superficiel de ces réminiscences ne fait que confirmer notre idée que Marx n'est pas intérieurement proche de Shakespeare et que les musiques de leurs âmes ne s'harmonisent pas ; elles forment au contraire une monstrueuse dissonance. En dépit d'une vie orageuse, Marx appartient au

7. Cf. mon essai « La religion de l'homme-dieu chez Feuerbach » dans *Dva Grada* (Les deux cités), tome I, Moscou, 1911, pp. 1-68.

nombre de ceux qui sont étrangers à toute tragédie, qui sont intérieurement tranquilles et qui n'ont pas la moindre affinité avec l'âme tourmentée de Shakespeare.

Ce trait essentiel de la personnalité de Marx et de sa *Weltanschauung*, à savoir : sa méconnaissance de l'individuel et du concret, conditionne dans une large mesure sa figure religieuse et prédétermine son indifférence relative envers l'acuité du problème religieux, qui est avant tout individuel. Il s'agit de la question de la valeur de *ma* vie, de *ma* personne, de *mes* souffrances, du rapport avec Dieu de l'âme individuelle, de son salut particulier et non pas seulement sociologique. Cette personne, unique dans son genre, irremplaçable, tout à fait irréplicable, qui n'est apparue dans l'histoire que pendant un seul instant fugace, prétend à l'éternité, à l'absolu, à une signification non-passagère et que seule la religion peut promettre, le « Dieu vivant des vivants » et non pas le dieu mort des morts de la sociologie. Et c'est ce problème, insoluble sans la religion et que l'on ne peut même situer en dehors d'elle, qui donne précisément à la conscience, au doute et aux sentiments religieux en général toute leur acuité, leur caractère brûlant et douloureux. C'est là, si l'on veut, de l'égoïsme individualiste, mais il est d'un ordre supérieur : il ne s'agit pas d'un amour-propre empirique, mais d'une soif spirituelle élevée, de cette affirmation supérieure du moi, de cet égoïsme sacré qui commande de perdre son âme pour la sauver, d'abandonner l'empirique, le corruptible et le palpable pour sauver le spirituel, l'invisible et l'incorruptible. Et il ne s'agit pas là d'un *problème*, mais de la souffrance de la personne, de l'énigme de l'homme et de l'humanité, de la seule chose en eux qui soit réelle et non pas transitoire ; il s'agit de l'âme vivante. C'est cela qui accompagne la pensée dans tout son cheminement et qui ne permet pas à l'homme de s'assoupir dans le domaine religieux. C'est de là que, telles les plantes de leur semence, germent les doctrines religieuses et les systèmes philosophiques. Et ce sont cette exigence et cette faculté de « chercher l'en-haut » qui attestent clairement que l'origine de l'homme n'est pas ici-bas.

Comme nous l'avons dit, Marx reste peu sensible au problème religieux, le sort de l'individu ne le préoccupe pas ; il est entièrement absorbé par ce qui est commun à tous les individus, donc par ce qu'il y a en eux de *non individuel*. Et cet élément, quand même il ne serait pas extra-individuel, il le généralise par une formule abstraite, en rejetant avec une facilité relative ce qui reste dans la personne, déduction faite du non-individuel ; ou alors il le réduit à zéro d'un cœur léger.

C'est en cela que consiste le fameux « objectivisme » du marxisme ; la personne est dissoute dans la catégorie sociale, comme celle du soldat dans le régiment ou dans la compagnie où il sert. Vladimir Soloviev a dit, à propos de Tchitcherine, qu'il était essentiellement « d'ordonnancement », à savoir proprement doctrinaire. Tel est exactement celui de Marx. C'est pourquoi le vrai parfum de la religion reste inaccessible à son odorat spirituel et à son athéisme placide, si dénué de tragique, si doctrinaire. Le soupçon ne l'effleure même pas que le salut sociologique

de l'humanité et la perspective du *Zukunftstaat* ne puissent suffire à libérer l'homme et à remplacer l'espoir du salut religieux. Les souffrances d'Ivan Karamazov devant la tragédie sans issue de l'histoire, ses interrogations, dangereuses pour la foi dans le salut sociologique de l'humanité, quant au prix du progrès historique, au coût de l'harmonie future, à « la petite larme de l'enfant », tout cela lui reste étranger, incompréhensible.

Pour la solution de tous les problèmes, Marx préconise un seul remède : la pratique de la vie (*die Praxis*) ; il suffit de se laisser assourdir par le tohu-bohu de la rue et là, dans le vacarme, parmi les soucis quotidiens, l'on trouvera le moyen de lever tous les doutes. A mon sens, cette invitation à soigner les doutes philosophiques et religieux par une « pratique de la vie » qui ne vous laisserait pas le temps de souffler ni de réfléchir, pour se libérer de ces doutes-là précisément, - je n'ai pas en vue la valeur propre de cette « pratique » qu'il ne s'agit pas de nier ni de diminuer - est comme une offre de se saouler à mort et de devenir ainsi insensible à la souffrance de son âme. Cette invitation à patauger au « plus épais de la vie » est récemment devenue le dernier mot de la philosophie de la rue et la recette pour résoudre toutes les questions et quêtes philosophiques. Elle joue aussi chez Marx un rôle d'*ultima ratio* de la philosophie, mais non certes sous cette forme fruste et triviale. « Les philosophes ont suffisamment interprété le monde, il est temps de se mettre à le réorganiser » : telle est la devise, non seulement pratique mais philosophique, de Marx.

Son insensibilité aux problèmes religieux ne rend pas pour autant Marx indifférent au fait du sentiment religieux et à l'existence de la religion. Au contraire, comme il arrive souvent, le manque d'affinité entraîne non pas l'indifférence, mais une hostilité directe envers cet univers étranger et incompréhensible. Et c'est précisément l'attitude de Marx : il se comporte vis-à-vis de la religion, en particulier du théisme et du christianisme, avec une hostilité exaspérée, en athée militant qui s'efforce de délivrer, de guérir les hommes de la démence religieuse et de l'esclavage spirituel. L'athéisme militant de Marx, le combat qu'il livre contre Dieu recèlent, à notre avis, le nerf central de toute son action ; et, en un certain sens, comme nous le verrons plus loin, ce sera le mobile véritable, bien que latent, de ses travaux théoriques les plus importants. Contre le Dieu de la religion, Marx utilise les armes et de son savoir et de son socialisme qui devient entre ses mains un outil de l'athéisme pour débarrasser l'humanité de la religion. Le désir de « s'organiser sans Dieu, pour toujours et définitivement », dont a parlé Dostoïevski avec une si prophétique pénétration et qui était entre autres un objet constant et torturant de ses pensées, a reçu l'une de ses expressions les plus nettes et les plus achevées dans la doctrine de Marx. Habituellement on ne comprend pas ou on ne remarque pas⁸ ce lien intérieur entre l'athéisme et le socialisme chez Marx, qui est l'âme véritable de son activité, parce qu'en général on s'intéresse

8. Le mérite d'avoir indiqué cette relation revient entre autres au prof. Masaryk dans son livre bien connu sur le marxisme (ch. XI).

peu à cet aspect. Pour le faire ressortir le plus clairement possible, il faut considérer l'histoire de son évolution spirituelle.

Quelle était, au fond, la conception philosophique que Marx se faisait du monde et, en général, y a-t-il lieu d'en parler ? A ce propos, il s'est créé toute une légende : Marx serait issu de Hegel et à ses débuts il se serait trouvé sous son influence déterminante ; il serait donc aussi, dans une certaine mesure, un hégélien et il appartiendrait à la « gauche » hégélienne. C'est apparemment ainsi que Marx lui-même et Engels seront enclins à présenter leur généalogie philosophique. L'on connaît, en tout cas, la flatteuse caractéristique qu'à donnée Engels de lui-même à propos du socialisme allemand, c'est-à-dire du marxisme (dans sa bouche, ce sont évidemment des synonymes), sous son portrait :

Nous autres, socialistes allemands, nous sommes fiers de descendre, non seulement de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant, de Fichte et de Hegel.

Une filiation directe est ainsi établie entre l'idéalisme classique allemand et le marxisme. C'est devenu un lieu commun de la littérature en matière de philosophie sociale⁹.

Bien que nous manquions de données biographiques sur sa jeunesse, il devient plus facile d'éclaircir le cours véritable de l'évolution philosophique de Marx maintenant au moins que nous avons, grâce à Mehring, une édition complète de ses œuvres anciennes et peu accessibles¹⁰ ; et cela est précieux, parce qu'elles appartiennent à ses années de jeunesse, alors qu'il n'était pas encore marxiste. Il se tenait déjà « debout sur ses jambes », mais il n'avait pas encore élaboré sa propre doctrine. Alors, si nous considérons les travaux de Marx dans leur ensemble, depuis la thèse sur Démocrite et Epicure jusqu'au dernier tome du *Capital*, nous arrivons à une conclusion qui diffère assez nettement de ce qui est généralement admis : *il n'existe aucun lien de filiation entre l'idéalisme*

9. Par exemple, même un spécialiste comme Masaryk, qui a étudié les documents si attentivement et largement dans son ouvrage *Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus* (Wien, 1889), affirme que « le socialisme de Marx s'est essentiellement développé à partir de la philosophie allemande » ; que « les fondements philosophiques de Marx, son squelette philosophique, pour ainsi dire, c'est la philosophie de Hegel ; celui-ci a formé l'esprit de Marx » ; enfin que « Marx s'est manifesté pour la première fois dans la littérature comme hégélien, disciple de Feuerbach » (p. 22 et *passim*). Si on tient compte du fait que Feuerbach lui-même, bien que naguère disciple de Hegel, était devenu son adversaire irréductible et véhément, on comprend la fâcheuse confusion philosophique qu'introduit la formule : « hégélien, disciple de Feuerbach ». Cela reviendrait presque à dire, par exemple, « marxiste, disciple de Tolstoï » ou quelque chose d'approchant.

10. *Aus dem litterarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle*, herausgegeben von Franz MEHRING. Erster Band : *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels von März 1841 bis März 1844*. Zweiter Band : *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels von Juli 1844 bis November 1847*. Mehring y ajoute des commentaires qui, malgré une partialité inévitable, représentent beaucoup de travail et de connaissances.

classique allemand et le marxisme. Ce dernier est dû à une décomposition définitive de l'idéalisme et il n'est donc qu'un des produits de celle-ci. S'il existait encore chez Lassalle un certain lien, encore que ténu, entre le socialisme et l'idéalisme, il a été définitivement rompu justement sous l'effet de l'influence de Marx. La cime de l'idéalisme allemand surplombe un précipice. Peu après la mort de Hegel, il s'est produit une catastrophe philosophique sans précédent, une rupture complète des traditions philosophiques. On dirait un retour aux Lumières et au matérialisme français du XVIII^e siècle (auquel Plékhanov fait justement remonter la genèse du matérialisme économique ; ce qui est en tout cas plus proche de la réalité que l'idée de l'hégélianisme de Marx).

L'opinion selon laquelle le marxisme signifierait une « issue » ou une liquidation de l'idéalisme classique est réfutée d'abord, à notre sens, par le fait que Marx lui-même était resté étranger à son influence, bien qu'il lui ait fait quelques concessions formelles à l'époque où il était étudiant. Dans l'atmosphère spirituelle de l'Université de Berlin des années 30, c'était presque inévitable, mais il s'en est vite débarrassé. Il n'y a aucune raison de rattacher Marx à l'« école » de Hegel dans le sens où y appartiennent les représentants de son aile « gauche », Feuerbach, Bruno Bauer, Strauss et d'autres. Eux tous ont réellement grandi dans le giron de Hegel et ils ont toujours conservé des traces de cette intimité spirituelle que l'on est effectivement en mesure de constater. Rien de pareil pour Marx. Son hégélianisme ne va pas plus loin qu'une imitation verbale du style particulier de Hegel, lequel en impose tant à beaucoup de gens, et de quelques citations tout à fait occasionnelles¹¹. Cependant, que trouvons-nous chez Marx au-delà de cette imitation formelle, qui l'apparenterait spirituellement à Hegel ?

D'abord, c'est le chapitre sur la forme de la valeur, dans le tome I du *Capital*, qui a été écrit « à la Hegel » (au grand dam des lecteurs débutants). Or Marx a lui-même avoué ultérieurement que, « par coquetterie », il avait tenu à imiter Hegel, bien à tort, convient-il d'ajouter. Compte tenu en général de la pauvreté des idées contenues dans ce chapitre, qui est en fait inutile pour l'exposé du système économique du *Capital*, cette emphase voulue fait plutôt douter du goût littéraire de l'auteur que croire qu'il était proche de Hegel par la pensée ou qu'il le connaissait à fond.

On dit encore que la fameuse « méthode dialectique » rapprocherait Marx de Hegel. Marx lui-même écrit à ce sujet : « Ma méthode dialectique, dans son principe, non seulement diffère de celle de Hegel, mais encore lui est tout à fait opposée. » A notre avis, il n'y a aucun rapport entre les deux méthodes, pas plus qu'il n'y en a entre les degrés d'une échelle ther-

11. Ceux qui le souhaiteraient peuvent facilement le vérifier grâce à l'index des mots annexé à la traduction russe du tome I du *Capital* (sous la direction de P.B. Struve). L'on y voit aussitôt la façon superficielle et aléatoire dont Marx cite Hegel ; on dirait qu'il tient à mentionner le nom de celui-ci plutôt qu'à en parler au fond.

mométrique et ceux d'une carte de géographie : ceux-là ne représentent nullement « tout le contraire » de ceux-ci ; ils n'ont de commun que le nom.

La « méthode dialectique » chez Hegel est en réalité un développement dialectique du concept, c'est-à-dire, d'abord, qu'elle n'est pas une méthode au sens courant du terme, ni un moyen pour la recherche ou la démonstration de la vérité : elle est une forme de l'automanifestation du concept, l'être même du concept qui existe dans le mouvement et qui se meut dans les contradictions. Chez Marx, par contre, il n'y a tout simplement pas de méthode dialectique particulière, alors qu'il suppose en posséder une, qui serait en outre différente de celle de Hegel. Or, à présumer qu'il l'entendait au sens d'une des méthodes logiques, c'est-à-dire d'un moyen pour la recherche et la découverte des vérités scientifiques, il faut noter que les sciences expérimentales et inductives ne disposent tout bonnement pas d'une telle méthode. Ce que Marx (et son école à sa suite) appelaient à tort sa méthode n'était en réalité qu'une manière d'exposer ses conclusions sous la forme de contradictions dialectiques, sur un ton littéraire « à la Hegel » (le penchant pour les antithèses est en général caractéristique du style de Marx) ; les contradictions de l'évolution économique moderne sont des déductions tirées de l'étude des faits ; elles ne représentent pas du tout la méthode spéciale de cette étude.

La « méthode dialectique » qui serait propre à Marx est de toutes façons un pur malentendu, que l'on prenne la logique dans le sens de Mill, c'est-à-dire comme une méthodologie des sciences expérimentales, ou dans le sens de Hegel, c'est-à-dire comme une ontologie métaphysique. Bien étrange est alors, dans la bouche de Marx, cette tirade de la préface à la deuxième édition du premier tome du *Capital* :

Je me déclarais ouvertement disciple de ce grand penseur et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à exposer les formes générales de son mouvement, de façon globale et consciente. Chez lui, elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous la pelure mystique.

Comme le lecteur le constate, Marx se déclare ici être un disciple de Hegel, mais il faut y voir soit une confirmation de la même « coquetterie » que dans le chapitre sur la valeur, soit une façon de tourner Hegel en dérision, soit tout simplement une parfaite irresponsabilité philosophique, au demeurant rien moins que de la piété envers « le grand penseur ». En traitant de « mystification » tout ce qui, en fin de compte, fait que Hegel est Hegel et en formant le dessein de « renverser » (?) son système, Marx se déclare en même temps son disciple et prétend défendre sa mémoire et son honneur contre les détracteurs. A ne se fier qu'à l'impression immédiate et, en quelque sorte, à l'intuition purement esthétique, on peut dire que ce passage apporte par lui-même la preuve la plus convaincante de l'aliénation de Marx par rapport à Hegel ; toute autre démonstration devient superflue.

On a signalé des traces de l'influence de Hegel sur Marx dans l'évolutionnisme de celui-ci. Or l'idée d'évolution dans son acception positiviste est, encore une fois, radicalement différente de la dialectique du concept chez Hegel : en effet, une succession formelle d'événements et de situations (quelle que soit sa régularité), c'est-à-dire un *fait* extérieur, n'est pas la même chose que la manifestation du contenu interne donné et fini (qui ne fait que se découvrir dans une série de phases et de positions conséquentes et intérieurement liées), c'est-à-dire l'*idée* qui apparaît. La dialectique hégélienne et l'évolution au sens des sciences naturelles et du positivisme sont tout à fait opposées, malgré leur analogie superficielle.

Certes, l'idée d'une évolution historique et, en particulier, de l'économique avait pu naître chez Marx sous l'effet « extérieur » de Hegel, mais tout aussi bien indépendamment de celui-ci, et cela d'autant plus qu'elle était dans l'air du temps, puisqu'elle est apparue presque simultanément chez Saint-Simon, chez Comte, chez Darwin et chez Stein (non sans une influence hégélienne, d'ailleurs), ainsi que chez d'autres socialistes tant français qu'allemands (Lassalle, Rodbertus). L'on n'est donc guère fondé à établir une généalogie hégélienne de Marx à partir de son évolutionnisme.

L'on peut dire, tout compte fait, que même s'il n'avait pas d'affinités avec l'hégélianisme, un étudiant doué de l'Université de Berlin dans les années 30 pouvait assimiler encore plus de traits extérieurs de cette doctrine que nous n'en trouvons chez Marx. Quant à des signes plus profonds et ineffaçables d'une proximité réelle non seulement avec Hegel, mais encore avec l'idéalisme classique en général, avec Kant, Fichte, Schelling, il n'y en a aucune trace chez Marx ; c'en est même surprenant. Il est difficile de croire qu'une fois entré en contact avec les problèmes et les doctrines de cet idéalisme, l'on peut leur rester à ce point indifférent. On ne saurait l'expliquer que par une insensibilité, voire une répugnance intérieure à leur égard. Que l'on ait jugé nécessaire d'établir une relation historique, en fait inexistante, entre le marxisme et l'idéalisme ne laisse pas d'étonner. Il est surtout extrêmement curieux que Marx soit resté totalement étranger à toute espèce de doute gnoséologique et de prudence critique, qu'il n'ait pas été le moins du monde touché par le scepticisme en matière de connaissance et par la critique de celle-ci chez Kant, qu'il soit un dogmatiste pré-critique et que, comme le matérialiste le plus naïf, il présente la thèse suivante en qualité de position fondamentale (dans sa préface à *La critique de l'économie politique*) : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine les formes de leur être, c'est au contraire l'être social qui détermine les formes de leur conscience. » Ou cette autre thèse, dans la préface à la deuxième édition du tome I du *Capital* : « Pour moi, le principe idéal n'est que le principe matériel passé par le cerveau » (sic !). De telles assertions, obscures et confuses, pleines de termes si chargés de signification, qui demandent une explication : *être, conscience, idéal, matériel*, ne pouvaient évidemment être dues à la plume d'un homme touché par Kant, dont la critique offre la seule entrée dans l'édifice

de tout l'idéalisme classique. De quelle succession historique peut-il donc être question ?

A propos du premier cours général de ses études, Marx dit ceci : « Ma spécialité était la jurisprudence, mais son étude était subordonnée et parallèle à celle de la philosophie et de l'histoire » (préface à la *Critique de l'économie politique*). Dans les dernières années, selon la déclaration de Marx lui-même et le contenu de ses publications, ses études portaient exclusivement sur l'économie politique. Il est vrai qu'Engels, qui croyait pieusement à l'universalité du génie de Marx, mentionne que celui-ci avait l'intention de rédiger une logique et une histoire de la philosophie, ainsi que de jeter le plan de travaux scientifiques, mathématiques et économiques. Toutefois, cette déclaration de l'ami dévoué, qui n'a pas été confirmée, mais qui a été infirmée par les faits, ne nous paraît pas fondée sur autre chose que des idées fugaces ou des rêves lointains.

Etant donné que la période du travail le plus intense de Marx dans le domaine de la philosophie ne peut correspondre qu'à ses premières années, c'est là que nous devons chercher la clef pour comprendre sa vraie figure philosophique. Malheureusement, nous savons très peu de chose de ses années d'étudiant, et même alors on ne saurait constater qu'il eût été assez proche de Hegel. Marx a passé une année à l'Université de Bonn (sans résultats notables dans ses études à en juger par les lettres de son père). D'octobre 1836 à 1841, il fut étudiant à Berlin. La liste des cours qu'il y a suivis au cours de neuf semestres (rapportée par Mehring dans ses commentaires à différentes éditions des œuvres de Marx) n'atteste pas que, même alors, l'étude de la philosophie ni celle de l'histoire aient joué pour lui un rôle de premier plan : sur douze cours, plus de la moitié portait sur la jurisprudence, un seul sur la philosophie, deux sur la théologie (!), un sur la littérature et pas un seul sur l'histoire¹². Mehring voudrait infirmer le témoignage de cette liste qui contredit la déclaration postérieure de Marx sur son curriculum, en déclarant que depuis l'invention de l'imprimerie, la fréquentation des cours aurait perdu d'une façon générale toute importance. Certes l'aphorisme de Carlyle est juste : les meilleures universités, ce sont les livres. Cependant, ce n'est pas tout à fait vrai, même de nos jours ; et dans les années 30 du siècle dernier et, de surcroît pour ce qui était des cours de l'Université de Berlin, qui attiraient des auditeurs de tous les pays, ce n'était nullement exact. Au demeurant, le choix des sujets de cours, compte tenu de la liberté académique, indique tout de même les intérêts dominants.

De quoi s'occupait Marx en dehors de ses cours ? Nous ne possédons à ce sujet qu'un seul témoignage et encore remontant fort loin dans sa

12. Marx a suivi des cours de Savigny sur les Pandectes ; de Hans sur le droit pénal et local prussien ; de Keffeter sur le droit canon ; de Rudolf Ehrbrecht sur la jurisprudence et la procédure civile allemande ; il a fréquenté en outre les cours de Habler sur la philosophie, la théologie, la philologie, la logique ; de Bruno Bauer sur Isafe ; de Hennert sur Euripide ; de Ritter sur la géographie générale ; enfin de Stevens sur l'anthropologie.

vie : une lettre à son père, écrite justement à la fin de sa première année d'étudiant (novembre 1837). Cette lettre a pour objet de le justifier aux yeux de son père qui lui reprochait son oisiveté ; elle contient une liste tout bonnement colossale de tout ce qu'il a lu, étudié ou écrit au cours de cette année. L'impression que l'on retire de cette lettre très intime est que, tout en marquant la curiosité, l'application et la capacité de travail remarquables de l'étudiant de 19 ans, elle fut écrite dans un certain état d'esprit ; il ne faudrait pas prendre l'auteur au mot, ce qui d'ailleurs serait impossible. Y sont mentionnés deux systèmes de philosophie du droit (dont l'un compterait 300 feuillets !) que le jeune Marx aurait rédigés cette année-là, pour en être immédiatement déçu ; tout un dialogue philosophique, deux drames, des poèmes à sa fiancée (que Marx aurait envoyés plus d'une fois), etc. En outre, cette lettre contient une très longue énumération de livres, lus et étudiés, pour lesquels une année entière n'eût pas suffi à l'étudiant le plus doué. On y voit se refléter avec vigueur l'enthousiasme et le narcissisme de la jeunesse, un zèle considérable allant toutefois de pair avec une certaine dispersion, ce qui doit précisément nous inspirer quelque prudence à l'égard de cette lettre ; d'ailleurs, loin de rassurer Marx père, elle l'irrita plus encore¹³.

En tout cas, nous voyons dans cette lettre que Marx a de grandes exigences intellectuelles, mais pas encore de goûts bien arrêtés dans cette période de *Sturm und Drang*. Sur les années suivantes de Marx étudiant, nous ne connaissons rien, sinon une liste de cours suivis. En 1841, Marx reçoit le grade de docteur pour une thèse à sujet philosophique : « Différence de la philosophie de la nature entre Démocrite et Epicure » (éditée par Mehring). Elle ne se distingue guère du type ordinaire des thèses de doctorat et offre peu d'éléments pour juger de la personnalité philosophique et de la *Weltanschauung* de l'auteur (nous laissons aux spécialistes de l'histoire de la philosophie grecque le soin d'apprécier le travail de recherche proprement dit). A en juger par la dédicace (à son futur beau-père), Marx se montre partisan de l'« idéalisme », encore qu'on ne voit pas clairement de quel idéalisme il s'agirait. On ne trouve pas ici non plus d'hégélianisme (sinon peut-être que la préface fait une référence respectueuse à l'*Histoire de la Philosophie* de Hegel). En tout cas, l'on peut dire que les espérances exagérées qu'aurait pu faire naître la lettre de l'adolescent ne se sont pas réalisées dans cet ouvrage.

Cependant, Marx caresse alors l'espoir d'obtenir une chaire de philosophie, mais il abandonne bientôt cette idée, par suite de l'impression que lui fit le licenciement, pour cause de libre-pensée, de son ami Bruno Bauer. Nous pensons toutefois, à en juger par la facilité avec laquelle il abandonna son dessein, que ce licenciement lui servit plutôt de prétexte, la cause véritable étant son indiscutable manque d'affinité intérieure pour ce genre d'activité.

13. Même un Mehring, qui s'efforce d'interpréter à la lettre chaque mot de cette missive, trouve peu plausible un manuscrit de 300 feuillets et suppose qu'il y a ici une coquille ou une erreur.

Or le flou philosophique de la figure de Marx ainsi que son « idéalisme » confus d'étudiant disparaissent bientôt ; deux ou trois ans plus tard Marx se manifeste déjà « tel qu'en lui-même », en matérialiste positiviste et en élève de Feuerbach, sous l'influence globale duquel il demeurera toute sa vie. *Marx est un disciple de Feuerbach*, qui n'a fait que modifier et compléter quelque peu la doctrine du maître. On ne peut comprendre Marx sans tenir compte de ce fait fondamental. Marx ne se disait pas lui-même élève de Feuerbach, ce qu'il était, en préférant, on ne sait pourquoi, se donner pour élève de Hegel, ce qu'il n'était pas. Après les années quarante, il ne mentionne plus le nom de Feuerbach, tandis qu'Engels en parle comme d'un engouement passé et s'oppose véhémentement à lui. Et pourtant, pour employer une expression chère à Feuerbach, il convient de dire que celui-ci est « le secret inavoué » de Marx, sa véritable clé.

On comprendra aisément qu'ayant assimilé la conception du monde de Feuerbach, Marx devait définitivement perdre goût pour Hegel, si tant est qu'il en ait jamais eu. On sait le rôle que joue chez Feuerbach la lutte contre Hegel. Elle n'est d'ailleurs nullement le symptôme d'un développement du système par l'élève, quand même celui-ci se serait éloigné du maître en prolongeant néanmoins son œuvre, mais elle est une véritable rébellion, une négation définitive de la philosophie spéculative en général, qui s'incarnait alors en Hegel ; c'est une chute dans le matérialisme le plus grossier pour ce qui est de la métaphysique, dans un positivisme sensualiste quant à la gnoséologie et dans l'hédonisme quant à l'éthique. Marx a repris tous ces traits, biffant ainsi le passé philosophique qu'il avait pu avoir. Feuerbach s'est dressé entre l'idéalisme classique et le marxisme, les séparant pour toujours par un mur infranchissable. Que Marx, en 1873, se soit de façon inattendue compté au nombre des élèves de Hegel, c'est bien une sorte de caprice, peut-être une « coquetterie », une réminiscence historique, sans plus.

On sait que la philosophie de Feuerbach accorde une place centrale au problème religieux¹⁴, que son sujet principal est la négation de la religion du Dieu fait homme au nom de la religion de l'homme fait dieu, à savoir un athéisme militant. Or c'est précisément ce thème qui trouva le plus de résonance dans l'âme de Marx ; de toute la profusion et de la variété des thèmes philosophiques qui se firent entendre en cette époque de désagrégation de l'hégélianisme, suivant toute espèce de tendances, l'oreille de Marx s'empare du motif religieux, spécifiquement du combat contre Dieu.

En 1848 parut *Das Wesen des Christenthums* (L'essence du Christianisme) de Feuerbach. Cette œuvre produisit sur Marx et sur Engels (d'après ce que rapporte ce dernier) une impression telle que tous deux devinrent incontinent des feuerbachiens ; En 1844, Marx, en collaboration avec Ruge, édita à Paris la revue *Deutsch-Französische Jahrbücher*

14. Cf. l'essai cité sur la religion de l'homme-dieu chez Feuerbach (note 7).

(Annales germano-françaises), dont il ne parut d'ailleurs qu'un seul numéro (double). Marx y fit paraître deux de ses articles : « Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie » (« Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel ») et « Zur Judenfrage » (« De la question juive »), qui sont d'une importance tout à fait primordiale pour caractériser sa conception du monde. Dans ces deux articles, de même que dans *Heilige Familie* (La Sainte Famille), qui est de la même période, Marx œuvre en feuerbachien orthodoxe. On ne pourrait relever qu'une nuance spécifique dans la façon dont il adopte la doctrine de Feuerbach sur la religion. Celle-ci se développe pour ainsi dire sur deux fronts. Feuerbach ne se contente pas de critiquer le christianisme et tout théisme, mais il prône en même temps une religion athée de l'humanité, il veut en être le prophète et il manifeste même une sorte de « piété » dans ce rôle (un trait que Stirner tourne en dérision de façon impitoyable). Et c'est justement cette touchante tendance de Feuerbach à s'incliner devant quelque chose de sacré, fût-ce en l'occurrence la plus grossière des idoles logiques, qui est complètement impropre à l'âme de Marx. Il ne retient qu'un seul aspect de l'enseignement de Feuerbach, l'aspect critique, et il en dirige le fer de lance contre toute espèce de religion, sans même faire apparemment d'exception pour celle de son maître. Il vise à l'élimination entière et définitive de la religion, à l'athéisme pur qui ne laisse plus briller aucun soleil ni au ciel, ni sur la terre.

Mais donnons plutôt la parole à Marx. Son article sur la « Critique de la philosophie du droit de Hegel » commence par cette déclaration catégorique :

Pour l'Allemagne, la critique de la religion a été, pour l'essentiel, menée à son terme (!) et la critique de la religion est la prémisse de toute critique. Le fondement de la critique a-religieuse est le suivant : c'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme. La religion, précisément, est conscience et sensation de soi chez l'homme qui, soit ne s'est pas trouvé, soit s'est reperdu. Mais l'homme n'est pas un être abstrait situé en dehors de ce monde. L'homme, c'est le monde des hommes, l'Etat, la société. C'est l'Etat, c'est la société qui secrètent la religion, conscience déformée du monde, parce qu'eux-mêmes représentent un monde déformé. La religion est la théorie générale de ce monde-là, son compendium encyclopédique, sa logique vulgarisée, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son accomplissement triomphant, son fondement universel de consolation et de justification (...) Elle est l'accomplissement chimérique de l'essence humaine (*Wesen* : le terme habituel de Feuerbach), car l'essence humaine n'a pas de vraie réalité. La lutte contre la religion est donc, au passage, également la lutte contre ce monde dont le parfum spirituel est la religion. La misère (*Elend*) religieuse est, chez les uns, expression d'une misère véritable et, chez les autres, protestation contre une misère véritable. La religion est le soupir d'un être opprimé, elle est le sentiment d'un monde sans cœur (*herzlosen*) et aussi l'esprit d'une époque sans âme. Elle est l'opium du peuple.

La destruction de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est une exigence de son bonheur véritable. L'exigence de l'élimination des illusions quant à sa propre existence est l'exigence que soit éliminée la situation qui réclame des illusions. De la sorte, la critique des illusions est au fond la critique de la vallée de larmes dans laquelle la religion apparaît

comme un fantôme de sainteté. Si la critique a arraché des chaînes leurs fleurs imaginaires, ce n'est pas pour que l'homme porte des chaînes dépouillées de fantaisie et de consolation, mais pour qu'il rejette ces chaînes et se mette à cueillir des fleurs vives. La critique de la religion démystifie l'homme, afin qu'il pense, qu'il agisse en déterminant le milieu ambiant comme un homme démystifié, devenu raisonnable, afin qu'il évolue autour de lui-même, donc autour de son véritable soleil.

Ce sont là les principales thèses de Feuerbach, exposées dans les termes de ce dernier. Cependant Marx fait ressortir bien plus nettement l'application pratique, révolutionnaire, de cette « critique de la religion ».

La critique du ciel se mue en la critique de la terre, la critique de la religion en celle du droit, la critique de la théologie en celle de la politique (...) L'arme de la critique, évidemment, ne peut se substituer à la critique de l'arme, la force matérielle doit être renversée par la force matérielle, mais la théorie même devient une force matérielle, dès lors qu'elle atteint les masses. La théorie est capable d'atteindre les masses lorsqu'elle est capable d'une démonstration *ad hominem*, lorsqu'elle est radicale. Et être radical, c'est prendre les choses par la racine. Or pour l'homme, la racine, c'est l'homme lui-même. La démonstration claire du radicalisme pour la théorie allemande, et par conséquent pour son énergie pratique, est dans son point de départ (*Ausgang*), à savoir l'élimination décidée et positive de la religion. La critique de la religion débouche sur l'enseignement que l'homme est l'être suprême pour l'homme et, conséquemment, elle renverse par un impératif catégorique toutes les conditions qui font de l'homme un être humilié, enchaîné, abandonné, méprisé.

Dans la conclusion de cet article se fait entendre « la musique de l'avenir », le leit-motiv de la doctrine sociologique de Marx :

La seule libération pratiquement possible de l'Allemagne est une libération du point de vue de la théorie qui proclame l'homme comme être suprême pour l'homme¹⁵. L'émancipation de l'Allemand est l'émancipation de l'homme. La tête de cette émancipation est la philosophie, et son cœur, le prolétariat. La philosophie ne peut pas être réalisée sans l'abolition (*Aufhebung*) du prolétariat, et le prolétariat ne peut être aboli sans que la philosophie ne soit réalisée.

L'affaire de la philosophie, c'est-à-dire de la doctrine de Feuerbach, justement la libération théorique de l'homme à l'égard de la religion, et l'affaire du prolétariat se rejoignent pour faire un tout : le prolétariat se voit confier la mission de réaliser historiquement l'œuvre de l'athéisme, c'est-à-dire d'affranchir pratiquement l'homme de la religion. Voilà le vrai Marx, voilà le véritable « secret » du marxisme, sa nature authentique !

Ce passage est habituellement cité pour confirmer le lien prétendu entre le marxisme et la philosophie classique, ainsi qu'Engels avait voulu l'établir. Le lecteur constate toutefois que l'on ne peut rien y trouver de tel. Au contraire, ce lien y est plutôt récusé, puisque la philosophie idéa-

15. C'est la théorie de Feuerbach.

liste a toujours été associée à des idées religieuses ¹⁶ et puisque, de plus, l'enseignement de Feuerbach, qui est en réalité sous-jacent ici, nie l'idéalisme dans son fondement même.

Conformément à une telle conception du monde, « l'émancipation de l'homme » signifie alors, dans le langage de Marx, précisément l'affranchir de la religion. Ce point de vue se précise particulièrement dans la controverse avec Bauer sur la question juive. Marx souligne ici l'insuffisance d'une émancipation purement politique, parce qu'elle laisse subsister la religion.

La question est celle du rapport entre l'émancipation politique complète et la religion. Si même dans un pays de complète émancipation politique nous trouvons la religion, non seulement en train d'exister simplement, mais encore florissante, cela démontre que l'existence de la religion n'est pas en contradiction avec le parachèvement de l'Etat. Mais comme l'existence de la religion est liée à l'existence de quelque défaut (*Mangel*), il faut bien, cette fois, chercher la cause de ce défaut dans l'essence même de l'Etat. La religion ne nous apparaît dès lors plus comme une cause, mais seulement comme la manifestation d'une limitation profane (*weltlichen*). C'est pourquoi nous expliquons l'arriération religieuse des citoyens d'un Etat libre par leur limitation générale.

Nous n'affirmons pas qu'ils doivent se libérer de celle-là pour se libérer de celle-ci. Nous affirmons qu'ils ne se libèrent de leur arriération religieuse qu'une fois libérés de leur arriération générale. Nous ne transformons pas les questions du monde en questions théologiques, nous transformons les questions humaines en questions du monde. On a déjà suffisamment dissout l'histoire dans les superstitions, nous dissolvons la superstition dans l'histoire. La question du rapport entre l'émancipation politique et la religion devient pour nous la question du rapport entre l'émancipation politique et l'émancipation humaine (...) Les limites de l'émancipation politique se révèlent précisément en ce que l'Etat peut se libérer d'une certaine arriération sans que pour autant l'homme aussi devienne libre sous ce rapport, en ce que l'Etat peut devenir un Etat libre sans que pour autant l'homme aussi devienne un homme libre.

Les membres d'un Etat politique sont religieux du fait du dualisme existant entre leur vie individuelle et celle du genre, entre la vie de la société des citoyens et la vie politique ; ils sont religieux dans la mesure où l'homme considère la vie de l'Etat, laquelle est un au-delà par rapport à son individualité réelle, comme sa vie véritable ; ils sont religieux dans la mesure

16. Engels, dans l'article « Die Lage Englands » (La situation de l'Angleterre) de cette même revue (écrit à propos de *Past and Present* de Carlyle), se montre lui aussi disciple de Feuerbach : « Jusqu'à présent la question se posait toujours : qu'est-ce que dieu ? Et la philosophie allemande » (c'est-à-dire Feuerbach seul, encore une fois) « a résolu cette question en ce sens : dieu, c'est l'homme. L'homme a besoin seulement de prendre conscience de lui-même, de mesurer à son aune propre toutes les circonstances de sa vie, de les évaluer en conformité avec son essence, d'ordonner le monde de façon réellement humaine, en conformité avec les exigences de sa nature, et il résout alors la tâche du temps. Ce n'est pas dans des domaines inexistantes de l'au-delà, ce n'est pas en dehors de l'espace et du temps, ce n'est pas dans un "dieu", qu'il vive en ce monde ou lui soit opposé, qu'il convient de chercher la vérité, mais bien plus près, dans la poitrine même de l'homme. L'essence propre de l'homme est plus sublime et plus royale que l'essence de tous les "dieux" possibles, lesquels ne sont eux-mêmes que l'essence, plus ou moins floue et déformée, de l'homme ».

où la religion est l'esprit de la société bourgeoise, l'expression de la séparation et de l'aliénation de l'homme à l'égard de l'homme. La démocratie politique est chrétienne dans la mesure où dans cette démocratie, l'homme - non pas l'homme en général, mais chaque homme - est tenu pour un être souverain et supérieur, alors que l'homme en son état (*Erscheinung*) inculte, non-social, en sa forme aléatoire (!) d'existence, l'homme tel qu'il est dans la vie, l'homme tel qu'il est vicié par toute l'organisation de notre Etat, est perdu, séparé de lui-même, livré à la suprématie de forces et d'éléments non humains, qu'en un mot, c'est un homme qui n'est pas encore un être générique (*Gattungswesen*). La réalité sensible en démocratie est image chimérique, vapeurs de rêve, postulat du christianisme, souveraineté de l'homme, mais en tant qu'aliéné, que distinct de l'être humain réel.

L'on reconnaît ici sans difficulté l'idée de Feuerbach sur le *Gattungswesen*, le genre humain en tant qu'instance suprême et dernière pour l'homme. Chez Marx, cet « amour d'un lointain » encore inexistant, se mue en mépris pour le « prochain », qui existe et qui est considéré comme taré et perdu ; et le christianisme est mis en accusation parce qu'il proclame la valeur égale de toute personne et qu'il enseigne, en chaque homme, à respecter l'homme.

Ici encore transparaît le mépris caractéristique de Marx pour la personne. L'homme n'est, pour lui, véritable qu'aux conditions suivantes :

L'émancipation humaine ne s'accomplira que lorsque l'homme individuel réel assimilera (*in Sich zurücknimmet*) le citoyen abstrait de l'Etat et, en tant qu'homme individuel, deviendra un être générique dans sa situation individuelle, dans son travail individuel, dans sa vie empirique, que lorsque l'homme aura pris conscience de ses *forces propres*¹⁷ et les aura organisées en forces sociales, et de ce fait ne distinguera plus les forces sociales de lui-même comme force politique.

C'est donc lorsque l'homme aura supprimé son individualité et que la société humaine se sera transformée en une sorte de Sparte, une termitière ou une ruche, que l'émancipation humaine va se réaliser. Avec la même facilité qu'il met à esquiver le problème de l'individualité, Marx est prêt ici également, au nom de l'émancipation humaine - c'est-à-dire de la destruction de la religion - à dissoudre cette personnalité émancipée dans le brouillard sombre et épais qui fait la substance de cet « être générique » apparu dans l'imagination de Feuerbach et qui s'évanouit à toute tentative de le saisir.

Cette attitude exprime aussi l'impuissance caractéristique de l'humanisme athée, incapable de garder la personne en même temps que le tout, et qui, pour cette raison, tombe constamment d'un extrême dans l'autre : tantôt la personne, par sa révolte, détruit le tout et, au nom des droits de l'individu, elle nie l'espèce (Stirner, Nietzsche) ; tantôt la personne est supplantée par le tout, par une sorte de Sparte socialiste, comme c'est le cas chez Marx. C'est seulement sur un terrain religieux, où la manifestation suprême de l'individualité rapproche et unit tous les hommes dans un

17. En français dans le texte.

amour supra-individuel et dans une communauté de vie, c'est seulement dans la réunion des hommes en Dieu par le Christ, c'est-à-dire dans *l'Eglise*, union personnelle et en même temps supra-personnelle, que l'on peut surmonter la difficulté et, en affirmant la personne, sauvegarder le tout. Mais l'idée d'un social ecclésial ou religieux est tellement éloignée de l'esprit moderne...

Nous ne pouvons passer sous silence les jugements de Marx sur la question juive, où se révèlent avec une netteté particulière sa rigidité abrupte et sa curieuse cécité spirituelle. Avec la même facilité qu'il avait mise à noyer l'individualité personnelle dans « l'être générique » à la gloire de « l'émancipation humaine », il supprime la conscience nationale, la personnalité collective d'un peuple, en l'occurrence du sien, la chose la plus solide et insoluble dans les vagues et les ouragans de l'histoire, cet axe de toute l'histoire du monde.

La question juive se ramène pour Marx à la question du « youpin » usurier, et se résout d'elle-même par l'abolition du prêt à intérêt. Ce que Marx a écrit sur la question juive produit sur moi la plus répugnante impression. Nulle part autant qu'ici cette rationalisation glacée, aveugle, partielle n'apparaît sous une forme aussi crue. Mais citons plutôt ses propres paroles.

La question de l'aptitude des Juifs à s'émanciper revient à la question de savoir quel élément social particulier il convient de surmonter pour éliminer la condition juive. Car la capacité des Juifs d'aujourd'hui à s'émanciper est la relation de la condition juive à l'émancipation du monde contemporain. Cette relation se définit nécessairement par la situation particulière de la condition juive dans le monde opprimé actuel. Considérons le Juif réel, ordinaire (*weltlichen*), non celui du Sabbat, mais celui de tous les jours. Quel est le fondement séculier de la condition juive ? Le besoin pratique, la cupidité. Quel est le culte séculier des Juifs ? Le trafic usuraire (*Schacher*). Quel est leur dieu mondain ? L'argent. Ainsi, l'émancipation du trafic et de l'argent, donc de la condition juive pratique et réelle, serait l'auto-émancipation de notre temps.

L'organisation d'une société qui détruirait les prémisses du trafic rendrait la condition juive impossible. Son sentiment religieux se dissiperait comme une brume légère dans l'air réel et vivifiant de la société (...) L'émancipation de la condition juive est, en ce sens, l'émancipation de l'humanité à l'égard de la condition juive.

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

L'argent est le dieu jaloux d'Israël, à côté duquel nul autre dieu ne peut exister (...) Le dieu des Juifs s'est sécularisé, il est devenu un dieu du monde. La traite : voilà le véritable dieu du juif. Et son dieu est une traite illusoire.

Ce qui est contenu abstraitement dans la religion juive, le mépris de la théorie, de l'art, de l'histoire, de l'homme comme fin en soi, c'est réellement un point de vue conscient, la vertu du faiseur d'argent (*Geldmenschen*) (...) La nationalité chimérique du Juif est celle du marchand, de l'homme d'argent en général.

Pourquoi le fils a-t-il porté la main sur sa mère ¹⁸, s'est-il froidement détourné des souffrances séculaires de celle-ci, a-t-il renié spirituellement son peuple ? La réponse est parfaitement claire : c'est au nom du rationalisme et de la haine pour la religion, au nom de l'athéisme conséquent. B. Bauer avait émis l'opinion, contre laquelle polémique Marx, que la question juive était fondamentalement religieuse, qu'elle était celle des relations entre le judaïsme et le christianisme. Je partage entièrement cet avis. Du point de vue des croyances chrétiennes, il n'y a d'ailleurs pas d'autre moyen d'interpréter les destinées du peuple juif, historiques et spirituelles. Nous n'entendons pas approfondir ici cette question, mais il nous semble indéniable que ce sont bien les affirmations et les négations religieuses, l'attraction et la répulsion qui déterminent essentiellement le destin historique des Juifs. Le *Schacher*, le rôle mondial des Juifs dans l'histoire du capitalisme, n'est que l'enveloppe empirique de leur psychologie religieuse particulière. Nonobstant tout l'athéisme, tout le matérialisme pratique et théorique, d'une partie notable des Juifs contemporains, un fondement religieux n'en demeure pas moins sous-jacent à toutes ces strates historiques, celui qu'a su déceler et découvrir de façon si admirable le génie religieux de Vladimir Soloviev. Evidemment, Marx ne pouvait pas accepter que la question juive fût considérée d'un point de vue religieux et, pour maintenir ici avec conséquence une conception athée, il lui a fallu sacrifier sa nationalité, blasphémer contre elle et choir dans un antisémitisme *sui generis* non seulement pratique, mais encore religieux.

Nous constatons ainsi que, dès les années quarante, Marx était très loin de l'indifférence de principe envers les questions religieuses, officiellement exprimée dans le programme du parti social-démocrate d'Allemagne et d'Autriche : « La religion est une affaire privée » (*Privatsache*). Il va de soi que, de la part du parti, c'était une hypocrisie de pure forme dictée par des considérations tactiques et principalement par les nécessités de la propagande en milieu rural. Il suffit de connaître, même superficiellement, les documents et l'état d'esprit général du parti des disciples de Feuerbach et de Marx pour se convaincre de la fausseté de cette déclaration, puisque ce parti était pour l'instant celui non seulement du socialisme, mais aussi de l'athéisme militant. Marx n'en a jamais fait mystère. Dans son commentaire critique bien connu sur le projet de programme de Gotha, Marx proteste contre la revendication de « la liberté de conscience » qui s'y trouve formulée, la qualifiant de bourgeoise et de libérale, puisque la liberté sous-entendue ici est celle de la conscience *religieuse*, alors que le parti ouvrier devait au contraire libérer la conscience des fantômes de la religion.

On pourrait nous rétorquer que nous avons examiné la conception

18. Il est curieux que F. Lassalle également, qui, adolescent, rêvait (dans son *Journal*) de lutter pour les droits de son peuple, manifeste plus tard dans ses lettres à Solintseva une attitude négative à l'extrême envers sa race, et cela malgré tout son nationalisme à l'égard de l'Allemagne. Nous ne faisons que noter cette énigme psychologique, sans nous y attarder davantage ici.

du monde philosophico-religieuse de Marx *in statu nascendi*, à une époque où Marx lui-même n'était pas marxiste, n'ayant pas encore élaboré la doctrine spécifique que l'on rattache habituellement à son nom en économie politique et en sociologie. Sans le nier, nous prétendons que, dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher* de 1844, Marx exprime sur la religion et la philosophie sa pensée définitive et achevée. Aucun changement ni bouleversement de principe n'interviennent par la suite dans sa foi philosophique. A cet égard, le thème spirituel général de sa vie était déjà établi et son fondement philosophico-religieux était entièrement délibéré. Il ne s'agira plus du quoi, mais seulement du *comment*, et *comment* est précisément le marxisme, lequel ne représente à nos yeux qu'un cas particulier du courant feuerbachien ; il n'en est qu'une formulation spécifiquement sociologique.

L'originalité du marxisme doit être cherchée dans un tout autre domaine que celui de la philosophie, qui nous intéresse ici : le marxisme est une variante plus complexe, ou si l'on préfère, plus riche et plus poussée de la doctrine de Feuerbach, mais il n'en est certes pas le dépassement philosophico-religieux. Dans sa brochure sur Feuerbach¹⁹, Engels exagère extraordinairement la différence en l'élevant au niveau des principes. Peut-être était-il mû par le désir de proclamer l'originalité de Marx, même dans un domaine où il n'en avait aucune, à savoir précisément le domaine philosophique ; et c'est pourquoi Engels présente ici le « matérialisme économique » comme quelque chose qui dépasse Feuerbach sur le plan des principes. Or cette doctrine n'indique qu'une espèce de « substrat » sociologique pour le processus historique, dont l'aboutissement final est la réalisation du postulat feuerbacho-marxien : « l'émancipation humaine », c'est-à-dire son émancipation de la religion, par le moyen de son objectivation pratique, de sa transformation en un *Gattungswesen* fondé sur l'économie socialiste.

Il n'y a rien dans tous les travaux postérieurs de Marx qui démente ou limite le programme philosophico-religieux exposé dans ses articles des *Deutsch-Französische Jahrbücher*. Force est d'estimer que ceux-ci représentent en quelque sorte son maximum philosophique, le faite de son effort sur le plan de la réflexion purement philosophique. Par la suite, tout en restant fidèle à ce qu'il avait adopté et assimilé dans sa jeunesse, il s'éloigne de plus en plus des problèmes philosophiques pour finalement ne plus y revenir du tout, sans doute en vertu d'un complet apaisement intérieur, celui que procurent la conscience d'être dans le vrai et l'absence de doutes quant aux dogmes adoptés. Il en découle paradoxalement que, pour connaître Marx et pour le juger du point de vue qui nous intéresse ici et qui est d'ailleurs son aspect le plus fondamental, les données les plus importantes sont fournies justement par l'époque où Marx n'était pas encore marxiste, lorsque sa véritable figure spirituelle n'était pas encore occultée par les détails des recherches particulières qui lui ont fait un nom.

19. Cf. mon essai déjà cité.

Ainsi, le problème historique et mondial de l'auto-émancipation de l'humanité s'est posé à la conscience de Marx. Il fallait trouver le moyen propre à le résoudre. Ce fut le « socialisme scientifique », dont Marx commence donc à élaborer le système. Dorénavant, le domaine de ses intérêts et de ses études théoriques, pour autant que nous puissions le déterminer par ses œuvres et par ses propres témoignages, se rétrécit et se concentre principalement, pour ne pas dire exclusivement, sur l'économie politique et sur la politique courante.

Le plus curieux, c'est que, dans le même temps, les prétentions théoriques de Marx ne se limitent nullement à l'économie politique et qu'elles s'étendent au domaine universel de la philosophie de l'histoire. C'est alors que se forme chez lui l'« interprétation matérialiste de l'histoire », qui prétend donner la clé pour comprendre toute la genèse de l'être historique. Quelque attitude que l'on ait adoptée à l'égard de cette « découverte » tant célébrée²⁰, ce qui nous intéresse ici est de savoir comment elle a été faite en réalité, quelles en ont été la psychologie et la motivation intérieure.

Nous savons que, à l'époque, Marx ne s'occupait ni d'histoire, ni de philosophie²¹, en tout cas pas de façon notable. Donc, la « découverte » est survenue, non pas à la suite d'un nouvel approfondissement théorique, mais comme une formulation nouvelle, dogmatiquement présentée et acceptée sans preuve, comme une sorte d'intuition artistique, et non comme le fruit d'une recherche scientifique (c'est d'ailleurs ainsi que naissent nombre de découvertes authentiquement scientifiques).

Il est facile de distinguer les éléments dont la réunion constitue l'interprétation matérialiste de l'histoire : d'une part, c'est toujours la doctrine feuerbachienne de l'athéisme militant, que nous connaissons déjà ; de l'autre, c'est la forte impression tirée des faits de la réalité économique à la suite des travaux portant sur l'économie politique aussi bien que sur la politique courante. La nouvelle doctrine ne sort donc pas du cadre de l'ancienne conception du monde, tout en lui apportant plus de complexité. Pour ce qui est de la religion, en particulier, l'approche philosophique devient encore plus grossière sans se modifier quant au fond. Au même titre que d'autres « formes de conscience », la religion est déclarée être une « superstructure » de la « base » économique. Le tome I du *Capital* contient le jugement suivant qui, au fond, ne va pas plus loin que les articles sur Hegel et d'autres œuvres des années quarante :

Pour une société de producteurs, dont la relation sociale de production consiste en ce qu'ils se conduisent à l'égard de leurs produits comme envers des marchandises, donc des valeurs, et en ce qu'ils rapportent l'un à l'autre

20. J'estime que le dernier mot est loin d'avoir été dit à ce sujet, car ici se trouve posé un problème d'une importance énorme pour la philosophie religieuse.

21. Il vaut d'être noté que même dans l'étude polémique contre Dühring, qui bien évidemment n'est pas une œuvre philosophique de premier ordre, Marx n'a rédigé que le chapitre économique, tandis que toutes les parties philosophiques sont de la plume d'Engels.

sous une forme objective leurs travaux privés comme un même travail humain, pour une telle société le christianisme, avec son culte de l'homme abstrait, et particulièrement le christianisme sous sa forme bourgeoise - protestantisme, déisme, etc. - représente la religion la plus appropriée.

C'est du Feuerbach, mais traduit dans la langue de l'économie politique et, notamment, du système économique de Marx. C'est encore un écho de Feuerbach que ce jugement global sur la religion, qui vient ensuite :

Le reflet religieux du monde réel ne pourra vraiment disparaître que lorsque les conditions de leur vie pratique ordinaire présenteront aux gens tous les jours des rapports entièrement clairs et raisonnables entre l'homme et l'homme, l'homme et la nature. Le processus social de la vie, à savoir le processus matériel de la production, ne rejettera son voile mystique que lorsque, devenu produit d'hommes librement réunis, il sera sous leur contrôle conscient et planifié²².

L'exemple de ces jugements (et c'est tout ce qu'il est possible de trouver chez Marx à l'époque) permet de constater que sa pensée religieuse, le dogme du matérialisme économique étant adopté, ne s'est aucunement diversifiée ni enrichie et qu'elle ne fait que répéter des assertions tirées de Feuerbach. Ce dogme ne réclame ici aucun abandon de quoi que ce soit, aucune révision, tout reste en l'état, sous réserve d'une formulation spéciale, qui transforme en science des sciences l'objet spécifique de nouveaux travaux scientifiques, l'économie politique, proclamée la clé de toutes les « idéologies », c'est-à-dire de toute la vie spirituelle de l'humanité.

Un mot, pour conclure, sur la marque particulière que le socialisme acquiert chez Marx. Force est de constater là encore que l'influence la plus profonde, la plus décisive, exercée par Marx sur le mouvement socialiste en Allemagne, puis dans d'autres pays, s'est manifestée non pas tant par son programme politique et économique que par sa figure philosophico-religieuse. Le parti social-démocrate et, en général, la forme politique du mouvement ouvrier en Allemagne n'ont pas été créés par Marx, auquel appartient en fait une tentative infructueuse pour aiguiller ce mouvement sur la voie irréaliste d'une organisation internationale (que souhaite aussi

22. *Ibidem*. Le *Capital* (tome I) va jusqu'à admettre la possibilité non seulement d'expliquer par la vie les représentations religieuses existantes, mais également de les construire à partir des faits offerts par la réalité, de façon déductive et *a priori*. Voici ce passage : « La technologie démasque l'attitude active de l'homme envers la nature, le processus producteur immédiat de sa vie, et donc en même temps ses rapports sociaux et les représentations spirituelles qui en découlent. Ainsi même toute histoire de la religion qui ne tient pas compte de cette base matérielle est dénuée de fondement critique. Il est évidemment bien plus facile, par le moyen de l'analyse, de trouver la nature terrestre des conceptions religieuses que l'inverse, à savoir déduire des rapports réels leurs formes religieuses. Cette dernière méthode est la seule matérialiste, et donc la seule méthode scientifique » (p. 300, note 89). Il eût mieux valu que Marx fit la démonstration concrète de cette méthode « matérialiste », qui nous paraît tout simplement fantaisiste, plutôt que de n'en parler que dans une note en bas de page (l'endroit le plus approprié pour de telles « découvertes » scientifiques !).

le « Manifeste communiste ») ; ils l'ont été par Lassalle, qui a fondé et définitivement mis sur pied le parti ouvrier. Son développement et ses destinées furent déterminés par les conditions spécifiques du régime prusso-allemand, ainsi que par les événements historiques qui suivirent, mais nullement par l'influence de Marx. Il est vrai que par ses ouvrages économiques, celui-ci a fixé la conception du monde des théoriciens sociaux-démocrates et, par leur entremise, le Credo officiel du parti. Toutefois ce Credo théorique n'est pas indissolublement lié au programme réel, lequel n'est pas la théorie marxiste, mais ce qui a reçu le nom de programme minimum, plus ou moins commun à tous les partis démocrates, indépendamment de leur attitude envers Marx.

L'influence concrète du marxisme ne se fait plus sentir ici que pour autant que son dogme paralyse encore le parti dans la question agraire. Or, même dans ce domaine, l'exigence impérative des choses de la vie contraint à négliger définitivement ce dogme, ainsi que l'ont fait les sociaux-démocrates russes et aussi les Allemands. De plus, il doit être évident pour tout économiste à quel point la doctrine purement économique de Marx est déjà dépassée par le cours même du temps, par l'évolution de la vie et de la science sociale. Montrant un nombre croissant de failles et en ayant simplement vieilli, elle ne présente de plus en plus qu'un intérêt purement historique, elle s'achemine vers le reposoir de l'histoire de l'économie politique, où, bien entendu, le nom de Marx doit être associé au chœur auguste des Quesnay, Smith, Ricardo, List, Rodbertus et autres créateurs de cette discipline.

Ainsi, quelque risquée que soit pareille affirmation et bien qu'elle contredise l'opinion courante, nous estimons fort vraisemblable que, même sans Marx, le mouvement ouvrier aurait acquis sa forme politique actuelle et qu'un parti social-démocrate se serait créé avec, à peu de chose près, le programme et la tactique que nous lui connaissons.

Marx lui a cependant imprimé, du point de vue de la philosophie religieuse, le sceau ineffaçable de son esprit et donc de celui dont il était lui-même l'instrument, à savoir de Feuerbach. La conception d'ensemble du socialisme, telle que l'a élaborée Marx, est évidemment pénétrée de cet esprit, elle répond aux besoins de l'athéisme militant ; Marx lui a donné le ton, celui qui, comme on dit, fait la musique, en transformant le socialisme en un moyen de combattre la religion.

Quelque nettes qu'apparaissent les tâches historiques générales du socialisme, nous savons que les formes concrètes de ce mouvement peuvent être fort différentes quant à leur contenu spirituel et à leur valeur éthique. Il peut s'inspirer d'un enthousiasme élevé et purement religieux, dans la mesure où le socialisme aspire à la vérité, à la justice et à l'amour dans les rapports sociaux ; il peut aussi se caractériser par la prévalence de sentiments d'un autre ordre, moins élevé : la haine de classe, l'égoïsme, ce même esprit bourgeois, mais inversé ; bref, les sentiments qui, sous l'estampille « de classe » (attitude, intérêts), jouent un rôle si dominant dans la proclamation du marxisme. L'indignation contre le

mal est, certes, un sentiment haut et même sacré, dont ne peuvent se passer l'homme ni celui qui s'occupe de la chose publique ; mais il existe une frontière ténue, presque insaisissable et néanmoins tout à fait réelle, au-delà de laquelle cette émotion supérieure devient quelque chose qui n'a plus rien de sacré. L'on comprend combien une telle transformation est facile, naturelle, voire imperceptible, mais la prédominance de sentiments relevant de l'une ou de l'autre catégorie détermine la physionomie spirituelle et de l'homme et du mouvement, encore que, en notre siècle pratique, il ne soit guère de mode de s'intéresser à l'aspect intérieur des choses à moins que l'on n'y voie une application immédiate.

Toute la doctrine de Marx, telle qu'elle est issue de son thème religieux fondamental, de son athéisme militant, à savoir : le matérialisme économique, la prédication de la lutte des classes à outrance, la négation de valeurs communes à l'humanité et de normes universelles hors l'intérêt de classe, la théorie, enfin, d'un fossé infranchissable entre deux mondes : celui du prolétariat revêtu d'une mission suprême et celui de la « masse réactionnaire » de ses oppresseurs, tout cela ne pouvait évidemment agir que dans un seul sens : rendre le mouvement socialiste plus grossier, plus terre-à-terre, plus prosaïquement économiste, y faire retentir la haine de classe plus que l'amour universel.

Nous sommes loin d'attribuer cette tendance à la seule action de Marx : au contraire, même sans lui, cette tentation spirituelle est par trop forte pour le mouvement socialiste et elle a eu et elle a les moyens de se manifester auparavant comme aujourd'hui (notamment en Russie) ; Marx n'en a pas moins été un puissant instrument. Son influence personnelle s'est essentiellement exercée en renforçant précisément cette passion antireligieuse, anti-théique, qui bouillonne au sein du mouvement socialiste comme dans toute notre culture et qui n'aura de cesse qu'elle n'ait trouvé son incarnation adéquate et, cette fois, ultime.

Avec une sagesse et une intelligence profondes, Soloviev, dans son *Récit sur l'Antichrist*, donne entre autres à celui-ci les traits d'un réformateur social, d'un socialiste.

En effet, au sein du socialisme, comme à travers toute notre culture, c'est la lutte du Christ et de l'antichrist...



« Que Ton règne vienne ! Que Ta volonté soit faite sur la terre comme au ciel ! » Telle est notre prière. Tel est le but ultime du processus mondial et historique. Tel doit être le critère le plus haut et le seul pour évaluer les actions de l'homme : il les détermine en plus ou en moins dans l'univers, il leur donne leur coefficient absolu et définitif, c'est-à-dire religieux. Avons-nous mis à profit les forces que Dieu nous a accordées pour construire son Royaume, qu'il nous est donné non seulement d'attendre mais encore de préparer, dans la mesure de nos moyens, ne serait-ce qu'en

qualité d'humbles et infimes terrassiers (mais il n'y a rien d'insignifiant dans cette œuvre) ? Ou bien avons-nous dissipé ces forces en vain, dans une oisiveté et une paresse honteuses ? Ou, enfin, les avons-nous utilisées « en notre propre nom », à des fins étrangères et hostiles à celles du Règne de Dieu ? La vie et l'activité de chaque homme contiennent les éléments, diversement combinés, de ces trois catégories, et personne n'ose en dresser le bilan général ni prononcer une condamnation finale sur son prochain, en disant : il est l'ennemi de l'œuvre de Dieu ! Mais cette impossibilité de procéder à un jugement dernier, lequel n'appartient qu'au tribunal équitable de Dieu, ne nous libère en aucune façon de l'obligation de porter un regard critique sur la vie, où, nous le savons, le mal mène un combat implacable contre le bien et, ce qui est le plus grave, revêt parfois le masque du bien, en se distinguant de celui-ci par des signes non pas extérieurs, mais uniquement intérieurs. Fidèles à cette exigence, sans pour autant avoir l'audace de faire un bilan général, nous devons aussi discerner chez Marx, à côté de l'œuvre du Seigneur, une énergie d'un tout autre ordre, funeste et dangereuse : il se dédouble d'une façon mystérieuse et terrible. L'activité socialiste de Marx, en tant que l'un des disciples du mouvement qui se donne pour objet de défendre les déshérités dans la société capitaliste et de transformer l'ordre social en le fondant sur des principes de justice, d'égalité et de liberté, d'après ses buts objectifs, devrait, semble-t-il, être considérée comme une œuvre visant le Royaume de Dieu. Mais qu'il ait voulu faire de ce mouvement un moyen pour détruire le sacré chez l'homme, afin de le remplacer par lui-même, et que cette fin ait guidé son activité, cela ne peut être jugé que d'une façon négative du point de vue religieux. Nous y constatons la présence de cette tentation subtile et dangereuse qui apparaît lorsqu'on distingue le bien du mal non plus de l'extérieur, mais de l'intérieur. Ce qui l'emporte ici, « du plus ou du moins », nous ne le saurons que lorsque notre propre bilan sera dressé. Nous devons quant à nous laisser la question ouverte.

Toutefois, après de longues années passées à examiner intensément la personnalité spirituelle de Marx, nous avons tenu pour un devoir moral, pour une affaire de conscience, de dire ici ce que nous y avons vu et que beaucoup d'autres n'y voient pas, quoi qu'en pensent ceux qui reflètent justement cette face ténébreuse de son esprit.

(Traduit par T. Maillard et M. Aruffo-Romensky.)