

H. DE MAN

**DER NEU ENTDECKTE
MARX
REDECOUVERT**

édition bilingue

**Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man
Genève
1980**

HENDRIK DE MAN

DER NEU ENTDECKTE MARX

(1932)

Vorrede von Jef RENS

Herausgegeben von Michel Brélaz

VEREINIGUNG ZUM STUDIUM DES WERKS VON HENDRIK DE MAN

c/o Section de droit public, Faculté de droit,
Place de l'Université 3, CH-1211 GENEVE 4

1980

HENRI DE MAN

M A R X R E D E C O U V E R T

(1932)

Introduction de Jef R E N S

Texte traduit et préparé par Michel Brélaz

ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'OEUVRE D'HENRI DE MAN

c/o Section de droit public, Faculté de droit,
Place de l'Université 3, CH-1211 GENEVE 4

1980

Rééditions récentes du même auteur

Au delà du marxisme, Seuil, Paris, 1974.

L'Idée socialiste, Presses Universitaires Romandes, Genève, 1975.

Hendrik de Man, persoon en ideeën, Standaard, Anvers / Amsterdam,
1974-1976 (6 vol.).

A documentary study of Hendrik de Man,
socialist critic of marxism, P. Dodge éd., Princeton University
Press, Princeton, 1979.

Alle Rechte vorbehalten / Tous droits réservés

Copyright 1980 by Association pour l'étude de l'oeuvre d'Henri de Man,
GENEVE

I N T R O D U C T I O N

En mai et juin 1932, Henri de Man publia dans la revue socialiste autrichienne *Der Kampf* une étude qu'il intitula *Der neu entdeckte Marx*, titre qu'il est malaisé de traduire en français. Il s'agit d'une analyse fouillée d'un manuscrit que, selon S. Landshut et J.P. Mayer,¹ Marx rédigea probablement à Paris entre la fin du mois de février et la fin du mois d'août 1844. Il avait alors 26 ans. Toutefois, d'après les mêmes présentateurs, la genèse des idées exposées dans le manuscrit est bien antérieure à ces dates et se situerait entre les mois d'avril 1841 et 1842, alors que Marx séjournait dans sa famille à Trèves.² Par contre, D. Riazanov³ place l'origine des manuscrits – il emploie le pluriel⁴ – à Kreuznach, en juillet et août 1843.

Quelle que soit la date à laquelle ils furent conçus, il est pour le moins surprenant qu'il ait fallu attendre plus de quarante ans après la mort de Karl Marx en 1883 pour qu'on les retrouve dans les archives du parti social-démocrate allemand. Dans leur préface, S. Landshut et J.P. Mayer citent un article de ce dernier, paru en 1931 dans la *Rote Revue* (Zurich), où l'existence du manuscrit est signalée, d'après cet auteur, pour la première fois. V. Adoratski, qui a écrit l'introduction du troisième volume (1932) de la première partie des *Oeuvres complètes de Marx et Engels* (MEGA), fait état d'une publication des manuscrits en langue russe en 1927 à Moscou.⁵ Riazanov fut sans doute res-

- 1) Karl Marx. *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Herausgegeben von S. Landshut und J.P. Mayer. Albert Kröner Verlag, Leipzig, 1932. Voir la préface à ce manuscrit, signée par Landshut et Mayer, page 284.
- 2) S. Landshut et J.P. Mayer, "Einleitung der Herausgeber", in *op. cit.*, p. XIX.
- 3) Voir l'introduction de Riazanov in Karl Marx/Friedrich Engels, *Historisch-kritische Gesamtausgabe* (ci-après MEGA), erste Abteilung, Band 1, zweiter Halbband, Berlin, 1929, p. XXV.
- 4) Riazanov emploie le pluriel, alors que Landshut et Mayer parlent tantôt de "Schrift", tantôt de "Manuskript", mais toujours au singulier. De Man a adopté l'usage de Riazanov. Nous emploierons indifféremment l'un ou l'autre.
- 5) V. Adoratski, "Einleitung", in Marx/Engels, MEGA, erste Abteilung, Band 3, p. XIII.

ponsable de cette publication, comme il le fut de l'introduction générale de la *MEGA*, parue dans le premier volume de la première partie. Il n'en était plus de même du troisième volume de la première partie, sur lequel Henri de Man s'est appuyé pour écrire son article, puisque Riazanov disparut entre la publication du deuxième volume (1930) et celle du troisième (1932).⁶

Je n'avais personnellement pas bien compris les raisons pour les-
quelles de Man a préféré la version de la *MEGA* à celle de Landshut et Mayer,
et je mentionne à cet égard Victor Leemans qui considère la version de ces
derniers comme plus authentique.⁷ Pour justifier sa préférence, de Man invo-
que en faveur du texte de l'Institut Marx-Engels "sa meilleure articulation
et le fait d'appartenir à la seule édition des œuvres complètes de Marx et
Engels".

Le texte de l'Institut de Moscou offre incontestablement une pré-
sentation plus systématique et par conséquent, plus accessible. Il n'en reste
pas moins que la présentation de Landshut et Mayer constitue le texte de Marx
tel qu'ils l'ont déchiffré et dans l'ordre où ils ont trouvé les pages du ma-
nuscrit.

En rangeant les feuilles du document qui était en fort mauvais état,
Riazanov — à moins que ce ne soit Adoratski — les classa d'après la date à la-
quelle il présumait que chaque partie avait été conçue. Henri de Man et Victor
Leemans ne semblent pas avoir trouvé de différences essentielles entre les ver-
sions de l'Institut de Moscou et celle de Landshut et Mayer. On peut cependant
se demander s'ils ont pris le temps de se livrer à une étude approfondie.

Quoi qu'il en soit, l'article d'Henri de Man n'en est pas moins ré-
vélateur d'une étape cardinale dans la pensée de Karl Marx. Lénine avait déjà
constaté dans ses réflexions sur *La Sainte Famille* (1845), que cette étude
marque la transition de la philosophie hégélienne au socialisme. Henri de Man,
manifestement surpris par la lecture d'une œuvre du jeune Marx inconnue
jusqu'alors et représentant vraisemblablement une sorte d'introduction à *La*

- 6) Le moment de cette disparition correspond à celui signalé par Victor Serge dans *Mémoires d'un révolutionnaire*, Editions du Seuil, Paris, 1951, pp. 272, 273. Victor Serge situe l'arrestation de Riazanov aux environs de 1930 et sa mort en 1940.
- 7) Victor Leemans, *De jonge Marx en de Marxisten*, N.V. Standaard, Anvers-Amsterdam, 1962. L'auteur attribue la primeur non pas à l'édition de Riazanov, mais bien à celle de Landshut et Mayer dont la version, d'après lui, "parut quelques mois avant la publication de celle de Riazanov".

Sainte Famille et à *L'Idéologie allemande*, en déduit que les convictions socialistes auxquelles Marx venait d'adhérer au début des années 1840 étaient bel et bien motivées par des considérations humanistes et éthiques. Son article en fournit une analyse aussi fouillée que clarifiante. Il considère avec raison la troisième partie, qui traite de la philosophie et de la pratique, comme la plus importante.

Le socialisme du jeune Marx, tel qu'il ressort de ses manuscrits, est la manifestation agissante de forces vitales, inhérentes à la nature humaine. Etant par essence un être sensible, qui a des impulsions et des besoins, l'homme souffre et étant homme, il est seul capable parmi les êtres vivants de prendre conscience de sa nature souffrante, de la ressentir et, mû par la passion qui fait partie de la nature humaine, de transformer l'objet souffrant inconscient en sujet conscient.

L'homme cherche avec la passion⁸ inhérente à sa nature à agir sur son milieu, sur la nature, sur sa propre nature, pour leur donner une perfection qui n'est autre que l'autoréalisation de l'homme. Cette autoréalisation, cette appropriation par l'homme de la nature s'opère par le travail. Du travail, Marx a une conception complexe car de l'instrument d'aliénation qu'il est dans les organisations sociales établies sur la propriété privée il se muera en instrument de libération dans le communisme. Au concept d'aliénation, que l'on trouve déjà chez Hegel et Feuerbach, le jeune Marx donne un contenu économique en se fondant sur l'observation de la société industrielle naissante dans laquelle il vivait et qui a amené la séparation des classes par la propriété privée, ainsi que l'asservissement du travail des hommes par la domination d'autres hommes.

Ainsi comprise, l'aliénation a vivement impressionné Henri de Man, car elle était proche de sa propre conception du travail déshumanisant dans l'industrie moderne. Aussi est-ce avec un vif intérêt qu'on lit les pages dans lesquelles il suit pas à pas la pensée du jeune Marx qui, tout en attribuant l'aliénation à l'opposition d'intérêts entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production, tout en regardant l'abolition de la propriété privée comme indispensable pour l'abolition de l'aliénation, considère cependant que l'exploitation capitaliste ne relève pas que de la pro-

8) Marx emploie bien les termes "Leidenschaft" et "Passion" dans le même sens. Cf. *MEGA*, erste Abteilung, Band 3, p. 161.

priété, mais qu'elle procède aussi d'un rapport de force. A la source de l'aliénation se trouve non seulement la répartition inégale de la fortune, mais surtout la répartition inégale du pouvoir. J'imagine la joie que dut éprouver de Man en prenant connaissance de ce point de vue du jeune Marx, si proche de celui qu'il a défendu avec ténacité et force arguments en lançant, quatre-vingt-dix ans après la rédaction des manuscrits, la campagne pour son Plan du Travail, par lequel il voulut enlever les leviers de commande de notre vie économique, donc "le pouvoir", aux capitalistes, pour le confier aux représentants de la société, nommés par le gouvernement, lui-même issu démocratiquement de la volonté des citoyens.

Je voudrais me permettre de faire ici deux réflexions inspirées par l'actualité. S'il est vrai que dans beaucoup d'emplois de notre société moderne, le travail aliène ceux qui l'accomplissent, n'y a-t-il pas une plus grande aliénation encore du fait du chômage que connaissent beaucoup d'hommes, surtout pendant les crises que traverse périodiquement la société moderne ?

Par ailleurs, l'abolition de la propriété privée des moyens de production et leur socialisation ou nationalisation ne garantit pas la fin de l'aliénation. Dans les Etats qui ont procédé à une socialisation globale des moyens de production, nous assistons à la formation d'une nouvelle classe qui, selon l'observateur pénétrant qu'est Milovan Djilas, "administre et distribue la propriété nationale. La nouvelle classe, ou son organe exécutif — l'oligarchie du parti — agit comme le propriétaire et est le propriétaire"⁹. Aussi quand de Man, interprétant la pensée du jeune Marx, écrit que "réhumanisation ne signifie cependant concrètement rien d'autre que socialisation, établissement de la véritable propriété humaine et sociale, comme devant entraîner nécessairement l'autoréalisation de l'homme", nous savons maintenant par les expériences pratiques qui se déroulent dans les pays de l'Est qu'il n'en est rien. Dans ces pays aussi le pouvoir de certains hommes, groupés dans un parti, agissant à l'aide d'une vaste et nombreuse bureaucratie et s'assurant l'appui d'une armée puissante, s'exerce de façon aussi absolue sur la majorité des hommes, y compris les travailleurs. Or, le pouvoir de "la nouvelle classe" dirigeante sur l'ensemble des citoyens est d'autant plus arbitraire et dur que la socialisation des moyens de production a été réalisée.

9) M. Djilas, *The new Class — An analysis of the communist system*. Frederick A. Praeger, New York, 1957, p. 207.

Le jeune Marx avait raison de dénoncer dans les structures mêmes de la société capitaliste (non seulement dans la concentration du capital, mais aussi dans celle du pouvoir) qui caractérisent cette forme de l'économie, les causes de l'aliénation et de la déshumanisation de l'homme. Selon lui, l'aliénation frappe aussi bien le capitaliste que le travailleur, parce que celui qui exploite est aussi éloigné de la nature humaine que l'est sa victime. Avec plus d'un siècle de recul, il nous apparaît cependant que l'abolition de la propriété privée et la socialisation que Marx a proposées comme devant mettre fin à l'aliénation et à la déshumanisation se sont avérées dans la pratique, à elles seules, non seulement inopérantes, mais même de nature à aggraver l'aliénation au lieu de l'abolir.

Henri de Man n'a pas manqué de souligner – et pour cause – la distinction que le jeune Marx fait dans ses manuscrits entre socialisme et communisme. A l'inverse des dirigeants du Kremlin qui présentent le socialisme comme une étape intermédiaire entre le capitalisme et le communisme, le jeune Marx considère ce dernier comme un moyen terme entre un état actuel et un état futur, comme la négation de la négation. Le socialisme, par contre, est d'après lui la réalité positive.¹⁰

Henri de Man attire notre attention sur le fait que Marx emploie à plusieurs reprises le terme "communisme grossier – roher Kommunismus", basé sur "l'envie généralisée qui s'est érigée en pouvoir, n'étant rien d'autre que la forme déguisée de la cupidité restaurée". De Man a raison de déduire de son analyse que Marx "pour ses propres conceptions préfère les expressions socialisme et socialiste".

Pour preuve que de Man a jugé correctement la pensée du jeune Marx, citons les lignes par lesquelles celui-ci conclut ses considérations sur la propriété privée et le communisme : "Le communisme est le positif en tant que négation de la négation, donc le moment réel, nécessaire à la suite de l'évolution historique, de l'émancipation humaine et du recouvrement de l'homme par lui-même. Le communisme est la forme nécessaire et le principe énergétique du proche avenir, mais il n'est pas en soi le but du développement humain – la forme de la société humaine."¹¹

10) Karl Marx, *Oeuvres. Economie II*. Edition établie par Maximilien Rubel, coll. "La Pléiade", Gallimard, Paris, 1968, pp. 89 et 90.

11) Marx/Engels, *MEGA*, erste Abteilung, Band 3, p. 126. K. Marx, *Oeuvres. Economie II*, op. cit., p. 90.

Et ailleurs, Marx écrit que "pour l'homme socialiste, l'histoire dite universelle n'est rien d'autre que la génération de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme; c'est pour lui la preuve évidente et irréfutable de sa génération par lui-même, du processus de sa genèse".¹²

Je pense avoir suffisamment montré l'exceptionnelle importance que cet écrit représente dans la démarche intellectuelle de Marx, ainsi que l'extraordinaire intérêt qu'Henri de Man portait à ce document, qui lui permettait de découvrir un nouveau Marx si proche de lui-même qu'il pouvait se demander si les marxistes hérétiques, au nombre desquels il se comptait, n'avaient pas désormais le droit de se réclamer de Marx lui-même pour critiquer ce qui est issu de son oeuvre sous la forme du "marxisme".

Comment se fait-il que cette conception de l'homme qui agit sur son milieu, sur la nature, sur sa destinée, en vertu de dispositions inhérentes à sa nature, n'ait pas été reprise et développée dans l'oeuvre ultérieure de Marx ? Il vaut la peine de lire la réponse très fine que de Man donne à cette question. Quoi qu'il en soit, de Man refuse de considérer cette conception comme étant dépassée par les écrits ultérieurs de Marx. Il en veut pour preuve une lettre que Marx écrivit le 24 avril 1867 — il avait alors 50 ans — à Engels, dans laquelle il estimait que "nous n'avons pas à rougir du travail fait par nous un quart de siècle plus tôt", c'est-à-dire au moment où le manuscrit fut rédigé.

Henri de Man a évidemment raison quand il dit "qu'il n'est en aucun cas permis de s'en défaire en disant que cet écrit de Marx n'est qu'une oeuvre de jeunesse, non parvenue à sa maturité". Bien au contraire, Henri de Man définit les écrits de Marx autour de l'année 1844, dont les manuscrits font partie, comme une "combinaison brillante de l'analyse des idées et de la synthèse stylistique, aussi géniale l'une que l'autre" et il n'hésite pas à affirmer que "compte tenu de ses qualités créatrices, le sommet de la production de Marx se situe entre 1843 et 1848".

Il est fort regrettable que ce point de départ éthique et humaniste du jeune Marx n'ait pas été constamment retenu par lui dans son oeuvre ultérieure et qu'il ait été complètement ignoré par ses épigones, dont l'interprétation forcément incomplète a servi et continue à servir pour juger, approuver -----

12) Marx/Engels, *MEGA*, erste Abteilung, Band 3, p. 126. K. Marx, *Oeuvres. Economie II*, op. cit., p. 89.

ou condamner ce que l'on croit être le marxisme.

Si Marx dans ses travaux ultérieurs s'est surtout attaché à rationaliser ses intuitions de jeunesse et à leur donner une présentation scientifique, il n'empêche qu'il résulte clairement des manuscrits de 1844 et de l'analyse qu'en a faite Henri de Man, que la réalisation des objectifs socialistes suppose des hommes, dotés d'une énergie pratique¹³ qui les pousse irrésistiblement à se libérer de toute contrainte, de toute exploitation, de toute servitude, de toute domination, pour réaliser pleinement ce qui est inscrit dans leur nature, c'est-à-dire en eux-mêmes.

De tous les penseurs socialistes, celui dont la pensée me paraît la plus proche de celle du jeune Marx, ce n'est pas un de ses soi-disant épigones, mais bien Jean Jaurès, à moins que ce ne soit Henri de Man lui-même. Tous deux ont en commun avec Marx de vouloir une révolution en profondeur de la société et non pas une révolution comme celle de 1789 qui, d'après Marx, n'a servi que les intérêts de la bourgeoisie : "La Révolution n'est 'ratée' que pour cette masse qui, dans l' 'idée' politique, ne possédait pas l'idée de son 'intérêt' réel, pour cette masse dont le véritable principe vital ne coïncidait donc pas avec le principe vital de la Révolution et dont les conditions effectives d'émancipation diffèrent essentiellement des conditions dans lesquelles la bourgeoisie pouvait s'émanciper elle-même en émancipant la société."¹⁴ On croirait lire le premier tome de la remarquable *Histoire socialiste de la Révolution française* de Jaurès.

Ce que le jeune Marx voulait, comme Jaurès, comme Henri de Man, c'était un changement fondamental de la société, une révolution authentique. Pour eux, les travailleurs en s'émancipant, émancipent toute la société; en se réalisant en tant qu'hommes, ils créent une société essentiellement humaine pour tous les hommes.

Il s'agit d'une conception de la révolution qui ne se réalise pas sur les barricades, qui n'aboutit pas en fin de compte à la guillotine, ni au goulag, qui ne brise pas l'élan printanier d'un peuple, joyeusement à la recherche de sa propre identité socialiste et humaine. La véritable révolu-----

13) Marx/Engels, *MEGA*, erste Abteilung, Band 3, p. 121.

14) Marx/Engels, *La Sainte Famille*, Editions Sociales, Paris, 1972, pp. 103-104.

tion est un processus, jamais terminé, par lequel les masses laborieuses devenues conscientes de leurs aspirations, droits et besoins, ainsi que de la possibilité qu'offre la société industrielle de les réaliser, oeuvrent patiemment, énergiquement, inlassablement et avec ténacité pour créer une société dont l'essence s'identifie à la leur, c'est-à-dire une société qui, dans toute sa structure et dans toute sa vie, est essentiellement humaine et véritablement socialiste.

Tout cela, Henri de Man le dit lui-même, avec peut-être plus de force encore que dans son article du *Kampf*, au cours d'une conférence faite sur le même sujet à l'*Institut für Sozialforschung* de Francfort, le 27 mai 1932. Le bâtiment qui servait de siège à l'Institut fut bombardé pendant la guerre et démolî par la suite. Il y avait un hall assez vaste qui occupait le centre du bâtiment et sur lequel ouvraient, au rez-de-chaussée et sur la galerie du premier étage, un ensemble de classes et de cellules destinées aux chercheurs. C'est à l'Institut de recherche sociale que de Man donnait son cours et tenait son séminaire.

Cette soirée de mai 1932 est restée gravée dans ma mémoire comme si c'était hier. Le hall était bondé à craquer. Tout ce que les facultés compattaient d'éléments de gauche, professeurs comme étudiants, était présent. Il faisait chaud. Les esprits étaient surexcités. La République de Weimar, ou ce qui en subsistait, était sur le point de basculer dans l'horreur du nazisme. Les plus clairvoyants voyaient venir la catastrophe, d'autres s'accrochaient désespérément à de vagues espoirs; toute la gauche se rendait compte qu'il lui fallait une nouvelle orientation politique. La voix d'Henri de Man, encore que très controversée par la gauche, n'en fit pas moins entendre une note nouvelle, indiquant une solution possible à la crise et au chômage. De Man parla sans notes. En pleine communion avec son auditoire, dont il partageait les craintes et les espérances, il se montra brillant, brillant comme je ne l'avais jamais vu auparavant, ni ne le vis jamais plus depuis lors. C'était comme si la confirmation de ses idées par les manuscrits du jeune Marx le galvanisait dans son effort de convaincre ses auditeurs qui pour la plupart avaient subi l'influence de Marx ou étaient encore entièrement sous l'empire de l'auteur du *Manifeste communiste*.

Après son exposé, de Man fut ovationné par toute l'assistance debout. Un débat animé suivit. Y participèrent de nombreux professeurs et étudiants. L'intervention la plus frappante, s'élevant au niveau de l'exposé du conférencier, fut celle d'une jeune étudiante en philosophie nommée, pour autant que je me souvienne, Lise Pachsman, qui appuyait les vues de de Man en citant Kierkegaard. Elle paya plus tard sa croyance à un socialisme éthique, auquel elle resta fidèle jusqu'au bout, d'une exécution à la hache.

J'ai souvent eu l'impression que si cette conférence d'Henri de Man avait pu avoir lieu quelques mois plus tôt et s'accompagner d'une action politique comparable à celle qu'il déclencha un an plus tard en Belgique, le cours des événements politiques aurait pu prendre une tout autre orientation en Allemagne et la démocratie de la République de Weimar être sauvée. Pour le malheur de l'Allemagne et du monde, l'exposé d'Henri de Man venait trop tard et il manquait à ce penseur brillant les qualités politiques suffisantes pour peser sur le cours des événements qui devaient aboutir au désastre.

En terminant la présentation de l'article d'Henri de Man sur les manuscrits du jeune Marx, je désire dire toute ma gratitude à l'égard de MM. Peter Dodge, Jan de Man et Michel Brélaz qui, en traduisant l'original allemand respectivement en anglais¹⁵ et en français, ont rendu ce texte, d'un intérêt passionnant, accessible à tous ceux qui, dans les pays de langue française et anglaise, sont concernés par les problèmes sociaux propres à notre époque. Je souhaite qu'ils soient nombreux à lire soit la version française, soit la version anglaise, comme je souhaite qu'après avoir lu l'article d'Henri de Man, ils entreprennent l'étude des manuscrits de 1844, document indispensable pour comprendre Marx en profondeur. Ils découvriront alors une pensée d'une densité et d'une richesse sans pareille. Ils s'apercevront que, tout comme les manuscrits du jeune Marx, le remarquable article d'Henri de Man n'a rien perdu de son actualité; il apporte au contraire des éléments indispensable pour apprécier le regain d'intérêt que connaît le marxisme depuis la guerre et qui continue à donner lieu à un large débat, lequel se poursuit activement et n'est pas près de s'éteindre.

Jef RENS

15) H. de Man, "The newly discovered Marx", *Bulletin de l'Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man*, No 8, décembre 1978, pp. 15-42 (traduction de P. Dodge et J. de Man).

Avertissement

Le texte original de l'article *Der neu entdeckte Marx* a paru dans la revue socialiste autrichienne *Der Kampf* (Vienne) en mai et juin 1932. Une traduction suédoise en fut publiée dans *Tiden* (Stockholm) en juillet et une traduction danoise dans *Socialisten* (Copenhague) en août, septembre et octobre de la même année. La maison d'édition belge *L'Eglantine* avait eu, semble-t-il, l'intention de publier une traduction française, mais celle-ci ne vit jamais le jour.

Le texte allemand a été établi d'après la revue *Der Kampf* et d'après l'article dactylographié conservé dans le fonds Henri de Man à l'Institut International d'Histoire Sociale à Amsterdam. La comparaison de ces deux textes a fait apparaître un certain nombre de différences provenant de variantes de pure forme ou de suppressions faites probablement en vue de la publication. Nous avons pensé qu'il convenait de rétablir l'intégralité du texte rédigé par de Man, lorsqu'il prit connaissance de l'inédit de Marx, sans nous demander longuement s'il avait spontanément opéré ces coupures ou s'il y consentit à la demande du rédacteur de *Der Kampf*, et sans prétendre non plus exhumer pieusement des fragments inédits — consistant d'ailleurs, le plus souvent, en citations de Marx — qui ne présentent pas par eux-mêmes un intérêt particulier.

Le nombre et la longueur des citations tirées des *Manuscrits de 1844* montrent assez que le souci principal de de Man était de répercuter autant que possible la pensée de ce Marx inconnu et à peine pressenti par les plus sensibles de ses exégètes — et seulement ensuite de s'exprimer à ce sujet. C'est la démarche inverse de celle suivie par les marxistes-léninistes qui, comme le constate Emile Bottigelli, ont commencé par défendre "les formes élaborées et définitives" de la pensée de Marx, avant qu'il ne "s'impose comme un devoir impérieux d'en étudier attentivement la genèse et d'aborder vraiment les œuvres de jeunesse".*) Si bien qu'il a fallu attendre la publication en 1968 de l'ouvrage du philosophe polonais Adam Schaff, *Le Marxisme et l'Individu*, pour lire sous la plume d'un marxiste-léniniste, travaillant il est vrai aux confins de l'orthodoxie, que l'article de de Man et d'autres travaux de la même veine avaient fait beaucoup pour la compréhension du marxisme.**)

*) E. Bottigelli, "Présentation" in K. Marx, *Manuscrits de 1844 (Economie politique & philosophie)*, Paris, Editions Sociales, 1969, p. IX.

**) A. Schaff, *Le Marxisme et l'Individu*, Paris, A. Colin, 1968.

Les passages qui manquent dans l'article de *Der Kampf* figurent ici entre crochets / / . En revanche, pour ne pas alourdir la présentation, nous ne signalons pas les corrections apportées au texte. A une ou deux exceptions près — par exemple à la page 38 où nous corrigéons *Glauben* en *Gedanken* — ce ne sont que des retouches mineures, peu nombreuses et de pure forme.

En rédigeant son article de Man est sans doute parti de l'idée que peu de personnes avaient eu l'occasion de lire les *Manuscrits de 1844* et qu'il convenait par conséquent, contrairement à son habitude, de les citer amplement. Nous avons vérifié ces citations dans la *MEGA* ainsi que, pour tenir compte des améliorations apportées ultérieurement au texte de Marx, dans l'édition des *Frühe Schriften*, volume I, de H.J. Lieber et P. Furth (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, pages 506-665). Pour ce qui est de la traduction en français des citations, plutôt que de choisir une traduction parmi d'autres ou de combiner leurs mérites différents, nous avons par souci d'homogénéité préféré notre propre version, en la vérifiant au besoin à l'aide de celles d'Emile Bottigelli et de Maximilien Rubel.*)

Chaque citation est suivie de deux chiffres de page. Dans le texte allemand (pages paires), le premier renvoie — comme dans l'article de *Der Kampf* — à la *MEGA*, le second à l'édition de Lieber et Furth. Dans le texte français (pages impaires), le premier chiffre renvoie aussi à la *MEGA*, le second à la traduction des Editions Sociales (voir note à la page 14).

On constatera au premier coup d'oeil que de nombreux termes des *Manuscrits* ont été soulignés par Marx, c'est-à-dire e s p a c é s par le typographe. De Man a respecté cet usage graphique. Bien que l'utilité n'en soit pas évidente, nous avons fait de même, après vérification dans la *MEGA* et Lieber/Furth. La seule différence par rapport à la présentation d'origine est que ces termes figurent ici, comme dans les éditions récentes des *Manuscrits*, en italiques.

Il nous reste à attirer l'attention sur la traduction anglaise de *Der neu entdeckte Marx* faite par Peter Dodge et Jan de Man, publiée avec l'introduction de Jef Rens dans le Bulletin No 8 (décembre 1978) de l'Association pour l'étude de l'œuvre d'Henri de Man. Conforme au texte de *Der Kampf*, elle ne comprend pas nos adjonctions, ce qui, pour la raison que nous avons indiquée, n'enlève rien à son intérêt.

Malgré le soin apporté à la préparation de notre traduction, nous n'avons certainement pas échappé à toutes les chausse-trapes qui parsèment ce genre d'exercice. Aussi sommes-nous d'avance reconnaissant au lecteur qui voudra bien nous faire part de ses observations.

Genève, le 16 juillet 1980

Michel Brélaz

*) Karl Marx, *Oeuvres. Economie II*. Edition établie par Maximilien Rubel, coll. "La Pléiade", Gallimard, Paris, 1968.

DER NEUE ENTDECKTE MARX

Anfang dieses Jahres ist ein bis jetzt unbekanntes Werk von Marx veröffentlicht worden, das für die richtige Beurteilung des Entwicklungsganges und des Sinnes der Marxschen Lehren von entscheidender Bedeutung ist. Es wird viele Anhänger und viele Gegner des Marxismus zu einer Überprüfung ihrer Ansichten veranlassen müssen, wenigstens im Hinblick auf die geschichtsphilosophischen Voraussetzungen des Marxschen Denkens. Es offenbart nämlich viel deutlicher als irgendein anderes Werk von Marx die ethisch-humanistischen Motive, die hinter seiner sozialistischen Gesinnung und hinter den Werturteilen seines ganzen wissenschaftlichen Lebenswerkes stehen.

/Der ethische Humanismus, den man bis jetzt aus zerstreuten Stellen und Wendungen der Jugendwerke zwischen 1843 und 1846 sozusagen deduzieren und zurückdestillieren mußte, ist hier ausdrücklich in einem zusammenhängenden System von geschichtsphilosophischen Sätzen niedergelegt. Damit sind die letzten Zweifel behoben, die man noch der Lektüre der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, der *Judenfrage*, der *Heiligen Familie* und der ebenfalls erst vor kurzem ganz erschlossenen *Deutschen Ideologie* noch hegen konnte : der philosophische Ausgangspunkt des "historischen Materialismus", der Kritik der kapitalistischen Ökonomie und der Klassenkampflehre Marxens ist ein, von Marx selber humanistisch genannter, mit sittlichen Werturteilen unterbauter sozialer Realismus, der sich vom philosophischen Materialismus ebenso unterscheidet wie vom philosophischen Idealismus._/

M A R X R E D E C O U V E R T

Au début de cette année a été publiée une oeuvre jusqu'ici inconnue de Marx qui revêt une importance décisive pour apprécier correctement l'évolution et la signification de la théorie marxienne. Elle incitera de nombreux adeptes et adversaires du marxisme à reconstruire leurs idées, au moins quant aux hypothèses de la philosophie de l'histoire sur lesquelles repose la pensée de Marx. En effet, aucun autre texte de lui ne met mieux en évidence les motivations éthiques et humanistes que recèlent ses convictions socialistes et les jugements de valeur de toute son oeuvre scientifique.

/L'humanisme éthique que, jusqu'à maintenant, l'on devait pour ainsi dire déduire et reconstituer à partir de passages et de formules disséminés dans les œuvres de jeunesse entre 1843 et 1846, s'exprime ici dans un ensemble cohérent de propositions touchant à la philosophie de l'histoire. Ainsi sont levés les derniers doutes que l'on pouvait encore nouer après la lecture de la *Critique de la philosophie hégélienne du droit*, de la *Question juive*, de la *Sainte Famille* et de l'*Idéologie allemande*, également publiée depuis peu dans son intégralité : le point de départ philosophique du "matérialisme historique", de la critique de l'économie capitaliste et de la théorie de la lutte des classes de Marx est un réalisme social, qualifié par lui-même d'humaniste, fondé sur des jugements de valeur moraux et qui se distingue tout à la fois du matérialisme et de l'idéalisme philosophiques./

Es handelt sich dabei freilich zunächst nur um eine Phase in der Entwicklung des Marxschen Denkens; es bleibt also eine offene Frage, ob man diese "humanistische" Phase als später überwundene Vorstufe oder als bleibenden Bestandteil der Marxschen Lehre betrachten soll. Die Frage selbst aber läßt sich nun nicht mehr umgehen. Die orthodoxen Marxisten, die bis jetzt das ganze Marxsche Lebenswerk (zumindest seit 1843) wie ein System behandelt haben und ihre Auffassung dieses Systems unterschiedslos mit Zitaten aus dem *Bürgerkrieg in Frankreich* (1871) und aus der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) belegten, werden sich nunmehr entscheiden müssen: entweder gehört dieser humanistische Marx zum Marxismus, und dann muß sowohl der Marxismus von Kautsky wie der Marxismus von Bukharin gründlich umrevidiert werden; oder er gehört nicht dazu, und dann gibt es einen humanistischen Marxismus, auf den man sich gegen den materialistischen Marxismus berufen kann. Dagegen stehen die Ketzer an der marxistischen Orthodoxie (zu denen ich mich zähle) vor der Frage, inwiefern sie berechtigt sind, sich in ihrer Kritik an dem, was in der Gestalt des "Marxismus" aus dem Marxschen Werk hervorgegangen ist, auf Marx selbst zu berufen.

Indessen gehört es sich, bevor man diese Fragen stellt, von dem Inhalt der Marxschen Schrift Kenntnis zu nehmen und ihre Bedeutung für die Genesis der Marxschen Lehren überhaupt festzustellen.

Es handelt sich um ein Manuskript, das im Archiv der sozialdemokratischen Partei Deutschlands aufbewahrt worden war. Einer der Gründe, weshalb man es so lange unberücksichtigt gelassen hat, ist offenbar, daß es so schwer leserlich und so schlecht erhalten ist, daß man erst nach monatelanger Entzifferungsarbeit von seinem Inhalt Kenntnis nehmen konnte. D. Rjazanow ist meines Wissens der erste gewesen, der sich dieser Benediktinerarbeit unterzog. Er veranlaßte zunächst die Veröffentlichung in russischer Übersetzung im Marx-Engels-Archiv im Jahre 1927. Das deutsche Original dagegen brachte das bis vor kurzem von ihm geleitete Moskauer Marx-Engels-Institut erst vor einigen Wochen im 3. Band der ersten Abteilung der deutschen Gesamtausgabe der Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels. /Nebenbei bemerkt: dieser mit dem Namen des Herausgebers V. Adoratskij versehene Band nennt Rjazanow überhaupt nicht mehr und beschränkt sich auf die trockene Mitteilung, daß "der unter der alten Redaktion hergestellte Text" "einer gründlichen Revision unterzogen wurde"./

Certes, il ne s'agit là que d'une phase dans l'évolution de la pensée marxienne; reste à savoir si l'on doit considérer cette phase "humaniste" comme une étape qui a ensuite été dépassée ou comme partie intégrante et durable de la théorie de Marx. Mais on ne coupe en tout cas plus à la question. Les marxistes orthodoxes, qui ont jusqu'ici traité l'œuvre de Marx tout entière (du moins depuis 1843) comme un système et qui ont justifié la conception qu'ils en ont par des citations tirées indifféremment de *La Guerre civile en France* (1871) et de la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843) devront maintenant se décider : ou bien ce Marx humaniste appartient au marxisme, et alors le marxisme de Kautsky comme celui de Boukharine doivent être fondamentalement révisés, ou bien il ne lui appartient pas, et alors il y a un marxisme humaniste que l'on peut invoquer à l'encontre du marxisme matérialiste. Les marxistes hérétiques (au nombre desquels je me compte) doivent pour leur part se demander dans quelle mesure ils ont le droit de se réclamer de Marx lui-même pour critiquer ce qui est issu de son œuvre sous la forme du "marxisme".

Cependant, avant de poser ces questions, il convient de prendre connaissance de l'écrit de Marx et surtout de saisir son importance pour la genèse de sa théorie.

Il s'agit d'un manuscrit qui se trouvait dans les archives du parti social-démocrate allemand. L'une des raisons pour lesquelles il est resté ignoré si longtemps est apparemment la difficulté de le déchiffrer et son mauvais état de conservation, de sorte qu'il a fallu des mois d'efforts pour établir son contenu. A ma connaissance, D. Riazanov a été le premier à entreprendre ce travail de bénédictin. Pour commencer il fit paraître une traduction en russe dans les Archives Marx-Engels en 1927. En revanche, l'Institut Marx-Engels dont il était le directeur il n'y a pas longtemps encore, a publié l'original allemand il y a quelques semaines seulement dans le troisième volume de la première partie des œuvres complètes en allemand de Karl Marx et Friedrich Engels. / Soit dit en passant, ce volume publié sous le nom de V. Adoratskij ne mentionne même plus Riazanov et se borne à dire laconiquement que "le texte établi par l'ancienne rédaction" "a été soumis à une révision approfondie". /

Fast am gleichen Tag erschien eine andere deutsche Wiedergabe in einem von zwei sozialdemokratischen Schriftstellern herausgegebenen Sammelwerk von Marxschen Texten, dessen zweiter Band übrigens den ersten Gesamt- abdruck der *Deutschen Ideologie* bringt : *Karl Marx, der historische Materialismus*, herausgegeben von S. Landshut und J.P. Mayer, Verlag Alfred Kröner, Leipzig 1932 (I. Band, S. 285 ff.).

Beide Ausgaben weisen - was der Zustand des Manuskriptes erklärlich genug macht - zahlreiche Varianten auf; soweit ich aber feststellen konnte, ist ihre Bedeutung für den Sinn unerheblich. Die Ausgabe des Marx-Engels- Instituts betitelt den Aufsatz *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844 : Zur Kritik der Nationalökonomie*, die deutschen Herausgeber wählten den Titel : *Nationalökonomie und Philosophie*. Beide Ausgaben unterscheiden sich stark durch die Anordnung des Textes, indem sie die Teile in einer anderen Reihenfolge bringen. Ich zitiere im folgenden nach der Ausgabe des russischen Marx-Engels-Instituts, weil sie mir übersichtlicher gegliedert zu sein scheint und weil sie schon als Teil der einzigen Gesamtausgabe die Bedeutung eines Standardwerkes hat - oder haben wird, wenn sie (in wieviel Jahren ?) vollständig vorliegen wird.

Die Schrift ist etwa 140 Druckseiten stark. Die Handschrift besteht aus mehreren Fragmenten, deren Zusammenhang nicht immer deutlich sichtbar ist, zumal mehrere Teile verlorengegangen oder ganz unleserlich geworden sind; dazwischen stehen einige noch unausgearbeitete Notizen und Exzerpte. Eine Vorrede beweist, daß Marx beabsichtigte, die Schrift zu veröffentlichen; er hat offenbar diese Absicht noch gehabt, als er am 1. Februar 1845 mit dem Darmstädter Verleger Leske einen Vertrag abschloß über ein Werk *Kritik der Politik und Nationalökonomie*. Daß die Veröffentlichung unterblieb, dürfte mehr noch als mit äußeren Ursachen (der Verbannung aus Frankreich 1845) mit inneren Gründen zusammenhängen. Die *Kritik der Nationalökonomie*, die Marx in seiner Vorrede als die nächste Hauptaufgabe hinstellt, war damals noch embryonär; sie wurde erst durch die Auseinandersetzung mit den Junghegelianern (*Die Heilige Familie*), mit Stirner (*Sankt Marx*), und mit Proudhon (*Das Elend der Philosophie*) und dann durch die Revolution von 1848 verzögert und war erst viel später so weit ausgereift, daß sie in der *Kritik der politischen Ökonomie* und zuletzt im *Kapital* aufs Papier gebracht werden konnte.

Une autre version allemande a paru presque le même jour dans une édition des œuvres de Marx dirigée par deux écrivains sociaux-démocrates : *Karl Marx, der historische Materialismus*, S. Landshut et J.P. Mayer éd., Leipzig, Alfred Kröner, 1932 (vol. I, pp. 285 ss.), dont le deuxième volume comprend d'ailleurs la première version intégrale de *L'Idéologie allemande*.

Les deux éditions présentent de nombreuses différences, ce que l'état du manuscrit suffit à expliquer; autant que j'aie pu en juger, elles n'ont cependant guère d'importance pour le sens. L'édition de l'Institut Marx-Engels intitule l'essai : *Manuscrits économiques et philosophiques de 1844 : Contribution à la critique de l'économie politique*. Les éditeurs allemands ont choisi comme titre : *Economie politique et philosophie*. Les deux éditions se différencient fortement par l'ordonnance des textes. Je citerai d'après l'édition de l'Institut Marx-Engels de Moscou, qui me semble plus clairement articulée et présente l'avantage d'appartenir à la seule édition des œuvres complètes, ce qui lui confère - ou lui conférera après achèvement (dans combien d'années ?) - la valeur d'une œuvre de référence.

Le texte compte environ 140 pages imprimées. Le manuscrit comporte plusieurs fragments dont l'enchaînement n'est pas toujours évident, d'autant moins que certaines parties ont été perdues ou sont devenues tout à fait illisibles; en outre, quelques notes et extraits non travaillés sont intercalés. Un avant-propos montre que Marx envisageait de publier l'œuvre; il en avait encore manifestement l'intention lorsqu'il signa le 1er février 1845 avec l'éditeur Leske de Darmstadt un contrat pour un ouvrage intitulé *Critique de la politique et de l'économie politique*. Plus encore que les circonstances (l'expulsion de France en 1845), ce sont des raisons personnelles qui empêchèrent vraisemblablement la publication. La *Critique de l'économie politique* que Marx, dans son avant-propos, se fixait comme principale tâche immédiate n'était encore qu'embryonnaire. Elle fut retardée d'abord par la controverse avec les Jeunes Hévéliens (*La Sainte Famille*), avec Stirner (*Saint Max*) et avec Proudhon (*Misère de la philosophie*), puis par la révolution de 1848, et ce n'est que beaucoup plus tard qu'elle fut assez mûre pour être couchée par écrit dans la *Critique de l'économie politique* et finalement dans le *Capital*.

Den Inhalt der Schrift könnte man in drei Teile zerlegen : einen ökonomischen, einen kritisch-philosophischen und einen positiv-philosophischen, den man auch den sozialanthropologischen Teil nennen könnte.

Der ökonomische Teil enthält Erörterungen über Kapital, Arbeit, Privateigentum, Profit, Grundrente und so weiter, die man als die erste Vorarbeit zum *Kapital* betrachten darf. Der kritisch-philosophische Teil gipfelt in einer Kritik des Hegelianismus und, Junghegelianismus und stellt eigentlich eine Vorarbeit zu der 1845 erschienenen *Heiligen Familie* dar. Zum positiv-philosophischen Teil endlich muß man die Erörterungen über den Zusammenhang von Mensch und Natur, die Arbeitsteilung und die entfremdete Arbeit, Arbeit und Kultur, Bedürfnis und Industrie, Privateigentum und Kommunismus usw. rechnen. Dieser letzte Teil scheint mir am meisten Aufmerksamkeit zu verdienen, weil hier nicht, wie in den beiden anderen, Dinge behandelt werden, die nachher - ausführlicher und genauer - in anderen Werken zur Behandlung gekommen sind. Hier sind vielmehr Gedanken niedergelegt, die zwar zum Teil in etwas früheren Werken keimhaft enthalten, in späteren Werken aber nicht mehr mit dieser Ausdrücklichkeit behandelt werden, obwohl sie für das richtige Verständnis dieser Werke sozusagen als stillschweigende Voraussetzung von wesentlicher Bedeutung sind.

Das zeigt gerade der in den *Manuskripten* hervortretende Zusammenhang zwischen den philosophischen Voraussetzungen und den ökonomischen und soziologischen Schlußfolgerungen. Jedoch die ganze Bedeutung dieses Bindegliedes kann erst erfaßt werden, nachdem man von dem positiven Inhalt des hier abgelegten sozial-philosophischen Glaubensbekenntnisses Marxens Kenntnis genommen hat. Ich will also zuerst versuchen, aus dem Chaos der Fragmente diesen Inhalt in möglichst getreuer Anlehnung an den Wortlaut zu einem Gesamtbild zu ordnen.

* * *

*

Das Jahr 1844, das Marx in Paris verbrachte, besiegelt die entscheidende Wendung in der Entwicklungsphase, die Marx von einer abstrakt-philosophischen Fragestellung zu einer konkret-sozialistischen Beantwortung führte. Bekanntlich läuft die Entwicklung, die Marx aus einem liberalen Demokraten in einen Sozialisten verwandelte, parallel mit der Entwicklung, die ihn von der Beschäftigung mit der

On pourrait diviser le contenu de l'essai en trois parties : économie, philosophie critique, philosophie positive ou anthropologie sociale.

La partie économique contient des analyses du capital, du travail, de la propriété privée, du profit, de la rente foncière, etc., que l'on peut considérer comme le premier travail préparatoire du *Capital*. La philosophie critique aboutit à une critique de l'hégéelianisme et du jeune hégéelianisme, et constitue en fait une préparation de la *Sainte Famille* parue en 1845. Enfin, la philosophie positive comprend les analyses des rapports entre l'homme et la nature, la division du travail et le travail aliéné, le travail et la culture, les besoins et l'industrie, la propriété privée et le communisme, etc. Cette dernière partie est celle qui me paraît mériter le plus d'attention parce qu'elle traite de questions qui, à la différence des autres parties, ne seront pas reprises - approfondies et précisées - dans d'autres travaux. On y trouve plutôt des pensées, parfois contenues en germe dans des œuvres antérieures, mais qui ne seront plus traitées aussi explicitement dans les œuvres ultérieures, bien qu'elles soient essentielles pour la compréhension de ces œuvres dont elles sont en quelque sorte une condition implicite.

C'est ce que montre précisément le rapport qui apparaît dans les *Manuscrits* entre les hypothèses philosophiques et les conclusions économiques et sociologiques. Toutefois, l'importance de cette articulation ne peut être vraiment comprise que lorsqu'on a pris connaissance du contenu positif de la philosophie sociale qu'exprime en l'occurrence la profession de foi de Marx. Je vais donc essayer tout d'abord de donner une image synthétique de ce contenu à partir du désordre des divers fragments, en en respectant autant que possible la lettre.

* * *

L'année 1844, que Marx passa à Paris, scella le tournant décisif dans l'évolution qui le conduisit de l'abstraction philosophique à une conception socialiste concrète. L'évolution qui fit du démocrate libéral un socialiste fut parallèle, on le sait, à celle qui l'amena, venant de la phi-

Hegelschen Philosophie zur Beschäftigung mit der kapitalistischen Ökonomie und mit der Geschichte der Klassenkämpfe führte. Ihr Ausgangspunkt war die Einsicht in die Unzulänglichkeit der Hegelschen Geschichtsphilosophie. Diese Unzulänglichkeit wurde für Marx konkret sichtbar in der Fruchtlosigkeit der Versuche der Jung-Hegelianer, die geschichtliche Aufgabe auf die Bildung eines anderen "Bewußtseins" zu beschränken.

Für Hegel war der Sinn der Geschichte die Verwirklichung einer sittlichen Idee. Diese sittliche Idee verwirklicht sich dadurch, daß die Wirklichkeit zum Bewußtsein ihrer selbst kommt. Der Gegensatz zwischen Wirklichkeit und Idee hebt sich daher auf im Prozeß des Bewußtwerdens. In diesem Prozeß verwandelt sich das Objekt in das Subjekt.

Marx ist zwar von derselben Zielsetzung der Objekt-Subjekt-Verwandlung ausgegangen, gelangte aber schon 1843 zu der Einsicht, daß sie sich nicht bloß im Bewußtsein vollziehen kann. Er faßte sie als eine noch bevorstehende Aufgabe auf. Diese Aufgabe dürfe sich nicht in der Abstraktion des Bewußtseins vollziehen, vielmehr sei ihre Voraussetzung, daß der Objekt-Subjekt-Gegensatz in der gesellschaftlichen Wirklichkeit selbst aufgehoben werde.

Während Hegel, wie es Marx 1843 in der *Kritik des Hegelschen Staatsrechtes* schrieb, "überall die Idee zum Subjekt macht", wollte Marx also den wirklichen Menschen zum Subjekt machen.

Die Kritik am Hegelianismus bewegt sich in diesen Jahren noch ganz in der Gegenüberstellung von Bewußtsein und Sein, von Idee und Wirklichkeit, von Denken und Leben, von Abstraktion und Gegenstand, von Geist und Sinn. In zahllosen Synonymen kehren ähnliche Gegenüberstellungen in den Marxschen Schriften von 1843 und 1844 immer wieder. Nur gelegentlich tritt der Ausdruck "Materie" oder "materiell" dabei auf. Das geschieht dann aber immer in Zusammenhängen, die ihn dem Sinn nach, im Gegensatz zum Abstrakt-Ideellen, mit "real", "konkret" oder, nach einem von Marx besonders beliebten Ausdruck, mit "sinnlich" gleichstellen – und auch dann nur, wenn nicht von der Wirklichkeit überhaupt die Rede ist, sondern bloß von der natürlichen oder gegenständlichen Umwelt der Menschen. "Materiell" bedeutet hier (wie auf S. 159 ausdrücklich festgestellt wird) "gegenständlich", nicht "wirklich" überhaupt; und die "Vergegenständlichung" des Wirklichen ist eines jener Merkmale des durch den Kapitalismus "entmenschlichten" Bewußtseins, die der Sozialismus zusammen mit dem Gegensatz von "Spiritualismus und Materialismus" (S. 121/602) aufzuheben hat.

losophie hégélienne, à s'occuper de l'économie capitaliste et de l'histoire des luttes de classes. Son point de départ fut la découverte de l'insuffisance de la philosophie hégélienne de l'histoire, qui lui apparaissait concrètement dans la stérilité des tentatives des Jeunes Hégéliens de limiter la tâche de l'histoire à la formation d'une autre "conscience".

Pour Hegel, le sens de l'histoire était la réalisation d'une idée morale, laquelle s'opère lorsque la réalité prend conscience d'elle-même. L'opposition entre réalité et idée se dépasse ainsi dans le processus de prise de conscience par lequel l'objet se transforme en sujet.

Marx est certes parti de ce même objectif, la transformation de l'objet en sujet, mais dès 1843 il considérait que celle-ci ne peut pas s'accomplir seulement dans la conscience. Il la concevait comme une tâche encore entière devant opérer ailleurs que dans l'abstraction de la conscience et ayant même comme condition la suppression de l'opposition entre objet et sujet dans la réalité sociale elle-même.

Ainsi, tandis que Hegel, comme Marx l'écrivait en 1843 dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, "fait partout de l'idée le sujet", Marx voulait faire de l'homme réel le sujet.

La critique de l'hégelianisme tourne encore entièrement, durant ces années, autour de l'opposition de la conscience et de l'être, de l'idée et de la réalité, de la pensée et de la vie, de l'abstraction et du concret, de l'esprit et du sens. De telles antithèses reviennent constamment en synonymes nombreux dans les écrits de Marx des années 1843 et 1844. L'expression "matière" ou "matériel" n'apparaît qu'occasionnellement et toujours dans un contexte qui, selon le sens et par opposition à la notion d'idée abstraite, l'assimile à "réel", à "concret" ou, expression favorite de Marx, à "sensible" - et seulement de surcroît quand il n'est pas question de la réalité en général, mais simplement du milieu naturel ou objectif de l'homme. "Matériel" signifie ici (comme cela est dit expressément à la page 159/135) "objectif", et non "réel" en général. L' "objectivation" du réel est une des caractéristiques de la conscience "aliénée" par le capitalisme, que le socialisme doit abolir en même temps que l'opposition du "spiritualisme et du matérialisme" (p. 121/94).

In den *Manuskripten* werden diese Unterscheidungen in viel klarerer Form herausgearbeitet, indem Marx nicht bloß das konkrete Sein dem abstrakten Bewußtsein gegenüberstellt, sondern auch das konkrete Sein in seine wesentlichen Bestandteile zerlegt. Das geschieht zunächst in der Erörterung über das Verhältnis zwischen Mensch und Natur.

Weil der Mensch selbst ein gegenständliches Wesen ist, "ist der Mensch ein Teil der Natur" (S. 87/566). "Der Mensch ist die *menschliche Natur*" (S. 159/649). Ziel der Entwicklung ist die Einheit von beiden, "die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur" (S. 116/596). Das ist in bezug auf das Verhältnis zwischen Mensch und Natur die Aufhebung des Objekt-Subjekt-Gegensatzes durch die Selbstverwirklichung des Menschen, das heißt durch die vollkommene Entfaltung seiner natürlichen Lebenskräfte.

Bis dahin aber verhält sich der Mensch zur Natur wie zu einem Gegenstand, wie ein der Natur entfremdetes Stück Natur. "Als lebendiges Naturwesen ist er teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *tägliches* Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als *Trieben*; teils ist er als *natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches* Wesen ein *leidendes, bedingtes und beschränktes* Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, das heißt die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände*, aber diese Gegenstände sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*. Daß der Mensch ein *leibliches, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches* Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder, daß er nur an *wirklichen, sinnlichen Gegenständen* sein Leben äußern kann. /Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch. Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis*; es bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gegenständliche Bedürfnis eines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen Ge-

Dans les *Manuscrits*, ces distinctions sont beaucoup plus clairement exposées, en ce sens que Marx n'oppose pas seulement l'être concret à la conscience abstraite, mais analyse les parties constitutantes de l'être concret. Il le fait avant tout en examinant le rapport de l'homme à la nature.

Parce que l'homme est lui-même un être objectif, "il est une partie de la nature" (p. 87/62). "L'homme est la *nature humaine*" (p. 159/135). Le but de l'évolution est l'unité des deux, "l'unité essentielle et achevée de l'homme avec la nature, la vraie résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature" (p. 116/89). C'est ce qui constitue, dans les relations entre l'homme et la nature, l'abolition de l'opposition entre objet et sujet par l'autoréalisation de l'homme, c'est-à-dire par le développement complet de ses forces vitales naturelles.

Mais, jusque-là, l'homme se comporte avec la nature comme envers un objet, comme une partie aliénée de cette nature. "En tant qu'être naturel vivant, il est d'une part pourvu de *forces naturelles*, de *forces vitales*, il est un être naturel *actif*; ces forces existent en lui sous forme de dispositions, de capacités, d'*impulsions*; en tant qu'être naturel, physique, sensible, objectif, il est d'autre part un être *passif*, déterminé et limité, comme l'animal et la plante, c'est-à-dire que les *objets* de ses impulsions existent en dehors de lui, indépendamment de lui, tout en étant les objets de ses *besoins*, essentiels et indispensables à l'exercice et à la confirmation de ses forces essentielles. Le fait que l'homme est un être *physique*, énergique, vivant, réel, sensible, objectif, signifie que les objets de son être et de son expression vitale sont *réels* et *sensibles*, ou qu'il ne peut *exprimer* sa vie que par des objets réels et sensibles. /*Être* objectif, naturel, sensible et de même avoir en dehors de soi objet, nature, sens, ou être soi-même objet, nature, sens pour un autre, c'est tout un. La *faim* est un *besoin* naturel qui a donc besoin d'une *nature*, d'un *objet* en dehors de lui pour se satisfaire, pour s'apaiser. La *faim* est le besoin objectif que le corps a d'un *objet* se trouvant en dehors de lui et indispensable à son intégration et à la manifestation de son être." (p. 160-1/136-7)

genstände." (S. 160-1/650-1) Denn : "Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht Teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand* , d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches. Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*." (S. 161/651)/

Das Verhältnis des Menschen zur Natur ist aber nicht das eines Objektes zu einem anderen, sondern es ist ein tätiges, "energisches" (S. 161/651) Verhältnis. Weil der Mensch "sinnlich" ist, das heißt Triebe und Bedürfnisse hat, "leidet" er (S. 161/651), und weil er "seine Leiden empfindet", ist er "ein leidenschaftliches Wesen" (S. 161/651). Die Leidenschaft, die "Passion" (S. 161/651) ist also die treibende Kraft aller menschlichen Tätigkeit – eine Auffassung, durch die Marx sich einerseits der Psychologie des Thomas von Aquino, andererseits der heutigen Tiefenpsychologie viel mehr nähert als der Hegelschen Bewußtseinsphilosophie. Was den Menschen hierin vom Tier unterscheidet, ist nur seine Fähigkeit, sich seiner leidenden, das heißt gegenständlichen und leidenschaftlichen Natur bewußt zu werden und sich dadurch aus einem unbewußt leidenden Objekt in ein bewußtes leidenschaftliches Subjekt zu verwandeln, das seine Umwelt – einschließlich der Natur – nach seinem Abbild zu gestalten strebt. "Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch", nicht nur durch "Haben", sondern durch "Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben". (S. 118/598) / Da also "die Geschichte selbst ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte* , des Werdens der Natur zum Menschen" ist, ist der Ausgangspunkt der "wirklichen Wissenschaft" die Natur, ihr Endziel der Mensch : "Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen, wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren; es wird eine Wissenschaft sein." (S. 132/604)/

Die Gegenständlichkeit des menschlichen Wesens kommt darin zum Ausdruck, daß er "ein sinnliches Wesen", das heißt mit Sinnen ausgerüstet ist. Diese Sinne sind aber "nicht nur die fünf Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.)". Diese geistigen und praktischen Sinne sind der eigentlich "menschliche Sinn", denn ihr Gegenstand ist

Car "un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui n'est pas un être *naturel*, il ne participe pas à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être *objectif*. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un autre être n'a pas d'être pour *objet*, c'est-à-dire ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas *objectif*. Un être non objectif est un *non-être, un monstre*" (p. 161/137)./

Mais la relation de l'homme à la nature n'est pas celle d'un objet à un autre objet. C'est une relation active, "énergique" (p. 161/138). Parce que l'homme est "sensible", parce qu'il a des impulsions et des besoins, il endure, il "souffre" (p. 161/138) et parce qu'il "ressent ses souffrances", il est un "être passionné" (p. 161/138). La "passion" (p. 161/138) est donc la force qui donne son impulsion à toute activité humaine – conception par laquelle Marx s'apparente beaucoup plus à la psychologie thomiste d'une part et à la psychologie des profondeurs moderne d'autre part, qu'à la philosophie hégélienne de la conscience. Ce qui distingue en cela l'homme de l'animal, ce n'est que sa capacité de prendre conscience de sa nature souffrante, c'est-à-dire objective et passionnée, et de se transformer par là d'objet souffrant inconscient en sujet consciemment passionné qui s'efforce de modeler son milieu – y compris la nature – à son image. "L'homme s'approprie son être universel d'une manière universelle, donc en tant qu'homme total", non seulement par l'"avoir", mais par ses autres rapports humains avec le monde : "voir, entendre, sentir, goûter, toucher, penser, contempler, ressentir, vouloir, agir, aimer" (p. 118/91)./Étant donné donc que "l'histoire elle-même est une partie *réelle* de l'*histoire de la nature*, de la transformation de la nature en homme", le point de départ de la "science *réelle*" est la nature, son objectif final l'homme : "La science de la nature englobera plus tard aussi bien la science de l'homme que la science de l'homme englobera la science de la nature : il y aura *une* seule science." (p. 123/96)/

L'objectivité de l'être humain s'exprime par le fait qu'il est un "être sensible", c'est-à-dire pourvu de sens. Ces sens ne sont "pas seulement au nombre de cinq, mais comprennent également les sens dits spirituels, les sens pratiques (vouloir, aimer, etc.)". Ces sens spirituels et pratiques constituent le "sens humain" proprement dit, car leur objet est humain. L'autoréalisation de

menschlich. Die Selbstverwirklichung des Menschen setzt also voraus, daß er die in dieser sinnlichen Veranlagung lebendigen Triebe an einem menschlichen Gegenstand verwirklichen kann, also sowohl an einer vermenschlichten Menschheit wie an einer "vermenschlichten Natur" (S. 120/601).

Die Arbeit der ganzen Weltgeschichte ist die Bildung der menschlichen Sinne. Dabei ist die Ausbildung und Befriedigung der fünf Sinne nur eine Vorstufe. "Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten Sinn*" (S. 120/601). "Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen"; nur "in der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch" (S. 86/565). Aber erst nachdem diese Bedürfnisse befriedigt sind, ist es möglich, "die Sinne des Menschen *menschlich* zu machen (...), für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen" (S. 121/602).

In diesem Werdegang spielt die Arbeit die entscheidende Rolle. Damit der Mensch sich die Natur aneignen und sich dadurch selbst verwirklichen kann, muß er sie zunächst als "seinen *Leib*" (S. 87/566), als seinen Gegenstand betrachten. Es liegt in der Bestimmung des Menschen als eines bewußten Wesens, sich im "praktischen Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*", in der "Bearbeitung der unorganischen Natur" zu bewähren (S. 88/567). Dabei unterscheidet er sich vom Tier dadurch, daß er nicht nur unter dem Druck des besonderen und unmittelbaren Bedürfnisses produziert, sondern auch "frei", das heißt im Hinblick auf allgemeine und künftige Bedürfnisse, ja auch losgelöst vom Bedürfnis und nur nach dem "inhärenten Maß des Gegenstandes"; denn "der Mensch formt (...) auch nach den Gesetzen der Schönheit" (S. 88/568).

Die Geschichte ist also (S. 162/652) "die wahre Naturgeschichte des Menschen", ein zielgerichteter Schöpfungsprozeß, der "Entstehungsakt des Menschen", aber zum Unterschied von der eigentlichen Naturgeschichte ein "gewußter Entstehungsakt", der sich durch das Bewußtsein "aufhebt", das heißt aus der Hegelschen Ausdrucksweise in die gewöhnliche Sprache übersetzt seinen Sinn *verwirklicht*.

Die Arbeit ist also nicht bloß, wie es die Nationalökonomie annimmt, "Erwerbstätigkeit" (S. 46/518) eines "auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduzierten Viehs" (S. 47/520), sondern sie ist das Mittel, wodurch der Mensch

l'homme présuppose donc que les impulsions existant dans cette disposition sensible puissent trouver leur accomplissement par un objet humain, c'est-à-dire aussi bien par une humanité humanisée que par une "nature *humanisée*" (p. 120/94).

La fonction de toute l'histoire universelle est la formation des sens humains. La formation et la satisfaction des cinq sens n'en sont que le premier degré. "Le *sens* prisonnier du besoin pratique grossier n'a qu'une signification *limitée*" (p. 120/94). "Manger, boire et procréer, etc., sont des fonctions humaines authentiques"; "elles ne sont animales" que "lorsqu'elles sont abstraitemment séparées du reste des activités humaines et érigées en fins dernières et exclusives" (p. 86/61). Mais ce n'est qu'après la satisfaction de ces besoins qu'il est possible de "rendre *humains* les *sens* de l'homme (...), de créer le *sens humain* correspondant à la richesse intégrale de l'être humain et naturel" (p. 121/94).

Le travail joue dans ce processus un rôle décisif. Pour que l'homme s'approprie la nature et se réalise à travers cette appropriation, il doit d'abord la considérer comme "son *corps*" (p. 87/62), comme son objet. Le destin de l'homme en tant qu'être conscient est de s'affirmer "par la production d'un *monde objectif*", "par la transformation de la nature inorganique" (p. 88/63). Ce faisant, il se distingue de l'animal en ce qu'il ne produit pas seulement sous la pression des besoins particuliers et immédiats, mais aussi "librement", c'est-à-dire en considération de besoins généraux et futurs, voire indépendamment des besoins et seulement d'après la "mesure inhérente de l'objet", car "l'homme crée (...) également d'après les lois de la beauté" (p. 88/64).

L'histoire est donc (p. 162/138) "la véritable histoire naturelle de l'homme", un processus créateur visant un but, "l'acte de naissance de l'homme", mais, à la différence de l'histoire naturelle proprement dite, "un acte de naissance conscient", qui s'"abolit" par la conscience, c'est-à-dire, pour traduire le langage hégélien en langage commun, qui *réalise* son sens.

Le travail n'est donc pas seulement, comme le veut l'économie politique, une "activité *lucrative*" (p. 46/12) d'un "bétail réduit à ses besoins strictement physiques" (p. 47/14), mais le moyen par lequel l'homme abolit sa

sein Leiden aufhebt, sich aus einem Objekt in ein Subjekt der Geschichte verwandelt. Die "eigene Arbeit des Menschen produziert" den wirklichen Menschen, hebt den Gegensatz zwischen Natur und Mensch auf; der "wahre, wirkliche Mensch" ist "das Resultat seiner *eigenen Arbeit*" (S. 156/645).

Daher die "menschliche Bestimmung und Würde" der Arbeit (S. 92/573), daher auch ihr gesellschaftlicher und gesellschaftserzeugender Charakter : "wie die Gesellschaft selbst den Menschen als Menschen produziert, so ist sie durch ihn produziert" (S. 116/596).

"Die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen", denn "in der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species", und "das produktive Leben ist das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben" (S. 88/567).

Also ist "für den sozialistischen Menschen" (hier nimmt Marx das Schlagwort des Jungsozialismus der Nachkriegszeit vorweg !) "die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anderes als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen" (S. 125/607).

*

* * *

In der bisherigen Phase dieses Werdeganges wird dieses Ergebnis allerdings mit der Entfremdung des Menschen vom Gegenstand seiner Tätigkeit und von seiner Tätigkeit selbst erkauft.

Die Bearbeitung der Natur ist eine gesellschaftliche Tätigkeit, die nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist. Dieser gesellschaftliche Charakter der Arbeit aber bedingt bisher die Arbeitsteilung und damit das Privateigentum. Dieser Zustand und die daraus entstehende Entfremdung sind eine notwendige Stufe der Entwicklung, weil der Mensch die Natur zum Gegenstand machen muß, bevor er die Einheit mit ihr bewußt verwirklichen kann; er muß sich aus ihr erheben, bevor er sie zu sich erheben kann.

Der Begriff der Entfremdung hat in diesem Werk zentrale Bedeutung. Er ist das eigentliche Bindeglied zwischen den rein philosophischen Teilen, die sich mit Hegel auseinandersetzen, und den scheinbar auf einem ganz anderen Gebiet sich bewegenden ökonomischen Teilen, die sich mit der Kritik an Smith und Ricardo beschäftigen.

passivité, se transforme d'objet en sujet de l'histoire. "Le travail proprement dit de l'homme produit" l'homme réel, abolit la contradiction entre la nature et l'homme; "l'homme réel véritable" est "le résultat de son propre travail" (p. 156/132).

De là la "destination et la dignité humaines" du travail (p. 92/68), de là aussi son caractère social et de création sociale : "comme la société elle-même produit l'homme en tant qu'homme, elle est produite par lui" (p. 116/89).

"L'action consciente libre est le caractère générique de l'homme", car "le caractère tout entier d'une espèce réside dans le mode de son activité vitale" et la "vie productive est la vie générique. C'est la vie produisant la vie" (p. 88/62).

Ainsi, "pour l'homme socialiste" (Marx annonce ici le slogan du Jeune Socialisme de l'après-guerre !), "tout ce qu'on appelle l'histoire universelle n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme" (p. 125/99).

*
* * *

Toutefois, dans la phase antérieure de ce processus, ce résultat n'est obtenu que par l'aliénation de l'homme par rapport à l'objet de son action et à son action elle-même.

La transformation de la nature est une activité sociale qui n'est possible que par l'action commune des hommes. Or, ce caractère social du travail a entraîné jusqu'ici la division du travail et de ce fait la propriété privée. Cet état de choses et l'aliénation qui en résulte constituent une étape nécessaire de l'évolution, parce que l'homme doit commencer par objectiver la nature, avant de pouvoir réaliser *consciemment* son unité avec elle; il doit s'en dégager avant de pouvoir l'élever jusqu'à lui.

Le concept d'aliénation a dans cette oeuvre une signification centrale. Il est le lien proprement dit entre les parties purement philosophiques, qui traitent de Hegel, et les parties économiques, qui explorent un domaine tout à fait différent en apparence et s'occupent de la critique de Smith et de Ricardo.

Die einfachste philosophische Formel für die Entfremdung ist der "Gegensatz von *Objekt* und *Subjekt*" (S. 155/643). Dieser Gegensatz ist identisch mit dem Gegensatz von "Vergegenständlichung und Selbstbestätigung", von "Notwendigkeit und Freiheit", "Gattung und Individuum" (S. 114/594). Alle Entfremdung ist letzten Endes Entfremdung eines Menschlichen von einem Menschlichen. "Die Entfremdung des Menschen (...) drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu den anderen Menschen steht" (S. 89/569). Indem der Mensch den Dingen, die er zum Leben braucht, und den Produkten seiner Arbeit als "einem fremden, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand" entgegentritt, tritt er in einen Gegensatz zu seiner "vergegenständlichten Arbeit" selbst und zu einem "fremden, feindlichen, mächtigen, von ihm unabhängigen Menschen, der Herr dieses Gegenstandes ist". Der konkrete Ausdruck der Entfremdung in der heutigen Gesellschaft ist also die Klassentrennung durch das Privateigentum. Dieses bedingt die "unfreie Arbeit" als "Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines anderen Menschen" (S. 90-1/570).

Das Privateigentum als notwendiges Ergebnis der "entäußerten Arbeit" (S. 91/571) liegt also der Entfremdung zugrunde. Entfremdete Arbeit aber bedeutet entfremdetes Leben, entfremdete Menschheit, und zwar nicht nur von Seiten des Arbeiters, sondern auch "von Seiten des Nicht-Arbeiters" (S. 91/571); der Besitzende wird dadurch ebenso entmenscht wie der Nicht-Besitzende. "Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *andern* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *andern* ist, als daß jede Sache selbst ein *anderes* als sie selbst, als daß meine Tätigkeit ein *anderes*, als endlich – und das gilt auch für den Kapitalisten – daß überhaupt die *urmenschliche Macht* herrscht" (S. 136/619). Die Selbstentfremdung des Menschen durch den Besitz äußert sich für alle Menschen in der Herrschaft des Habens, also des Objekts, über das Sein, also das Subjekt. Das bedeutet eine Verarmung "aller physischen und geistigen Sinne" – eine "absolute Armut" des "menschlichen Wesens" überhaupt.

Marx mißt dabei der Entfremdung von der Tätigkeit, also dem Problem der Arbeitsfreude, die gleiche Bedeutung bei wie der Entfremdung von dem Arbeitsprodukt, also dem Problem der Ausbeutung. "Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit? Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter äußerlich ist, das heißt nicht zu

La formule philosophique la plus simple de l'aliénation est "l'opposition de *l'objet et du sujet*" (p. 155/130). Cette opposition est identique à l'opposition entre "objectivation et auto-affirmation", "nécessité et liberté", "genre et individu" (p. 114/87). Toute aliénation est en dernier ressort aliénation d'un humain par rapport à un autre humain. "L'aliénation de l'homme (...) s'exprime dans le rapport entre cet homme et les autres hommes" (p. 89/65). Tandis que l'homme s'oppose aux choses dont il a besoin pour vivre et aux produits de son travail, comme s'il s'agissait "d'un objet étranger, hostile, puissant et indépendant de lui", il entre en contradiction avec son "travail objectivé" lui-même et avec un homme "étranger, hostile, puissant et indépendant de lui, qui est maître de cet objet". L'expression concrète de l'aliénation dans la société actuelle est donc la séparation des classes par la propriété privée. Celle-ci entraîne le "travail non libre" en tant qu'"activité au service et sous la domination, la contrainte et le joug d'un autre homme" (p. 90-1/66).

La propriété privée comme résultat nécessaire du "travail aliéné" (p. 91/67) est par conséquent la base de l'aliénation. Or le travail aliéné signifie vie aliénée, humanité aliénée, non seulement pour le travailleur, mais également "pour le non-travailleur" (p. 91/69); par là, le possédant est déshumanisé tout comme le non-possédant. "L'aliénation apparaît aussi bien dans le fait que *mes* moyens de subsistance appartiennent à un *autre*, que ce qui *est mon* désir est la propriété inaccessible d'un *autre*, que dans le fait que chaque chose est *autre* chose qu'elle-même, que mon activité est *autre* chose qu'elle-même, et que, enfin – et c'est vrai aussi du capitaliste –, c'est *somme* toute la *puissance inhumaine* qui règne en général" (p. 136/109). L'auto-aliénation de l'homme par la possession s'exprime pour tous les hommes par la domination de l'avoir, donc de l'objet, sur l'être, donc sur le sujet. Cela signifie un appauvrissement de "tous les sens physiques et intellectuels" – la "pauvreté absolue" de "l'être humain" en général.

De ce fait, Marx attribue à l'aliénation par rapport à l'activité, et donc au problème de la joie au travail, la même signification qu'à l'aliénation par rapport au produit du travail, c'est-à-dire au problème de l'exploitation. "En quoi consiste dès lors l'aliénation du travail ? D'abord en ceci que le travail est *extérieur* au travailleur, autrement dit qu'il n'appar-

seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich, und in der Arbeit außer sich, Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Hause. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit*. Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel*, um die Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen." (S. 85-6/564) Und etwas weiter : Das "Verhältnis der Arbeit zum *Akt der Produktion*" ist "das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die eigene physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben anderes als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm ~~unabh~~hängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit" (S. 86/565) ./

Allerdings leiden nicht alle Menschen auf dieselbe Art unter dieser allgemeinen Entmenschlichung. "Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem anderen Menschen außer dem Arbeiter gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem anderen Genuß und die Lebensfreude eines anderen sein. Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über den Menschen sein." (S. 90/570)

Daher ist der gesellschaftliche Ausdruck der Entfremdung der Interessen-gegensatz zwischen Besitzern und Nicht-Besitzern der Arbeitsmittel. Im ökonomischen Teil des Werkes wird dieser Interessengegensatz analysiert und mit Sätzen begründet, die alle wesentlichen Grundgedanken des *Kapitals* bereits enthalten, von der Betrachtung der Arbeit als einer Ware bis zu der These vom Wachstum der Verelendung und der Interessengegensätze. Dieser Teil steht ungefähr auf derselben Reifestufe wie der Vortrag über *Lohnarbeit und Kapital* des Jahres 1847. Besonders bemerkenswert ist hier vor allem, daß das kapitalistische Ausbeutungs-verhältnis statt als bloßes Wertmengenverhältnis durchgehend als Machtverhältnis, als Ergebnis einer ungleichen sozialen Machtverteilung dargestellt wird. Bemerkenswert ist ferner, daß hier nicht die Sprache der rein wissenschaftlichen, scheinbar wertfreien Analyse des Seienden gesprochen wird, sondern daß die sitt-

tient pas à son être, que par conséquent le travailleur ne s'affirme pas, mais se nie dans son travail, qu'il ne s'y sent pas à l'aise, mais malheureux, qu'il ne développe aucune énergie physique et intellectuelle libre, mais mortifie son corps et ruine son esprit. Il en résulte que le travailleur ne se sent lui-même qu'en dehors du travail, et qu'au travail il n'est plus lui-même. Il est chez lui quand il ne travaille pas, et quand il travaille, il n'est pas chez lui. Son travail n'est donc pas volontaire, mais constraint; il est *travail forcé*. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais seulement un *moyen* de satisfaire des besoins hors du travail." (p. 85-6/60). /Et un peu plus loin : Le "rapport du travail à l'*acte de production*" est "le rapport du travailleur à sa propre activité comme activité étrangère ne lui appartenant pas, l'activité comme souffrance, la force comme impuissance, la procréation comme castration, l'énergie physique et intellectuelle propre du travailleur, sa vie personnelle – car qu'est-ce que la vie si ce n'est activité – comme activité dirigée contre lui, indépendante de lui et ne lui appartenant pas." (p. 86/61)/

Sans doute tous les êtres humains ne souffrent-ils pas de cette déshumanisation générale de la même manière. "Si le produit du travail n'appartient pas au travailleur, s'il est une puissance étrangère en face de lui, cela n'est possible que parce qu'il appartient à un autre *homme en dehors du travailleur*. Si son activité est pour le travailleur un tourment, c'est qu'elle est ~~joissance~~ et joie de vivre d'un autre. Ni les dieux, ni la nature ne peuvent être cette puissance étrangère au-dessus des hommes; l'homme seul peut l'être." (p. 90/66)

De ce fait, l'expression sociale de l'aliénation est l'opposition d'intérêts entre propriétaires et non-propriétaires des moyens de production. Dans la partie économique de l'œuvre, cette opposition d'intérêts est analysée et fondée sur des propositions qui contiennent déjà l'essentiel des pensées fondamentales du *Capital*, depuis le travail considéré comme une marchandise jusqu'à la thèse de l'accroissement du paupérisme et des antagonismes d'intérêts. Cette partie présente approximativement le même degré de maturité que l'exposé sur *Salaire et capital* de 1847. Il faut surtout remarquer ici que le rapport d'exploitation capitaliste n'est pas présenté comme un simple rapport quantitatif de valeurs, mais constamment comme un rapport de forces, comme le résultat d'une répartition sociale inégale du pouvoir. Il faut aussi remarquer que la langue n'est pas ici celle de l'analyse purement scientifique et appa-

liche Empörung, die dieser Analyse zugrunde liegt, offen zutage tritt in der ausdrücklichen Verbindung des Gedankens der Enteignung mit dem Gedanken der Entfremdung und der Entmenschlichung. Charakteristisch dafür ist zum Beispiel folgender Satz : "Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß, je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat, daß, je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, um so unwürdiger wird, daß, je geformter sein Produkt, um so mißförmiger der Arbeiter, daß, je zivilisierter sein Gegenstand, um so barbarischer der Arbeiter, daß, um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird, daß, je geistreicher die Arbeit, um so mehr geistlos und Naturknecht der Arbeiter wurde." (S. 84/563)

Es finden sich auch sonst in diesem ökonomischen Teil Stellen genug, die gerade auf Grund der Verbindung der kühnen dialektischen Kritik mit leidenschaftlicher sittlicher Anklage den glänzendsten Teilen des *Kommunistischen Manifests* an die Seite gestellt werden können; so die Kritik am angeblich unkapitalistischen Charakter der Grundrente (S. 75-77/553-555), die Skizze der Entwicklung von Merkantilismus über die Physiokratie zur kapitalistischen Nationalökonomie (S. 107-110/584-589), die Kritik des Geldes (S. 127-129/608-613 und S. 147-149/633-636). Diese Stellen sind aber weniger interessant durch ihren ökonomischen Gedankeninhalt an sich, der in späteren Werken noch genauer ausgearbeitet worden ist, als durch ihre ausgesprochene ethische Motivierung, die sich nur in diesem Werk mit solcher Ausdrücklichkeit und systematischen Geschlossenheit vorfindet.

"Erst durch die entwickelte Industrie, i.e. durch die Vermittlung des Privateigentums wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung des Menschen; der Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der wesentlichen Gegenstände für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses, wie der Tätigkeit." (S. 145/631) Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordene *gegenständliche Dasein* der Industrie das *aufgeschlagene Buch* der menschlichen *Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußereren Nützlichkeitsbeziehung

rement objective de l'être, et que la révolte morale dont procède cette analyse se manifeste expressément dans le rattachement de la pensée de l'expropriation à celle de l'aliénation et de la déshumanisation. La citation qui suit en est un exemple caractéristique : "L'aliénation du travailleur dans son objet s'exprime d'après les lois de l'économie politique de la façon suivante : plus le travailleur produit, moins il a à consommer, plus il crée de valeurs, moins il a lui-même de valeur et de dignité, plus son produit a de forme, plus le travailleur est difforme, plus son objet est civilisé, plus il est barbare, plus le travail est puissant, plus le travailleur est impuissant, plus le travail est riche d'esprit, plus le travailleur en est dépourvu et se soumet à la nature." (p. 84/59)

/Il y a encore bien d'autres passages dans cette partie économique qui, précisément en vertu du lien entre la critique dialectique audacieuse et l'accusation morale passionnée, supportent la comparaison avec les parties les plus brillantes du *Manifeste communiste*; ainsi la critique du caractère pré-tendument non capitaliste de la rente foncière (p. 75-77/49-52), l'esquisse de l'évolution du mercantilisme à l'économie capitaliste en passant par la physiocratie (p. 107-110/79-83), la critique de l'argent (p. 127-129/100-102 et 147-149/121-123). Ces passages présentent toutefois moins d'intérêt par le contenu de la pensée économique, qui fut encore approfondi ultérieurement, que par une motivation éthique prononcée qu'on ne trouve dans aucune autre oeuvre avec autant de netteté et de concision systématique.

"La nature ontologique de la passion humaine ne se réalise dans sa totalité et son humanité que par l'industrie développée, c'est-à-dire par la médiation de la propriété privée; la science de l'homme est donc elle-même un produit de l'activité pratique propre de l'homme; le sens de la propriété privée – libérée de son aliénation – est l'*existence des objets essentiels* pour l'homme, tant comme objets de la jouissance que comme objets de l'activité." (p. 145/119) "On voit comment l'histoire de l'*industrie* et l'*existence* devenue *objective* de l'industrie sont le *livre ouvert des forces essentielles de l'homme*, sa *psychologie* concrètement présente, qui n'était pas conçue jusqu'ici en relation avec l'*essence* de l'homme, mais toujours uniquement dans un rapport extérieur utilitaire." (p. 121/94) "Dans l'*industrie matérielle ordinaire*",

gefaßt wurde." (S. 121/602) "In der gewöhnlichen, materiellen Industrie" (...) "haben wir unter der Form sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände, unter der Form der Entfremdung, die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns. Eine *Psychologie*, für welche dies Buch, also gerade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und *reellen Wissenschaft* werden." (S. 121-122/602-603) Die *vergegenständlichung* der Natur durch die Industrie hat also nicht bloß neue materielle Reichtümer, sondern auch neue Erkenntnismöglichkeiten geschaffen, zu denen dem Menschen erst durch seine Entäusserung vom Objekt der Zugang vermittelt werden konnte, und von denen auch Marx hätte sagen können : "Erwirb es, um es zu besitzen".

Die später im *Elend der Philosophie* und im *Kommunistischen Manifest* weiter ausgearbeitete These von der Notwendigkeit der kapitalistischen Entwicklung als Vorstufe zum Sozialismus, wird hier vertreten mit der Begründung, daß die entfremdete Arbeit erst die Bedingungen schafft, die zur endgültigen Aufhebung dieser Entfremdung gehören.

Die Aufhebung der Entfremdung als Selbstverwirklichung des Menschen kann demnach nur darin bestehen, daß der veräußerte Gegenstand, der der Entfremdung zugrunde liegt, selbst wieder vermenschlicht wird. Vermenschlichung aber bedeutet hier konkret nichts anderes als Vergesellschaftung, als Herstellung des "wahrhaft menschlichen und sozialen Eigentums" an Stelle des Privateigentums und durch dieses hindurch.

Das entfremdete Verhältnis vom Menschen zum veräußerten Gegenstande seiner Tätigkeit kann nur dadurch ein Ende nehmen, daß dieser Gegenstand selbst menschlich wird. "Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als *menschlicher* Gegenstand oder *gegenständlicher Mensch* wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als *gesellschaftlicher* Gegenstand und er selbst sich als *gesellschaftliches Wesen*, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird. Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die *gegenständliche Wirklichkeit* als Wirklichkeit der *menschlichen Wesenskräfte*, als *menschliche Wirklichkeit* und darum als Wirklichkeit seiner *eigenen Wesenskräfte* wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine Gegenstände*, das heißt Gegenstand wird er

(...) "nous avons devant nous les forces essentielles objectivées de l'homme sous la forme d'objets sensibles, étrangers, utiles, sous la forme de l'aliénation. Une *psychologie* pour laquelle ce livre, c'est-à-dire précisément la partie la plus sensiblement présente et accessible de l'histoire, reste fermé, ne peut devenir une science vraiment riche et réelle." (p. 121-122/95) L'objectivation de la nature par l'industrie n'a donc pas seulement créé de nouvelles richesses matérielles, mais aussi de nouvelles possibilités de connaissance auxquelles l'homme pouvait seulement avoir accès en se dessaisissant de l'objet et dont Marx aurait pu dire lui aussi : "Acquiers-les pour les posséder."/

La thèse ultérieurement approfondie dans la *Misère de la philosophie* et le *Manifeste communiste*, selon laquelle le développement du capitalisme est une étape nécessaire vers le socialisme, est représentée ici par l'idée que le travail aliéné crée les conditions qui rendront possible l'abolition définitive de cette aliénation.

L'abolition de l'aliénation par l'autoréalisation de l'homme ne peut donc consister qu'en la réhumanisation de l'objet aliéné qui est à la base de l'aliénation. Humanisation ne signifie cependant ici concrètement rien d'autre que socialisation, établissement de la "véritable propriété humaine et sociale" à la place de la propriété privée et à travers celle-ci.

Le rapport d'aliénation de l'homme à l'objet aliéné de son activité ne peut prendre fin que si cet objet même devient humain. "L'homme ne se perd pas dans son objet que si celui-ci devient pour lui objet *humain* ou homme objectif. Ce n'est possible que si l'objet devient pour lui un objet *social* et s'il devient lui-même pour soi un être *social*, comme la société devient pour lui un être dans cet objet. Ainsi, d'une part, tandis que partout dans la société la réalité objective devient pour l'homme la réalité des forces humaines essentielles, la réalité humaine et par conséquent la réalité de ses propres forces essentielles, tous les *objets* deviennent pour lui sa propre *objectivation*, la confirmation et la réalisation de son individualité, ses objets, c'est-à-dire qu'il devient objet *lui-même*." (p. 119/92-93)

selbst." (S. 119/599)

Die Aufhebung des Privateigentums ist also mehr als die bloße Verwirklichung eines Arbeiterinteresses. Sie ist "die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften" (S. 118/599), die Produktion des Menschen im "ganzen Reichtum seines Wesens, des *reichen* und tief *allsinnigen* Menschen" (S. 121/602). "Damit der "Mensch" zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des "Menschen als Menschen" zum Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungsgeschichte." (S. 123/604)

Reichtum bedeutet hier nicht bloß Befriedigung von Bedürfnissen, sondern – und dazu ist die Entfremdung als Mittel zur Erweckung von Bedürfnissen notwendige Vorstufe – Vermehrung der Bedürfnisse. Nur handelt es sich hier nicht mehr um die "gemeinen Bedürfnisse" (S. 122/603) nach äußeren Gegenständen, sondern um das Bedürfnis des Menschen nach menschlichen Befriedigungen. "Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elendes* der reiche Mensch und das reiche menschliche Bedürfnis tritt. Der reiche Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige Mensch*. Der Mensch, in dem seine eigene Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches dem Menschen den größten Reichtum, den *anderen* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt. /Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Tätigkeit* meines Wesens wird."/ (S. 123-124/605)

An die Stelle des Bedürfnisses nach Geld als das "einige von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis" (S. 127/609), als das bloß quantitative und darum "maßlose und unmäßige" (S. 127/609) Bedürfnis, das den Menschen "zum erfinderischen und stets kalkulierenden Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste" macht (S. 127/609), an die Stelle dieses "rohen Bedürfnisses" (S. 127/609) tritt dann das "menschliche Bedürfnis".

Dieses ist zunächst das natürliche Bedürfnis schlechthin, wie etwa das Bedürfnis nach Nahrung, nach "Licht, Luft und Reinlichkeit" (S. 128/610), "physischer Bewegung" (S. 129/612) usw.; es ist aber darüber hinaus das Bedürfnis des Menschen nach dem Menschen. "Was mir aber *mein* Leben vermittelt, das vermittelt

L'abolition de la propriété privée est donc plus que la simple réalisation d'un intérêt du travailleur. Elle est "l'émancipation complète de tous les sens humains et de toutes les qualités humaines" (p. 118/92), elle produit l'homme dans "toute la richesse de son être, l'homme riche et en pleine possession de *tous ses sens*" (p. 121/94). "Toute l'histoire est l'histoire de la préparation par laquelle l'"homme" devient l'objet de la conscience *sensible* et le besoin de "l'homme en tant qu'homme" le besoin en général." (p. 123/96)

Richesse ne signifie pas simplement ici satisfaction des besoins, mais – et l'aliénation comme moyen d'éveiller des besoins est à cet effet une étape préalable nécessaire – accroissement des besoins. Seulement il ne s'agit plus de "*besoins vulgaires*" (p. 122/95) dirigés vers des objets extérieurs, mais du besoin de l'homme dirigé vers des satisfactions humaines. "On voit comment l'*homme riche* et le *besoin humain riche* apparaissent à la place de la *richesse* et de la *misère* de l'économie politique. L'*homme riche* est tout à la fois l'*homme* qui a *besoin* d'une totalité de la manifestation vitale humaine, l'*homme* en qui sa propre réalisation existe comme nécessité intérieure, comme *besoin*. Non seulement la *richesse*, la *pauvreté* aussi revêt – avec le socialisme – une signification *humaine* et par conséquent sociale. Elle est le lien passif qui fait que l'*homme* ressent la *richesse* la plus grande, l'*autre homme*, comme un *besoin*. /La domination de l'*être* objectif en moi, le jaillissement sensible de mon activité essentielle est la *passion*, qui devient ainsi l'*activité de mon être*."/ (p. 123-124/97)

A la place du besoin d'argent, qui est "l'*unique* besoin produit par l'économie politique" (p. 127/100), à la place du besoin purement quantitatif, donc "sans mesure et démesuré" (p. 127/100), qui fait de l'*homme* "un esclave inventif et toujours calculateur de désirs inhumains, raffinés, artificiels et *imaginaires*" (p. 127/100), à la place de ce "besoin grossier" apparaît "le besoin humain" (p. 127/100-101).

Celui-ci est d'abord et tout bonnement le besoin naturel, tel le besoin de nourriture, le besoin "de lumière, d'air et de propreté" (p. 128/101), de "mouvement physique" (p. 129/101), etc.; mais c'est en plus le besoin de l'*homme* pour l'*homme*. "Ce qui sert de médiateur à ma vie, sert également

mir auch das Dasein der andren Menschen für mich. Das ist für mich der *andre Mensch.*" (S. 145/631) "Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein *menschliches* voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein *künstlerisch-gebildeter Mensch* sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andre Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende Außerung deines *wirklichen individuellen Lebens* sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, das heißt, wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch eine *Lebensäußerung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück." (S. 149/636)

/"Die *Gesellschaft* (...) ist die *bürgerliche Gesellschaft*, worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur für den Andern, wie der Andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden." (S. 138-139/623) Wie eine Vorwegnahme sozialistischer Menschheit dagegen mutet Marx das Menschliche Bedürfnis an, dessen Entstehung in der Arbeiterbewegung selbst er an einem Beispiel illustriert, das gerade auf Grund der Primitivität der damaligen Verhältnisse heute besonders bedeutungsvoll und fast rührend erscheint : "Wenn die *kommunistischen Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der *Gesellschaft* an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische Ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die *Gesellschaft*, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die *Gesellschaft* zum Zwecke hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen." (S. 135/618) Derselbe Gedanke ist übrigens ein Jahr später in folgendem Passus der *Heiligen Familie* wiederholt : "Man muß das Studium, die *Wißbegierde*, die *sittliche Energie*, den rastlosen Entwicklungstrieb der französischen und englischen Ouvriers kennen gelernt haben, um sich von dem *menschlichen Adel* dieser Bewegung eine Vorstellung machen zu können."/

de médiateur à l'existence des autres hommes pour moi. C'est pour moi l'autre homme." (p. 145/119-120) "Suppose l'homme en tant qu'homme et son rapport au monde en tant que rapport humain, alors tu ne peux échanger l'amour que contre l'amour, la confiance que contre la confiance, etc. Si tu veux jouir de l'art, tu dois être un homme ayant une formation artistique; si tu veux exercer de l'influence sur les autres hommes, tu dois être un homme ayant réellement une action animatrice et stimulante sur les autres hommes. Chacun de tes rapports à l'homme – et à la nature – doit être une *expression déterminée de ta vie individuelle réelle* conforme à l'objet de ta volonté. Si tu aimes sans susciter d'amour réciproque, c'est-à-dire si ton amour en tant qu'amour ne produit pas d'amour réciproque, si tu n'obtiens pas par une *manifestation vitale* d'homme aimant d'être un *homme aimé*, ton amour est impuissant, il est malheur." (p. 149-123)

/"La société (...) est la société bourgeoise, dans laquelle chaque individu est un ensemble de besoins et n'est là que pour l'autre, comme l'autre n'est là que pour lui, dans la mesure où ils deviennent réciproquement un moyen." (p. 138-139/111) En revanche, Marx ressent comme un avant-goût de la société socialiste le besoin humain, dont il illustre la genèse dans le mouvement ouvrier lui-même à l'aide d'un exemple qui, en raison des conditions primitives de l'époque, paraît aujourd'hui singulièrement éloquent et presque émouvant : "Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, leur but est d'abord la théorie, la propagande, etc. Mais en même temps ils acquièrent par là un nouveau besoin, le besoin de la société, et ce qui paraît être le moyen est devenu le but. On peut observer les plus brillants résultats de ce mouvement pratique lorsqu'on voit s'assembler des ouvriers socialistes français. Fumer, boire, manger, etc. ne sont plus là comme moyens de réunion ou d'union. La compagnie, l'association, la conversation qui, à son tour, a pour but la société, leur suffisent; pour eux la fraternité des hommes n'est pas une phrase mais une vérité, et la noblesse de l'homme qui émane de leurs traits durcis par le travail nous illumine." (p. 135/107-108) Un an plus tard, Marx répétait la même pensée dans le passage suivant de *La Sainte Famille* : "Il faut avoir connu le zèle, le désir de savoir, l'énergie morale, l'inépuisable instinct de progression des ouvriers français et anglais, pour pouvoir se représenter la noblesse *humaine* de ce mouvement."/

Die Emanzipation der menschlichen Sinne und Eigenschaften besteht also darin, daß "diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herührenden Gegenstand geworden ist."/Die Sinne sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache*, um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen und *umgekehrt*./ Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist. Ebenso sind die Sinne und der Genuß der anderen Menschen meine eigene Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also zum Beispiel die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit anderen etc. ist ein Organ *einer Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen Lebens*." (S. 118-119/599-600)

Der Mensch muß sich also zuerst als tätiges Subjekt von der Natur als Objekt entfremden, um die Subjekt-Objekt-Einheit auf höherer Stufe mit ihr verwirklichen zu können. Das Mittel dieses Prozesses ist "die Industrie", die die Natur, "wenn auch in *entfremdeter Gestalt*", zur "wahren anthropologischen Natur" (S. 122/604) macht.

Diese allmenschliche Auffassung vom Ziel der geschichtlichen Entwicklung begründet die Identität vom "Interesse des Arbeiters" mit dem "Interesse der Gesellschaft" (S. 44/517). Die Befreiung vom Kapitalismus ist auch die Befreiung des Kapitalisten; denn wenn auch "das Kapital die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte" (S. 52/526) ist, so herrscht doch auch "die *Regierungsgewalt* des Kapitals über den Kapitalisten selbst" (S. 52/526).

/Denn "zunächst ist zu bemerken, daß alles, was bei dem Arbeiter als Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung, bei dem Nicht-Arbeiter als Zustand der Entäußerung, der Entfremdung, erscheint."

"Zweitens, daß das *wirkliche, praktische* Verhalten des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt (als Gemütszustand) bei dem ihm gegenüberstehenden Nicht-Arbeiter als *theoretisches* Verhalten erscheint." (S. 94/575)

Also folgt "aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum (...), daß die Emanzipation der Gesellschaft vom Privateigentum etc., von

L'émancipation des sens humains et des qualités humaines consiste donc en ce que "ces sens et ces qualités sont devenus *humains*, tant subjectivement qu'objectivement. L'oeil est devenu l'oeil *humain*, comme son objet est devenu un objet social, *humain*, provenant de l'homme et destiné à l'homme. /Les *sens* sont donc devenus directement *théoriciens* dans leur fonctionnement pratique. Ils se rapportent à la *chose* pour la chose, mais la chose même est un rapport *objectif*, *humain* envers elle-même et envers l'homme, et inversement./ Le besoin ou la jouissance ont de ce fait perdu leur nature *égoïste* et la nature a perdu sa simple *utilité*, par le fait que l'utilité est devenue l'utilité *humaine*. De même les sens et la jouissance des autres hommes sont devenus mon appropriation. En dehors de ces organes immédiats se constituent donc des organes *sociaux*, sous la *forme* de la société; ainsi, par exemple, l'activité immédiate en compagnie d'autres, etc., est devenue un organe d'une *manifestation vitale* et un mode d'appropriation de la vie *humaine*." (p. 118-119/92)

L'homme doit en conséquence commencer en tant que sujet agissant par s'aliéner la nature comme objet, afin de pouvoir réaliser avec elle l'unité sujet-objet à un niveau supérieur. Le moyen de ce processus est "l'industrie", qui fait de la nature, "quoique sous une forme *aliénée*", la "nature *anthropologique vraie*" (p. 122/96).

Cette conception toute humaine du but de l'évolution historique justifie l'identité de "l'intérêt du travailleur" avec "l'intérêt de la société" (p. 44/11). La libération vis-à-vis du capitalisme est aussi la libération du capitaliste, car si "le capital est le *pouvoir de gouverner* sur le travail et ses produits" (p. 52/22), "le *pouvoir du capital* s'exerce aussi sur les capitalistes eux-mêmes" (p. 52/22).

/En effet, "il convient en premier lieu de remarquer que tout ce qui apparaît chez le travailleur comme *activité de dessaisissement, d'aliénation*, apparaît chez le non-travailleur comme *état de dessaisissement, d'aliénation*."

"En second lieu, que le *comportement réel, pratique* du travailleur dans la production et à l'égard de son produit (comme état d'âme) apparaît chez le non-travailleur qui lui fait face comme *comportement théorique*."
(p. 94/70)

Il résulte donc "du rapport du travail aliéné à la propriété privée (...) que l'émancipation de la société envers la propriété privée etc., envers

der Knechtschaft, in der politischen Form der *Arbeiteremanzipation* sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre Emanzipation handelte, sondern weil in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind." (S. 92-93/573)/

Die Gegensätzlichkeit der Interessen, die aus der Entfremdung der Arbeit und der Verwandlung des Arbeiters in eine Ware hervorgeht, ist also nur das Ergebnis eines Zustandes, in dem die Habsucht zur Entmenschlichung führt, nicht ein ewiges Naturgesetz der geschichtlichen Entwicklung. Marx sagt hier sehr deutlich, warum er sich zum Nachweis der Wirklichkeit dieses Interessen-gegensatzes und der daraus hervorgehenden "notwendig zur Revolution führenden" (S. 80/558) Kämpfe die sozialpsychologischen Voraussetzungen des nationalökonomischen Utilitarismus und Hedonismus zu eigen gemacht hat. Das geschah nicht etwa, weil er selbst der Meinung ist, daß der Egoismus und die Habsucht die wesentlichen, natürlichen Antriebe des menschlichen Handelns sind; sie sind vielmehr nur eine durch den Kapitalismus den Menschen auferlegte Not und Notwendigkeit. Es klingt wie eine vorweggenommene Ergänzung zur Vorrede des *Kapitals*, wenn Marx auf Seite 81 schreibt :

"Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert. Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente, wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eigenen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Ware und zur elendsten Ware herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und zur Größe seiner Produktion steht, daß das notwendige Resultat der Konkurrenz die Akkumulation des Kapitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigentümer* und *eigentumslosen Arbeiter* zerfallen muß." Aber : "Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt

la servitude, s'exprime sous la forme *politique* de l'*émancipation des travailleurs*, non pas comme s'il s'agissait seulement de leur émancipation, mais parce que celle-ci contient l'*émancipation de l'homme en général*; elle la contient parce que la servitude de l'homme en général est impliquée dans le rapport du travailleur à la production et que tous les rapports de servitude ne sont que des modifications et des conséquences de ce rapport." (p. 92-93/68)/

L'opposition des intérêts, qui résulte de l'aliénation du travail et de la transformation du travailleur en marchandise, n'est donc que le résultat d'un état de choses dans lequel la cupidité conduit à la déshumanisation, et non une loi naturelle éternelle de l'évolution historique. Marx dit ici très clairement pourquoi, en vue de démontrer la réalité de cette contradiction des intérêts et des luttes qui en résultent et qui "conduisent nécessairement à la révolution" (p. 80/54), il a adopté les hypothèses psychosociologiques de l'utilitarisme et de l'hédonisme de l'économie politique. Il ne l'a pas fait parce qu'il est lui-même d'avis que l'égoïsme et la cupidité sont les mobiles essentiels et naturels des actions humaines. Ils ne sont au contraire qu'un besoin et une nécessité imposés aux hommes par le capitalisme. Ce que Marx écrit p. 81/55 apparaît comme un complément anticipé de la préface du *Capital* :

"Nous sommes partis des prémisses de l'économie politique. Nous avons accepté son image et ses lois. Nous avons admis la propriété privée, la séparation du travail, du capital et de la terre, ainsi que du salaire, du profit du capital et de la rente foncière, de même que la division du travail, la concurrence, la notion de valeur d'échange, etc. A partir de l'économie politique elle-même, en employant ses propres termes, nous avons montré que le travailleur est ravalé au rang de marchandise et de la marchandise la plus misérable, que la misère du travailleur est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production, que le résultat nécessaire de la concurrence est l'accumulation du capital dans un petit nombre de mains, et par conséquent le rétablissement encore plus redoutable du monopole, que, enfin, la distinction entre capitaliste et propriétaire foncier, comme entre paysan et ouvrier de manufacture, disparaît et que toute la société doit se diviser en deux classes, celle des propriétaires et celle des *travailleurs sans propriété*." Or, "l'économie politique part

uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d.h. sie weist nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehen." "Inwiefern diese äußereren, scheinbar zufälligen Umstände nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehrt uns die Nationalökonomie nichts." "Die einzigen Räder, die die Nationalökonomie in Bewegung setzt, sind die *Habsucht* und der *Krieg* unter den *Habsüchtigen*, die *Konkurrenz*." (S. 81-82/559-560)

Marx betont aber ausdrücklich, daß diese Beschränkung der ökonomischen Wissenschaft auf einen Teil der menschlichen Tätigkeit in einer ganz bestimmten Phase der Entwicklung selbst nur eine Äußerung der Entfremdung und der "Entwertung der Menschen" (S. 82/560) durch das "Geldsystem" (S. 82/560) ist. Die sogenannten ökonomischen Gesetze sind nur Darstellungen einer Seite einer zeitweiligen Wirklichkeit, und nicht einmal in dieser Zeit erfassen sie die ganze menschliche Wirklichkeit. Daher auch der heutige Widerspruch zwischen den "Gesetzen der Ökonomie" und "den Gesetzen der Moral" (S. 131/614).

"Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc., aber wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß ? – Es ist dies im Wesen der Entfremdung begründet, daß jede Sphäre einen anderen und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen anderen die Moral, einen anderen die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede einen besonderen Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der anderen Entfremdung verhält." (S. 131-132/614) Und nun kommt ein Satz, der die ganze marxistische Lehre von den wirtschaftlichen Ursachen des sozialen Geschehens von vornherein hinstellt als Theorie der Voraussetzungen der Befreiung von dieser wirtschaftlichen Bestimmtheit : "Übrigens ist auch der Gegensatz der Nationalökonomie und der Moral nur ein *Schein*, und wie er ein Gegensatz ist, wieder kein Gegensatz. Die Nationalökonomie drückt nur in *ihrer Weise* die moralischen Gesetze aus." (S. 132/615)

* * *

*

du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle conçoit le processus *matériel* de la propriété privée, que celle-ci accomplit dans la réalité, au moyens de formules générales et abstraites qui lui servent ensuite de *lois*. Elle ne *comprend* pas ces *lois*, c'est-à-dire qu'elle ne montre pas comment elles résultent de l'essence de la propriété privée." "Dans quelle mesure ces circonstances extérieures, apparemment contingentes, ne sont que l'expression d'un évolution nécessaire, l'économie politique ne nous apprend rien là-dessus." "Les seuls rouages que l'économie politique mette en mouvement sont la *cupidité* et la *guerre entre rapaces, la concurrence*." (p. 81-82/55-56)

Cependant Marx note expressément que cette limitation de la science économique à une partie de l'activité humaine dans une phase déterminée de son évolution n'est elle-même que la manifestation de l'aliénation et de la "dé-préciation de l'homme" par le "système de l'argent" (p. 82/56). Les prétendues *lois* économiques ne font que décrire un aspect d'une réalité temporaire, et même dans cette période elles ne saisissent pas l'ensemble de la réalité humaine. D'où aussi l'actuelle contradiction entre les "lois de l'économie" et les "lois de la morale" (p. 131-132/104-105).

"L'économie politique de la morale est la richesse en bonne conscience, en vertu, etc., mais comment puis-je être vertueux si je ne suis pas, comment puis-je avoir bonne conscience si je ne sais rien ? – Il est de l'essence de l'aliénation que chaque sphère m'applique une norme différente et opposée, la morale m'en applique une, l'économie politique une autre, car chacune est une forme déterminée de l'aliénation humaine et fixe un domaine particulier d'activité de l'être aliéné, chacune est aliénée par rapport à l'autre aliénation." (p. 131-132/104) Vient alors une phrase qui pose de prime abord toute la théorie marxiste des causes économiques du devenir social comme théorie des conditions préalables à l'émancipation de cette détermination économique : "D'ailleurs l'opposition de l'économie politique et de la morale n'est qu'une *apparence* et, telle qu'elle est, cette opposition n'en est absolument pas une. L'économie politique ne fait qu'exprimer à *sa manière* les lois morales." (p. 132/105)

* * *

*

Über das Verhältnis von Privateigentum und vergesellschaftetem Eigentum läßt sich Marx in diesem Werke in einer Weise aus, die seine Auffassung von der Notwendigkeit der kapitalistischen und industriellen Vorstufe besonders hell beleuchtet. /Nebenbei wirft sie ein Licht auf seine im *Kapital* nur kurz angedeutete Auffassung der Vergesellschaftung als Aufhebung der Trennung zwischen Mensch und Eigentum; außerdem gibt sie ihm Gelegenheit zu einigen besonders aufschlußreichen Aussagen über die sozialistische oder kommunistische Ordnung der Zukunft./

Das Wesentliche hiezu enthalten die Seiten, die er der Kritik der damaligen kommunistischen Bewegung widmet.

Marx hält sich dabei im allgemeinen an die Unterscheidung zwischen Sozialismus und Kommunismus, die in der damaligen Zeit in Frankreich üblich war. Sozialismus war bekanntlich die umfassendere Bezeichnung für alle Bewegungen, die eine genossenschaftliche Organisation der Gesellschaft er strebten, während man den engeren Begriff des Kommunismus mit den vorzugsweise proletarischen Bewegungen verknüpfte, die die radikale Aufhebung des Privateigentums forderten. Owen, Fourier, Saint-Simon, Louis Blanc und Proudhon zum Beispiel nannte man meist Sozialisten, Weitling und Cabet Kommunisten.

Man muß das im Auge behalten, um den Sinn zu verstehen, in dem Marx zu Sozialismus und Kommunismus Stellung nimmt. Für seine eigenen Anschauungen bevorzugt er den Ausdruck Sozialismus und sozialistisch. Mit dem Kommunismus dagegen identifiziert er sich nur bis zu einem gewissen Grade. Der wesentliche Unterschied scheint für ihn darin zu liegen, daß der Sozialismus ihm mehr als das positive Endziel, der Kommunismus mehr als die heutige, unmittelbar vom Kapitalismus erzeugte Bewegung erscheint. Nach der von Hegel und Feuerbach übernommenen Ausdrucksweise, die er an mehreren Stellen auf diesen Gegenstand anwendet, ist für ihn der Sozialismus die Position, der Kommunismus die Negation der Negation.

In dem Abschnitt, den er der Kritik der Hegelschen Dialektik widmet, bezeichnet Marx es als eine der größten Taten Feuerbachs, daß er "der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt" (S. 152/639). Marx selbst wendet diese Unterscheidung auf den Kommunismus an, indem er ihn als "Vermittlung" zwischen einem heutigen und einem künftigen Zustand

Dans cette oeuvre, Marx se prononce sur le rapport de la propriété privée et de la propriété socialisée d'une façon qui éclaire tout particulièrement sa conception de la nécessité de la phase capitaliste et industrielle. /Elle clarifie par ailleurs sa conception de la socialisation, qui n'est que brièvement esquissée dans *Le Capital*, comme abolition de la séparation entre l'homme et la propriété; elle lui donne en outre l'occasion de faire quelques remarques très instructives sur l'ordre socialiste et communiste de l'avenir./

L'essentiel à cet égard est contenu dans les pages qu'il consacre à la critique du mouvement communiste d'alors.

Sur ce point, Marx s'en tient, en général, à la distinction entre le socialisme et le communisme qui était usuelle en France à l'époque. Comme on sait, le socialisme était l'appellation la plus large de tous les mouvements qui aspiraient à une organisation coopérative de la société, tandis que la notion plus étroite de communisme était associée aux mouvements essentiellement prolétariens qui exigeaient l'abolition radicale de la propriété privée. Owen, Fourier, Saint-Simon, Louis Blanc et Proudhon, par exemple, étaient le plus souvent appelés socialistes, Weitling et Cabet communistes.

C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue pour comprendre dans quel sens Marx se prononce sur le socialisme et le communisme. Pour ses propres idées, il préfère les expressions socialisme et socialiste. En revanche, il ne s'identifie au communisme que jusqu'à un certain degré. La différence essentielle semble être pour lui que le socialisme lui apparaît davantage comme le but positif final, le communisme davantage comme le mouvement actuel, immédiatement issu du capitalisme. Dans le langage de Hegel et de Feuerbach qu'il emploie à plusieurs reprises à ce sujet, le socialisme est selon lui le positif, le communisme la négation de la négation.

Dans le passage qu'il consacre à la critique de la dialectique hégelienne, Marx indique que l'un des plus grands mérites de Feuerbach est d'avoir opposé "à la négation de la négation, qui prétend être le positif absolu, le positif reposant et fondé positivement sur lui-même" (p. 152/127). Marx lui-même applique cette distinction au communisme, en le présentant comme le "moyen terme" entre un état actuel et un état futur. Le communisme

hinstellt. Er ist noch nicht "der positive Humanismus", in dem die Entfremdung aufgehoben sein wird; aber er ist das "Werden des praktischen Humanismus", weil er "als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist". Der Kommunismus ist mithin "der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittlung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der positive Humanismus." (S. 166-167/658)

Der Kommunismus ist also "als Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation des Privateigentums vermittelt", "noch nicht (...) die wahre, von sich selbst, sondern vielmehr vom Privateigentum aus beginnende Position" (S. 134/617). "Aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des Wesens. Er ist *positives* (...) *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist. Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft." (S. 125-126/607-608) An anderer Stelle drückt Marx denselben Gedanken aus, indem er ihn mit der Gegenüberstellung von Sein und Haben verknüpft. "So ist die positive Aufhebung des Privateigentums, d.h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen Werke für und durch den Menschen, nicht nur im Sinne des *unmittelbaren einseitigen Genusses* zu fassen, nicht nur im Sinne des *Besitzens*, im Sinne des *Habens*." (S. 118/598) "Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben." (S. 118/599)/

Die "Roheit" des Kommunismus, von der Marx wiederholt spricht, besteht im wesentlichen darin, daß er sich das kapitalistische Denken, dem das Leben nur "Haben", nur "Lebensmittel" (S. 118/598-599) ist, zu eigen macht.

n'est pas encore "l'humanisme positif" dans lequel l'aliénation sera dépassée; mais il est "le devenir de l'humanisme pratique" car, "en tant qu'abolition de la propriété privée, il est la revendication de la vie humaine réelle comme propriété de l'homme". Le communisme est donc "l'humanisme rendu à lui-même par l'abolition de la propriété privée. Ce n'est que par l'abolition de ce moyen terme – qui est toutefois une condition préalable nécessaire – que naît positivement à partir de lui-même l'humanisme positif." (p. 166-167/143)

Le communisme comme "négation de la négation, comme appropriation de l'essence humaine, laquelle a pour moyen terme avec elle-même la négation de la propriété privée", n'est donc "pas encore le positif *vrai*, partant de lui-même, mais bien plutôt le positif partant de la propriété privée" (p. 134/107). "Mais le socialisme en tant que socialisme n'a plus besoin d'une telle médiation; il part de la *conscience théoriquement et pratiquement sensible* de l'homme et de la nature en tant qu'*essence*. Il est la *conscience de soi positive* de l'homme (...), comme la *vie réelle* est la réalité positive de l'homme, laquelle n'a plus besoin du moyen terme de l'abolition de la propriété privée, le *communisme*. Le communisme est le positif en tant que négation de la négation, donc le moment *réel*, nécessaire à la suite de l'évolution historique, de l'émancipation et du recouvrement de l'homme par lui-même. Le *communisme* est la forme nécessaire et le principe dynamique du proche avenir, mais il n'est pas en soi le but du développement humain – la forme de la société humaine." (p. 125-126/99) À un autre endroit, Marx exprime la même pensée en la rattachant à l'opposition de l'être et de l'avoir. "L'abolition positive de la propriété privée, c'est-à-dire l'appropriation *sensible* par l'homme et pour l'homme de l'essence et de la vie humaines, de l'homme objectif, des *oeuvres humaines*, ne doit pas être comprise seulement dans le sens de la *jouissance immédiate*, unilatérale, dans le sens de la *possession*, de l'*avoir*." (p. 118/91) "La propriété privée nous a rendus si sots et si partiaux qu'un objet est *nôtre* seulement lorsque nous l'avons." (p. 118/91)/

Le caractère "grossier" du communisme, dont Marx parle à plusieurs reprises, consiste essentiellement en ce qu'il adopte la pensée capitaliste selon laquelle la vie n'est qu'"avoir", "moyens de subsistance" (p. 118/91).

Der Kommunismus selbst muß sich daher "als eine sich selbst aufhebende Bewegung wissen" (S. 134/618). Darum wird er "in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben" (S. 134-135/618).

Es ist also einerseits notwendig, "eine wirkliche kommunistische Aktion" zu haben, und "die Geschichte wird sie bringen" (S. 134/618); jedoch diese Bewegung ist erst eine notwendige Zwischenstufe und Voraussetzung, weil sie noch aus vorhandenen, aus der Entfremdung selbst entstehenden Bedürfnissen hervorgeht. Die Aufhebung der Entfremdung geschieht eben "immer von der Form der Entfremdung aus, welche die *herrschende Macht* ist, in Deutschland das *Selbstbewußtsein*, in Frankreich die *Gleichheit* weil die Politik, in England das wirkliche, materielle, sich nur an sich selbst messende *praktische Bedürfnis*" (S. 134/617). Dem fügt Marx unmittelbar hinzu : "Von diesem Punkt aus ist Proudhon zu kritisieren und anzuerkennen."

Kritisieren und anerkennen ist das Stichwort für die ausführliche Kritik, die Marx auf den Seiten 111-115/590-595 am Kommunismus seiner Zeit übt.

Dabei unterscheidet er zwischen dem "rohen, noch nicht vollendeten" (S. 113-114/593-594) Kommunismus und dem vollendeten, der sich mit seiner Vorstellung des Sozialismus als "vollendetem Humanismus" (S. 114/593) deckt. Bei der Kritik am rohen Kommunismus nennt Marx nur Cabet und Villegardelle (S. 114/594), aus dem Inhalt geht jedoch hervor, daß er dabei namentlich auch an Weitling und an die in den Handwerkerorganisationen jener Zeit verbreiteten proletarisch-kommunistischen Anschauungen gedacht hat. /An einer Stelle des Briefes an Ruge vom September 1843, in der dieselben Gedankengänge schon stark anklingen¹, nennt er als Vertreter des "wirklich existierenden Kommunismus" "Cabet, Dezamy, Weitling etc.".

1) Da heißt es bereits : "Dieser Kommunismus ist selbst nur eine aparte, von seinem Gegensatz, dem Privatwesen, infizierte Erscheinung des humanistischen Prinzips. Aufhebung des Privateigentums und Kommunismus sind daher keineswegs identisch, und der Kommunismus hat andere sozialistische Lehren, wie die von Fourier, Proudhon etc., nicht zufällig, sondern notwendig sich gegenüber entstehen sehen, weil er selbst nur eine besondere, einseitige Verwirklichung des sozialistischen Prinzips ist."/

Le communisme doit par conséquent savoir "qu'il est un mouvement se dépassant lui-même" (p. 134/107). De ce fait "il passera en réalité par un processus très rude et très vaste. Mais nous devons considérer comme un réel progrès d'avoir pris conscience de prime abord tant de la limitation que du but du mouvement historique, une conscience qui le transcende" (p. 134-135/107).

Il est donc nécessaire d'avoir "une action communiste réelle", et "l'histoire la suscitera" (p. 134/107); mais ce mouvement n'est qu'un degré intermédiaire et une condition préalable nécessaires parce qu'il procède encore de besoins existants, nés de l'aliénation elle-même. L'abolition de l'aliénation se fait précisément "toujours à partir de la forme d'aliénation qui est la force dominante, en Allemagne la *conscience de soi*, en France l'égalité, à cause de la politique, en Angleterre le besoin réel, matériel, pratique qui est sa propre mesure" (p. 134/107). A cela Marx ajoute immédiatement : "C'est en considérant cela qu'il faut critiquer et reconnaître Proudhon."

Critique et reconnaissance sont la clé du jugement circonstancié que Marx porte, aux pages 111-115/84-88, sur le communisme de son temps.

Ce faisant, il distingue le communisme "grossier, encore inachevé" du communisme achevé qui s'identifie à sa représentation du socialisme en tant qu'"humanisme achevé" (p. 114/87). Dans sa critique du communisme grossier, Marx ne nomme que Cabet et Villegardelle (p. 114/88), mais il ressort du texte qu'il songeait aussi, notamment, à Weitling et aux conceptions communistes prolétariennes répandues à cette époque dans les organisations d'artisans. À un endroit de la lettre à Ruge de septembre 1843 qui annonce déjà clairement ce raisonnement¹, il cite comme représentants du "communisme existant réellement" Cabet, Dezamy, Weitling etc..

1) On peut y lire déjà : "Ce communisme n'est lui-même qu'une manifestation particulière du principe humaniste infecté de son contraire, l'être privé. La suppression de la propriété privée et le communisme ne sont donc nullement identiques et celui-ci a vu se constituer face à lui, nécessairement et non pas fortuitement, des doctrines socialistes différentes, comme celles de Fourier, Proudhon etc., car il n'est lui-même qu'une réalisation particulière, unilatérale du principe socialiste."/

Seine Vorwürfe gegen diesen rohen Kommunismus sind im wesentlichen folgende :

1. Er stellt sich die Vergesellschaftung nur vor als "Gemeinschaft der Arbeit und (...) Gleichheit des *Salärs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte Allgemeinheit* erhoben, die *Arbeit*, als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das *Kapital* als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft." (S. 112-113/592) Er ist darum noch vom Privateigentum "befangen und infiziert" (S. 114/593), "das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt" (S. 112/591), das Privateigentum wird somit mehr verallgemeinert (S. 111/590) als positiv aufgehoben (S. 114/593).

2. Dieser Kommunismus hat noch nicht "die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden" (S. 114/593), er ist noch befangen in Neid und Habsucht. "Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist nur die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt und nur auf eine *andere* Weise sich befriedigt. Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist *wenigstens* gegen das *reichere* Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt, so daß diese sogar das Wesen der Konkurrenz ausmachen. Der rohe Kommunist ist nur die Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten Minimum* aus." (S. 112/591-592)

3. Indem dieser Kommunismus "nur eine Verallgemeinerung und Vollendung" des Privateigentums ist, "ist die Herrschaft des *sachlichen* Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er *alles* vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen zu werden; er will auf gewaltsame Weise von Talent etc. abstrahieren. Der physische unmittelbare *Besitz* gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt." (S. 111-112/590-591) "Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist." (S. 112/592) Kurzum, "dieser Kommunismus – indem er die *Personlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches

Les reproches qu'il adresse à ce communisme grossier sont, pour l'essentiel, les suivants :

1. Il ne se représente la socialisation que comme "communauté du travail et égalité du *salaire* que paie le capital collectif, la *communauté* en tant que capitaliste général. Les deux aspects du rapport sont élevés à une généralité *figurée*, le *travail* en tant que détermination dans laquelle chacun est placé, le *capital* en tant qu'universalité et puissance reconnues de la *communauté*." (p. 112-113/86) De ce fait, il est encore "entravé et contaminé" par la propriété privée (p. 114/87), "le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses" (p. 112/85), de sorte que la propriété privée est davantage généralisée (p. 111/85) que positivement abolie (p. 114/87).

2. Ce communisme n'a pas encore "compris la nature humaine du besoin" (p. 114/87), il est encore empêtré dans l'envie et la cupidité. "L'*envie* générale et qui se constitue comme puissance n'est que la forme dissimulée que prend la *cupidité* et sous laquelle elle ne fait que se satisfaire d'une *autre* manière. L'idée de toute propriété privée en tant que telle se tourne à *tout le moins* vers la propriété privée *plus riche* sous forme d'envie et de désir de nivellation, de sorte que ceux-ci constituent l'essence même de la concurrence. Le communisme grossier n'est que l'accomplissement de cette envie et de ce nivlement à partir de la *représentation* du minimum." (p. 112/85-86)

3. Ce communisme n'étant "qu'une *généralisation* et un *achèvement*" de la propriété privée, "la domination de la propriété matérielle est si grande face à lui, qu'il veut anéantir *tout* ce qui n'est pas susceptible d'être propriété privée de tous; il veut faire abstraction par la force du talent, etc. La possession physique immédiate est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence; la condition du *travailleur* n'est pas abolie, mais étendue à tous les hommes." (p. 111-112/85) "La négation abstraite de tout le monde de la culture et de la civilisation, le retour à la simplicité *non naturelle* de l'homme *pauvre* et sans besoin, qui non seulement n'a pas dépassé le stade de la propriété privée, mais qui ne l'a même pas encore atteint, prouvent à quel point cette abolition de la propriété privée est peu une appropriation réelle." (p. 112/86) Bref, "ce communisme – en niant partout la *personnalité* de l'homme – n'est autre que l'expression conséquente

diese Negation ist" (S. 112/591).

4. "Endlich spricht diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der *Ehe* (welche allerdings eine *Form* des *exklusiven Privateigentums* ist) die *Weibergemeinschaft*, wo also das Weib zu einem *gemeinschaftlichen* und *gemeinen* Eigentum wird, entgegengestellt wird. Man darf sagen, daß dieser Gedanke der *Weibergemeinschaft* das *ausgesprochene Geheimnis* dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist." (S. 112/591)

/Besonders ausführlich und aufschlußreich ist die Art, wie Marx hierbei an dem Eheproblem exemplifiziert, das ihn bekanntlich in seinen Schriften aus den Jahren 1843 und 1844, ja bis zum *Kommunistischen Manifest* stark beschäftigt hat. Mit besonderer Prägnanz begründet er hier seine Hochwertung der Ehe :

"In dem Verhältnis zum *Weib*, als dem Raub und der Magd der *gemeinschaftlichen Wollust*, ist die unendliche Degradation ausgesprochen, in welcher der Mensch für sich selbst existiert, denn das Geheimnis dieses Verhältnisses hat seinen *unzweideutigen*, *entschiedenen*, *offenbaren*, *enthüllten* Ausdruck in dem Verhältnisse des *Mannes* zum *Weibe* und in der Weise, wie das *unmittelbare*, *natürliche* Gattungsverhältnis gefaßt wird. Das *unmittelbare*, *natürliche*, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigene *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich* auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, in wie weit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, in wie weit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, in wie weit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder in wie weit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, in wie weit seine *menschliche* Natur ihm zur Natur geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in wie weit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, in wie weit ihm also der *andere*

de la propriété privée, qui est cette négation" (p. 112/85).

4. "Enfin, opposant à la propriété privée la propriété privée généralisée, ce mouvement déclare bestialement opposer au *mariage* (qui est certes une *forme de la propriété privée exclusive*) la *communauté des femmes*, dans laquelle la femme devient par conséquent une propriété *collective et commune*. On peut dire que cette idée de *communauté des femmes* est le *secret révélé* de ce communisme encore très grossier et très irréfléchi." (p. 112/85)

/Marx donne là de manière particulièrement détaillée et instructive l'exemple du mariage, problème qui, on le sait, l'a beaucoup occupé dans ses œuvres de jeunesse des années 1843 et 1844, et même jusqu'au *Manifeste Communiste*. Il justifie avec une vigueur remarquable sa haute appréciation du mariage :

"La relation avec la *femme*, comme proie et servante de la luxure collective, exprime la dégradation infinie dans laquelle l'*homme* existe pour soi-même, car le secret de ce rapport trouve son expression *non équivoque*, décisive, *évidente*, dévoilée dans la relation de l'*homme* avec la *femme* et dans la manière dont le rapport générique, *immédiat* et *naturel* est conçu. La relation immédiate, naturelle, nécessaire de l'*homme* avec l'*homme* est la *relation de l'homme avec la femme*. Dans ce rapport générique *naturel*, la relation de l'*homme* à la nature est directement sa relation avec l'*homme*, comme la relation avec l'*homme* est directement sa relation avec la nature, sa propre détermination *naturelle*. Cette relation est la *manifestation sensible*, ramenée à un *fait concret* de la mesure dans laquelle l'*essence humaine* de l'*homme* est devenue la *nature*, ou la *nature* l'*essence humaine* de l'*homme*. Elle permet donc de juger globalement le niveau culturel de l'*homme*. Il ressort du caractère de cette relation combien l'*homme* est devenu un *être générique*, un *homme*, et s'est conçu comme tel; la relation de l'*homme* avec la *femme* est la relation la plus *naturelle* de l'*homme* avec l'*homme*. Elle montre par conséquent à quel point le comportement *naturel* de l'*homme* est devenu *humain* ou à quel point l'*essence humaine* est devenue pour lui *naturelle*, à quel point sa *nature humaine* est devenue pour lui la *nature*. Elle montre aussi à quel point le *besoin* de l'*homme* est devenu *besoin humain*, à quel point donc l'*autre homme* en

Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, in wie weit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist." (S. 113/592-593)/

Es entspricht der Marxschen Auffassung des Kommunismus als einer "praktischen Bewegung", daß er ihn im Fluß einer ständigen Entwicklung sieht. Um sich zu "vollenden", genügt es, daß der Kommunismus sich aus der Befangenheit seiner historisch im Kapitalismus verwurzelten Bedingungen und Beschränkungen befreit, indem "sein denkendes Bewußtsein" sein "Werden" "begreift und weiß" (S. 114/594), damit er sich aus einer "Erscheinungsform von der Niedertracht des Privateigentums" (S. 113/593) in ein "positives Gemeinwesen" (S. 113/593) verwandelt. Erst dann kann er sich verwirklichen "als wirkliche *Aneignung des menschlichen Wesens* durch und für den Menschen", "als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordene Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, das heißt *menschlichen Menschen*" (S. 114/593). Dann wird auch die Erde "durch die freie Arbeit und den freien Genuß wieder ein wahres, persönliches Eigentum des Menschen" (S. 78/556); dann lernt der Mensch wieder "an den Menschen glauben" (S. 80/559).

*

* * *

Diese Zusammenfassung gibt nur einen sehr unvollkommenen Begriff von dem gedanklichen Reichtum dieser Marxschen Schrift; insbesondere behandelt sie deren rein ökonomische Teile nur flüchtig. Aber sie genügt wohl, zu zeigen, in welchen wesentlichen Zügen das darin offenbarte Bild der Marxschen Philosophie sich unterscheidet von der im heutigen Marxismus – und erst recht im Antimarxismus – vorherrschenden Auffassung.

Dieser Marx ist Realist, nicht Materialist. Die Ablehnung des philosophischen Idealismus führt ihn nicht dazu, der angeblichen höheren Realität der Idee die höhere Realität der Materie entgegenzustellen; vielmehr ordnet er beide Wirklichkeiten der umfassenderen Wirklichkeit des Lebens in seiner passiv-aktiven, unbewußt-bewußten Totalität unter. Statt die "geistigen Ursachen" durch die "materiellen Ursachen" verdrängen zu wollen, sieht er beide als zeitlich bedingte Vergegenständlichung und Verselbständigung von Teil-

tant qu'homme est devenu besoin pour lui, à quel point il est dans son existence la plus individuelle simultanément un être social." (p. 113/86-87)/

Le fait que Marx voit le communisme entraîné par le courant d'une évolution constante correspond à sa conception du communisme comme "mouvement pratique". Pour "s'accomplir", il suffit au communisme de se libérer de l'entrave de ses conditions et limitations historiquement enracinées dans le capitalisme dès lors que sa "conscience pensante" "comprend et connaît" son "devenir" (p. 114/87), afin que, d'une "forme sous laquelle apparaît l'opprobre de la propriété privée" (p. 113/87), il se transforme en "communauté positive" (p. 113/87). C'est seulement alors qu'il peut se réaliser comme "appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme", "comme retour de l'homme pour soi en tant qu'être social, c'est-à-dire humain, retour intégral, conscient et conservant toute la richesse du développement antérieur" (p. 114/87). Alors la terre "redevient par le travail libre et la jouissance libre une propriété vraie et personnelle de l'homme" (p. 78/52); alors l'homme apprend de nouveau "à croire en l'homme" (p. 80/54).

*

* * *

Ce résumé ne donne qu'une idée très incomplète de la richesse de pensée de cette oeuvre de Marx; les parties purement économiques, notamment, ne sont traitées que superficiellement. Mais cela suffit sans doute à montrer les traits essentiels par lesquels l'image de la philosophie marxienne que l'on y découvre diffère de la conception dominante dans le marxisme actuel — et à plus forte raison dans l'antimarxisme.

Ce Marx-là est réaliste, et non matérialiste. Le refus de l'idéalisme philosophique ne l'incite pas à opposer la réalité supérieure de la matière à la prétendue réalité supérieure de l'idée; au contraire, il les subordonne toutes deux à la réalité plus vaste de la vie dans sa totalité passive-active, inconsciente-consciente. Au lieu de vouloir substituer aux "causes spirituelles" les "causes matérielles", il considère les unes et les autres comme objectivation et manifestation autonome, conditionnées par le

erscheinungen eines einzigen totalen, vitalen Prozesses. Und als Ende dieses Prozesses erscheint ihm nicht die vollendete Wirkung materieller Ursachen, sondern die volle Entfaltung von Lebenskräften, die umgekehrt zu einer Befreiung von der Herrschaft des Materiellen – auch in der Gestalt des wirtschaftlichen Bedürfnisses – führt.

Diesen Prozeß sieht er nach heutiger Ausdrucksweise nicht kausal, sondern kausal-final. Er ist von vornherein durch die Lebenskräfte, die der Natur, insbesondere der menschlichen Natur, innewohnen, auf ein Vollkommenheitsziel gelenkt, er entspricht daher einer "Bestimmung" und erfüllt einen "Sinn" – eine Auffassung, von der S. Landshut in einem Kommentar zu seiner Ausgabe mit Recht bemerkt, daß sie christliches Erbgut ist. Das gilt übrigens auch von der Vorstellung eines harmonischen Endzustandes, in dem Mensch und Natur, Individuum und Gesellschaft, natürlicher Trieb und wahre Sittlichkeit wieder versöhnt sind; wie denn auch der Kapitalismus mit seiner Entfremdung, die als Zwischenstufe durchgemacht werden muß, und die Arbeit, die erst zur "Qual" und "Strafe" wird, damit sie schließlich zum Mittel der Befreiung werden kann, im Grunde nicht viel anderes bedeuten, als was das Christentum mit den Sinnbildern von Sündenfall, Versuchung, Fegefeuer usw. ausdrückt.

Statt des durch mechanisch-technische Kräfte gesicherten "Fortschrittes" der bürgerlichen Sozialphilosophie handelt es sich hier um eine Entstehungsgeschichte, einen Schöpfungsakt, dessen Sinn sich erst im Ziel verwirklichen kann. Die fundamentalen, dauernden menschlichen Antriebe dazu sind nicht ökonomische Interessen – die herrschen nur unter dem Privateigentum vor als Form der Entmenschlichung –, sondern Lebensbedürfnisse, die der Mensch nur durch den Menschen befriedigen kann, und deren vollendetster Ausdruck die Liebe der Menschen zu den Menschen ist. Die Schöpfung liegt also vor uns, nicht hinter uns : das Göttliche wird im Menschen.

Diese Motivlehre ist humanistisch, nicht ökonomistisch. Marx begründet sie anthropologisch-psychologisch mit der natürlichen Zielgerichtetetheit der Triebe, aus denen Leidenschaften und Bedürfnisse hervorgehen. Dem entspricht eine ganz andere Auffassung vom psychologischen Vorgang der Willensbildung, als die materialistisch-kausale, die alles aus dem Bewußtsein materieller Verhältnisse, speziell aus Interessenbewußtsein, erklärt : der liebende, hassende und wollende Mensch ist das Primäre, und er gehört selbst – als das eigentlich

temps, de phénomènes partiels d'un processus vital, unique et total. Et la fin de ce processus ne lui apparaît pas comme l'action achevée de causes matérielles, mais bien plutôt comme le déploiement intégral de forces vitales aboutissant à une libération envers la domination de la matière, telle aussi qu'elle s'exprime sous la forme du besoin économique.

Pour employer une expression actuelle, Marx ne considère pas ce processus comme causal, mais comme causal-final. Celui-ci est de prime abord dirigé par les forces vitales, inhérentes à la nature et en particulier à la nature humaine, vers un but de perfection; il répond de ce fait à une "destination" et a un "sens" — conception dont S. Landshut dit à juste titre, dans un commentaire de son édition, qu'elle appartient à l'héritage chrétien. Cela s'applique d'ailleurs aussi à l'idée d'un état final harmonique, dans lequel l'homme et la nature, l'individu et la société, l'instinct naturel et la moralité véritable sont à nouveau réconciliés; de même le capitalisme, avec son aliénation qui doit être subie comme une phase intermédiaire, et le travail, qui est d'abord "peine" et "châtiment" afin de devenir instrument de libération, n'ont pas une signification très différente de ce que le christianisme exprime au moyen des symboles du péché, de la tentation, du purgatoire, etc.

Au lieu du "progrès" de la philosophie sociale bourgeoise assuré par des forces mécaniques et techniques, il s'agit ici de l'histoire d'une genèse, d'un acte créateur, dont le sens ne peut se réaliser que lorsque le but est atteint. Les mobiles humains, fondamentaux et durables qui l'animent ne sont pas des intérêts économiques — lesquels ne dominent que sous le régime de la propriété privée en tant que forme de déshumanisation — mais des besoins vitaux, que l'homme ne peut satisfaire que par l'homme, et dont l'expression la plus achevée est l'amour de l'homme pour l'homme. /La création est donc devant et non derrière nous : le divin se fait dans l'homme./

Cette théorie des mobiles est humaniste et non pas économique. Marx la justifie anthropologiquement et psychologiquement par la finalité naturelle des impulsions dont procèdent les passions et les besoins. A cela correspond une conception du processus psychologique de formation de la volonté bien différente de la conception causale et matérialiste, qui explique tout par la conscience des conditions matérielles et particulièrement par la conscience des intérêts : l'homme aimant, haïssant et voulant est l'élé-

tätige und umwälzende Element – zu jenen "Verhältnissen", die sich in seinem Bewußtsein widerspiegeln.

Der Sozialismus ist darum mehr als eine bloße Negation des Kapitalismus; er stellt darüber hinaus ein neues positives Prinzip dar, das seine menschliche Allgemeingültigkeit seiner Übereinstimmung mit den Lebenskräften verdankt, die den Menschen zum Kampf gegen die Entmenschlichung antreiben. Nicht nur der Sozialismus als Endziel, auch die Arbeiterbewegung erscheint hier in humanistischer Gestalt, als Ausdruck des um seine Verwirklichung ringenden Menschlichen schlechthin.

Dieser Marxismus ist auch keineswegs anethisch. Er nimmt die ethische Zielsetzung der Hegelschen Auffassung der Geschichte als der Verwirklichung des absolut Sittlichen ausdrücklich an; seine Kritik am Hegelianismus richtet sich nur gegen die Auffassung, als ob diese Verwirklichung sich bloß im Bewußtsein und nicht im gesellschaftlichen Sein zu vollziehen brauchte. Darum nennt Marx seine Gesellschaftsanschauung, wie er es noch im Anfangssatz seiner Vorrede zur *Heiligen Familie* tut, im Gegensatz zum "spekulativen Idealismus" "realen Humanismus". Der Ort der sittlichen Verwirklichung wird dadurch nur vom Bewußtsein in das Sein verlegt. Die erst später, besonders seit dem *Elend der Philosophie* ausdrücklich begründete Ablehnung der "ewigen" Ideen und sittlichen "Prinzipien" bedeutet keine Leugnung dieser Ideen und Werte, sondern nur die Feststellung ihrer historischen Gestaltwandlungen, den Nachweis, daß in der Auseinandersetzung zwischen Mensch und Umwelt jede neue Situation dem Menschen auf eine andere Art zum Bewußtsein kommt.

Alles andere ist nur polemische Zuspitzung im Kampf mit dem spekulativen Idealismus; immer aber bleibt der Zusammenstoß zwischen Idee und Wirklichkeit der Ausdruck des Zusammenstoßes zwischen dem leidenden und darum wollenden und wertenden Menschen und der von ihm durch das Privateigentum entfremdeten Umwelt. Die Lehre von den "Sinnen", denen die Bedürfnisse und Interessen entspringen, bedeutet nichts anderes, als daß die ethische (und beiläufig auch die ästhetische) Wertung in das menschliche Bedürfnis eingebaut werden. Der Mensch trägt seine Maßstäbe und seine Zwecke in sich, das Ethische und Ästhetische ist dem Vitalen immanent. Die Bestimmung des Bewußtseins durch ethische Wertungen wird ausdrücklich anerkannt, aber diese Wertungen transzendieren die jeweilige Wirklichkeit immer nur insofern, wie die menschliche Natur diese Wirk-

ment premier et il appartient lui-même — en tant qu'élément agissant et bouleversant à proprement parler — à ces "conditions" qui se reflètent dans sa conscience.

Le socialisme est de ce fait plus qu'une simple négation du capitalisme; il représente en outre un principe positif nouveau, qui doit sa validité humaine universelle à sa concordance avec les forces vitales qui poussent l'homme au combat contre la déshumanisation. Ce n'est pas seulement le socialisme comme but final, mais aussi le mouvement ouvrier qui apparaît ici sous une forme humaniste, laquelle est tout bonnement l'expression de l'humain luttant pour sa réalisation.

Ce marxisme n'est pas du tout non plus "an-éthique". Il reconnaît expressément la finalité éthique de la conception hégélienne de l'histoire comme réalisation de la morale absolue; sa critique de l'hégelianisme ne s'en prend qu'à l'idée selon laquelle cette réalisation n'aurait à s'accomplir que dans la conscience, et non dans l'être social. Aussi Marx nomme-t-il sa vision de la société, comme il le fait encore dans la première phrase de sa préface de *La Sainte Famille*, un "humanisme réel", par opposition avec "l'idéalisme spéculatif". Le lieu de la réalisation morale est par là seulement déplacé de la conscience à l'être. Le refus ultérieur des idées "éternelles" et des "principes" moraux, expressément motivé surtout depuis la *Misère de la Philosophie*, ne constitue pas un reniement de ces idées et valeurs, mais uniquement la constatation de leur changement de forme historique, la preuve que, dans le conflit entre l'homme et le milieu, toute nouvelle situation vient à la conscience de l'homme d'une manière différente.

Tout le reste n'est que surenchère polémique dans la lutte contre l'idéalisme spéculatif; mais le choc entre l'idée et la réalité reste toujours l'expression du choc entre l'homme qui souffre, qui de ce fait veut et évalue, et le milieu qui lui est aliéné par la propriété privée. La théorie des "sens" dont procèdent les besoins et les intérêts ne signifie pas autre chose que l'évaluation éthique (et incidemment aussi esthétique) est incorporée dans le besoin humain. L'homme porte en lui ses critères et ses buts, l'éthique et l'esthétique sont immanents au vital. La détermination de la conscience par des jugements de valeur éthiques est expressément reconnue, mais ces évaluations ne transcendent la réalité donnée que dans la mesure où la nature hu-

lichkeit transzendierte; es handelt sich also um eine menschliche und natürliche, nicht übermenschliche und übernatürliche Transzendenz. Der Mensch wertet die jeweiligen "Verhältnisse" auf Grund von Anlagen, die nicht durch diese Verhältnisse bestimmt sind, sondern die zur Natur des Menschen gehören und ihn seiner Bestimmung entgegenführen.

Die später erfolgte Einengung dieser vitalen Immanenz des Ethischen zur ökonomischen Immanenz des Geistigen gilt also nicht für die Menschheitsgeschichte überhaupt, sondern nur für die Epoche des Privateigentums, insbesondere des Kapitalismus. Der große Unterschied zwischen der "humanistischen" und der "materialistischen" Phase in der Marxschen Entwicklung liegt also nur darin, daß Marx seinen ethischen Glauben später nur verschwiegen hat – teils, weil er damit den Anspruch seiner Gesellschaftsanalyse auf rein wissenschaftliche, wertfreie Deduktion zu gefährden fürchtete, teils wohl auch aus der scheinbar stolzen, in Wirklichkeit aber demütigen Haltung des Mannes, dem sein Glaube zu sehr Tatglaube und als solcher zu heilig ist, um viel davon zu sprechen, teils endlich als erbitterte Reaktion auf eigene Enttäuschungen und auf den moralischen *cant* seiner idealistischen und utopistischen Widersacher.

Sei dem wie es wolle : die *Manuskripte* bezeichnen die Stelle, wo der ursprüngliche bürgerlich-liberale Humanismus umschlägt in den proletarisch-sozialistischen Humanismus, der ja nur die konsequente Anwendung der humanistischen Denkart auf die kapitalistische Gesellschaft ist.

*

* * *

Aber was bedeutet nun dieser humanistische Marx für den Marxismus ? Handelt es sich hier um einen nachträglich überwundenen Standpunkt oder aber um eine Auffassung, die ein für allemal als sinngemäße Voraussetzung des ganzen Marxschen Lebenswerkes zu gelten hat ?

Die Beantwortung dieser Frage erfordert gründlichere Betrachtungen über die Entwicklungsgeschichte des Marxschen Denkens, als sie hier möglich sind. Es muß hier der Hinweis genügen, daß man sie keinesfalls mit der Bemer-

maine transcende cette réalité; il s'agit donc d'une transcendence humaine et naturelle, et non pas surhumaine et surnaturelle. L'homme évalue les "conditions" données en vertu de prédispositions qui ne sont pas déterminées par elles, mais qui appartiennent à la nature de l'homme et le conduisent à sa destination.

La réduction de cette immanence vitale de l'éthique à l'immanence économique de l'esprit est survenue ultérieurement et ne s'applique pas, par conséquent, à l'histoire de l'humanité en général, mais seulement à l'époque de la propriété privée, particulièrement du capitalisme. La grande différence entre la phase "humaniste" et la phase "matérialiste" dans l'évolution de Marx consiste donc seulement en ce qu'il a tu, par la suite, ses convictions éthiques — en partie par crainte de les voir compromettre son exigence d'une analyse sociale fondée sur la déduction purement scientifique et libre de valeurs; en partie aussi à cause de la fierté apparente, en réalité empreinte d'humilité, de l'homme qui ressent sa croyance comme une foi trop agissante et en tant que telle trop sacrée pour en parler beaucoup; en partie enfin par réaction amère à la suite de déceptions personnelles et à l'égard de la tar-tuferie morale d'adversaires idéalistes et utopistes.

Quoi qu'il en soit, les *Manuscrits* marquent l'endroit où l'humanisme bourgeois libéral d'origine se transforme en humanisme prolétarien socialiste, lequel n'est que l'application conséquente de la mentalité humaniste à la société capitaliste.

*

* * *

Mais que signifie ce Marx humaniste pour le marxisme ? S'agit-il en l'espèce d'un point de vue ultérieurement dépassé ou d'une conception qui doit être reconnue valable une fois pour toutes comme prémissse significative de toute l'oeuvre de Marx ?

La réponse à cette question exige que l'on considère l'évolution de la pensée de Marx de manière plus approfondie qu'il n'est possible de le faire ici. Il suffit de dire qu'il n'est en tout cas pas permis de s'en dé-

kung abtun darf, diese Marxsche Schrift sei nur ein "unreifes Jugendwerk".

Es ist richtig, daß Marx damals erst 26 Jahre alt war; aber das *Kommunistische Manifest*, das ihn als Gedankenschöpfer wie als Schriftsteller auf einer Höhe zeigt, die er seither nicht mehr überschritten hat, ist nur um drei Jahre jünger. Die Periode der Jugendwerke, deren wesentliches Interesse nur noch biographischer Natur ist, schließt spätestens mit dem Jahre 1843 ab. Als Marx die *Manuskripte* schrieb, hatte er den Schritt zum Sozialismus schon seit mindestens einem Jahr vollzogen. In der *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, in den *Briefen an Ruge*, in der *Judenfrage* usw. hatte er bereits 1843 die wichtigsten Gedanken niedergelegt, deren Ausarbeitung und wissenschaftlicher Begründung seine ganze spätere Arbeit galt : das Proletariat als das eigentliche Subjekt werdende Objekt der Geschichte, die proletarische Not als der moderne Ausdruck der geschichtlichen Notwendigkeit, die Emanzipation des Proletariats als Emanzipation der Menschheit, die reale Geschichtsdialektik als Geschichte der Klassenkämpfe, die Abhängigkeit der Ideologien von den realen sozialen Verhältnissen usw. Die fiebrige Studierarbeit, die er 1844 in Paris trieb, sollte nur noch der Ausarbeitung und näheren Begründung dieser Gedanken gelten; die gleichzeitigen kleineren Schriften und die Exzerpte, die sich zum Teil bis in die *Manuskripte* verirrt haben, beweisen, wie weit er schon gediehen war mit den drei großen Aufgaben, die ihn damals beschäftigten : der Schlußabrechnung mit dem Hegelianismus, der Kritik der klassischen Nationalökonomie und dem Studium der französischen Revolutionsgeschichte.

Dabei ist zu beachten, daß die ökonomische Lehre Marxens zu jener Zeit erst in ihre Entstehungsphase eintrat, während die philosophischen Voraussetzungen der Marxschen Gedankenwelt in der "Schlußabrechnung" mit dem Hegelianismus ihre ausgereifteste und geschlossenste Formulierung fanden. Der Sinn dieser Schlußabrechnung für Marx selbst gibt übrigens näheren Aufschluß über einen der Gründe, weshalb Marx die Veröffentlichung der *Manuskripte* nicht durchgesetzt hat. Die philosophischen Arbeiten jener Periode galten ihm nach seinem eigenen Ausdruck in erster Linie als Mittel der "Selbstverständigung". Sehr deutlich sagt er es schon in seinem Brief vom September 1843 an Ruge (in den *Deutsch-Französischen Jahrbüchern* veröffentlicht) : Bei dieser "Selbstverständigung" handelt es sich "um eine Beichte, um weiter nichts". Diese Beichte

barrasser en disant que cet écrit de Marx n'est qu'une "oeuvre de jeunesse" non parvenue à sa maturité.

Il est exact que Marx n'avait alors que 26 ans; mais le *Manifeste communiste*, où tant le penseur que l'écrivain atteint un niveau qu'il n'a plus jamais dépassé, n'est postérieur que de trois ans. La période des œuvres de jeunesse, dont l'intérêt essentiel n'est plus que de nature biographique, se termine au plus tard en 1843. Quand Marx écrivit les *Manuscrits*, il avait déjà passé au socialisme depuis un an au moins. Dans la *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans les *Lettres à Ruge*, dans la *Question juive*, etc., il avait déjà exprimé en 1843 les idées les plus importantes que son activité ultérieure s'emploiera à parfaire et à justifier scientifiquement : le prolétariat en tant que sujet propre et objet en devenir de l'histoire, la détresse du prolétariat en tant qu'expression moderne de la nécessité historique, l'émancipation du prolétariat en tant qu'émancipation de l'humanité, la dialectique effective de l'histoire en tant qu'histoire de la lutte des classes, la dépendance des idéologies par rapport aux conditions sociales réelles, etc. La fièvre studieuse qui l'anime à Paris en 1844 ne devait plus servir qu'à l'élaboration et à la justification plus précise de ces idées; les textes de moindre importance qu'il rédige simultanément et les citations, qui se perdent en partie jusque dans les *Manuscrits*, montrent jusqu'à quel point Marx était déjà parvenu dans les trois grandes tâches qui l'occupaient alors : la liquidation de l'hégelianisme, la critique de l'économie politique classique et l'étude de l'histoire de la Révolution française.

A cet égard il convient de remarquer que la doctrine économique de Marx n'en était à l'époque qu'à ses débuts, tandis que les hypothèses philosophiques de sa pensée trouvaient dans la "liquidation" de l'hégelianisme leur formulation la plus mûre et la plus achevée. La signification de cette liquidation pour Marx lui-même éclaire quelque peu l'une des raisons pour lesquelles il n'a pas publié les *Manuscrits*. Les travaux philosophiques de cette période lui servaient en premier lieu, selon sa propre expression, de moyen de se mettre en "accord avec lui-même". Il le dit très clairement dans sa lettre de septembre 1843 à Ruge (publiée dans les *Annales franco-allemandes*) : cet "accord avec lui-même" est "une confession, et rien d'autre".

öffentlich zu gestalten hatte nur einen Sinn, solange der Kampf in der Form einer Auseinandersetzung auf rein philosophischer Ebene geführt wurde. Aber schon derselbe Brief an Ruge kündigt an, daß diese Ebene verlassen werden muß : "Die Reform des Bewußtseins besteht *nur* darin, daß man die Welt ihr Bewußtsein innewerden läßt, daß man sie aus dem Traume über sich selbst aufweckt, daß man ihre eigenen Aktionen ihr erklärt."

Im Pariser Jahr 1844 hatte sich Marx schon an dieses Programm herangemacht : wie es in demselben Briefe heißt, "Identifizierung" mit "wirklichen" (das heißt sozialen und politischen, nicht philosophisch-abstrakten) Kämpfen, "Analysierung" des bestehenden Bewußtseins in seiner realen, historischen wirtschaftlich-sozialen Bedingtheit, kurzum, wie es die Vorrede der *Manuskripte* selbst erklärt, Verwandlung der philosophischen Kritik in ökonomische und politische Kritik. Die philosophische Selbstverständigung wurde somit von der Kollektivangelegenheit, als die sie Marx im September 1843 noch erschien, zu einer Privatangelegenheit; denn es geht fortan nicht darum, "Moral zu predigen" (*Deutsche Ideologie*, Bd. II, S. 238 der Landshut-Mayerschen Ausgabe), sondern darum, den Sozialismus zu verwirklichen; nicht darum, die Welt zu interpretieren, sondern darum, sie zu verändern (*Thesen zu Feuerbach*); nicht mehr darum, sein ethisch-humanistisches Glaubensbekenntnis in die philosophische Diskussion zu werfen, sondern nur noch darum, es in politischer Aktion zu verwirklichen.

Was den sachlichen Inhalt dieses Glaubensbekenntnisses betrifft, so wissen wir von Marx selbst, daß er dies auch im vorgerückteren Alter keineswegs als überwundenen Standpunkt betrachtet hat. Ein Zeugnis dafür findet sich in seinem Brief vom 24. April 1867 an Friedrich Engels. Da berichtet er über seinen Aufenthalt bei Dr. Kugelmann in Hannover : "Hier finde ich auch die *Heilige Familie* wieder (...). Ich war angenehm überrascht, zu finden, daß wir uns der Arbeit nicht zu schämen haben, obgleich der Feuerbach-Kultus jetzt sehr humoristisch auf einen wirkt."

Man kann dieses Urteil über die *Heilige Familie* ruhig auch auf die *Manuskripte* ausdehnen; denn letztere Schrift, die anscheinend kurz vor dem Besuch von Engels in Paris (Ende August 1844) ziemlich abgeschlossen war, enthält den eigentlichen Kern der bei diesem Besuch geplanten, nur auf ein engeres und vorwiegend polemisches Programm zugespitzten *Heiligen Familie*.

tre". Rendre publique cette confession n'avait de sens qu'aussi longtemps que le combat se poursuivait sous la forme du débat purement philosophique. Mais cette même lettre à Ruge annonce déjà qu'il faut quitter ce terrain : "La réforme de la conscience consiste seulement en ceci : faire que le monde perçoive sa conscience, l'éveiller du rêve qu'il fait de lui-même, lui expliquer ses propres actions."

Pendant l'année parisienne de 1844, Marx s'était déjà attaqué à ce programme dont parle la lettre à Ruge : "identification" à des combats "réels" (c'est-à-dire sociaux et politiques, et non philosophiques et abstraits), "analyse" de la conscience existante dans sa relativité effective, historique et socio-économique, bref, comme on peut le lire dans la préface même des *Manuscrits*, transformation de la critique philosophique en critique économique et politique. La clarification philosophique, que Marx considérait encore en septembre 1843 comme une affaire collective, devenait de la sorte une affaire privée; car il ne s'agissait plus, dès lors, de "précher une morale" (*Idéologie allemande*, vol. II, p. 238 de l'édition Landshut-Meyer), mais de réaliser le socialisme; il ne s'agissait plus d'interpréter le monde, mais de le transformer (*Thèses sur Feuerbach*); il ne s'agissait plus de lancer dans la discussion philosophique sa profession de foi éthique et humaniste, mais seulement encore de la réaliser par l'action politique.

Pour ce qui est du contenu positif de cette profession de foi, nous savons par Marx lui-même que, même à un âge plus avancé, il ne la considérait aucunement comme un point de vue dépassé. Sa lettre du 24 avril 1867 à Friedrich Engels, dans laquelle il parle de son séjour chez Kugelmann à Hanovre, en témoigne : "Je retrouve ici également la *Sainte Famille* (...). J'ai été agréablement surpris de trouver que nous n'avons pas à rougir du travail, bien que le culte de Feuerbach produise maintenant un effet très humoristique."

On peut assurément étendre aux *Manuscrits* ce jugement sur la *Sainte Famille*, car les premiers, qui semblent avoir été plus ou moins achevés peu avant la visite d'Engels à Paris (fin août 1844), contiennent le noyau même de la seconde dont le projet fut conçu lors de cette visite, sauf que celui-ci envisageait un thème plus restreint et essentiellement polémique. D'une certaine façon, la *Sainte Famille* appartient même à une période

In gewisser Hinsicht gehört sogar die *Heilige Familie* zu einer weniger vor-geschrittenen Reifeperiode als die *Manuskripte*; denn sie ist viel mehr als diese rückwärtsgewandt auf die Polemik mit der jung- und nachhegelianischen Philosophie, und sie enthält viel mehr Stellen, in denen auch die Sprache noch die Befangenheit im Problem- und Gedankenkreis dieser Philosophie ver-rät. Wenn man daran denkt, wie viele Abschnitte der *Heiligen Familie* durch Hegel-Feuerbachschen Jargon und, in den Worten Mehrings, durch "eine galli-ge, zu händelsüchtige und zu weitschweifige Polemik" ungenießbar gemacht worden sind, verdienen die *Manuskripte* diese Kritik eigentlich weniger als die *Heilige Familie* selbst; die Stellen, aus denen der Marx des *Kommunisti-schen Manifests* bereits spricht, sind hier prozentual viel bedeutender als die nicht immer gleich kurzweiligen Stellen der *Heiligen Familie*, in denen der ehemalige Freund Bruno Bauers noch aus den Fragmenten seiner hegeliani-schen Eierschalen *Puzzles* baut.

Freilich macht sich in den *Manuskripten* neben dem "Feuerbach-Kul-tus" der Einfluß Hegelscher Kategorien auch auf den Inhalt der Anschauungen noch stark bemerkbar. Das ist gewiß noch kein Grund, sie als Fremdkörper aus dem Marxismus auszuschalten; denn dasselbe läßt sich mit mehr oder weniger Recht von allen Werken Marxens sagen — seine Geschichtsphilosophie ist zwar "vom Kopf auf die Füße gestellter Hegel", aber immerhin ein Kind Hegelschen Geistes. Es mag auch ruhig zugegeben werden, daß im Hinblick auf Form und Gliederung der Gedanken auch das darin enthaltene positiv philosophische Glaubensbekenntnis Marxens nicht nur fast durchgehend skizzenhaft, sondern an vielen Stellen auch mangelhaft ist. Besonders die Ansätze zu einer sozial-psychologischen und sozialanthropologischen Systematik leiden unter solchen Mängeln, wo sich die Formulierung zu eng an die Hegelsche Begriffsbildung hält. Aber das sind mehr formale als inhaltliche Schwächen. In bezug auf den Reifegrad der Marxschen Anschauungen selbst wird ihre Bedeutung mehr als wett-gemacht durch die glänzende Kombination von gleich genialer gedanklicher Ana-lyse und stilistischer Synthese.

Wenn man das Urteil über die Werke Marxens um 1844 herum vom Urteil über die Ursprünglichkeit seines Denkens und über die Wucht seines Darstellungs-vermögens überhaupt abhängig machen will, so wird man gewiß keinen Grund finden, diesen Marx als noch unfertigen Jüngling abzutun. Es scheint mir im Gegenteil,

de maturité moins avancée que les *Manuscrits*; en effet, bien plus que ces derniers, elle mène une polémique rétrograde contre la philosophie jeune-hégélienne et post-hégélienne et contient beaucoup plus de passages dont la langue trahit encore l'emprise de la problématique et de la pensée de cette philosophie. Si l'on songe au nombre de paragraphes de la *Sainte Famille* rendus indigestes par le jargon de Hegel et de Feuerbach ainsi que, selon les termes de Mehring, par "une polémique fielleuse, agressive et prolixe à l'excès", on peut dire que les *Manuscrits* ne méritent pas autant cette critique; les passages où le Marx du *Manifeste communiste* se fait déjà entendre y sont en proportion bien plus importante que les pages d'un intérêt inégal de la *Sainte Famille* où l'ancien ami de Bruno Bauer construit encore des *puzzles* avec les fragments de sa coquille hégélienne.

Certes, outre le "culte de Feuerbach", les catégories hégéliennes influencent encore fortement la pensée des *Manuscrits*. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour les exclure du marxisme comme un corps étranger, car on peut en dire autant, à plus ou moins bon droit, de toutes les œuvres de Marx — sa philosophie de l'histoire remet assurément Hegel "de la tête sur les pieds", mais n'en demeure pas moins un produit de l'esprit hégélien. On peut aussi facilement concéder que, eu égard à la forme et à l'articulation de la pensée, les *Manuscrits* ne font en général qu'esquisser la profession de foi positive de Marx et qu'en maint endroit elle est carrément insuffisante. Les essais de systématisation psychosociologique et socioanthropologique souffrent de ce défaut là où la formulation s'en tient trop étroitement à la conceptualisation de Hegel. Mais il s'agit plus de faiblesses de forme que de fond. Pour ce qui est du degré de maturité atteint par la pensée de Marx, elles sont plus que compensées par la brillante combinaison de l'analyse des idées et de la synthèse stylistique, aussi géniales l'une que l'autre.

Si l'on entend juger les œuvres que Marx a écrites vers 1844 à l'aune de l'originalité et de la puissance de sa pensée en général, on ne trouvera certainement aucune raison de se débarrasser de ce Marx-là en prétextant son immaturité. Il me semble au contraire qu'au point de vue

daß in bezug auf diese schöpferischen Qualitäten der Höhepunkt der Marxschen Leistung zwischen 1843 und 1848 liegt. So hoch man seine späteren Werke auch schätzen mag, es zeigt sich darin eine gewisse Hemmung und Schwächung der Schaffenskraft, die auch die heroischste Anstrengung nicht immer zu überwinden vermochte. Die Ursachen dafür sind übrigens nicht weit zu suchen. Sie liegen zum Teil in dem Kampf mit der Krankheit und mit dem materiellen Elend, das für den Familienvater natürlich eine viel schwerere Belastung bedeutete als für den jungen Gatten im Glücksrausch der ersten Jahre seiner Ehe. Zu einem anderen Teil liegen sie in der Verärgerung und Verbitterung, die nach 1848 hervorging aus den stets wiederholten Enttäuschungen des Propheten, dem seine Zeit noch nicht reif war.

Aber wie dem auch sei und wie man auch über die Frage urteilen möge, bis zu welchem Grade man den historischen Materialismus der späteren Zeit Marxens als "Überdeckung" seiner humanistischen Geschichtsphilosophie zu betrachten hat – wesentlich bleibt die Feststellung, daß Marx in den *Manuskripten* und in weiterem Sinn in seinen Werken zwischen 1843 und 1846 die Wertgefühle und Werturteile offenbart hat, die seiner ganzen späteren Arbeit, auch seiner wissenschaftlichen Arbeit, zugrunde liegen und ihr erst ihren wahren Sinn geben. Ganz gleich, wie man über den gedanklichen Aufbau ihrer Formulierung und über ihren systematischen Standort im historischen Materialismus denken möge, diese Werturteile und Wertgefühle erklären die *Motive*, aus denen der Marxsche Marxismus hervorgegangen ist, also auch seine *Ziele* und seinen *Sinn*. Wenn man diesen Marxismus, statt ihn wie ein Dogma oder ein System zu verdinglichen, auffaßt wie eine lebendige Kraft, wenn man ihn also weder in seinen Impulsen von der Persönlichkeit Marxens loslässt noch in der Entwicklungsgeschichte seiner Gestaltveränderungen von der steten Veränderung der Umwelt und der daraus erwachsenden Aufgaben, dann gehört der Marx von 1844 ebensowohl zum Marxismus wie der Marx von 1867 oder erst recht der Engels von 1890.

Das genügt, damit die Veröffentlichung der *Manuskripte* (sozusagen als Schlußakt der Erschließung der bis vor wenigen Jahren noch größtenteils unbekannten Werke von Marx zwischen 1843 und 1846) der sozialistischen Theorie einen entscheidenden Anstoß gebe, die Frage des Verhältnisses zum Marxismus als Frage des Verhältnisses von Marx zum Marxismus neu zu stellen.

de ces qualités créatrices le sommet de la production de Marx se situe entre 1843 et 1848. Si haut que l'on place ses œuvres ultérieures, elles révèlent une certaine inhibition, un affaiblissement de la capacité de création que l'application la plus héroïque ne parvenait pas toujours à surmonter. D'ailleurs, les raisons de cet état de choses n'ont pas à être cherchées très loin. Elles résident d'une part dans la lutte contre la maladie et la misère matérielle, fardeau évidemment plus lourd pour le père de famille que pour le jeune époux tout à l'ivresse heureuse des premières années de son mariage, et d'autre part dans l'irritation et l'amertume provenant après 1848 des déceptions répétées du prophète pour qui les temps n'étaient pas encore mûrs.

Quoi qu'il en soit, et de quelque manière que l'on tranche la question de savoir jusqu'à quel degré on doit considérer que le matérialisme historique de la période ultérieure de Marx recoupe sa philosophie humaniste de l'histoire, il reste ce constat essentiel : Marx a exprimé dans les *Manuscrits*, et plus largement dans les œuvres écrites entre 1843 et 1846, les sentiments et les jugements de valeur qui sont à la base de tous ses travaux ultérieurs, y compris ses travaux scientifiques, et qui leur donnent leur véritable sens. Peu importe ce que l'on pense de leur formulation intellectuelle et de leur place dans le système du matérialisme historique, ces jugements et ces sentiments de valeur expliquent les *mobiles* dont a procédé le marxisme de Marx, et donc aussi ses *buts* et son *sens*. Si, au lieu de le réifier dans un dogme ou un système, on conçoit ce marxisme comme une force vivante, si par conséquent on ne détache pas ses impulsions de la personnalité de Marx, ni l'évolution historique de ses changements de forme de la transformation constante du milieu et des tâches qui en résultent, alors le Marx de 1844 appartient au marxisme autant que le Marx de 1867 ou, à plus forte raison, que l'Engels de 1890.

Pour que la publication des *Manuscrits* (point final, en quelque sorte, de la mise en valeur des œuvres de Marx écrites entre 1843 et 1846, en majeure partie inconnues il y a quelques années encore) donne un élan décisif à la théorie socialiste, il suffit de poser d'une façon nouvelle la question du rapport au marxisme comme étant la question du rapport de Marx au marxisme.

Ich für meinen Teil erkenne den ganzen Ernst dieser neuen Fragestellung an, da die wesentlichen kritischen Einwände, die ich gegen den "Marxismus" erhoben habe, auf den Marx der *Manuskripte* nicht zutreffen. Es entsteht also auch für mich die Frage, inwiefern bei der Kritik am heutigen Marxismus – den ich sachlich kaum anders beurteile als vor sechs oder sieben Jahren – eine Berufung auf geistige Antriebe möglich ist, die in Marx selbst enthalten sind.

Wenn es dabei nur auf polemische Rechthaberei ankäme, so könnte ich mir die Beantwortung leicht machen, indem ich sagte : Solange der Marxismus in der Gestalt seiner heute lebenden Theoretiker diesen Marxschen Humanismus nicht anerkennt und ihn nicht in seine eigene Gedankenwelt aufgenommen hat, behalte ich meine Gründe bei, die Formel der Reformation des Marxismus der Formel der Revision vorzuziehen, und die Verwandlung der Diskussion über die sachliche Notwendigkeit dieser Reformation in eine textkritische Disputation über Marx-Zitate als Ablenkung von der wesentlichen Aufgabe der heutigen Zeit abzulehnen.

Aber ich habe auch keinen Grund, zu verhehlen, daß meine Kritik am Marxismus von einer Position ausgeht, die sich in wesentlichen Punkten mit der des humanistischen Marx aus den vierziger Jahren deckt. Um so eher bin ich bereit, dieser Kritik denselben Sinn unterzulegen, der Marx später veranlaßt hat – oder hätte veranlassen können – zu sagen : Moi, je ne suis pas marxiste.

Ob er diesen Ausspruch wirklich einmal getan hat oder nicht, scheint mir dabei ziemlich unerheblich zu sein; denn beim Lesen der *Manuskripte* schien es mir, als ob ich ihn die ganze Zeit nichts anderes sagen hörte. Ich empfinde darum meine Übereinstimmung mit dem Marx von 1844 nicht als Aufgabe meiner sachlichen Stellung zum (oder, wenn man will, *im*) heutigen Marxismus, sondern als ihre Bestätigung.

Alles andere ist eine Frage der Etikettierung. Auch diese Frage ist nicht unwichtig, weil sie eng zusammenhängt mit Nachdruckverlegungen, die sowohl für die theoretische Sinndeutung wie für die praktische Anwendung von großer Bedeutung sind. Da sie aber als durchaus heutige Angelegenheit aus dem Rahmen einer Abhandlung über Marx herausfällt, muß ich mir ihre nähere Erörterung für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Pour ma part je reconnaiss tout le sérieux de cette nouvelle problématique, car les objections critiques essentielles que j'ai opposées au "marxisme" ne valent pas pour le Marx des *Manuscrits*. Pour moi aussi dès lors se pose la question de savoir dans quelle mesure il est possible pour la critique du marxisme actuel — qu'au fond je juge à peine autrement qu'il y a six ou sept ans — de faire appel à des mobiles spirituels présents chez Marx lui-même.

S'il ne s'agissait que de la manie d'avoir toujours raison dans une polémique, la réponse me serait facile et je dirais : aussi longtemps que le marxisme, dans la forme que lui ont donnée ses théoriciens actuels, ne reconnaît pas l'humanisme marxien et ne l'admet pas dans son monde de pensée, je maintiens mes raisons de préférer à la formule de la révision du marxisme celle de sa réforme et de refuser la transformation de la discussion sur la nécessité objective de cette réforme en une controverse critique sur des citations de Marx qui ferait diversion aux tâches essentielles du temps présent.

Mais je n'ai pas non plus de raison de cacher que ma critique du marxisme part d'une position qui recoupe celle du Marx humaniste des années 1840 sur des points importants. Je suis d'autant plus disposé à attribuer à cette critique le même sens que celui qui a incité Marx — ou aurait pu l'inciter — à dire ultérieurement : Moi, je ne suis pas marxiste.

Qu'il ait effectivement prononcé cette parole ou non me semble ici assez secondaire car, à la lecture des *Manuscrits*, c'est comme si je ne l'entendais rien dire d'autre. De ce fait, je ne ressens pas mon accord avec le Marx de 1844 comme un abandon de ma position objective par rapport au marxisme actuel (ou, si l'on préfère, *dans le marxisme actuel*), mais comme sa confirmation.

Tout le reste est question d'étiquette. Ce n'est pas là un aspect négligeable, du fait qu'il est en étroite relation avec des changements d'acents qui ont une grande importance tant au point de vue de l'interprétation théorique qu'à celui de l'application pratique. Mais comme il s'agit d'un problème tout à fait actuel, il sort du cadre d'un essai consacré à Marx et je dois en remettre la discussion à une autre occasion.

Table des matières

Introduction	5
Avertissement	14
Der neu entdeckte Marx	16
Marx redécouvert	17

L'ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'OEUVRE D'HENRI DE MAN est une association scientifique et culturelle sans but lucratif. Elle se propose d'encourager l'étude objective de l'oeuvre d'Henri de Man, ainsi que la recherche historique sur sa genèse, son évolution et son influence, et, d'une façon plus générale, de faire connaître ce qui, dans cette oeuvre, présente un intérêt pour la solution des problèmes politiques, économiques, sociaux et culturels actuels.

Toute personne intéressée par ces buts peut demander son adhésion. Ecrivez au secrétariat de l'Association pour obtenir un exemplaire de ses statuts (français, anglais, néerlandais, allemand).

L'Association sollicite votre appui ou votre collaboration pour retrouver, recenser, préserver livres, revues, journaux, photographies, lettres et tous autres documents relatifs à Henri de Man, sa vie et son oeuvre.

ASSOCIATION POUR L'ETUDE DE L'OEUVRE D'HENRI DE MAN,
c/o Section de droit public, Faculté de droit,
Place de l'Université 3
1211 GENEVE 4 (Suisse)