

La « nation CHIMÉRIQUE »

Les Juifs et l'État dans la philosophie moderne avant Israël

Raphaël Lellouche

Philosophe, auteur de *Difficile*

Levinas. Peut-on ne pas être

lévinassien ? (L'Éclat), vient de publier

Les Juifs dans l'utopie,

le jeune Bloch, du crypto-frankisme

au néo-marcionisme, in *Ernst Bloch,*

Symbole : les Juifs, un chapitre

« oublié » de l'esprit de l'Utopie,

(L'Éclat).

La réticence à l'égard de l'État d'Israël comme *État juif*, expression qui semble boîteuse par rapport à l'idée de neutralité confessionnelle de l'État démocratique – puisqu'il semble accoler un terme politique, « État », avec un prédicat religieux, « juif » –, est fondée dans une tradition de pensée qui a contesté aux Juifs aussi bien leur statut de nation que leur statut de religion. Quand on leur accorde l'un, on leur refuse l'autre, et parfois les deux à la fois. L'antisémitisme et l'antisionisme d'aujourd'hui – j'essaierai de le montrer – sont les ultimes avatars d'une tradition philosophique moderne qui a ancré l'idée de l'*illégitimité d'une politique juive*. Et dont – vous allez le voir le fil rouge est *politique*. C'est cette tradition – de Spinoza à Marx –, et le « mythe négatif » qu'elle a lancé, que je voudrais succinctement retracer.

Je propose donc une rétrospective du problème du rapport des Juifs et de l'Etat dans la philosophie moderne. Ce problème trouve *son point de départ* chez Spinoza, puisque celui-ci est à la fois le fondateur théorique de l'Etat libéral moderne où s'est posée la question de l'émancipation civile des juifs, et – en même temps – le critique le plus sévère du judaïsme, auquel on peut faire remonter

bien des thèmes de l'antisémitisme spécifiquement moderne qui ont retrouvé récemment toute leur actualité. Son lieu, c'est au coeur de la question « théologico-politique » de Spinoza qu'il se situe.

L'héritage de Spinoza : la « nation chimérique » et sa persistance théologique

C'est peu de dire que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza a « fait époque ». Son héritage détermine toute la pensée jusqu'au début du xx^e siècle et au-delà : il relie la possibilité de l'émancipation des juifs à la destruction de la théologie politique juive, voire à la destruction de l'existence des Juifs comme nation. Une part de ce qu'on appelle la « philosophie juive » moderne de Mendelssohn à Strauss consistera en grande partie à administrer, à conjurer, à modérer, à combattre les conséquences, ou à remettre en question en totalité, cet héritage ; tandis qu'une part de ce qu'on a pu considérer comme l'« antisémitisme » de la *philosophie allemande*, jusqu'à Kant et Marx, n'a consisté qu'à amplifier et à radicaliser cet héritage spinoziste.

Lorsqu'on parle du rapport des Juifs et de l'État, il faut savoir de quel État il s'agit. Or il y a au moins quatre ou cinq États dont il peut être ici question, et avec lesquels *les Juifs sont en rapport* typologiquement et historiquement, et qu'articule le problème de Spinoza : l'État juif antique, l'État chrétien pré-moderne, la « nationalité chimérique » qu'ils constituent en Diaspora, l'État libéral laïque, et l'État juif moderne d'Israël. Et de fait, Spinoza traite bien de ces cinq États. Il évoqua effectivement l'éventualité de la restauration d'un *État juif moderne*. On connaît la phrase fameuse qui conclut le chapitre III du *Traité théologico politique* : « Si les principes mêmes de leur religion n'amolissaient pas leurs coeurs, je croirais sans réserve, connaissant la mutabilité des choses humaines, qu'à la moindre occasion les juifs rétabliraient leur empire et que Dieu les élitait de nouveau » (*TTP* p. 78) (Ce pourquoi on a pu le considérer comme le précurseur du sionisme).

Quel est le sens du *Traité théologico-politique* ?

Dans une lettre à Oldenburg (*Lettre* 30, Sept. 1665), Spinoza précise ses motifs : « défendre la liberté de pensée que *l'autorité trop grande laissée aux pasteurs* et leur jalousie menace de supprimer dans ce pays ». Puisque les « préjugés » des théologiens qui tentent de soumettre le pouvoir étatique au pouvoir spirituel, l'État à l'Église, et menacent la liberté, s'originent dans la Bible, il faut attaquer l'autorité de la Bible. C'est pourquoi il mène sa « critique de la religion » en s'attaquant à tous les concepts théologiques importants (prophétie, loi de Moïse, élection du peuple de Dieu, cérémonies, miracles, etc.).

Mais la critique fondamentale de Spinoza concerne *la portée et la validité des*

cérémonies du culte – mêlées aux enseignements éthiques. Sa thèse est que les cérémonies ne sont que les auxiliaires de la bonne marche d'une *communauté politique*. Par là, elles sont de l'ordre de l'institution (du « statutaire »), et non de l'ordre de la nature, *or l'institution, c'est le politique*. C'est le noyau de la critique spinoziste, elle consiste à *distinguer et à séparer nettement* dans la Loi, les enseignements proprement éthiques (purification de l'âme, pratique de la vertu, secours aux pauvres), qui sont universels, et les prescriptions de caractère « statutaire », c'est-à-dire qui lient extérieurement et exclusivement la communauté particulière de tel peuple, et dont la nature est, à ce titre, non pas religieuse mais essentiellement politique.

Dans l'État juif antique, religion et politique étaient intimement liés car les cérémonies du culte *sont les lois de l'État lui-même*. « Dans cet État donc, le droit civil et la religion étaient une seule et même chose »... « Les Lois de Moïse *sont* le droit politique des Hébreux ». Si le Traité de Spinoza s'intitule « théologico-politique », c'est que, selon Spinoza, dans le noeud entre politique et religion, entre autorités politiques et autorités théologiques, la Loi de Moïse avait une *signification politique* et visait ainsi le bien, la « félicité temporelle » de l'État, et non pas la « béatitude ».

Le judaïsme est politique

Or depuis la disparition de l'État juif antique et la dispersion du peuple, il se trouve que ces lois de l'État ont été conservées *sans l'État dont elles sont les lois*. Cet État disparu, la validité de la Loi de Moïse est caduque aussi bien pour les Juifs eux-mêmes que généralement pour tous les peuples. Dès lors, c'est l'idée d'une pérennité du peuple juif – sans son État et survivant à l'état de dispersion – que Spinoza va attaquer. Le judaïsme, religion dont le sens « national » est lié à la vie d'un État, offre ce paradoxe de ne survivre à lui-même, sans cet État, que par la seule force de la *tradition*.

Selon Spinoza, par conséquent, depuis la disparition de l'État des Hébreux, le pacte avec Dieu (ou du moins la notion d'un tel pacte, s'il a un sens autre que *nominal*), fondement de l'État juif, doit être considéré comme annulé, et les Juifs ne sont plus tenus par la Loi de Moïse, leur religion « statutaire » ne tirant sa force de loi et sa validité que de la seule législation politique de cet État. L'État juif antique détruit, les Juifs eussent dû abandonner cette législation caduque et ramener leur religion à son seul versant éthique, qui, lui, est universel.

L'État des Hébreux n'est pas un modèle généralisable

Que le modèle de l'État des Hébreux, fondé sur un pacte unique avec Dieu au nom d'une providence particulière à un peuple, ne puisse être le fondement de

l'État moderne, et qu'il soit *non-généralisable*, cela tient aux conditions exceptionnelles de sa naissance, qui lui ont imprimé une déformation cléricale. C'est ce que montre Spinoza lorsqu'il pose explicitement la question de savoir si l'État des Hébreux est imitable. Il répond ceci : « En dépit de son éternité, *personne ne peut plus le prendre pour modèle*, et cela ne serait pas un dessein raisonnable » (p. 303). Il ajoute : « il ressort que le droit divin naît d'un pacte à défaut duquel il n'y a d'autre droit que le naturel » (p. 299). Cela signifie que l'État des Hébreux ne pouvait avoir cours qu'à condition de ce pacte, c'est-à-dire d'une isolation vis-à-vis des autres nations, « sans commerce avec le dehors », et que Dieu ne pourrait plus aujourd'hui conclure un pacte particulier avec un seul peuple, ce qui est le présupposé de l'État de Moïse. Le pacte théocratique étant désormais impossible, la démocratie moderne ne peut être fondée que sur le droit naturel. Ainsi, l'impossibilité de généraliser l'État biblique, signifie pour Spinoza que le *dispositif théologico-politique*, devenu caduc, ne peut servir de fondement à une *philosophie* ou à une « théorie politique » en tant que telle, c'est-à-dire qui soit universellement valable, pour tout peuple quel qu'il soit.

L'héritage

L'héritage de Spinoza finalement, c'est l'idée que l'État juif antique détruit, les Juifs sont déliés des parties cérémonielles et statutaires inhérentes à la *constitution de cet État*. Autrement dit, la Loi de Moïse, les préceptes et cérémonies du culte qui font le judaïsme, ne sont pas réellement religieux, ce sont *les lois politiques d'un État qui n'existe plus* – une « superstition » au sens propre prolongée par tradition, et par un mécanisme passionnel dans lequel sont impliqués haine et orgueil. La théologie chrétienne qui s'en tient à la Bible représente un *obstacle* pour l'État libéral et démocratique moderne.

Qu'est-ce donc, alors, que ce peuple juif qui persiste dans sa religion et l'observance des lois cérémonielles ? Pour Spinoza, on peut dire que le judaïsme statutaire, en tant que tel, n'est pas une vraie religion. Mais les Juifs sont-ils pour autant un peuple, une « nation » ? A vrai dire, ayant perdu leur État et vivant dans la dispersion, ils ne sont plus non plus véritablement une « nation », car ils ne sont plus *constitués* en corps politique.

Ni religion ni nation, il ne leur reste plus que le statut de « nationalité chimérique ». Pour ce qui concerne les Juifs, la situation ouverte par Spinoza n'est donc pas seulement la base de l'émancipation, il *constitue aussi la précondition et la base de l'antisémitisme moderne*, dans la mesure où celui-ci va dénier aux Juifs aussi bien leur statut religieux que leur caractère de nation. Résultat paradoxal.

Hegel, les Juifs et le malheur politique

L'attitude de Hegel par rapport à la question « les Juifs et l'État », dans sa jeunesse, est déterminée par son analyse théologico-philosophique du judaïsme. C'est surtout dans ses périodes de Berne et Francfort (1795-1798) qu'elles sont les plus caractéristiques et les plus marquantes.

L'épopée nationale juive

Dans sa période de Berne¹, lorsqu'il était jeune républicain, Hegel tranche d'abord par une position plutôt positive, il ne partage pas la critique des Lumières radicales contre le judaïsme. Le peuple juif est seulement « accablé par sous le fardeau des prescriptions statutaires » mais, comme son histoire l'a montré, il est éminemment capable d'autodétermination morale. Son attitude consiste à voir dans la Bible l'aspect *national*, et il loue dans l'histoire des Juifs leur volonté d'indépendance².

Mais si Hegel évalue dans un premier temps positivement le combat du peuple juif pour son indépendance contre les Romains, il dénonce le risque d'« évasion » dans des « espérances messianiques paresseuses », c'est-à-dire la tentation de remettre illusoirement (religieusement) son indépendance entre les mains d'un Messie plutôt que de compter sur sa propre activité. Il loue d'ailleurs le peuple juif d'avoir écarté en Jésus un Messie *qui n'était pas* un Messie politique, et – c'est son reproche fondamental – lorsque l'État des Grecs et des Romains s'est écroulé, le messianisme juif a contaminé le monde antique, étant ainsi responsable d'avoir été à l'origine de l'eschatologie chrétienne. Le messianisme, c'est la révolution déléguée à un être divin sans qu'intervienne l'activité propre de l'homme. Hegel écrit : « Que vienne le Royaume de Dieu, mais que nos mains ne restent pas inactives »³. L'attente messianique n'est que consolation de l'impuissance politique et de l'oppression.

Le jeune Hegel républicain à Berne est donc pour l'État juif indépendant, mais c'est un critique virulent du messianisme. Le point de vue du jeune Hegel est d'abord *politique*, et l'histoire juive est pour lui l'épopée nationale d'un peuple, une aventure de la liberté, bien qu'elle se termine tragiquement dans le fanatisme, ce peuple ayant perdu son indépendance en s'ensevelissant lui-même dans les ruines de sa cité – trait d'obstination fanatique d'un peuple « conséquent jusqu'à la ruine ».

La tragédie juive et l'esprit de servitude

C'est à partir de sa période de Francfort, dans *L'esprit du christianisme et son destin* (1798), que l'antijudaïsme va prendre chez Hegel un caractère dramatique modifiant son évaluation du judaïsme qui devient à partir de là un repoussoir. Sa pers-

pective a changé, sous l'influence de Hölderlin, il remplace d'abord la critique de la « positivité » au nom de la morale, par une recherche de la « religion belle », dont la religion des Grecs, religion esthétique, est le modèle. Nous sommes à l'époque de la « nostalgie de la Grèce » dans le néo-classicisme et l'idéalisme allemand. Et désormais, le judaïsme va prendre place dans une *histoire de l'esprit*, dans laquelle il incarne le moment de *l'aliénation* – catégorie qui deviendra importante pour Marx. Il y a donc, à ce moment-là, une modification décisive de l'image du peuple juif pour Hegel. Il n'est plus un héros tragique de la liberté nationale, il devient le représentant d'un « principe », une « figure de l'esprit » dans un développement logico-dialectique de l'histoire universelle, qui traversera plusieurs « figures ». La notion de *Geist des Judentums* (l'esprit du judaïsme), c'est le « principe » juif qui est un moment négatif, voire la négativité elle-même.

Évoluant vers le système du savoir absolu, c'est-à-dire dépassant le point de vue de la religion, Hegel sera toujours motivé par l'idée *politique* de l'État, compris comme « réalisation dans le monde » (in das *weltliche* Wesen) du principe chrétien de la liberté infinie, c'est-à-dire comme la « sécularisation » – traduction possible de *Verweltlichung* – du principe de liberté. Par conséquent, il y a toujours, *sous* les catégories religieuses dans lesquelles Hegel formule sa critique du judaïsme et du christianisme (douleur, séparation, non-réconciliation), le discours politique sous-jacent de *l'histoire politique du monde* dans la perspective de l'État rationnel moderne comme réalisation de la liberté. Mais dans ce discours, la place du judaïsme s'est inversée et est devenue négative. La négativité du peuple juif est désormais d'être le peuple qui a *renoncé* à la liberté, et donc à la vie politique. Reproche inverse de celui de Spinoza.

La lecture de l'Ancien Testament sert à Hegel de matière à une phénoménologie de l'esprit du judaïsme comme esprit de la *séparation, et de la domination/servitude*. Dès le Déluge, c'est le « profond déchirement » et l'éloignement vis-à-vis de la nature désormais dépouillée de l'esprit, « prosaïque » et désacralisée, puisque l'esprit quitte son habitation dans la nature vivante et s'élève comme *principe idéal* dans l'universalité, dans la sublimité d'une transcendance abstraite. Puis se développe la servitude sous la Loi d'un Dieu universel et abstrait depuis Abraham, figure de la séparation, qui abandonne son pays, devient étranger sur la terre, qui n'emporte pas avec lui les dieux lares de la famille – ne partage pas le divin avec d'autres dieux nationaux –, et jusqu'à Moïse, qui libère un peuple qui « se trouve, dans sa libération même, *sans âme* et sans besoin *propre* de la liberté », Moïse qui se voit contraint de remplacer l'esclavage d'Égypte par un *nouveau joug* de la Loi pour un peuple resté un peuple esclave, sans goût pour la liberté, un peuple incapable de la « belle » vie éthique. Ce sont donc les catégories de *la domination et de la servitude* qui caractérisent la religion

juive. La Loi de Moïse, « loi universelle placée hors de la vie »⁴, est le contraire d'un véritable « droit », le contraire du rapport juridique réglant les rapports entre êtres libres, c'est un « service » non-spirituel, un « joug » imposé par un Dieu étranger à des serviteurs, c'est une Loi formaliste caractérisée par sa matérialité spéceieuse qui règle jusqu'à la plus *insignifiante* des cérémonies ⁵.

L'essentiel, chez Hegel, reste le rapport *politique*. La relation entre Dieu et l'homme est de type politique, c'est celle du Maître et de l'esclave. Devant Dieu conçu sur le modèle d'un Maître, le Juif et le monde sont un « néant ».

L'impossibilité de la réconciliation

Dans sa théorie du malheur, Hegel oppose le destin juif à la tragédie grecque : « La grande tragédie du peuple juif ne ressemble point à une tragédie grecque, elle ne peut susciter ni la crainte ni la pitié – les affects tragiques de la *catharsis* selon Aristote –, car l'une et l'autre ne viennent que du destin propre à l'erreur nécessaire d'un être *beau* ; la tragédie du peuple juif ne peut provoquer que l'horreur » (*L'esprit du christianisme*, p. 24). De là, l'idée d'un destin *qui ne peut être réconcilié*. La structure même du judaïsme, parce qu'il est en dehors de l'amour par lequel le destin est réconcilié dans la subjectivité, c'est *l'impossibilité de la réconciliation*, et par conséquent, le destin juif reste malheureux, est celui de la « conscience malheureuse », et *ne peut pas* être réconcilié en tant que juif.

Le destin du peuple juif est déterminé par ce rapport d'aliénation. Car ce destin est un malheur politique. Si Hegel comprend bien la « douleur » juive, celle-ci, à la différence de la douleur chrétienne, est « la douleur nécessaire de l'aliénation *qui ne va pas à la réconciliation* ». La réconciliation, notion chrétienne (*Versöhnung*), est chez Hegel le concept-clé de *la métaphysique politique de l'Histoire*. La limite du christianisme historique, c'est que la réconciliation entre le divin et le monde y est restée partielle et *inachevée*. Le christianisme attend encore son intériorisation par l'esprit de la Réforme – temps de « retard » qui est l'histoire même comme histoire de la *Verweltlichung* (sécularisation du principe moderne dans l'État libre). Elle ne sera totalement achevée que par le dépassement de la division entre l'Eglise et l'État, entre prêtres et laïcs, de l'opposition du spirituel et du temporel, résidus, à l'intérieur même du monde chrétien, de *séparation* juive entre l'esprit et le monde.

La réalisation du principe de liberté *dans* le monde, réalisation de la liberté n'est-à-dire la « mondanisation » ou *sécularisation* du christianisme, c'est la naissance d'une « nouvelle forme de monde » qui n'advient qu'à partir du *second temps* de l'époque chrétienne, les Temps Modernes lesquels sont ouverts par la Réforme. La réconciliation devient objective seulement dans l'État rationnel (*Phil. Droit*, le long § 270 sur la religion et l'État).

Le peuple juif dans l'Histoire universelle

On voit que la conception du judaïsme chez Hegel est terrible ! Le judaïsme, qui a émancipé l'esprit comme principe idéal, reste *la figure négative anti-thétique de la liberté*, celle de la domination-servitude, jusque dans son efficacité prolongée au sein même du catholicisme médiéval. Et pour Hegel, la fin du « moment » de vérité historique du judaïsme est simultanément la fin de la légitimité de l'existence même du peuple juif comme nation.

À l'héritage de cette *illégitimité de l'existence nationale juive* manque encore le thème du rapport du Juif à l'argent. Inscrit dans la perspective de la *radicalisation de la sécularisation* hégélienne jusqu'à l'athéisme, il sera réservé à Marx.

Comme le point de vue hégélien est en fin de compte non pas théologique, mais théologico-politique, et qu'il fige le judaïsme dans un « esprit », dans une structure théologico-politique qui est un moment *nécessaire et dépassé* de l'Histoire universelle – le moment de la séparation et de la douleur, et comme, d'autre part, les nations n'entrent successivement en scène dans l'Histoire que pour remplir une mission, et qu'une fois celle-ci remplie, elles disparaissent de la scène mondiale (*Phil. Droit*, § 344-347), on peut en conclure que, pour Hegel, ayant déjà rempli leur rôle dans l'Histoire universelle, *les Juifs ne sont désormais plus une nation significative* dans l'Histoire du monde, n'ont plus de mission spirituelle ou politique à remplir, et ne sont donc *pas aptes à l'État* en tant que juifs. Dans une telle conception hégélienne, une *politique juive* serait proprement impossible, car inintelligible dans le cadre de l'esprit du monde.

Avec la conséquence supplémentaire que, selon Hegel, cette vérité, lorsqu'elle n'est saisie qu'au niveau de la conscience immédiate, naïve, provoque ce qu'il appelle « l'égoïsme infini » : un peuple qui s'obstine dans sa singularité immédiate, sans conscience de sa place déchue dans l'histoire, et se coupe des autres. Une sorte *d'inversion*, pour ainsi dire, du principe de la liberté infinie, qui est le principe des Temps Modernes. On retrouvera ces thèmes virtuellement anti-sémites, notamment celui de « l'égoïsme infini », chez Marx. L'illégitimité de l'existence nationale des Juifs signifie que le moment, d'ailleurs *négatif*, qu'ils incarnent dans l'Histoire du monde est derrière eux.

Hegel pour les droits civils des juifs

Malgré sa condamnation définitive des Juifs comme nation et comme religion au Tribunal de l'Histoire universelle, parce que représentant un degré du développement de l'Idée qui n'est pas parvenu à l'objectivation de la raison dans l'État, Hegel n'en était pas moins favorable à l'émancipation des Juifs, c'est-à-dire à leur octroi des droits civiques dans le cadre de l'État rationnel moderne. Bien qu'ils ne parviennent pas en tant que Juifs à la plénitude de la conscience

de soi libre du citoyen de l'État rationnel, la force de l'État est justement de pouvoir « tolérer » en son sein des groupes et des communautés qui restent membres de la société civile, mais membres seulement *passifs* de l'État, tels que les sectes des Quakers et des anabaptistes qui ne reconnaissent pas l'État dans lequel ils vivent et ne se soumettent pas à ses obligations. Sans participer de la rationalité intérieure des institutions, Hegel insiste sur le fait qu'en leur qualité *d'hommes*, les Juifs doivent recevoir les droits qui réveilleront leur dignité et développeront leur assimilation.

Cette attitude, qui considère l'exclusion juridique des Juifs comme indigne, est pourtant cohérente avec le jugement historique de Hegel sur le judaïsme, car c'est seulement comme *peuple historique* dans l'Histoire universelle que le peuple juif a été « jugé », et non pas comme groupe particulier au sein de l'État dans lequel ils doivent s'assimiler. Jamais Hegel ne nie le droit des juifs en tant qu'*hommes*, et il accorde même à cette prise de conscience une « valeur infinie ». L'universalité de l'État ne peut jamais être réalisation de l'Idée que dans la particularité des États, c'est-à-dire dans la sphère du relatif dans laquelle l'Idée a son existence, et qu'il appelle « la culture ». Mais la particularité culturelle des divers États *présuppose* toujours le droit de la personnalité infinie. Dans tout État, l'individu est conçu dans la forme de l'universel comme « personne universelle ». C'est pourquoi, ni la particularité des juifs, ni leur rôle passé dans l'Histoire, n'empêche la médiatisation par l'universalité infinie du droit qui, comme tous les hommes, et en tant qu'*hommes*, les fait participer à l'État de droit moderne.

Les jeunes-hégéliens : la « question juive » et les « droits de l'homme » L'athéisme démocratique de Bruno Bauer et la négation politique du judaïsme

Si Hegel est favorable à l'émancipation des Juifs, à leur « personnalité juridique » en tant qu'*hommes*, en est-il de même de ses disciples ? En 1843, Bauer publie *La Question juive*, à laquelle Marx va répondre immédiatement par un article du même titre. *La Question Juive* est une « question » parce que les Juifs, en Allemagne – en retard sur la France –, *demandent* l'émancipation politique. Comme c'est la question de *l'émancipation politique* des Juifs d'Allemagne, cette question a son *centre* dans l'analyse du rapport des juifs à l'État. Comment y répondre, et d'abord comment la *poser* correctement ? Marx nie que « l'émancipation » soit un concept cohérent : « L'émancipation n'est pas encore un concept, c'est une réclamation ».

Les Jeunes-Hégéliens sont des démocrates radicaux. On pourrait s'attendre à qu'ils prennent fait et cause d'enthousiasme pour l'émancipation des Juifs... dans la foulée de l'oeuvre émancipatrice de la Révolution française, et au moins

conformément à la position de leur maître Hegel (dans le § 270 de la *Philosophie du Droit*). Eh bien, pas du tout ! Leur hostilité à l'émancipation des Juifs trahit leur appréhension du judaïsme à travers le prisme de la catégorie hégélienne du *Geist*, de « l'esprit du judaïsme » bien plus qu'une fidélité à la philosophie politique de la maturité de Hegel (puisque c'est précisément avec elle qu'ils rompent). Ils sont plus hégéliens que libéraux et plus radicaux que Hegel.

La position de Bauer se construit selon *l'opposition entre le particulier et l'universel*. Les Juifs, en tant que tels sont une « essence limitée », et cette limitation constitue le monde du privilège et de l'oppression. L'universel, c'est l'homme en tant que tel, dont l'essence n'est pas limitée et partielle. Dans la dialectique de l'émancipation qui consiste à accéder à l'universel, les Juifs se contredisent : ils ne peuvent pas demander l'émancipation *particulière* (en tant que Juifs), car cela reviendrait à demander l'universalité en tant que particularité. De plus, ils ne peuvent pas la demander à l'État chrétien qui est l'État du privilège dans lequel le juif possède déjà le « privilège d'être juif », c'est-à-dire un droit non universalisable. Par essence, l'État chrétien ne peut émanciper le Juif, ni le Juif, de par son essence, ne peut être émancipé.

C'est dans cette contradiction que prend son relief *la formule du judaïsme comme « nation chimérique »*. Marx, résumant Bauer, écrit : « Le juif ne peut avoir, vis-à-vis de l'Etat qu'une attitude de juif, une « attitude d'étranger » : à la nation véritable, il oppose sa « nationalité chimérique » et, à la loi, sa loi illusoire ; il se croit en droit de se séparer du reste de l'humanité ; il ne prend pas part au mouvement historique et attend patiemment un avenir qui n'a rien de commun avec l'avenir général de l'homme car il se considère comme un membre d'un peuple, le peuple juif, et le peuple juif comme le peuple élu » (p. 14).

En vertu de cette « chimère » qu'est la nationalité juive, les Juifs n'ont donc *aucun titre* à réclamer l'émancipation :

ni comme peuple, car les peuples s'émancipent dans le mouvement de l'histoire, tandis que les Juifs sont hors histoire, ils attendent passivement un Messie supra-historique ;

ni comme citoyens, car il n'y a pas de citoyens en Allemagne ;

ni comme hommes car, précise-t-il, « vous n'êtes pas des hommes » (p. 15).

La conclusion de Bauer est que *le Juif doit renoncer au judaïsme*, et l'homme, en général, à la religion, s'il veut être émancipé politiquement. La suppression politique de la religion est la suppression de toute religion : l'Etat qui présume la religion n'est pas encore un État réel. À l'occasion de l'examen de la question juive, Bauer débouche sur un État laïque athée, l'universalisation des droits civiques présupposant pour lui l'abolition de toute religion.

Le jeune Marx et la cristallisation philosophique de l'antisémitisme « social »

Pour Marx, cette solution est unilatérale. Il constate d'abord que, de fait, les États qui ont accordé des droits civiques aux juifs, l'ont fait *sans abolir la religion* ; et si Bauer exige cette condition absurde, c'est qu'il n'a pas saisi l'essence véritable de l'État dont dépendent les conditions de l'émancipation. C'est à ce point que Marx peut saisir l'imbroglio théologico-politique autrement qu'avec l'opposition de l'universel et du particulier qui constituait le seul instrument conceptuel de Bauer.

La religion n'est qu'un « phénomène »

Marx complexifie le modèle en *dissociant* le théologique du politique (la critique du théologique de la critique du politique). Alors que Bauer raisonnait dans le cadre de sa critique de la religion et, dans la suite directe de Hegel, ne concevait l'État rationnel que comme la sécularisation radicale de la religion, ce qui impliquait que seul l'athéisme rendait possible l'État réel, Marx, par contre, va déplacer le problème en introduisant l'idée que la religion n'est qu'un *symptôme* : « Nous ne voyons plus dans la religion le fondement, mais le *phénomène* de la limitation laïque. C'est pourquoi nous expliquons l'embarras religieux des libres citoyens par leur embarras laïque » (p. 20). Le secret de la faiblesse religieuse ne se trouve pas dans la religion elle-même (symptôme, Marx dit « apparence » ou « phénomène ») mais dans l'État politique. C'est ce que montre la France, État constitutionnel, où la question n'est pas théologique, mais est celle de « l'imperfection de l'émancipation politique » (p. 19). En transformant la question par l'introduction de l'idée que le théologique n'est que le phénoménal, Marx déplace la critique qui cesse d'être la *critique théologique*, pour devenir la critique de l'État politique. Mais ce déplacement de la contradiction suppose l'ajout d'un *troisième terme* en plus de l'opposition théologique/politique. Ce troisième terme, la présupposition de l'État, que Marx appelle la *société bourgeoise* (*die bürgerliche Gesellschaft*) lui permet d'expliquer que l'émancipation civique, contrairement à ce que croit Bauer, « laisse subsister » la religion comme un droit, celui du libre exercice du culte et de la liberté de conscience. La religion n'a pas disparu avec l'État, elle est passée à la société bourgeoise, du droit public au privé. Et elle y est l'expression symbolique d'un fondement caché.

Ici, Marx prend au sérieux la thèse hégélienne de la sécularisation. Si l'État démocratique n'a pas besoin de la religion mais fait abstraction de la religion, c'est parce qu'en lui le fond humain de la religion s'est *réalisé* de façon profane. On reconnaît dans cette dialectique la logique hégélienne de la *Verweltlichung*.

Quelle conclusion Marx tire-t-il vis-à-vis des Juifs de cette idée de la sécularisation selon laquelle l'émancipation politique « laisse subsister » la religion, et donc est la véritable expression adéquate de la religion ? Il n'exige plus le renoncement au judaïsme comme condition de l'émancipation politique. Mais la possibilité même d'être émancipé *sans* se détacher du judaïsme ne plaide pas en faveur de cette émancipation, elle montre tout simplement, selon lui, que cette émancipation politique des Juifs n'est pas une émancipation « humaine » ! C'est ainsi qu'il prétend dévoiler l'imperfection de la catégorie de l'émancipation politique – en tant que telle. Mais qu'est-ce alors qu'une émancipation « humaine » ? Nous verrons.

Dès lors, le Juif *peut* bien certes être émancipé politiquement. Mais peut-il obtenir des droits de l'homme ? Bauer répondait non : « le Juif en soi n'est pas apte à recevoir ni concéder à autrui les droits généraux de l'homme ». Il n'a pas mérité par sa *Bildung*, il n'a pas acquis historiquement par la lutte le droit humain (qui n'est pas un droit de nature). En tant que Juif, c'est-à-dire limité, son essence particulière est sa véritable essence, Bauer exigeait qu'il renonce à l'essence particulière (judaïsme) pour pouvoir accéder à l'essence générale (droit de l'homme = droit du citoyen). Mais justement Marx montre que c'est faux, tant qu'il s'agit des « droits de l'homme » tels qu'ils figurent dans les Déclarations des États modernes, en France et en Amérique, et c'est à cette occasion qu'il va se livrer à sa critique des droits de l'homme, en tant que droits distingués des droits du citoyen. C'est le cœur de son analyse.

La critique des droits de l'homme

Avant d'analyser le judaïsme comme égoïsme, Marx doit préalablement expliquer ce qu'est l'égoïsme. C'est le secret des « soi-disant » droits de l'homme. Il réinterprète l'aliénation *religieuse* de Bauer dans les termes de la *scission* de la société bourgeoise entre l'homme et le citoyen, entre le bourgeois égoïste et la personne politique abstraite. Les droits politiques sont ceux qu'on exerce en tant que membre d'une *communauté* ; et la liberté politique a le sens de la *participation* à la vie de l'Etat, c'est un droit du citoyen. Par contre, les « droits de l'homme », tels que la liberté de conscience, la liberté de culte que revendique le Juif émancipé, ne font que prendre l'apparence de droits naturels, mais ce sont en réalité les droits de la société bourgeoise. En effet, la liberté, telle qu'elle est *limitée* par une autre liberté individuelle, est un droit de *séparation* de l'individu limité à lui-même. C'est un droit de l'homme *égoïste séparé de la communauté*, c'est-à-dire du bourgeois, être partiel. Or la base de cette liberté individuelle qui fonde l'égoïsme, est en réalité le droit de propriété privé, lequel, assorti au droit de sûreté, « assurance de l'égoïsme », constitue la base de la société bour-

geoise. Donc l'homme égoïste, membre de la société bourgeoise, est la véritable condition de l'Etat politique. Marx, loin de construire l'Etat civil à partir du droit naturel, renverse la perspective et explique que la structure politique de l'Etat est en réalité un moyen subordonné aux « soi-disant » droits de l'homme prenant l'apparence de droits *naturels*, mais dont la réalité pratique est l'égoïsme de l'intérêt social privé.

Le second chapitre antisémite : théorie du juif « réel »

C'est le second chapitre de *La Question juive*, réservé à l'aptitude des juifs à l'émancipation, qui est le chapitre « maudit », antisémite, et en même temps le texte focal pour la période du « renversement » marxiste de la critique jeune-Hégélienne, passant de la critique de la religion à la critique socio-politique. C'est un texte de rupture, et on va voir comment cette rupture se concentre sur le problème de la *Werweltlichung*.

Marx annonce d'emblée la rupture : « nous essayons de rompre avec la formule théologique de la question ». La rupture consistera désormais à ne plus se laisser prendre à la religion qui n'est qu'un « phénomène », mais à « considérer le juif réel du monde (*wirklichen weltlichen*) » (p. 128). Car la religion, ce que Marx appelle « le juif du Shabbat », n'est pas la totalité de son être. « Le secret du juif n'est pas dans sa religion, mais le secret de la religion dans le juif réel (*wirklichen Juden*) » (p. 49). Cherchant à déchiffrer « l'essence juive » en renvoyant par-delà la partialité de la *conscience* religieuse à la *réalité* du judaïsme (de l'idéal au réel), l'analyse de Marx va entièrement reposer sur le lexique du renversement de la sécularisation, avec quelques termes clé qui forment un véritable réseau sémantique autour des noyaux « *wirken* » et « *Welt* » : *Wirklichkeit, wirklich ; Welt, weltlich, Verweltlichung ; praktisch ; Gesellschaft*, etc. – réseau dont l'unité ne franchit malheureusement pas le seuil des traductions françaises – qui vont servir ensuite à rendre compte des notions cardinales de *Entäusserung* et *Veräusserlichung* où l'analyse va s'achever. Réseau à l'intérieur duquel, on le verra, vont se jouer les subtiles transitions entre les *deux textes de Marx de cette époque*. Marx devait avoir les textes de Hegel sur le judaïsme sous les yeux lorsqu'il rédigeait ce chapitre, car il est farci de citations hégéliennes cryptiques.

Le Juif va être interprété non seulement à partir de sa réalité mondaine, « profane » (*weltlich*), mais comme étant lui-même l'essence de la mondanité, et même comme l'essence de la mondanisation-sécularisation du monde contemporain (non pas comme réconciliation mais comme *aliénation*⁶). C'est pourquoi, la réalité mondaine sera comprise comme étant devenue d'essence « juive ». Mais dans ce nouveau syllogisme catastrophique qui fait de la mon-

danité du Juif la judaïsation du monde, entre les deux termes le judaïsme et le monde, il manque encore le moyen terme. Ce moyen terme, qui manquait à Hegel dans sa théorie du *Geist des Judentums*, c'est l'argent.

Le secret de la religion est dans le juif réel. Mais quel est le fondement *mondain* du judaïsme (*Welche ist der weltliche Grund des Judentums ?*) La réponse est *das praktische Bedürfnis*, le « besoin pratique ». L'essence pratique du judaïsme n'est rien d'autre que le pratique même, le besoin. Le niveau du « besoin », dans la *Philosophie du droit* de Hegel, est celui de la sphère économique, de l'individualisme des intérêts, de la société bourgeoise. De là découle la terrible définition du judaïsme « réel ». L'essence du judaïsme est l'égoïsme (*Eigen-nutz*) ; sa motivation, est l'intérêt ; son culte, est le trafic (l'usure) ; et son Dieu réel (*weltlicher Gott* = Dieu mondain), est *l'argent*.

L'esprit « réel » du judaïsme et l'égoïsme du besoin

Autrement dit, Marx, croyant découvrir que le secret de ces « droits de l'homme » que revendiquent les Juifs est en réalité l'égoïsme bourgeois, a besoin de faire coïncider, au fond, l'essence du judaïsme avec l'essence du bourgeois, l'homme « partiel » de la société civile. *Et la réalité sociale-pratique du judaïsme avec le culte de l'argent !*

Cet iconoclasme qui verse immédiatement dans une représentation antisémite, lui permet de trouver une « solution » à la *question juive* qu'il croit « révolutionnaire ». La religion continuant à « subsister » – c'est-à-dire n'étant *pas* supprimée – sous l'égalité des citoyens, renverra donc au troisième terme caché derrière la contradiction entre l'État et la religion, à savoir *l'égoïsme*, qui est à la fois propre à la sphère économique de la société, et propre aux « droits » de l'homme, liberté, propriété et sécurité, supposés sous-jacents aux droits du citoyen. Le mythe antisémite permet à Marx d'opérer une jonction théorique, de faire de l'essence profane du juif (en réalité une image d'Épinal antisémite : l'usurier) le point d'identification de ces deux aspects de l'égoïsme.

En fait, là où Marx, malgré le déplacement de sa problématique, de la critique de la religion à la critique de l'État, reste décidément un Jeune-Hégélien comme Bauer, c'est lorsqu'il reproche à ce dernier non pas de n'être *pas* allé jusqu'au fondement réel de la critique de la religion, mais de n'avoir pas plutôt été assez radical dans sa pensée de la *suppression* (*Aufhebung*) du judaïsme ! Il est vain d'exiger des Juifs qu'ils renoncent au judaïsme en tant que préalable à l'acquisition des droits de l'homme, autrement dit, il est vain d'exiger qu'ils cessent volontairement d'être juifs pour devenir « hommes », car ce serait en rester à l'apparence phénoménale, au symptôme religieux. La véritable *radicalité* n'exige, selon Marx, aucun acte de renoncement propre aux juifs, mais que la société accom-

plisse elle-même l'acte de *rendre impossible le judaïsme*. Puisque le judaïsme, c'est l'argent, il faut supprimer l'argent pour supprimer le judaïsme.

Avec le cliché selon lequel « le vrai Dieu des juifs est l'argent », nous sommes en plein dans les passages antisémites de Marx. Mais cet antisémitisme n'est pas *historique* comme celui de Hegel. Dans le moment où Marx parle – à la « pointe du présent » dit-il –, le judaïsme n'est plus un simple *reliquat*, un fossile du passé, mais une réalité plus actuelle que le christianisme, et plus universelle que lui, puisqu'il est *le résultat* de la « mondialisation » et de la « sécularisation » définitive du christianisme : « Nous reconnaissons donc dans le judaïsme un élément antisocial *général et actuel* qui, par le développement historique auquel les Juifs ont participé – sous ce mauvais rapport – activement (eifrig mitgearbeitet), poussé à son point culminant actuel (jetzige Höhe) » (p. 50). Le judaïsme est donc un principe ou un rapport mauvais *dans l'actualité*, un *résultat* historique ultime du développement. Nous sommes à l'opposé radical de Spinoza.

Avant de parvenir à sa conclusion « humaniste » terrifiante selon laquelle plutôt que d'émanciper les Juifs, c'est l'humanité qui doit s'émanciper du judaïsme, Marx reprend la thématique hégélienne sur l'intime affinité de l'esprit du judaïsme avec le rapport de domination et servitude, mais en le renversant : le judaïsme, religion de servitude chez Hegel, devient *dominateur*. À la question de l'émancipation, Marx rétorque que le juif non seulement ne peut pas être émancipé et n'a pas à être émancipé, mais qu'il est en vérité *déjà* émancipé : il est « *émancipé à la manière juive* (auf jüdische Weise) ». Mieux, cette manière juive signifie dores et déjà qu'il est *plus* qu'émancipé, il est déjà dominateur.

Contre les lectures qui édulcorent le sérieux et la violence du texte de Marx (J. Aron évite ces passages), il faut souligner son insistance dans une évidente intention démonstrative : ceci n'est pas un fait isolé, c'est devenu un fait dominant.

En quoi consiste la « domination » juive ? Elle consiste dans sa *Geldmacht* : c'est lui, le Juif, qui détermine, par sa puissance financière le destin de tout l'Empire. Plus encore, cette puissance financière devient puissance mondiale (das Geld wird zur *Weltmacht*), car c'est lui, le Juif, qui décide du destin de l'Europe, même s'il est lui-même sans droit ! Bref, le Juif, c'est la puissance financière et le véritable pouvoir politique. Marx n'hésite pas à écrire : *le Juif sans droits est le véritable dominateur* (p. 50).

On remarque ici qu'avec l'universalisation de la puissance de l'argent juif, Marx continue de filer la sémantique du « monde », (*Welt-*) puisque la sécularisation (*Verweltlichung*) s'avère être la « puissance mondiale » (*Weltmacht*) de l'argent (*Geldmacht*). Si le Juif s'est émancipé à la manière juive en se rendant maître du marché financier, et si c'est par lui que l'argent est devenu une puissance mondiale, le judaïsme s'est universalisé, et, conclut Marx, les chrétiens

sont ainsi eux-mêmes devenus juifs. On aboutit ainsi à ce que Marx appelle la « *praktische Herrschaft des Judentums* », la domination pratique du judaïsme, devenue domination « générale » (*zur allgemeinen Herrschaft gelangen*).

Autrement dit, avec ce mythe politique meurtrier, Marx va maintenant beaucoup plus loin dans l'échelle de l'antisémitisme que

les chrétiens réactionnaires qui voudraient maintenir le « statut » inférieur des Juifs dans un Etat où le christianisme est la religion d'Etat

le laïcisme de la citoyenneté abstraite (Bauer), qui prétend que l'émancipation des Juifs suppose qu'ils abandonnent leur « essence particulière ».

Aucun antisémite jusque là n'avait encore osé proclamer ce thème très spécifique de l'antisémitisme moderne, selon lequel il faut *refuser l'émancipation des Juifs avec ce nouveau motif que, sous l'apparence trompeuse de l'oppression des Juifs, se dissimule en fait la domination réelle du judaïsme sur le monde !*

La domination du monde par le judaïsme « réel »

Marx déclarait que l'émancipation des Juifs n'était pas un concept mais seulement une revendication. il poursuit en affirmant qu'elle repose sur un *mensonge* : le Juif sans droits politiques est en fait la puissance politique réelle ! Alors, selon Marx, le rapport véritable de l'émancipation vis-à-vis du judaïsme doit être inversé, et l'on aboutit à la formule choc de la *Question juive* : il ne faut pas émanciper le Juif, mais il faut émanciper l'humanité de la domination du judaïsme (financière, politique). C'est là la véritable conclusion de Marx. Et c'est le premier sens de cette « émancipation humaine » qu'il réclamait, et qu'on comprend maintenant comme une « émancipation de l'humanité » *contre les Juifs*.

Cela implique, comparé à Spinoza et à Hegel, une révision de la compréhension de la place du judaïsme dans l'histoire. Si la domination juive de l'argent est la réalité effective mondiale, et par conséquent l'indice du véritable problème actuel, contemporain, de l'émancipation de l'humanité *dominée* par le judaïsme, alors on ne peut plus s'en tenir au point de vue historique traditionnel selon lequel le judaïsme serait *l'origine dépassée* du christianisme et du « monde chrétien ». Ainsi, Marx apporte-t-il cette nouveauté d'affirmer une *présence* effective du judaïsme dans l'histoire. Mais quelle présence ? C'est le véritable secret de la conservation et du triomphe final de leur religion : « Le judaïsme s'est maintenu à côté du christianisme non seulement parce qu'il constituait la critique religieuse du christianisme et personnifiait le doute par rapport à l'origine religieuse du christianisme, mais... le judaïsme s'est perpétué *dans* la société chrétienne et y a même reçu son développement le plus élevé... le judaïsme s'est maintenu non pas *malgré* l'histoire mais *par* l'histoire » (p. 51-52). Ce développement le plus élevé est celui de la domination mondiale de l'argent.

Que les Juifs aient joué un rôle actif dans l'histoire, et que cette activité soit éminemment actuelle, voilà la nouveauté qu'apporte Marx. Elle rompt complètement avec les *présupposés* spinozistes qui se trouvaient derrière l'idée de « nationalité chimérique » des Juifs à savoir le thème du fantôme, présupposés qui se perpétuaient jusque chez Hegel. Pour paraphraser ironiquement Hegel, on pourra dire que le *destin* du christianisme, issu du judaïsme, allait être au contraire de « se dissoudre à nouveau dans le judaïsme » ! (p. 54). Marx veut dire que le « monde chrétien » allait se séculariser radicalement en s'abîmant dans la société moderne dominée par l'argent.

Le secret allégorique de la « nation chimérique »

C'est ici que Marx propose son nouveau déchiffrement de l'énigme de la « nationalité chimérique ». En effet, l'interprétation par Marx du judaïsme comme essence *actuelle* de la société bourgeoise, implique en retour un déchiffrement de la religion juive elle-même à la lumière des caractéristiques de cette société bourgeoise. C'est ainsi qu'on voit Marx se livrer à une explication des fondements de la religion juive à la lumière des traits fondamentaux de l'égoïsme de la société bourgeoise ! Nous n'en sommes plus à l'explication de type spinoziste du judaïsme comme fantôme de la législation politique de l'antique État juif disparu, puisque le postulat de Marx est à l'inverse celui de l'*actualité* intégrale du judaïsme.

Marx établit deux isomorphismes prouvant que le judaïsme, qui en est l'allégorie, est bien *la religion de ce monde*.

Celui de la Loi de Moïse, loi « sans base ni fondement » (Grund – und Bodenlose), avec le formalisme juridique du droit bourgeois. Reprenant la critique de la multiplicité des prescriptions de la Loi, il la renvoie ironiquement à un « polythéisme des besoins », et range ensemble le droit bourgeois et la Loi de Moïse sous le chef d'une « caricature du formalisme ritualiste du droit ». Dans la société juridique moderne, le droit instaure entre les hommes un « rapport légal », mais, précise Marx, « non pas en tant que loi de son propre vouloir et de son essence, mais en tant que loi de domination ». Reprenant Hegel, Marx oppose ici la loi morale de l'autonomie de la volonté à la « loi » au sens juif de « joug », expression de la domination d'un maître.

Le second, c'est la fameuse proposition sur *l'argent, vrai Dieu des Juifs, comparés sur la base de la « jalousie » et de l'exclusivité*. De même que le Dieu des juifs est un Dieu jaloux qui ne supporte pas la coexistence d'autres dieux, de même, dans la société bourgeoise, l'argent « jaloux » ne tolère pas la coexistence de valeurs non monétaires, et transforme tout en marchandise.

C'est ainsi, selon Marx, que le Dieu des Juifs s'est mondialisé en devenant le Dieu

du monde (« Der Gott der Juden hat sich *verweltlicht*, er ist zum *Weltgott* geworden »).

Or cela permet à Marx de prétendre résoudre l'énigme de la « nationalité chimérique » des Juifs. La nationalité juive est chimérique d'abord et en premier lieu parce qu'elle n'est pas une nationalité. Elle en est même le contraire, puisqu'elle est désormais une *Weltmacht* transnationale (à la fois séculière et mondiale). Mais son caractère chimérique ne vient pas, comme chez Spinoza, de la persistance fantômatique en elle, telle la *Gradiva* du « souvenir » freudien, d'une antique nation en réalité disparue. Si les Juifs sont, pour Marx, une « nation chimérique », c'est *dans l'actualité même* de leur autoproduction et autoreproduction sociale comme sectateurs du Dieu de ce monde aliéné à l'argent. Leur « nationalité » est chimérique parce que *sociale*, c'est celle de la *classe* des commerçants : « la nationalité chimérique du juif est la nationalité du commerçant, de l'homme d'argent » (p. 53).

En tant que nationalité, elle n'est donc pas réelle, elle est allégorique. Si les Juifs donnent l'impression d'être une « nation » c'est parce qu'ils fonctionnent collectivement comme l'emblème ou le symbole de la société de l'argent : « Le juif qui se trouve placé comme un membre particulier (*besonderes Glied*) *dans* la société bourgeoise, ne fait que *figurer de façon spéciale* (*eine besondere Erscheinung*) le judaïsme *de* la société bourgeoise. » (p. 52). La nation juive n'est donc qu'une figuration allégorique du principe judaïque qui est le principe réel de la société bourgeoise.

De l'extériorisation à l'aliénation marchande

Maintenant, revenons sur la sécularisation, et la relation délicate entre le judaïsme et le monde chrétien, puisque c'est elle qui va permettre d'explicitier la *théorie de l'aliénation* comme résultat de la « domination universelle du judaïsme », c'est-à-dire de la mondialisation du Dieu du judaïsme (sa *Verweltlichung* en *Weltgott*) comme domination pratique (*praktische Herrschaft*) du judaïsme sur le monde chrétien. D'abord, Marx constate que l'apogée du judaïsme qui constitue « la perfection de la société bourgeoise » se situe non pas en dehors de, mais *dans* le monde chrétien. Le rapport établi par le christianisme est en réalité la condition de possibilité du rapport établi par le judaïsme : « Ce n'est que sous la domination du christianisme qui *extériorise* (*äusserlich macht*) tous les rapports humains nationaux, naturels, moraux, théoriques, que *se séparent* (*sich trennen*) l'Etat et la société civile, *se déchirent* (*zerreißen*) les liens génériques [du genre humain] de l'homme, *se dissolvent* (*sich auflösen*) les liens du monde humain... dans un monde atomistique des ennemis individuels » (p. 54). Les termes exprimant la dissolution du lien générique humain

(sich trennen, zerreißen, sich auflösen), sont l'oeuvre du christianisme, et Marx les regroupe sous le concept global de *l'extériorisation* (Entäußerung). Il faut que l'homme soit préalablement vidé dans l'extériorité par le christianisme, pour qu'il puisse parvenir enfin, avec la domination universelle du judaïsme, au rapport propre au judaïsme qui est *l'aliénation* proprement dite, c'est-à-dire au rapport fondamental à l'objet du trafic du besoin égoïste, à la *marchandisation* (veräußerlichen, verkäuflichen).

L'aliénation doit être prise au sens du bien « aliénable », c'est-à-dire échangeable. C'est pourquoi le sens de *veräußerlichen* est celui de *verkäuflichen*, c'est-à-dire l'aliénabilité marchande, ou « marchandisation ». Marx énonce son théorème sur le rapport entre christianisme et judaïsme dans une phrase qui a été souvent mal traduite : « *Die Veräußerung ist die Praxis der Entäußerung* » qui signifie : « L'aliénation est la praxis de l'extériorisation »⁷. Tandis que le christianisme, qui n'est que théorique, explicite les rapports dans l'extériorité, le judaïsme, qui est pratique, transforme tout en objet de trafic marchand.

C'est parvenu à ce point où Marx tente de conceptualiser l'essence pratique du judaïsme comme *aliénation marchande*, qu'il tente de ressaisir son théorème précédent selon lequel le vrai Dieu des Juifs est l'argent, en rétablissant la correspondance entre le rapport marchand, compris comme « aliénabilité », et le rapport religieux, compris par Feuerbach comme « auto-aliénation » de l'essence humaine dans un être *fantastique* devenu étranger. On s'aperçoit bien que malgré les allégations de Marx selon lesquelles « la critique de la religion est terminée » (*Crit. de la philos. du droit de Hegel*) ou selon lesquelles « nous essayons de rompre avec la formulation théologique de la question » (*Quest. Juive*), Marx n'en continue pas moins de penser le rapport social-économique sur le modèle du rapport religieux. Il applique toujours le paradigme jeune-Hégélien de la critique de la religion. Il prétend déchiffrer le judaïsme avec la clé du rapport marchand, mais il ne comprend ce dernier qu'à l'aide du modèle de l'aliénation de soi qui constitue le rapport religieux selon Feuerbach. Il aurait ainsi *expliqué* que « le vrai Dieu des juifs est l'argent ».

Le rapport social soumis à l'aliénation du rapport à l'argent apparaît comme une limitation du rapport social générique. En ce sens Marx, identifiant au judaïsme ce rapport aliéné, peut dire que la société est « limitée » par le judaïsme : la véritable essence du juif ne se trouve pas dans sa religion mais dans l'essence de la société actuelle, non comme *limite sociale du juif* mais comme *limite juive de la société*. Il rejoint ainsi les catégories de l'universel et du particulier qui dominaient la problématique de l'émancipation des Juifs chez Bauer, à cette différence près que ce n'est plus seulement les Juifs qui sont assignés à la particularité, « l'essence partielle » face à l'universel, mais la *Beschränktheit* devient celle que le

judaïsme impose à la société. La conclusion est naturelle : *il faut délivrer la société du judaïsme.*

Voilà donc la réponse de Marx à la revendication juive de l'émancipation !... En supprimant l'essence empirique du judaïsme (le trafic), on rend impossible le judaïsme comme conscience religieuse puisqu'on lui retire son objet. Marx a trouvé la « solution » pour faire disparaître le judaïsme ! Il peut maintenant répéter sur le plan de la société, c'est-à-dire dans sa nouvelle clé *gesellschaftlich*, la première formule feuerbachienne « humaniste » de son impératif. Après avoir déclaré : « Dans sa dernière signification, l'émancipation juive consiste à émanciper l'humanité du judaïsme » (p. 50), il déclare maintenant : « L'émancipation sociale du juif, c'est l'émancipation de la société du judaïsme » (p. 56). On peut dire qu'avec cette doctrine d'un antijudaïsme « social », Marx représente une mutation extraordinaire de l'antijudaïsme des Lumières (Spinoza) dans le sens d'un *nouvel antisémitisme social* élevé au rang d'une métaphysique. Il n'en est que plus dangereux.

Le jeune Marx « humaniste » : le Juif et son double, le prolétaire

Le moment théorique du rejet de l'émancipation des Juifs débouchant sur l'antisémitisme social, coïncidait, dans l'article *La Question juive* de Marx, avec l'autre moment théorique du rejet violent des droits de l'homme considérés comme une mystification de l'égoïsme bourgeois. Marx inaugure sa carrière de théoricien par un double rejet des droits de l'homme et de l'émancipation des Juifs, et c'est là le véritable point de départ de l'« humanisme révolutionnaire ». Il oppose à l'émancipation des Juifs, l'émancipation « humaine ». La critique des droits de l'homme, ainsi que la réponse à la question juive, ne deviennent entièrement compréhensibles qu'à la lumière de la *théorie du prolétariat* dans un autre texte de la même période.

Dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*⁸ de 1842-1843, le concept philosophique central n'est pas la *Verweltlichung*, mais la *Verwirklichung*, c'est-à-dire la « réalisation ». C'est que tout le texte pivote autour de l'opposition entre l'illusion religieuse et la réalité. Marx a donné congé au cadre étroit de la problématique des jeunes-Hégéliens, la critique de la religion. Il déclare péremptoirement pour clore une époque philosophique : « La critique de la religion est terminée ». Dans ce texte clé de « l'humanisme révolutionnaire », Marx entend désormais passer à la critique du droit politique. Il baptise ce moment « réalisation de la philosophie », dont la présupposition réciproque est la « suppression du prolétariat ».

L'humanisme athée

Avec la « réalisation » de la philosophie, Marx poursuit en fait la thématique hégélienne de la réconciliation du christianisme. Elle était déjà caractérisée, chez Hegel lui-même, par le « décalage interne » d'une première réalisation illusoire dans le « rêve » religieux, puis d'une seconde réalisation plus proprement *politique*, qui est celle du développement de l'État dans les Temps Modernes.

Mais chez Marx elle part de la critique radicale de la religion dont le fondement est que c'est l'homme qui fait la religion et non pas l'inverse. L'homme qui cherchait un Dieu dans la réalité imaginaire du ciel, n'a trouvé *qu'un reflet de lui-même* (Widerschein seiner Selbst gefunden hat), reflet inhumain en ce qu'il n'est qu'une apparence, et la « réalisation » est le retour à la réalité une fois cette apparence dissipée. *Mais la réalité retrouvée n'est que la réalité ayant produit cette apparence, elle est décevante.* À la déception devant l'irréalité de l'illusion religieuse s'ajoute donc la seconde déception de la découverte d'une réalité insuffisante. Dans la logique humaniste feuerbachienne de la réalisation-de-soi de l'essence humaine, il s'agit de reconquérir le véritable « soi-même » en dépassant l'aliénation à soi (Selbstentfremdung). La religion, déjà, n'était elle-même réalisation-de-soi que dans l'illusion (phantasmatische Verwirklichung), et non pas la véritable réalisation de l'être humain. La religion est bien, en effet, la conscience de soi et le sentiment de soi de l'homme, mais d'un homme qui ne s'est pas conquis lui-même. Si cette réalisation était illusoire, c'est que *l'être humain lui-même ne possédait pas encore de « réalité vraie »* (wahre Wirklichkeit). L'illusion du *soi-même reflet* qu'on dissipe en démasquant la religion, ne découvre par conséquent que la misère que cette aliénation recouvrait, la non-vérité de l'homme aliéné. Et puisque la réalité que l'illusion religieuse à la fois masquait et exprimait [chaînes fleuries, opium du peuple] était elle-même la réalité « misérable » d'un être insuffisant, non-accompli, la critique, tant qu'elle était limitée à la critique de la religion se révélait un moment⁹ inachevé de la critique, insuffisant pour réaliser l'objectif de l'humanisme, à savoir la reconquête de l'essence humaine, la situation où l'homme est l'être suprême pour l'homme, la situation où *homo hominis humanus*.

Le prolétariat, scandale du besoin

L'humanisme exige donc ce que Marx appelle une « radicalisation ». Le critère est qu'il s'élève jusqu'à la véritable hauteur humaine. Dans cette radicalisation, Marx *rencontre une réalité nouvelle* qui vient à lui : le prolétariat. L'humanisme est « révolutionnaire » parce qu'il cherche à réaliser l'humanisme en prenant les choses « radicalement », c'est-à-dire en allant « jusqu'à la racine ». Et la réalité, c'est le besoin. La révolution « radicale » ne peut être que la révolution des

besoins radicaux, car, dit Marx, la *Verwirklichung* exige un élément matériel, le besoin « passif » (Bedürfnis). C'est lui qui vient à la rencontre du philosophe comme la réalité qui, d'elle-même se rue vers la pensée : « Die Wirklichkeit muss sich selbst zum Gedanken drängen » (p. 84). La réalité exerce sa pression sur la pensée lorsque l'urgence du besoin entre en elle. Or c'est dans cette rencontre du réel que Marx découvre le prolétariat, non pas une « classe particulière », mais le *représentant du besoin social en tant que tel* (Bedürfnis überhaupt). C'est dans la découverte du besoin sous la figure du prolétariat que l'humanisme devient radical : « La *racine* c'est l'homme lui-même ».

La théorie du prolétariat est donc déduite de la notion « radicale » du besoin. Le prolétariat, c'est la figure du besoin radical qui fait scandale : « Il faut qu'un certain état soit l'état du scandale universel, l'incarnation de la limitation générale... de telle sorte que la libération de *cette* sphère apparaisse comme l'autolibération *générale* (...*muß ein bestimmter Stand der Stand des allgemeinen Anstosses...*) » (p. 91-94-103). En tant que représentant absolu du besoin, le prolétariat n'est pas une classe, un « état » (Stand) comme les autres, il est la *dissolution* de l'ordre du monde, la classe dont les chaînes sont radicales : « Classe qui n'est aucune classe de cette société, état qui est la dissolution de tous les états ». Le prolétariat est la *classe universelle* par sa souffrance universelle qui ne peut plus se réclamer d'aucun titre historique, mais seulement *du titre nu d'homme*. La suppression dialectique de l'état particulier qui incarne la limitation universelle sera la suppression universelle des limitations. Étant la *perte totale* de l'homme, le prolétariat ne peut se reconquérir lui-même que par la *reconquête totale de l'homme*. Seul le prolétariat peut ainsi *réaliser l'homme* parce qu'étant la négation absolue de toute condition partielle de l'homme, de tout degré social, en se libérant lui-même, il doit abolir la totalité de l'ordre des états existant.

Marx a trouvé le sujet révolutionnaire de l'humanisme radical, le sujet dont l'émancipation en tant que classe partielle réalisera l'émancipation humaine universelle. Et du coup, l'« humaniste » révolutionnaire constituera la réponse de Marx à ce qu'il a dénoncé comme la « mystification » des prétendus « droits de l'homme » bourgeois se présentant sous l'apparence de droits naturels.

Parallélisme du juif et du prolétaire

Or il faut ici faire deux remarques.

On se souvient d'abord avoir déjà rencontré le besoin dans la théorie du judaïsme puisque dans la *Question juive* le Juif incarnait le besoin pratique. Ici, – ô ambivalence ! – loin des allusions ordurières sur les « besoins pratiques » des lieux d'aisance que régirait la Loi de Moïse, le besoin est inversement placé par Marx

à la racine, au radical de l'homme, comme le véritable ressort de l'humanisme authentique.

Ensuite, on ne peut pas ne pas remarquer que ce raisonnement sur la dialectique émancipatrice positive du prolétariat est l'image symétrique en miroir du raisonnement sur la dialectique émancipatrice négative des Juifs.

Tous deux classe ou « essence » partielle, ils occupent cependant tous deux une telle position centrale vis-à-vis de l'universel, que c'est de leur sort, en tant que partie, que dépend dramatiquement le sort du tout. Les Juifs pour le pire et le prolétariat pour le meilleur. Comme si ces deux *figures* – car ils sont tous les deux « symboles » ou classes allégoriques d'un état général –, dans le schématisme du renversement dialectique de la partie au tout, et du négatif au positif, caractéristique de cette période, étaient l'envers l'une de l'autre. Le mythe négatif du juif, groupe figuratif de la « domination universelle de l'argent » est l'envers du mythe positif du prolétaire, groupe figuratif de l'« émancipation universelle du besoin ». Deux dialectiques tressées l'une avec l'autre. La société pour s'humaniser totalement doit s'émanciper du judaïsme, tandis que le prolétariat, en s'émancipant lui-même, émancipe toute la société. Dans les deux cas, c'est de la *limitation* (Beschränktheit) qu'il est question : le Juif limite la société, le prolétaire abolit toutes les limites. Dans les deux cas, il s'agit de « supprimer » (Aufheben) judaïsme et prolétariat. Dans les deux cas, ils représentent un enjeu décisif dans la réalisation *radicale* de l'humanité de l'homme, le pôle figuratif du retournement révolutionnaire de l'auto-aliénation et de la « marchandisation » à l'émancipation « humaine » et à la rencontre-de-soi.

Ayant tous deux leur lieu dans le « besoin pratique » ou le « besoin absolu », leurs rôles sont étrangement semblables et complémentaires (et peut-être redondants), en tout cas, ils naissent simultanément dans le texte de Marx au moment tournant du dépassement de la *critique de la religion*.

Pour les Juifs eux-mêmes, l'héritage du jeune Marx se présentera donc comme ambivalent.

D'un côté, une promesse universelle de « travailler à l'émancipation humaine générale », mais c'est « du moment qu'il [le juif] reconnaît la vanité de son essence pratique et s'efforce de supprimer cette essence » (*Quest. juive*, p. 49), c'est-à-dire à condition de renoncer à lui-même et à sa propre émancipation. De l'autre, s'il choisit par contre de persister dans son être, alors le Juif peut devenir le symbole vivant illustrant l'image répulsive d'un nouvel antisémitisme social, métaphysiquement fondé sur un « humanisme radical »...

Dans les deux cas, pour toute perspective d'émancipation, le marxisme du jeune Marx n'offre aux juifs, qui ne sont plus désormais à ses yeux ni une nation ni une communauté religieuse – mais la classe des hommes d'argent –,

qu'une alternative terrifiante entre une négation universelle de soi, et une négation par l'autre universalisée.

Le sionisme, heureusement, allait offrir une autre perspective à la « nation chimérique », en diagnostiquant, avec Leo Pinsker, une nation « morte-vivante » parce qu'ayant perdu sa souveraineté sur sa terre, suscitant ainsi parmi les autres nations cette « peur des fantômes » qu'on appelle antisémitisme.

notes

1. Cf. Hegel, *Vie de Jésus* – et *Supplément* à l'écrit sur « La positivité de la religion chrétienne ».
2. Cf. Otto Pöggeler, « l'interprétation hégélienne du judaïsme », in *Etudes hégéliennes*, Vrin, 1985.
3. Lettre à Schelling (1795).
4. Hegel dénonce les contenus mesquins de la Loi : « L'esprit submergé sous le poids des préceptes statutaires lesquels de manière tatillonne prescrivent une règle pour chaque acte insignifiant de la vie quotidienne, en donnant à l'entière nation l'aspect d'un ordre monastique » (*La positivité de la religion chrétienne*, PUF, 1989, p. 30).
5. « Le monothéisme du juif est donc en réalité le polythéisme des besoins multiples, un polythéisme qui fait même des lieux d'aisance un objet de la loi divine » (Marx, *Question juive*, p. 52). Mis à part le caractère ordurier du propos, cela vient de Spinoza : la loi de Moïse n'est pas une règle de vie spirituelle unique, c'est *une multiplicité de prescriptions* matérielles.
6. Le christianisme se réalise donc, pour Marx, non pas dans la « réconciliation », mais dans l'aliénation même. Son *Entäußerung* s'accomplit en *Veräußerung*, comme on le verra plus bas.
7. Les deux traductions auxquelles nous avons référé donnent de façon inadéquate « l'aliénation est la pratique du désaisissement » (Palmier, p. 55). Ce qui est rigoureusement incompréhensible.
8. Karl Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, édition bilingue, trad. M. Simon, coll. « Connaissance de Marx », Aubier, Paris, 1971.
9. C'est dans ce contexte que Marx donne ses deux paradigmes de la critique de la religion, l'image de *l'opium du peuple* – « soupir de la créature tourmentée... Geist geistloser Zutande » –, et celle des *chaînes fleuries*.