



Marx et la langue jacobine : un espace de traduisibilité politique

Jacques Guilhaumou

► **To cite this version:**

Jacques Guilhaumou. Marx et la langue jacobine : un espace de traduisibilité politique. Guilhaumou, Jacques ; Schepens, Philippe. Matériaux philosophiques pour l'analyse du discours, Presses universitaires de Franche-Comté, pp.51-81, 2011. halshs-00638003

HAL Id: halshs-00638003

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00638003>

Submitted on 7 Apr 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Marx et la langue jacobine. Un espace de traduisibilité politique¹

Jacques Guilhaumou

Version élargie de l'auteur de « Marx et la langue jacobine. Un espace de traduisibilité politique », in *Matériaux philosophiques pour l'analyse de discours*, sous la dir. de J. Guilhaumou et P. Schepens, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2011, p. 51-82.

Résumé

Ma présente analyse s'efforce de situer les analyses où se déploie, chez le jeune Marx lecteur de la Révolution française des discours et des mémoires de la Révolution française, une approche marxiste de la langue jacobine dans des termes précis, c'est-à-dire dans des notions-concepts à la fois en usage dans le langage des révolutionnaires et traduits en allemand sous une forme conceptuelle jusque dans ses analyses politiques. Il s'agit bien de prendre en compte la manière dont le jeune Marx lit et traduit les mots de la Révolution française dans le but de (re)constituer une langue jacobine ayant valeur d'ensemble de catégories historiques à forte portée organique à l'horizon de l'émancipation du genre humain.

« La *problématique* d'une pensée ne se borne pas au domaine des objets dont son auteur a traité, parce qu'elle n'est pas l'abstraction de la pensée comme totalité, mais la structure concrète et déterminée d'une pensée, et de *toutes les pensées possibles de cette pensée* » (Louis Althusser)².

Table des matières

Introduction

Première partie

¹ Cette étude reprend, en les amplifiant et les précisant, donc en y ajoutant de nouvelles analyses, des travaux antérieurs : « Le jeune Marx et le langage jacobin (1843-1846) : lire et traduire 'la langue de la politique et de la pensée intuitive' » in *Révolutions françaises et pensée allemande 1789*-sous la dir. de Lucien Calvié, Université Stendhal (Grenoble III), Ellug, 1989, « Marx, la Révolution française et le manuscrit de 1843 », *Marx démocrate*, E. Balibar et G. Raulet édts, Paris, PUF, 2001. Il s'agit donc d'une réflexion sur le jeune Marx et la Révolution française qui jalonne l'ensemble de notre itinéraire de recherche en situant des concepts historiques de la tradition marxiste pris en compte dans nos recherches sur les langages de la Révolution française. Sur les motivations de cet engagement marxiste dans nos travaux sur les langages de la Révolution française, voire notre étude, « Révolution française et tradition marxiste: une volonté de refondation », *Actuel Marx* N°20, octobre 1996, p.171-192.

² « Sur le jeune Marx. Questions de théorie », *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 65.

L'ontologie nominaliste de la langue jacobine : de sa réalité constituante à ses actualisations grammaticale et logique.

I- La figure centrale du législateur : l'intelligence du tout politique (*La Gazette Rhénane*, 1841-1842)

II - Le terme et l'énoncé fondateur du langage jacobin : le nom de peuple en regard du pouvoir législatif (le Manuscrit de 1843).

- *Un Etat basé sur « le fond humain du droit », expression du « tout de l'existence d'un peuple ».*
- *Le pouvoir législatif, acteur « extrême » de la Révolution française.*
- *Les limites de l'esprit politique.*

III - « La langue française de la Masse » : de la « grammaire » à la « formule » (*La Sainte Famille*, 1844).

- *Le point de vue de Marx sur « la langue française de la Masse ».*
- *« La pratique française de la Masse » : une grammaire spécifique.*
- *Du principe d'égalité à la française à la formule française, principe en lui-même.*
- *La réalisation du principe par la négation, une découverte des Français.*

Deuxième partie

Lire et traduire la langue jacobine : la formation des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française.

I - L'expressivité de la langue jacobine : mouvement populaire/mouvement révolutionnaire et côté gauche (*La Montagne*).

- *L'expressivité du mouvement populaire.*
- *L'alliance du côté gauche (*la Montagne*) avec le parti de la masse : les « extrêmes vraiment réels ».*
- *L'idée de mouvement révolutionnaire.*

II- L'organicité de la langue jacobine : Terreur/révolution à l'état permanent.

Introduction

Dans ses *Cahiers de Prison*, Antonio Gramsci précise que « le langage des jacobins, leur idéologie, leurs méthodes d'action reflétaient parfaitement les exigences de l'époque », soulignant ainsi la portée, pendant la Révolution française, d'un langage dont il regrette qu'il soit devenu une « abstraction », alors que les Jacobins étaient avant tout des « réalistes ». S'interrogeant plus avant sur « la naturalité » de ce langage, il fait référence à « l'analyse du langage jacobin dans *La Sainte Famille* » de Marx, - qui, et c'est là le point essentiel -, « pose comme parallèles et interchangeables le langage juridico-politique des jacobins et les concepts de la philosophie classique allemande »³.

Ce parallèle, cette « traduisibilité réciproque », ou « traductibilité réciproque », entre le langage jacobin de caractère à la fois naturel et réaliste d'une part, la philosophie allemande dans sa portée pratique d'autre part, a une histoire intellectuelle. Hegel fut sans doute le premier à le conceptualiser dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* où, s'interrogeant sur la récente « révolution de l'esprit », il en conclut : « En Allemagne, ce principe a fait irruption à titre de pensée, d'esprit, de concept ; en France, c'est dans la réalité effective que cette irruption s'est produite »⁴.

Une telle traduction de la réalité empirique, et des formules sur la Révolution qui lui sont liées, dans « le principe » a été explorée plus précisément par Henri Heine, si sensible à « l'affinité élective » entre la France et l'Allemagne. Heine enrichit singulièrement le schéma bien connu, énoncé par Gramsci de la façon suivante : « L'observation contenue dans *La Sainte Famille* (Marx) – que le langage politique français équivaut au langage de la philosophie classique allemande – a été exprimée 'poétiquement' par Carducci dans cette formule : 'Ils décapitèrent Kant, Dieu – Robespierre, le roi ' », pour en faire une véritable

³ *Cahiers de Prison*, Cahier 19, § 24, Paris, Gallimard, 1991, p. 74. Sur Gramsci et le jacobinisme voire notre étude, « Hégémonie et jacobinisme dans les *Cahiers de prison* de Gramsci », *Cahiers d'histoire de l'Institut Maurice Thorez*, N° 32-33, 1979, p. 159-187. Un récent numéro (2015/1) d'Actuel Marx sur Gramsci fait le point sur les recherches relatives à ce penseur marxiste, et aux répercussions de sa pensée.

⁴ Hegel accorde une très grande importance à la Révolution française en tant que réalisation concrète de la liberté, et à sa traduction dans la conceptualisation allemande, comme le montre Joachim Ritter dans son célèbre essai sur *Hegel et la Révolution française*, Paris, Beauchesne, 1970. Voir aussi plus largement Domenico Losurdo, *Hegel et les libéraux. Liberté – Egalité – Etat*, Paris, PUF, 1992.

homologie structurelle dans la quête de « la science de la liberté »⁵, tout en précisant que Carducci a emprunté le thème à Heine⁶.

Notre présente analyse s'efforce alors de situer les analyses où se déploie une approche marxiste de la langue jacobine dans des termes précis, des notions-concepts à la fois en usage dans le langage des révolutionnaires et traduits en allemand sous une forme conceptuelle jusque chez le jeune Marx. *Il s'agit bien d'analyser la manière dont le jeune Marx lit et traduit les mots de la Révolution française dans le but de (re)constituer une langue jacobine ayant valeur d'ensemble de catégories historiques à forte portée organique à l'horizon de l'émancipation du genre humain.* Précisons d'emblée que l'organicité et la généricité de la Révolution française ainsi mises en valeur par Marx nous ont permis d'affirmer, tout au long de notre itinéraire de chercheur⁷, que la tradition marxiste demeure une référence actuelle et opératoire pour toute approche de l'événement révolutionnaire.

Certes la tradition marxiste, du jeune Marx⁸ à Gramsci, et au-delà au sein même de l'historiographie progressiste de la Révolution française, aborde plus largement, à partir du concept de jacobinisme, un temps historique long dans la

⁵ Voir Lucien Calvié, « *Le Soleil de la liberté* ». *Henri Heine (1797-1856)*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2006, en particulier le chapitre VI, et notre compte-rendu dans les *Annales Historiques de la Révolution française*, N°351, janvier-mars 2008, p. 205-207.

⁶ *Cahiers de prison*, Cahier 8, § 208, p. 375 (voir aussi le Cahier 11, § 49). Gramsci donne d'autres précisions sur cette comparaison, remontant, avec Croce, jusqu'à une lettre de Hegel à Schelling du 21 juillet 1795. Gramsci en vient alors à considérer que la 11^{ème} *Thèse sur Feuerbach* de Marx (« Les philosophes ont seulement interprété le monde de diverses manières, ce qui compte, c'est de la transformer ») veut dire que la philosophie doit devenir politique et pratique dans le sens français, donc jacobin par le fait de l'affinité entre l'événement politique et la théorie philosophique. De là à considérer que nous héritons du jacobinisme un programme de travail et d'action toujours actuel, le pas est franchi tant par Marx, Gramsci et les historiens marxistes contemporains. Voir sur ce point l'ouvrage de Claude Mazauric, *L'histoire de la Révolution française et la pensée marxiste*, Paris, PUF, 2009.

⁷ Voir notre réflexion d'égohistoire sur « Révolution française et tradition marxiste: une volonté de refondation », *op. cit.*

⁸ Voir l'ouvrage de Hans-Peter Jaeck, *Die französische bürgerliche Revolution von 1789 in Frühwerk von Karl Marx*, Akademie-Verlag, Berlin, 1979. A noter que Marx n'utilise pas, l'expression de « révolution bourgeoise », avant 1847. On ne peut donc le rattacher sans précaution au discours historiographique propre à cette expression, qui pose bien des problèmes, comme le précise Florence Gauthier dans son étude « Critique du concept de "révolution bourgeoise", appliqué aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen du XVIII^e siècle », *Actuel Marx*, N°20, 1996.

mesure où Marx lui-même considère, lorsqu'il marque son intérêt majeur pour la lecture des textes de la Révolution française au cours des années 1842-1844⁹, que la Révolution française n'est pas finie, et recèle donc encore des potentialités révolutionnaires¹⁰. Cependant, notre présent objet d'étude demeure strictement langagier : il s'agit de s'en tenir à la manière dont le jeune Marx lit et traduit les mots du jacobinisme historique, tout en y associant des termes propres aux philosophes allemands (Kant, Fichte, Hegel, Humboldt) contemporains de la Révolution française, dans le but de caractériser les éléments essentiels de la langue jacobine, et de mesurer ainsi sa portée heuristique, sa valeur organique.

Première partie

L'ontologie nominaliste de la langue jacobine : de sa réalité constituante à ses actualisations grammaticale et logique

I- La figure centrale du législateur : l'intelligence du tout politique (*La Gazette Rhénane*, 1841-1842)

Dans notre ouvrage sur *Sieyès et l'ordre de la langue*¹¹, nous avons souligné l'intérêt de la lecture que Marx fait de Sieyès écrivain patriote et législateur philosophe, célèbre en 1789, lorsqu'il s'agit de préciser « le principe politique lui-même » à partir de « quelque chose », le fait que « *le tiers-état soit devenu tout et veuille être tout* »¹². Ainsi Marx, journaliste de la *Gazette Rhénane* au cours des années 1841-1842, s'efforce de « marcher dans les traces de Sieyès » tout en se démarquant d'une lecture trop étroitement « bourgeoise », donc à « l'allemande » avec l'objectif terminal d'énoncer, dès la première partie de *La*

⁹ Dans l'itinéraire intellectuel de Marx, cette période est très caractéristique par le fait même d'une évolution rapide de sa pensée, comme le montre précisément Eustache Kouvelakis dans le chapitre V, intitulé « Karl Marx, 1842-1844. De l'espace public à la démocratie révolutionnaire » de son ouvrage *Philosophie et Révolution. De Kant à Marx*, Paris, PUF, 2003.

¹⁰ C'est le sens du rapprochement fait par Gramsci, sur le thème de la traduisibilité (ou traductibilité), entre le langage jacobin et la philosophie allemande d'une part, la onzième *thèse de Feuerbach* de Marx sur la nécessaire transformation du monde d'autre part. Voir la note 6 ci-dessus.

¹¹ Paris, Kimé, 2002.

¹² Marx, *Œuvres*, tome III, Paris, Gallimard, 1982, p. 231.

Sainte Famille en 1844, l'invention de « la politique moderne »¹³ sous l'égide de Sieyès et *Qu'est-ce que le Tiers-Etat ?*

Plus largement, Marx marque ici un souci de particulariser « la disposition d'esprit politique », expression reprise au § 268 des *Principes de la Philosophie du Droit* de Hegel dans le *Manuscrit de 1843*¹⁴ à partir d'un « principe politique » qu'il s'agit d'abord de caractériser avant d'en venir à « la *qualité d'être politique* de l'individu »¹⁵.

Dans la lignée du libéralisme politique des législateurs français, adeptes du principe de « la centralité législative », Marx journaliste précise alors que le « principe politique » est à la fois politique et moral au sein d'un monde qui obéit à ses propres lois. Il suscite une « sphère autonome »¹⁶ dans laquelle se développe l'Etat comme totalité, c'est-à-dire en tant qu'« association d'hommes libres qui s'éduquent mutuellement », donc où « l'individu trouve sa jouissance dans la vie de l'ensemble »¹⁷. Et Marx de s'engager sur la voie qui le mène du législateur révolutionnaire, - Sieyès et Robespierre en premier plan - , aux « héros intellectuels de la morale tels que Kant, Fichte, Spinoza »¹⁸. Ici la « loi de l'Etat » n'est autre que le développement ultime de « la loi naturelle de liberté » et détermine, dans une perspective humboldtienne, le « caractère »¹⁹ de la

¹³ *La Sainte Famille*, 1844, Paris, Editions sociales, p. 42.

¹⁴ *Critique du droit politique hégélien*, Paris, Editions sociales, 1975, p. 43. Ce texte est désigné plus généralement soit par l'appellation *Manuscrit de 1843*, soit *Manuscrit de Kreuznach*. Voir, à son propos l'ouvrage collectif *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, sous la direction d'Etienne Balibar et Gérard Raulet, Paris, PUF, 2001 où nous sommes intervenu par un propos que nous avons présentement repris et modifié.

¹⁵ *Ibid.* p. 57. Précisons que, pour Marx, proche d'Aristote à ce titre, un être humain qualifié politiquement est individué, sans pour autant s'en tenir à sa qualité individuelle dans la mesure où il est mis en mouvement, sur la base même de son substrat individué, par des forces primitives et individualisantes. Voir sur ce point, Hervé Toboul, *Marx, Engels et la question de l'individu*, Paris, PUF, 2004.

¹⁶ Sur « la morale comme une sphère autonome », cf. *Oeuvres, op. cit.* , p. 122.

¹⁷ *Ibid.*, p. 210.

¹⁸ *Ibid.*, p.122.

¹⁹ *Ibid.*, p. 245. De même que Wilhelm von Humboldt, le jeune Marx associe ici étroitement le concept de caractère à celui d'individualité, certes en déplaçant cette association des Lumières vers la Révolution française. Voir W. von Humboldt, *Le dix-huitième siècle (1796)*, Presses Universitaires de Lille, 1995.

politique comme « produit de l'entendement » à partir de l'essence rationnelle et morale de la liberté.

Marx affirme alors que « La philosophie se fait l'interprète des droits de l'humanité, elle exige que l'Etat soit l'Etat de la nature humaine »²⁰ dans la continuité des termes de Fichte précisant, dans le *Fondement du droit naturel*, que « l'Etat lui-même devient l'état de nature de l'homme; et ses lois ne doivent être rien d'autre que le droit naturel réalisé »²¹. C'est ainsi, ajoute Marx, que « la philosophie la plus récente considère l'Etat comme le grand organisme où la liberté juridique, morale et politique doit trouver sa réalisation et où chaque citoyen, en obéissant aux lois de l'Etat, ne fait qu'obéir aux lois naturelles de sa propre raison, de la raison humaine »²².

C'est dire que Marx met l'accent, comme Fichte, sur « l'acte comme tel »²³ dans le fait de traduire le droit naturel dans la loi, et souligne ainsi déjà le caractère réaliste, au titre du rapport de l'esprit au réel, de l'activité du législateur révolutionnaire, tout en prenant ses distances avec « les lois du terrorisme telles que les ont inventées la détresse de l'Etat sous Robespierre » qui substituent à l'acte la conviction de l'acteur, en particulier en matière de suspicion. Marx écrit ainsi : « C'est seulement quand je m'extériorise, quand j'entre dans la sphère du réel, que j'entre dans la sphère du législateur. Pour la loi, je n'existe absolument pas, n'en suis nullement l'objet, sauf quand j'agis »²⁴. Ici nous sommes dans l'espace de ce qui doit être, et non ce qui est comme l'affirment tant Sieyès (« Ne cherchez pas dans ce livre le tableau des rapports sociaux établis, cet objet appartient à l'histoire. Nous nous occuperons non de ce qui est, au a été, mais de ce qui doit être »²⁵) que Gramsci (« le devoir-être est du concret, c'est même

²⁰ *Ibid.*, p. 217.

²¹ *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science (1796-1797)*, Paris, PUF, 1984, p. 163. Karl Friedrich Köppen, un ami intime de Marx, publie, en 1843, un article sur « Fichte und die Revolution » (*Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie un Publicistik*, A. Ruge ed., Zürich), qui met l'accent sur le lien entre philosophie et Révolution française.

²² *Oeuvres, op. cit.*, p. 220.

²³ *Ibid.*, p. 125.

²⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁵ Note manuscrite sur *Chapitre préliminaire : la chose/ la langue*, A.N. 284 AP 2/3. Bien sûr Marx n'avait pas connaissance de cette formule manuscrite, mais on trouve également de telles expressions du devoir être dans les opuscules imprimés de Sieyès.

la seule interprétation réaliste et historiciste de la réalité : le devoir-être est seulement histoire en acte, philosophie en acte, seulement politique »²⁶).

Entre Sieyès et les philosophes allemands (Fichte, Humboldt), une idée circulait déjà avec insistance, « l'idée du Tout », dont le jeune Marx reprend le terme. Hegel est-il vraiment pour Marx dans une telle lignée philosophique ? Marx ne dénonce-t-il, dans le *Manuscrit de 1843*, la confusion hégélienne entre « l'Etat considéré comme le tout de l'existence d'un peuple et l'Etat politique »²⁷ ? Au-delà de tout déterminisme hégélien, nous pensons donc qu'il convient de rapporter « l'idée du tout », liée à celle (française) d'« ensemble », à la manière dont la tradition intellectuelle allemande « radicale » a lu et traduit les expériences des libéralismes politiques de la Révolution française, en se situant dans un premier temps plus du côté du libéralisme constituant de Sieyès rapporté au « tout de la nation » qu'à proximité du libéralisme égalitaire de Robespierre. Le « principe » politique d'un « moment naturel » déployé dans le « tout » de l'existence d'un peuple-Etat nous confronte aux « qualités législatives » du « vrai législateur » et à leur déploiement dans une « assemblée vraiment politique ». La figure du législateur-philosophe rend ainsi compte des valeurs libérales, l'humanité, les droits de l'homme et l'égalité²⁸.

C'est à Sieyès qu'il revient de marquer fortement l'effectivité du principe politique au moment, le 17 juin 1789, où le Tiers Etat se constitue en assemblée constituante²⁹. Dès sa première lecture attestée, au cours de son séjour à Kreuznach, d'un ouvrage allemand récent sur la Révolution française, *Geschichte der letzten 50 Jahre* (1834) de C. F. E. Ludwig, dont nous avons conservé des extraits de sa main, le jeune Marx prime cette date historique en débutant sa liste des points importants de ce livre par l'annotation suivante: « Vertretung des Vermögens in der assemblée constituante »³⁰. Puis il y revient à deux reprises sous la date du 17 juin et l'inscrit dans l'une des rubriques (« assemblée constituante ») de l'index de ses lectures philosophiques du

²⁶ *Cahiers de prison, Cahier 13*, § 16, Paris, Gallimard, 1978, p. 375.

²⁷ *Critique...*, *op. cit.*, p. 133.

²⁸ Voir le portrait du « sage législateur » ou « législateur moral » dans Marx, *Oeuvres, op. cit.*, p. 248-249.

²⁹ Voir le chapitre II (« La naissance d'une nation ») de notre ouvrage, *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 1998.

³⁰ *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845. Gesamtausgabe (Mega)*, Vierte Abteilung, Band 2, Dietz Verlag Berlin, 1981, p. 84

moment, en particulier Rousseau et Montesquieu³¹. Par la suite, Marx devait conserver une attention toute particulière pour cet acte qui transforma les Etats Généraux en « Assemblée essentiellement active », en « organe réel de la grande masse des Français »³², donc inventa « l'esprit nouveau », l'esprit public.

Marx considère ainsi que le spectateur philosophe allemand a été confronté, avec l'avènement de l'Assemblée Nationale, à une série de concepts (*propriété, égalité, souveraineté, volonté générale, loi, etc.*) qu'il indexe et situe dans l'espace de production d'un entendement humain devenu autonome par le fait de son unité et de son caractère propre et au titre de l'autodétermination du « principe politique », c'est-à-dire là où « quelque chose » existe par le fait de s'isoler elle-même. Ce « quelque chose » à valeur principiel, et qui s'historicise dans l'avènement de l'assemblée nationale, n'est autre que le propre de « l'intelligence politique » qualifiée par Marx d'« âme organisatrice du tout ». L'invention de la représentation politique, qui se trouve, selon Sieyès, au coeur du « système français de l'unité organisée » exige avec Marx, pour incarner le « principe politique », « une représentation de l'intelligence », qui tend vers une « représentation de par soi » spécifique à la création politique, avec comme point ultime, « la représentation de la matière du peuple », de la vie politique. Ainsi pose-t-il déjà le problème de la représentation de « l'intelligence populaire » au-delà de « l'intelligence politique » elle-même.

II - Le terme et l'énoncé fondateur du langage jacobin : le nom de peuple en regard du pouvoir législatif (le Manuscrit de 1843).

Pendant l'été 1843, Marx décide de consacrer une partie de ses lectures à la Révolution française, d'abord à l'aide des divers ouvrages d'historiens allemands dont il dispose. Ces notes à ce sujet regroupées au sein des premiers *Cahiers de Kreuznach* s'ajoutent à de copieux extraits de deux ouvrages fondamentaux en matière de théorie politique : *L'Esprit des lois* de Montesquieu et le *Contrat Social* de Rousseau. C'est sans doute aussi le moment où il opère sa « révision critique de la philosophie du droit de Hegel », au sein de ce qu'on appelle le *Manuscrit de 1843*, et qu'il entame *Sur la question Juive*. Nous avons déjà signalé l'existence d'un index de notions, intitulé *Inhaltverzeichnis*, qui se trouve en fait à la fin du second *Cahier de Kreuznach*, regroupées en 18 rubriques, avec des références, essentiellement en allemand, aux ouvrages annotés³³.

³¹ *Ibid.* p. 116.

³² *L'Idéologie Allemande* (1845), Paris, Editions sociales, pp. 226-227.

³³ *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit.*, p. 116-119.

La majeure part de cet index recense des notions de Montesquieu et de Rousseau, retravaillées dans le *Manuscrit de 1843*. Nous y trouvons aussi la répétition à trois reprises de la rubrique portant sur le mot *propriété*, en lien avec les préoccupations de Marx dans *Sur la question Juive*. Cependant, nous avons précisé que Marx s'intéresse aussi, dans cet index, au lien entre la question de la représentation et les événements de 1789 dans des termes allemands, donc déjà à une première forme de traduction soulignant l'expressivité du langage de la Révolution française, consécutivement à propos du rapport ainsi établi historiquement entre pouvoir et représentation, par le biais de la référence à la souveraineté du peuple dans l'Assemblée des représentants, puis en relation avec la question de la représentation chez Rousseau.

C'est donc bien *le concept de représentation*, à travers sa mise en acte en 1789 en tant que pouvoir constituant, qui se situe dès le départ au fondement du savoir politique jacobin, de son langage même. Des termes cités en français (*bien public, volonté générale, volonté de tous* en particulier), à côté des termes allemands ressort de nouveau une préoccupation spécifique sur la nature de l'Etat.

Un Etat basé sur « le fond humain du droit », expression du « tout de l'existence d'un peuple ».

Nous l'avons vu, avant même d'entamer sa lecture critique d'Hegel, Marx voit donc dans l'Etat issu de l'expérience révolutionnaire un Etat innervé par des forces spirituelles sur « le fond humain du droit ». Il est donc d'emblée à distance de l'Etat politique tel qu'il est conçu par Hegel, et de son « rapport essentiel » et de surcroît essentialiste à la « société civile (bourgeoise) », essentialisme critiqué dès le début du *Manuscrit de 1843*³⁴. Il ne s'agit pas simplement de dénoncer l'inversion du sujet et du prédicat réalisé par Hegel, inversion qui lui interdit d'appréhender les « instances agissantes » de la société civile sous la forme de « sujets réels », et de manière plus générale le peuple comme « terme concret ». Il convient aussi de marquer l'apport décisif de l'histoire des « Français de l'époque moderne », la disparition de l'Etat politique dans la « vraie démocratie » où « il ne vaut plus pour le tout » désormais rapporté à « l'autodétermination du peuple »³⁵.

³⁴ *Critique... op. cit.*, p. 36.

³⁵ *Ibid.* p 70. La phrase de Marx, « Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie l'Etat politique disparaîtrait » est au centre de la réflexion de Miguel Abensour dans *La démocratie contre l'Etat. Marx et le moment machiavelien*, Paris, PUF, 1997.

Que reste-t-il dans la démocratie représentative de la matière étatique ? Seulement un Etat de droit, un Etat moral équivalent au « tout de l'existence du peuple » où le législateur, figure centrale incarnée successivement par Sieyès et Robespierre, énonce la loi au nom d'un peuple qui la fait, et dans le même temps formule « l'interdit d'Etat » (pour reprendre la formule de Fichte dans le *Fondement du droit naturel*³⁶) contre toute forme de pouvoir bureaucratique d'Etat. C'est alors que Marx peut affirmer que « le pouvoir législatif a fait la Révolution française »³⁷, de 1789 à 1793, en tant que pouvoir d'organiser l'universel dans la particularité même de l'événement révolutionnaire.

Autour de « l'interdit d'Etat », se met ainsi en place, dès 1843, le terme (« le peuple ») et l'énoncé fondateur (« le pouvoir législatif a fait la Révolution française ») du langage politique jacobin.

En effet « le peuple » est clairement désigné comme la figure fondatrice de la démocratie dans une thématique à valeur de présupposé à propos de la constitution : « C'est le peuple qui a créé la constitution »³⁸. Le terme premier, pivot du langage jacobin se situe tout autant au centre des notes de Marx sur Rousseau lorsqu'il recopie le passage du *Contrat Social* où il est dit que les hommes « prennent le nom de peuple et s'appellent en particuliers citoyens »³⁹. Ainsi, en France, la présence affirmée, dans des termes allemands, de la vie réelle, démocratique du peuple, au cours de la Révolution française au sens large, pose l'Etat seulement politique comme « une forme particulière du peuple ». Ce qui permet de formuler le processus organique de la Révolution française dans les termes suivants : « Les Français de l'époque moderne ont compris cela au sens où dans la vraie démocratie l'Etat politique disparaîtrait »⁴⁰

Le pouvoir législatif, acteur « extrême » de la Révolution française.

Cependant à qui revient vraiment le pouvoir permanent d'énoncer « l'interdit d'Etat » ? C'est là où se pose le problème de « l'agir du peuple », de la détermination organique du « peuple réel » dans son lieu privilégié d'expression, « la centralité législative » selon l'expression jacobine consacrée. Ainsi, en

³⁶ *Op. cit.*, p. 185.

³⁷ *Critique...*, *op. cit.*, p.104.

³⁸ *Ibid.*, p. 69.

³⁹ *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845*, *op. cit.*, p.?

⁴⁰ *Critique...*, *op. cit.*, p. 70.

analysant la bureaucratie moderne, véritable « formalisme politique » qui s'efforce de produire « la chose du peuple réel » dans le faire du peuple⁴¹, Marx identifie l'énoncé actualisant le faire du peuple : « le pouvoir législatif a fait la révolution française »⁴².

Dans la tradition rousseauiste, « l'acte que j'appelle une loi » résulte du moment où « tout le peuple statue sur tout le peuple »⁴³. En conséquence, ajoute Marx, « le pouvoir législatif ne fait pas la loi ; il la découvre et la formule seulement »⁴⁴. C'est en distinguant un pouvoir législatif « réel » d'un pouvoir législatif « posé, empirique » que l'on peut vraiment appréhender la valeur organique du pouvoir législatif issu de la Révolution française. En effet Marx ajoute : « de cette nature discordante du pouvoir législatif comme fonction législative réelle et comme fonction représentative, abstraitement politique, est issu un caractère distinctif qui s'impose surtout en France, pays de l'éducation politique »⁴⁵. Gramsci commente en considérant que « chacun est législateur au sens large de ce concept » du fait que chaque homme « tend à établir des normes de règles de vie et de conduite », et détient ainsi un « pouvoir représentatif » réel, alors que « les représentants » proprement dits n'en propose abstraitement qu'« une expression systématique normative »⁴⁶.

Où l'on voit ici, dans les termes allemands de Marx, progresser d'une étape supplémentaire le caractère politique de la France et des Français. Crédités de « l'invention de la politique », les Français sont aussi les inventeurs de « la vraie démocratie », située au cœur même de « l'éducation politique » de la masse du peuple. La synthèse libérale issue de la tradition intellectuelle allemande dans sa confrontation avec la Révolution française trouve, sous la plume de Marx, ses justes termes.

Revenons donc à ce qu'il en est de l'agir du pouvoir législatif qui formule le faire du peuple et découvre l'organicité de la forme d'existence universelle du

⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

⁴² *Ibid.*, p. 105.

⁴³ Voir par exemple le chapitre 5, « Qu'est-ce qu'un peuple ? » de l'ouvrage récent de Géraldine Leplan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, Honoré Champion, 2007.

⁴⁴ *Critique, op. cit.*, p. 105.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁶ *Cahiers de prison, Cahier 14*, § 13, Paris, Gallimard, 1990, p. 27. C'est à partir de l'expérience italienne, surtout Machiavel, que Gramsci réfléchit sur le statut du législateur, tout en considérant le jacobinisme comme une donnée inhérente à cette réflexion.

peuple. En effet, le pouvoir législatif, expression de l'autodétermination de la communauté politique qui prend nom de peuple, ne cesse de formuler la vérité de l'Etat politique, du rapport entre l'Etat politique et la société civile (bourgeoise) : par là même, il est « la totalité de l'Etat politique... sa contradiction jusqu'à être rendue apparente »⁴⁷. Marx traduit ainsi ce qu'il en est du pouvoir du législateur-philosophe en tant que « révolte posée » face à « la révolution permanente » (expression de *Sur la question juive*) selon l'énoncé recteur suivant : « Le peuple fait la révolution/les législateurs font la révolution pour le peuple » que l'on trouve au cœur de discours robespierriste⁴⁸. Face à la positivité du peuple - terme spécifique de la communauté démocratique -, le pouvoir législatif est un pouvoir négatif, une puissance incarnant l'antinomie même entre l'Etat politique et la société civile (bourgeoise).

Ce point est d'une grande importance dans la mesure où il dicte philosophiquement à Marx, si l'on peut dire, son intérêt historique, l'année suivante, pour les luttes sous la Révolution française, et tout particulièrement au sein de la Convention. Il mérite d'être précisé, dans le sens d'une analyse des extrêmes au sein même de l'espace législatif⁴⁹. C'est ce que Marx fait de même.

En effet, comme l'a si bien montré Solange Mercier-Josa⁵⁰, Marx oppose, dans le *Manuscrit de 1843*, à la conception hégélienne du pouvoir législatif comme médiation un abord tout autre, en termes d' « extrêmes vraiment réels », dans un passage fort complexe, et que nous proposons à la réflexion en deux temps.

Caractérisant comme extrêmes « la singularité empirique » de l'Etat, incarné par le Prince d'une part, et « l'universalité empirique » de sa société civile (bourgeoise) d'autre part, à l'encontre de médiations faussement rapportés au

⁴⁷ *Critique, op. cit.*, p. 148.

⁴⁸ Voir sur ce point notre ouvrage, *La langue politique et la Révolution française*, Paris, Klincksieck, 1989.

⁴⁹ Nous nous limitons ici à préciser les enjeux du recours à l'analyse des « extrêmes réels » dont nous avons, Françoise Brunel et moi-même, mis en évidence la construction complexe, en lien à l'historiographie de l'époque, dans « Extrême, extrêmes: réflexions sur Marx, le côté gauche et les Montagnards », in *Extrême ? Identités partisans et stigmatisation des gauches en Europe (XVIIIème-XXème siècle)*, sous la dir. de M. Biard, B. Gainot, P. Pasteur et P. Serna, Presses Universitaires de Rennes, 2012, p. 67-81.

⁵⁰ *Entre Hegel et Marx. Points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit*, Paris, L'Harmattan, 1999, en particulier pages 69 et svtes.

« moment organique » (l'expression est ici de Hegel). Ce qui donne en première approche, donc de passage en passage :

« Des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés l'un avec l'autre justement parce qu'ils sont des extrêmes. Mais ils n'ont pas besoin non plus de médiation car ils sont d'essence opposée. Ils n'ont rien en commun l'un avec l'autre, ne se demandent pas, ne se complètent pas l'un l'autre /.../ La différence est une différence de l'existence /.../ Autant en effet deux extrêmes dans leur existence entrent en scène comme réels et comme extrêmes, autant il réside pourtant seulement dans l'essence de l'un d'être un extrême, l'un n'ayant pas pour l'autre la signification de la vraie réalité. L'un gagne sur l'autre et le recouvre. »⁵¹.

Reprenons plus précisément le cheminement de Marx en la matière. La question est ici celle du pouvoir législatif, non plus comme médian existant à l'exemple d'Hegel, mais comme autodétermination, sur le modèle de la Révolution française - voir l'énoncé « le pouvoir législatif a fait la Révolution française »⁵². A la manière « très diplomatique » dont se construit le pouvoir législatif chez Hegel se substitue une réflexion sur le pouvoir législatif comme Etat politique total, donc pris dans sa contradiction avec lui-même qui tend, dans « la vraie démocratie », à son auto-dissolution. Il s'agit donc de mettre en évidence « l'illusion posée de l'unité de l'Etat politique avec lui-même », l'illusion de la politique, tout en prenant au sérieux l'autre énoncé selon lequel « le pouvoir législatif est le pouvoir d'organiser l'universel »⁵³.

Nous retrouvons là le schéma révolutionnaire selon lequel c'est la volonté du peuple qui fait les lois, le pouvoir législatif se contentant de les découvrir et de les formuler, ce qui n'est pas rien à vrai dire. Le pouvoir législatif autodétermine le mouvement politique, il est garant de son unité organique. A ce titre, pour en revenir aux extrêmes réels, le pouvoir législatif existe à la fois comme extrême, en tant qu'il émane de l'universalité empirique de la société civile-bourgeoise, mais dans le même temps il est l'essence même de l'unité organique de l'Etat politique. En contrepartie, le Prince est hors de la réalité du pouvoir législatif. La Révolution française a recouvert son existence en niant la réalité de l'essence du principe monarchique : ce principe en vient à désigner le non-humain face à l'humain redécouvert dans l'universalité du pouvoir législatif.

⁵¹ *Critique*, op. cit., p. 145-146.

⁵² *Ibid.*, p. 104

⁵³ *Ibid.*, p. 101

Le pouvoir législatif est bien la totalité, dans la mesure il procède de son propre mouvement, il est à lui-même son propre agir par son lien au « faire du peuple ». Il impose la réalité du principe politique lui-même - réalité certes abstraite, mais réalité quand même - à l'encontre de la non-réalité du principe monarchique.

Marx s'oppose donc bien à la conception hégélienne de la médiation (politique) au titre du principe de négativité, de l'auto-mouvement de la négativité et de sa nécessité, si caractéristique, à vrai dire, des Français comme nous le verrons dans *La Sainte Famille* à propos du développement du droit d'une période historique à l'autre, et tout particulièrement avec la Révolution française. La nécessité qui en ressort est celle de la lutte entre deux extrêmes, qui relèvent d'une « différence des essences » dans le mouvement réel et non d'une simple « différence d'existence » dans une conjoncture particulière. Ici « la formule, la conscience de l'Etat » - il s'agit là de l'Etat de droit naturel – a pour base un principe de négation qui apparaît en lui-même comme totalité.

Marx précise cette analyse complexe de l'abstraction de soi-même productrice d'une opposition réelle sous la forme d' « une subsistance autonome », bref du principe négatif de contradiction sur la base de l'individuation, en mettant l'accent sur la triple erreur d'Hegel :

- « 1. Que, parce que seul l'extrême est vrai, toute abstraction et unilatéralité se tienne pour vraie, ce qui fait *qu'un principe au lieu d'apparaître comme totalité en lui-même* n'apparaît que comme abstraction d'un autre.
2. Que le caractère *bien décidé* d'opposition réelles, leur développement jusqu'à la formation d'extrêmes, soit pensé comme quelque chose qui doit être empêché ou comme quelque chose de nuisible, alors qu'elle n'est rien d'autre que *leur connaissance de soi aussi si bien que ce dont s'allume la décision de la lutte* ;
3. Que l'on tente la médiation. Autant en effet deux extrêmes dans leur existence entrent en scène comme réels et comme extrêmes, autant *il réside pourtant seulement dans l'essence de l'un d'être extrême*, l'un n'ayant pas pour l'autre la signification de la vraie réalité. L'un gagne sur l'autre et le recouvre »⁵⁴.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 146. Nous avons analysé, avec Françoise Brunel, ce passage de Marx de la manière suivante : « Il nous faut donc préciser la notion d'*extrême* chez Marx. Nous croyons pouvoir en retenir trois figures. Premier point : un principe, en l'occurrence ce principe d'*extrême* doit apparaître comme une totalité en lui-même. Deuxième point, les « extrêmes réels » émergent d'une volonté politique et des luttes qui s'ensuivent. Troisième point : si dans ces luttes, on peut identifier deux extrêmes, si l'un s'incarne dans les principes, c'est-à-dire est associé au Tout, l'autre doit être exclu de la réalité du Tout, donc vaincu. Et Marx note en marge : « à ce sujet, davantage plus tard ». On peut penser qu'il attend d'approfondir ses connaissances historiques, comme le prouve une liste bibliographique établie à la même période et construite à partir de l'ouvrage de

En trois points, Marx précise ainsi l'apport de la catégorie d' « extrêmes vraiment réels » à la compréhension du mouvement historique réel. J'en ai souligné les occurrences tout exprès pour mieux mettre en valeur leur consécuitivité et leur généralité dans leur processus dialectique : un principe se totalisant de lui-même ; une prise de conscience, sur la base de ce principe, de la nécessité de la lutte ; l'effectivité du principe saisi par la connaissance de soi dans une signification vraie accordée au seul extrême défendant par la lutte le genre humain, à l'encontre de l'autre extrême, non-humain, destiné donc à disparaître. Globalement, Marx singularise ainsi un principe d'individuation de l'extrême dans sa constitution lui-même en totalité par le fait de la négativité, puis dans sa prise de conscience, son effectivité donc, au sein même la lutte qui donne sa signification au processus d'ensemble en singularisant l'extrême propre au genre humain.

Lorsque Marx conclut ce point par l'annotation, « A ce sujet, davantage plus tard », on saisit qu'il souhaite y revenir, mais de manière plus historique. On comprend, devant une telle découverte de la catégorie d' « extrêmes vraiment réels » et la recherche de son effectivité historique là où la lutte a atteint un point culminant qu'il redouble d'énergie en matière d'investigations sur la Révolution française, en entamant très rapidement une série de lectures sur les textes des révolutionnaires eux-mêmes au cours de son séjour à Paris en 1844, et même en écrivant quelques pages d'une *Histoire de la Convention* sur le thème de la lutte entre Montagnards et Girondins, mise en chantier puis abandonnée, sur la base de ses notes relatives aux *Mémoires* du Montagnard Levasseur de la Sarthe⁵⁵. Les notes antérieures de Marx sur la *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* de W. Wachsmuth, datées du séjour à Kreuznach, donnent d'ailleurs des informations sur ses futures lectures parisiennes, à partir d'une liste des sources de cet historien allemand⁵⁶. Nous y trouvons en bonne place les journaux les plus connus de 1789, en particulier les *Révolutions de Paris*, plusieurs mémoires de députés sur les événements de l'assemblée constituante de 1789, et bien sûr la mention des principaux ouvrages publiés par Sieyès ainsi que la « Notice sur la vie de Sieyès » publiée en l'An III.

Wilhelm Wachsmuth, *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter*, dont le tome II a été publié en 1842 et qui constitue, par un abondant système de notes de bas de page, un véritable répertoire des sources imprimées sur la Révolution française. » « Extrême, extrêmes: réflexions sur Marx, le côté gauche et les Montagnards », op. cit.

⁵⁵ *Exzerpte und Notizen...*, op. cit., pp. 283-298.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 163-174.

Après avoir lu, au cours de son séjour à Paris en 1844, ces textes et bien d'autres, Marx en vient à envisager d'écrire une *Histoire de la Convention*. Son plan de travail sur *Société bourgeoise et révolution communiste*⁵⁷, et surtout le premier point, intitulé « Histoire de la naissance de l'Etat moderne ou la Révolution française » détaillé dans des termes qui nous sont déjà familiers : « Excès d'importance que l'élément politique s'attribue à lui-même – Confusion avec l'Etat antique. Rapport des révolutionnaires et société civile. Dédoublément de tous les éléments dans la société civile et l'Etat », précise sa visée immédiate, mais ne préjuge pas de la valeur heuristique des catégories explicatives de la Révolution française qu'il vient de mettre en place lorsqu'il écrit conjointement en Français et en allemand, c'est-à-dire dans *La Sainte Famille*.

En effet, au-delà de ce projet non abouti sur la double face (réel/illusoire), si l'on peut dire, de l'idéologie jacobine, et qui laisse surtout à notre disposition de précieux retraductions de notes de lecture, Marx franchit en parallèle un pas décisif, qui lui permet de déployer toute l'ampleur des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française constitutives de la tradition marxiste elle-même, la mise en œuvre d'une critique minutieuse du principe politique limitée à lui-même, et non associé à d'autres principes, et aux formules qui les actualisent.

Les limites de l'esprit politique.

A la fin de 1843, dans une sorte d'introduction au *Manuscrit de 1843*, qu'il soumet dans les *Annales franco-allemandes* en février 1844⁵⁸, Marx en reste encore à ce « quelque chose », à propos de l'idée de tout, qui fonde le langage jacobin, et permet de caractériser la misère politique allemande dans les termes suivants : « En France, il suffit qu'un individu soit quelque chose pour vouloir être tout. En Allemagne, il faut n'être rien pour ne pas devoir renoncer à tout »⁵⁹.

Quelques mois plus tard, dans ses *Gloses marginales critiques* d'août 1844, le paysage politique issu de la Révolution française change, bien que ce « quelque chose » demeure en fondement sur le plan de l'ontologie sociale du fait révolutionnaire français. Si « la période classique de l'intelligence politique, c'est la Révolution française », cela s'entend d'abord au titre des limites de la politique : Sieyès est ainsi implicitement mis à distance pour s'en être tenu au

⁵⁷ Il se trouve dans le cahier contenant par ailleurs les *Thèses sur Feuerbach* (1845). Nous en trouvons en annexe de la traduction française de *L'Idéologie Allemande*.

⁵⁸ Elle s'intitule, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Introduction*. Nous faisons référence à la traduction d'Eustache Kouvelakis, Paris, Ellipse, 2000.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 18.

« principe de la politique », donc à la seule volonté abstraite. La « rupture » entre Marx et Arnold Ruge, son interlocuteur dans les *Gloses*, alors qu'ils étaient auparavant unis dans une même confiance sur le possibilité d'une action révolutionnaire sur le modèle français, marque ici le choix marxien de la révolution sociale du fait que « la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles »⁶⁰.

Gramsci prolongera une telle critique de l'exclusive du principe politique en opposant « le centralisme organique » qui en est l'émanation la plus visible au « mouvement historique réel », marquant donc le contraste entre une volonté qui se veut objectivement parfaite, et suscite donc une « perte d'expression » (Marx) prise seule, et « la volonté associée et délibérante »⁶¹. Il précisera également, dans le sens de Marx, ce qu'il en est alors du caractère générique de l'homme par rapport à la volonté : « L'homme est volonté concrète, c'est-à-dire application effective de la volonté abstraite, ou impulsion vitale, aux moyens concrets que réalise cette volonté »⁶². Voilà une donnée vraiment centrale en matière d'ontologie de la langue jacobine : du principe de la volonté abstraite comme force agissante à sa signification concrète au sein de l'homme générique donc, tel qu'il se déploie dans les *Manuscrits de 1844*⁶³.

Désormais, en regard des informations historiques recueillies, « L'esprit politique » touche à ses limites face à la misère sociale, et à la réponse appropriée à cette exclusion, la révolution sociale. Toujours dans les *Gloses*, en lien avec l'analyse plus précise de *Sur la Question Juive*, Marx note ainsi que « l'âme politique » de la Révolution française est de « nature limitée et désunie » par le fait qu'elle instaure le « cercle dominant » d'un pouvoir privé au détriment de la vie générique, ce qui fait de l'Etat un « tout abstrait ».

⁶⁰ Une « rupture » particulièrement complexe dont Lucien Calvié a reconstitué le contexte et les enjeux avec une grande minutie dans *Aux origines du couple franco-allemand. Critique du nationalisme et révolution démocratique avant 1848. Arnold Ruge*, Presses Universitaires du Mirail, 2004. Une rupture » à vrai dire qui reste liée aux idées, aux mots et aux images de la Révolution française dans la mesure où Marx et Ruge, au-delà de leur divergence, reste convaincu du caractère quasiment inépuisable de l'actualité politique toujours renouvelée de la Révolution française en regard de la nécessité d'un changement social radical, comme le note très justement Lucien Calvié (p. 85).

⁶¹ *Cahiers de prison, Cahier 3*, § 56, Paris, Gallimard, 1996, p. 301.

⁶² *Cahiers de prison, Cahier 10*, § 48, Paris, Gallimard, 1978, p. 136.

⁶³ Ainsi la dissociation du principe comme force de sa signification dans le réel est l'une des sources de l'aliénation humaine, y compris dans le travail de l'esprit politique. Voir sur ce point l'édition des *Manuscrits de 1844* par Franz Fischbach, Paris, Vrin, 2007.

Solange Mercier-Josa, dans son commentaire philosophique très minutieux de la divergence entre Marx et Ruge sur ce point, résume ce processus historique limitatif, tout en introduisant une nuance de taille :

« La détermination de l'Etat politique moderne à la fois comme domination et comme abstraction ne peut être comprise que par référence à la thèse de *Sur la Question Juive* selon laquelle la révolution politique, en érigeant les affaires de l'Etat en affaires du peuple, ne promet pas l'exercice de la volonté libre de celui-ci (*sauf cas exceptionnels quand l'Etat tend à s'autonomiser*), mais qu'elle est la forme sous couvert de laquelle la société civile-bourgeoise, loin d'être « révolutionnée », soumise à la critique dans ses éléments », s'émancipe de « la politique, c'est-à-dire de l'apparence même d'un contenu universel » (Marx) en s'émancipant de la féodalité »⁶⁴.

L'exception de taille tient à l'accent mis, dans le texte souligné par nos soins dans la parenthèse, sur la formation autonome de l'Etat de droit et son corollaire « l'interdit d'Etat » telle qu'elle est décrite au départ dans le *Manuscrit de 1843*. Un processus d'abord mis en œuvre avec les Jacobins dès 1793, puis au sein d'un processus révolutionnaire plus long dont Marx trouve le concept dans l'expression traduite de la langue française, « la révolution à l'état permanent » là encore dans *Sur La Question Juive*, comme nous le verrons. Où l'on voit d'ailleurs que l'expression « révolution bourgeoise », jamais utilisée par Marx, serait un non-sens à ses yeux, le propre de l'Etat seulement politique étant justement son incapacité à « révolutionner » la société bourgeoise !

Si un temps s'impose l'Etat de droit naturel, c'est bien dans ce moment où l'énergie jacobine, incarnée par Robespierre, pose au-delà du « principe politique » la question d'une « représentation constante de l'intelligence populaire » même si sa nécessité a été posée, par la Convention, plus comme décision que réalisation, face à la pauvreté, ce qui fait dire à Marx que « la Convention, c'était pourtant *le maximum de l'énergie politique, du pouvoir politique et de l'intelligence politique* »⁶⁵. L'émancipation humaine reste toujours l'horizon d'une révolution traduite dans les termes de la Révolution française, y compris « la révolution sociale », à condition de critiquer, et donc de quitter, l'universalité abstraite d'un Etat moderne qui, en s'opposant à la société civile-

⁶⁴ *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris, L'Harmattan, 1993, p. 152. U livre donc particulièrement important pour notre propos sur la traductibilité franco-allemande.

⁶⁵ Traduction de Lucien Calvié dans François Furet, *Marx et la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1986, p. 158. La traduction de cet article est disponible dans une édition de textes de Marx entre 1842 et 1847 aux éditions Spartacus, Paris, s.d.,

bourgeoise par son abstraction même, lui interdit de se révolutionner elle-même, la maintient dans sa différence subsistante avec l'Etat.

Miguel Abensour, dans son minutieux travail sur les textes de Marx des années 1842-1844⁶⁶, et plus particulièrement sur leur signification politique, ajoute à notre connaissance sur la manière dont Marx positionne l'ampleur d'une telle caractérisation « maximale » de l'intelligence politique, aux marges donc des limites de la politique, à deux niveaux :

D'un part, il s'agit de préciser que « l'intelligence politique indique l'opération de l'esprit par laquelle les faits de l'expérience sensible sont interprétés, réglés et organisés »⁶⁷ sous la houlette du législateur de la Révolution française. Nous sommes bien ici dans le domaine du travail de l'esprit politique au sein de ce que les Montagnards appellent « la centralité législative ». qui tend à instaurer un Etat de droit naturel, tout en imposant un « interdit d'Etat » par la domination de l'exécutif par le législatif⁶⁸.

D'autre part, il s'agit de prendre en compte la formule de Marx, « A l'intelligence, il n'est rien qui soit extérieur, parce qu'elle est l'âme qui anime et détermine tout »⁶⁹. De là, on, peut en déduire que l'intelligence politique est principe, - principe politique bien sûr -, certes au sens de fondement, mais aussi et surtout en tant que force organisatrice, dans la lignée de la lecture et traduction de *L'Esprit des lois* que fait Marx, en y retrouvant le principe comme principal mode actif de subjectivation.

En effet, dans ses notes majoritairement en français sur Montesquieu, mais égrenées par des termes allemands traduits du français, il singularise nettement, par l'usage de l'allemand, la nominalisation « Das Princip der Demokratie », et la prédication « sein Princip ist »⁷⁰ donnant ainsi une forte puissance au principe, en aval sous la forme substantivée d'un concept et en amont sur la base d'un substrat fondateur. Nous le verrons, la traduction conceptuelle en allemand du principe en français va permettre à Marx d'affirmer, contre les jeunes hégéliens,

⁶⁶ *La démocratie contre l'Etat, op. cit.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁸ Voir sur ce point les travaux de Françoise Brunel, en particulier sa présentation et ses commentaires des *Principes régénérateurs du système social* par le Montagnard Billaud-Varenne, Paris, Publications de la Sorbonne, 1992.

⁶⁹ *Œuvres*, III, *op. cit.*, p. 308.

⁷⁰ *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit.*, p. 107.

la distinction entre le principe comme principe de mouvement et sa signification dans le réel. Qui plus est, Les Montagnards, eux aussi positionnés dans un rapport à Montesquieu sur le terrain du pouvoir législatif⁷¹, posent « les principes » au fondement des « vertus sociales » sur la base de l'âme-principe, « force attractive et excentrique », « essence primitive ». Ils en cherchent les meilleures combinaisons dans le but d'obtenir « la meilleure disposition d'esprit ». Ils ne se contentent donc pas « d'établir les principes politiques », il les met en action par l'établissement d' « institutions morales et civiques » en installant en leur centre « les principes de l'égalité, de la liberté et de la fraternité ». Il s'agit alors bien de rendre l'homme à son principe, son essence primordiale, sa force agissante par « la connaissance et l'exercice es droits »⁷².

C'est donc au titre d'une telle détermination principielle de l'intelligence que la langue politique de la Révolution française est constamment traduite de manière subjective, donc située au-delà de ses limites objectives, dans une langue plus générale de l'émancipation humaine qui n'a rien d'utopique dans la mesure où elle suit au plus près les caractéristiques de la langue jacobine.

Il s'agit donc bien du moment où Marx, une fois posé l'ontologie nominaliste qui fonde le langage jacobin – « quelque chose », l'individu, qui veut être « tout » dans son dénuement même -, peut en déployer toutes les potentialités conceptuelles en matière d'histoire de la Révolution française. C'est tout le travail de l'œuvre centrale en la matière, *La Sainte Famille*, où Marx et Engels n'ont cessé d'écrire en français, de traduire « la langue (française) de la Masse ». Gramsci, lecteur particulièrement assidu de *La Sainte Famille* dans ses *Cahiers de prison*, y trouvera aussi toute sorte de matériaux sur « l'homme actif de la masse » qui « agit pratiquement » sans avoir « une claire conscience théorique de cette activité qui est la sienne » mais qui apporte « une connaissance du monde dans la mesure où elle le transforme », à la base même de son analyse du jacobinisme⁷³.

⁷¹ Françoise Brunel, à propos de Billaud-Varenne, *op. cit.* p. 220.

⁷² Toutes ces expressions sont de Billaud-Varenne dans ses *Principes régénérateurs du système social*, *Ibid.*

⁷³ Ces termes se trouvent dans le *Cahier 11*, § 1, *Cahiers de Prison*, Paris, Gallimard, 1978, p. 184. Il est intéressant de noter que les premières analyses du jacobinisme par Gramsci doivent beaucoup à ses lectures marxistes. Dans les derniers cahiers, la lecture assidue de Mathiez lui permet un abord plus systématique, plus élaboré du jacobinisme, mais de nature plus historiographique donc, même si la référence à *La Sainte Famille*, sur le thème de la traductibilité, est toujours présente au centre de sa réflexion. Voir l'annexe comparative de textes d'un premier cahier puis d'un cahier plus tardif dans notre étude, « Hégémonie et jacobinisme dans les Cahiers de prison de Gramsci ». *op. cit.*

III - « La langue française de la Masse » : de la « grammaire » à la « formule » (*La Sainte Famille*, 1844).

Le point de vue de Marx sur « la langue française de la Masse ».

Les premières pages de *La Sainte Famille*, écrites par Engels, sont consacrées à une critique acerbe des efforts de la « Critique critique », œuvre des frères Bauer et de leurs partisans jeunes hégéliens qui veulent bannir de leur discours « l'énorme amas de mots étrangers inintelligibles », en l'occurrence les mots français de la Masse⁷⁴. Une légèreté tout à fait admirable qui aboutit à la disparition « des mots eux-mêmes, du moins de leur contenu »⁷⁵. Ce qui revient à refuser « le langage populaire de la Masse », à la dissoudre dans « la langue critique de la Critique critique »⁷⁶. Mention est fait donc d'emblée de « la langue française de la Masse », la langue jacobine tout simplement.

Il revient alors à Marx de restituer, pas à pas, les principales caractéristiques de « la langue de la politique et de la pensée intuitive », autre formule utilisée pour désigner le langage jacobin là. Incapables de poser la question « D'où vient cela ? » - question, d'après Hegel, qui marque « la nécessité d'un concept, sa preuve et sa déduction » - les jeunes hégéliens multiplient les preuves d'« un manque d'amour pour la langue française »⁷⁷, alors que Marx et Engels témoignent de leur intérêt pour la langue française, jusque dans l'utilisation de nombreux mots français pris dans leurs vastes lectures révolutionnaires.

Cependant, c'est au cours du dialogue, inventé par Marx, entre « le Proudhon critique » et « le Proudhon réel », ou « Proudhon non-critique », que se précisent au mieux de telles déterminations révolutionnaires, dans le fait même de la traductibilité réciproque franco-allemande entre le langage jacobin et la conceptualisation pratique. A l'encontre des « dictionnaires allemands à l'usage de la Masse », où ne figure aucune traduction des grands mots de la tradition révolutionnaire française, Marx s'efforce de restituer les déterminations essentielles de « la grammaire non-critique française »⁷⁸, entendons l'adjectif « non-critique » au sens d'un renvoi au réel, au déterminé qui qualifie la Masse.

⁷⁴ L'idée de critique se déploie dans l'optique marxienne comme instrument indispensable au suivi et à la direction des luttes, de la Révolution française au mouvement ouvrier. Voir sur ce point Emmanuel Renault, *Marx et l'idée de critique*, Paris, PUF, 1995.

⁷⁵ *La Sainte Famille*, op. cit, p. 16.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 31-32.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 34.

Il importe ici de faire un rapide détour par ce que Marx appelle « grammaire », non pas une simple « grammaire discursive » par un usage métaphorique du terme comme nous dirions aujourd'hui, mais au plus près des perspectives de son époque en linguistique historique et comparée (Bopp, Grimm) qu'il connaît bien⁷⁹. A ce titre, la langue est conçue comme un organisme vivant, un milieu structuré et en évolution, en tant que reflet de l'histoire de chaque phase de développement d'un pays donné. De plus, les langues sont comparables dans le temps et dans l'espace : l'état synchronique et l'évolution diachronique d'une langue sont indissociables. Ainsi les déterminations grammaticales d'une langue donnée sont fondamentalement historiques.

- « *La pratique française de la Masse* » : une grammaire spécifique.

Retournons maintenant au « Proudhon réel », à son langage révolutionnaire : il nous soumet d'abord une liste des caractéristiques formelles de la langue jacobine.

1° Si l'on s'en tient à « la pratique française de la Masse », il convient d'abord de caractériser le sujet de l'action, puis de préciser le fruit de son action. Nous entrons ainsi en résonance avec l'énoncé typiquement jacobin, « le peuple fait la révolution » avec l'élément concret, le peuple, en position de sujet. C'est ainsi que Marx réfute l'expression en allemand, *die Verschwörer und Aufriührer* (« les conspirateurs et les émeutiers »⁸⁰) : il convient de dire en français « les conspirateurs et les émeutes » par le fait même de la coordination de l'action au sujet de l'action.

2° Si l'on considère que chaque élément singulier de la langue de la Masse est déterminé, il importe d'employer un adjectif au pluriel, et non au singulier, en cas de caractérisation adjectivale d'éléments coordonnés :

« Le Proudhon de la Masse parle de l'ignorance et de « la corruption générale ». Le Proudhon critique métamorphose l'ignorance en sottise... Et lui-même nous fournit immédiatement en exemple de cette sottise en mettant le mot *générale* au singulier au lieu de le mettre au pluriel. Il écrit : *l'ignorance et la corruption générale*, au lieu de : *l'ignorance et la*

⁷⁹ Voir sur ce point précis l'ouvrage de Jean-Louis Houdebine, *Langage et marxisme*, Paris, Klincksieck, 1978, en particulier p. 18-25.

⁸⁰ *La Sainte Famille*, op. cit., p. 34.

corruption générales, ce qu'exigerait la grammaire non-critique française »⁸¹.

Deux fois de suite donc, partant de la « grammaire française », Marx donne au fait grammatical de la coordination un véritable statut théorique au sein même de ses usages discursifs⁸², par un double effet de construction : un effet du moment où le sujet de l'action est lié à l'action elle-même d'une part, un effet de la valeur propre d'ensemble du lien pluriel instauré entre deux éléments individués d'autre part, ce qui confèrent une acceptabilité générale et une légitimité supérieure à de telles modalités de fonctionnement de la langue jacobine.

3° A propos de l'acquisition du « sens des mots, justice, équité, liberté », « le Proudhon critique » se targue d'une formation intellectuelle spécifique, qui lui permet de reconnaître *enfin* un tel sens, à la différence de la Masse. Mais « le Proudhon réel a cru *dès le début* reconnaître (*je crus d'abord reconnaître*, [en français donc]) ce que le Proudhon critique a « *enfin* » reconnu »⁸³. Ici le fait grammatical de nature adverbiale renvoie à la spécificité de la langue jacobine, une « langue bien faite » (au sens condillacien), analogique qui confère une reconnaissance propre à la Masse, à son jugement, à sa pratique ainsi distanciée de tout assujettissement au nom d'un savoir intellectuel séparé de lui-même. Nulle surprise alors si Marx avance encore dans la caractérisation du statut de la langue jacobine en remarquant que « nos jugements les plus incomplets renferment une somme de vérités qui suffisent pour un certain nombre d'inductions comme pour une sphère déterminée de la vie pratique »⁸⁴. C'est dire aussi que la langue jacobine, en deçà de ses caractéristiques grammaticales, a un fondement cognitif, toujours formulé dans le lien au langage d'action.

En résumé, au-delà de ce qui la caractérise ontologiquement comme « principe politique », la langue politique jacobine procède d'une intuition pratique qui en permet la synthèse dans le champ d'expérimentation d'une subjectivité en acte qui construit le réel et s'inscrit à l'horizon des droits humains. Elle est bien « la langue de la politique et de la pensée intuitive ». Gramsci s'interroge alors sur ce que peut signifier « intuition » dans la politique. Il précise que « l'on doit

⁸¹ *Ibid.*, les mots en italique sont en français dans le texte de Marx.

⁸² Sur l'importance de la coordination en matière d'effets discursifs, voir le chapitre 3 de Jacques Guilhaumou ; Denise Maldidier, Régine Robin, *Discours et archive*, Liège, Mardaga, 1994.

⁸³ *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁴ *Ibid.*

entendre par ‘intuition’, non pas ‘la connaissance des faits individuels », mais « la rapidité à mettre en relation des faits apparemment étrangers entre eux et de concevoir les moyens adaptés à la fin pour trouver les intérêts en jeu, et susciter les passions des hommes et orienter ceux-ci vers une action déterminée »⁸⁵. Ainsi en est-il, dans la lignée de Machiavel, du langage jacobin comme langage politique moderne apte à multiplier, sous le concept d’égalité, les rapports politiques entre les hommes.

- *Du principe d’égalité à la française à la formule française, principe en lui-même.*

Marx en vient alors à apprécier en quoi la question de l’égalité, définie comme la « conscience que l’homme a de lui-même dans le domaine de la pratique », permet de préciser ce qu’il en est, sur le terrain de la détermination pratique, de la traductibilité réciproque de la langue conceptuelle allemande et de la langue politique française. Il s’agit là, à vrai dire, d’un passage fort célèbre et souvent commenté de *La Sainte Famille* à propos du principe d’égalité à la française :

« Que Mr Bauer veuille bien comparer un instant l’égalité française avec la conscience de soi allemande, et il s’apercevra que le second principe exprime à l’allemande, c’est-à-dire dans la pensée abstraite, ce que le premier dit à la française, c’est-à-dire dans la langue de la politique et de la pensée intuitive./.../ L’égalité est l’expression française pour traduire l’unité essentielle de l’être humain, la conscience générique de l’homme, l’identité pratique de l’homme avec l’homme, c’est-à-dire, par conséquent la relation sociale ou humaine de l’homme avec l’homme »⁸⁶.

La langue française est donc bien à la fois principe du politique et intuition de l’agir, analytique et synthétique donc, au fur et à mesure que se déploie, sur la base du principe de l’égalité, sa valeur pratique. Ici elle ne se réduit pas à « la langue bien faite » des Encyclopédistes, de facture essentiellement analytique, et à son héritage chez les Idéologues. D’ailleurs les philosophes allemands ont souvent souligné la limitation analytique d’une telle langue – hormis avec les législateurs de la Révolution française, Sieyès et Robespierre au premier plan – par déficit de synthèse⁸⁷.

⁸⁵ *Cahiers de prison*, Cahier 5, § 127, Paris, Gallimard, 1996, p. 496. Il est vrai que Marx fait ici sans nul doute référence à Fichte lorsque ce philosophe montre en quoi la production de l’intuitionné par l’activité du Moi permet la libre activité. Voir en particulier *La destination de l’homme*, trad. GF-Flammarion, Paris, 1995.

⁸⁶ *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 50.

⁸⁷ Voir le dialogue entre Sieyès et Humboldt tel que nous le présentons dans notre ouvrage *Sieyès et l’ordre de la langue*, *op. cit.*

Le dialogue entre « le Proudhon critique » et « le Proudhon de la Masse » prend alors une tournure particulière⁸⁸. La « Critique critique » parle « des principes sur lesquels repose la société » et de manière générique du principe juste en soi (« vrai dans son essence »), mais faussé par la société. Le « Proudhon de la Masse », pour sa part, « trouve que l'essence du principe faussé est notre fausse manière de l'entendre, mais qu'il est vrai dans son *objet* [terme en allemand et en français dans le texte] ». L'exemple de la loi, « détermination du principe social » selon « le Proudhon critique » précise ici l'enjeu : là où la « Critique critique » croît que la loi est « une détermination de ce qui est juste », le Proudhon de la Masse considère qu'elle n'en est que la *déclaration* [en français] à partir de l'expression nominalisée « la détermination de la loi » qui peut vouloir dire « tout aussi bien que la loi est déterminée qu'elle détermine », en des termes français et allemands. Il en conclut que la loi détermine le peuple en tant qu'elle actualise son objet, le principe social, mais que la loi est tout autant déterminée par le peuple en tant que ce peuple se déclare, au nom du droit naturel, comme peuple.

C'est bien la part d'expressivité de la langue française (jacobine) qui échappe à la « Critique critique » comme nous le voyons dans l'annotation linguistique suivante de Marx lorsqu'il précise la différence entre *formule* et *signification* :

« Le Proudhon non-critique demande : « Mais qu'est-ce que la justice ? Quel en est le principe, le caractère, la *formule* [en français] ». La formule, c'est le principe en tant que principe du développement scientifique. Dans la langue française telle que la Masse la parle, il y a une différence essentielle entre les termes : *formule* et *signification* [en français]. Dans la langue française, telle que la Critique la parle, ces termes coïncident »⁸⁹.

Au-delà de la différenciation du principe et de la signification, déjà précisée à propos de la lecture de Montesquieu par Marx, il s'agit de distinguer la formule organique, ce qui fait d'un événement sa valeur toujours actuelle, de la signification conjoncturelle de l'événement proprement dit au titre du rôle générique de l'homme agissant : deux ordres de l'historicité donc, d'une part les faits organiques qui mettent en valeur la portée d'un événement historique et d'autre part les faits de conjoncture directement déterminés par l'expérience de « l'homme actif de la Masse » (Gramsci).

⁸⁸ *La Sainte Famille, op. cit.*, p. 37-38.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 38.

De la signification générique des notions-concepts à leur valeur organique, de leur reconnaissance et de leur visibilité à leur valeur dans le mouvement historique, Marx va pouvoir ainsi déployer la langue jacobine de la Masse dans toute son ampleur, à l'encontre de « la révolution de la langue française », que nous font miroiter les frères Bauer et la « Critique critique », mais qui se contente de rabaisser de fait la langue française, en lui déniait toute intelligence propre. Et Gramsci de préciser ultérieurement qu « une partie de la masse, même subalterne, est toujours dirigeante et responsable, et la philosophie de la partie précède toujours la philosophie du tout, non seulement comme anticipation théorique, mais comme nécessité actuelle »⁹⁰, marquant ainsi bien le « dépassement » par Marx de l'idée du tout, centrale dans ses premières analyses de la Révolution française, et cela au contact de la révolution sociale préconisée par le mouvement ouvrier naissant.

- *La réalisation du principe par la négation, une découverte des Français.*

C'est là où intervient une nouvelle donnée, tout aussi décisive, le recours à la science la nature, à son principe, en matière d'établissement, avec la Révolution française, d'un nouvel ordre de choses. Là où « le Proudhon critique » ne voit, dans la Révolution française, que la traduction d'un fait physique méthodique, « l'ordre des choses, » par un fait de l'intelligence certes, mais non réfléchi, donc maintenu dans la dépendance de la réalité physique, Marx dénonce « cette révolution de la langue française » qui « la rabaisse par ailleurs d'autant en lui déniait l'intelligence et en distinguant un fait de l'intelligence d'un fait de la physique »⁹¹, et rend ainsi superflu tout recours à la science, en particulier la logique et la psychologie. Ici sans doute il convient de mesurer la dimension phénoménologique de la conception marxiste des connaissances humaines, comme le fait Gramsci, lorsque ce dernier se pose la question, à la lecture de *La Sainte Famille* : qu'en est-il du fait que « la réalité s'épuise dans les phénomènes, et qu'il n'y a rien au-delà » ?⁹²

Cette part réfléchie de la langue française jacobine, Marx, après en avoir précisé la dimension pratique par le principe d'égalité, en donne la dimension théorique, là où le principe s'étend jusqu'à la « forme consciente ». Il prend le cas central du droit, qui, de période historique en période historique, s'est réalisé « par la négation du droit positif historique » pour venir, avec « la négation de tout le

⁹⁰ *Cahiers de prison* N°11, op. cit., p. 188.

⁹¹ *La Sainte Famille*, op. cit., p. 41.

⁹² *Cahier 10*, op. cit., p. 93. Sur le « naturalisme » Du jeune Marx, voir Stéphane Haber, *Critiques de l'antinaturalisme. Etudes sur Foucault*, Butler, Habermas, Paris, PUF, 2006.

droit féodal, du fait de la Révolution française », à l'extension que nous connaissons du domaine juridique », en l'occurrence le droit naturel déclaré.

Et Marx d'en conclure sur un principe conscient de lui-même au sein même de la langue jacobine, le principe de négation :

« La Critique critique ne pouvait abandonner à Proudhon la gloire d'avoir découvert la loi selon laquelle un principe se réalise par sa négation. Sous cette forme consciente, cette idée a été une véritable révélation pour les Français »⁹³.

Il ne s'agit pas là, à proprement parler, de la négation de la négation au sens hégélien dans la mesure où Marx reprend à Feuerbach, dans ses *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844, une conception de la négation de la négation rapportée non à un savoir absolu, mais reposant sur elle-même, prouvant elle-même sa propre existence, donc « fondée de soi-même de ce qui est certain de manière sensible », c'est-à-dire au titre d' « une pensée qui veut être immédiatement intuition, nature, réalité »⁹⁴. Un principe de négation qui se situe à mi-chemin, si l'on peut dire, entre la caractérisation de la langue jacobine comme « langue de la politique et de la pensée intuitive » et l'insistance, nous l'avons vu, sur la nécessaire articulation du principe de la volonté abstraite, la force primordiale, à la volonté concrète au titre de l'importance accordée, selon Gramsci, à « la volonté et l'activité concrète de l'homme dans la création de soi-même »⁹⁵, à la force humaine coactive.

Ainsi « la langue française » en tant que « langue de la politique » équivaut bien au déploiement de la conscience pratique jacobine jusque dans sa dimension organique. Nulle surprise donc si la note critique N°1, dans la partie *Proudhon de La Sainte Famille*, cite Sieyès, pour le créditer d'avoir rendu possible, avec *Qu'est-ce le Tiers-Etat ?*, une véritable science de la politique, l'invention même de « la politique moderne »⁹⁶, en dépit du fait que ce législateur-philosophe a proposé une critique de la politique du point de vue de la politique, et non par

⁹³ *La Sainte Famille, op. cit.*, p. 41

⁹⁴ *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, introduit, traduit et annoté par F. Fischbach, Paris, Vrin, 2007, p. 158-159.

⁹⁵ *Cahiers de prison, Cahier 10*, Paris, Gallimard 1978, p. 142.

⁹⁶ *La Sainte Famille, op. cit.*, p. 42

rapport à l'ensemble du mouvement historique, ce qui limite son jacobinisme à un point de vue constituant⁹⁷.

Marx en vient ainsi à considérer la langue jacobine sous l'angle d'une capacité inégalée en matière de science de la politique, en continuité avec la science de la nature humaine, donc dans un continuum naturel d'une grande portée heuristique. Avant d'en venir à un abord systématique des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française, par un processus de traduction de notions-concepts en usage, déployons d'emblée une de ses expressions, pour mieux comprendre l'ambition de Marx en la matière.

Prenons donc le cas de l'expression « la révolution à l'état permanent », absente du vocabulaire de la « Critique critique », et présente dans *Sur la question juive*⁹⁸, sur laquelle nous reviendrons plus précisément. Disons présentement que cette expression associe la permanence démocratique des assemblées révolutionnaires, expérience très concrète au cours de la Révolution française, au fait organique de la Révolution, ce qui fait de la Révolution française le dernier maillon des révolutions organiques des Temps modernes. Elle est aussi la négation de la négation au sens où, écrit Marx, si « la vie politique... proclame la révolution comme permanente », « dans les instants de particulière conscience de sa valeur », donc hors des limites de l'émancipation politique, elle le fait « contre des propres conditions d'existence », la société civile (bourgeoise) et ses éléments individués, pour pouvoir affirmer sa propre existence révolutionnaire sur la base de la nature même de l'émancipation humaine, au titre de l'intuition de sa valeur organique, de sa réalité démocratique.

Ainsi, L'usage d'une telle expression jacobine ne nous renvoie pas exclusivement au principe de l'égalité, principe sur sa face concrète très proche de matérialités grammaticales, nous l'avons vu. En effet, il pose la question de savoir jusqu'à quel point les jacobins, ceux que Marx qualifie de « héros de la Révolution française », en particulier Robespierre et Saint-Just, acquièrent, dans leur langage en acte, une certaine conscience du développement historique. La réponse est bien sûr dans la « forme consciente » que constitue le principe de négation, comme nous venons de le voir.

⁹⁷ Voir sur ce point, notre étude, « Jacobinisme et marxisme : le libéralisme politique en débat », *Les libéralismes au regard de l'histoire, Actuel Marx*, N°32, 2002, p. 109-124.

⁹⁸ Le passage concerné est le suivant dans la traduction de l'édition bilingue (Paris, Aubier, 1971) : « Dans les instants de particulière conscience de sa valeur, la vie politique cherche à écraser sa condition préalable, la société bourgeoise et ses éléments, et à se constituer comme la vie générique de l'homme, véritable et non contradictoire. Elle ne le peut cependant que par l'opposition *violente* contre ses propres conditions d'existence, que si elle proclame la révolution comme *permanente* », p. 81. Les termes soulignés le sont par Marx.

Nous pouvons donc conclure, de cette première partie, que, s'il convient, pour Marx, d'aller au-delà de Révolution française dans le but d'entrer plus avant dans la révolution sociale et universelle, la science de la politique conserve son ancrage empirique, donc réel dans l'expérience française, c'est-à-dire y construit sa logique grammaticale, sa psychologie, sa nature même dans la mesure où elle reste au centre d'un processus de traduction du mouvement historique réel dans des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française.

Deuxième partie

Lire et traduire la langue jacobine : la formation des catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française.

Au terme de leur parcours critique au sein de la « langue française de la Masse » à l'encontre de la « Critique critique » des frères Bauer, Marx et Engels ont donc notifié les qualités principales de la langue jacobine des Français. Ils n'en sont désormais que plus à l'aise pour exprimer, en allemand, les catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française. Ces catégories peuvent être regroupées par couples, sur la base de la distinction explicitée par Gramsci, lecteur du jeune Marx, entre signification et principe, réalité conjoncturelle et mouvement organique. Nous pouvons déjà en donner la liste dans ses principaux éléments : *mouvement populaire/mouvement révolutionnaire, Terreur/révolution à l'état permanent, langue populaire/porte-parole.*

Attestées dans l'archive, donc dans des pratiques discursives identifiables au sein des langages de la Révolution française, ces catégories ont valeur de ressources valorisant la capacité réflexive, dans l'événement et au-delà, de la langue jacobine et de la Masse qui la parle. De fait, Marx traduit ces notions de la Révolution française de manière déterminée, et leur confère ainsi statut de concept explicatif en s'efforçant de faire une synthèse de l'ensemble des prédicats qui détermine chacune de ses catégories.

C'est là encore dans *La Sainte Famille* que la langue jacobine, au titre de son expressivité centrale dans la science de la politique, prend une dimension interprétative jusque dans la dimension organique du fait historique, présentement le jacobinisme. Une telle quête, terme à terme, de « la langue de la politique et de la pensée intuitive » permet donc bien d'appréhender le concept de jacobinisme, avec Gramsci, dans son « sens intégral » au titre d'un « critère méthodologique » décisif, la traductibilité réciproque » entre le langage politico-juridique jacobin et la philosophie allemande.

A vrai dire, le moment de La Sainte Famille est décisif dans le parcours matérialiste de Marx, comme l'a montré Georges Labica, dans la mesure où il se centre sur l'équation Masse/Critique, c'est-à-dire valorise en permanence le point de vue français de la Masse contre la Critique critique des jeunes hégéliens. La question posée est alors la suivante : « Si la masse est le principe de son propre mouvement et si, à plus forte raison, elle détient en elle-même les conditions du passage à l'ensemble de la société à un stade supérieur, à quoi bon la critique, qu'il s'agisse de la critique critique ou de la critique dont on est redevable à Feuerbach ? »⁹⁹. Il s'agit ici de « parler français » (Marx) pour mieux restaurer, tout particulièrement avec la Révolution française, la dimension à la fois organique et générique du « parler allemand » face à l'Histoire.

I - L'expressivité de la langue jacobine : mouvement populaire/mouvement révolutionnaire et côté gauche (La Montagne).

Tout au long de l'année 1844, profitant de son séjour parisien, Marx lit beaucoup, et tout particulièrement sur la Révolution française. Il étudie ainsi les débats à la Convention, prend connaissance des discours des dirigeants montagnards, des textes de Babeuf. Il s'intéresse aussi à la presse, en particulier *Les Révolutions de Paris* et *les Révolutions de France et de Brabant*. Il lit les historiens libéraux de la Révolution française (Thiers, Mignet, Guizot). Bref, les sources imprimées, en partie méconnues, qu'il consulte à la Bibliothèque Nationale sont nombreuses, certaines ayant été déjà listées au cours de ses lectures antérieures d'historiens allemands, à propos de l'ouvrage de Wilhelm Wachsmuth, *Geschichte frankreichs im Revolutionszeitalter*¹⁰⁰. Toutes ces lectures avaient pour but la rédaction d'une Histoire de la Convention. Cependant, expulsé de Paris en janvier 1845 par Guizot, Marx ne peut faire aboutir un tel projet.

Nous avons conservé cependant une part, certes modeste, du travail de Marx. Il s'agit de ses notes sur les *Mémoires* du montagnard Levasseur de la Sarthe : elles se concrétisent d'abord par des annotations essentiellement en français, puis, dans un second temps, par l'écriture en allemand d'un texte de quelques pages, à l'aide de ses notes, et sur le thème de la lutte entre Montagnards et Girondins. Marx note en français en y adjoignant des premières traductions partielles en allemand, puis traduit ses notes, et enfin traduit directement sans

⁹⁹ Georges Labica, *Le statut marxiste de la philosophie*, Bruxelles, Complexe, 1976, p. 151.

¹⁰⁰ *Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit.*, p. 165-168.

notes en français, en centrant son attention sur l'évolution, jusqu'à la veille du 31 mai 1793, de cette lutte¹⁰¹.

Il s'agit là de s'interroger, comme le précisera ultérieurement Gramsci, lecteur du jeune Marx, au « moment politique » propre à « la manière organique » dont la Révolution française a traité du « moment de la lutte », « moment où les forces en opposition se définissent, se rassemblent et se mettent en place », ce qui nous porte au cœur de « la période d'expériences politiques comme celle qu'a connues la France dans les années du jacobinisme¹⁰² ». Expérience immanente de la nécessité et de la liberté donc « une liberté consciente de soi » et de ses déterminations, qui donne sa signification au principe de « mouvement », par exemple sous l'égide du terme de « patriote »¹⁰³.

- *L'expressivité du mouvement populaire.*

Dès le premier paragraphe de sa lecture/réécriture de Levasseur, Marx met bien en place le concept de mouvement populaire (*Volksbewegung*) :

« Mit den 10. August 1792 beginnt ein Interregnum. Ohnmacht des assemblee législative, Ohnmacht des Ministeriums, dans aus ihr emanirt war. Das Gouvernement geht auf die *Volksversammlungen* und *Municipalitaeten* über, improvisirte Centren des Gouvernements. Emanation der Anarchie mussten sie der Ausdruck der Volksbewegung sein, denn ihre Macht nur die Macht des Volksmeinung ».

Alors qu'il a noté auparavant le passage suivant des *Mémoires*, base de sa réécriture :

« Les décrets qu'elle (l'assemblée législative) rendait n'avait aucune autorité. Le ministère, émanation d'une assemblée impuissante, n'était pas lui-même un véritable pouvoir....Le gouvernement passa donc dans les mains de ceux qui surent s'en séparer, c'est-à-dire dans les *sociétés populaires* et dans les *municipalités*. Mais ces centres de gouvernement improvisés, *émanations de l'anarchie même*, et ne tenant aucun droit de la loi ou de la constitution, n'étaient que les premiers du peuple, puissants tant

¹⁰¹ *Ibid.*, *Vorarbeiten zu einer Geschichte des Konvents*, p. 283-298.

¹⁰² Et Gramsci d'ajouter « ...en 1831, en 1848 », intégrant ainsi la première révolte des canuts lyonnais, au-delà de la Révolution de 1830, dans la série des expériences révolutionnaires françaises, *Cahier N°10, op. cit.*, p. 34-35. Voir sur ce point notre étude, à paraître.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 43.

qu'ils se bornaient à lui imprimer une direction et à rendre efficaces ses volontés. »

Nous voyons ainsi s'opérer sous nos yeux le passage au concept traduit du français en allemand, selon des modalités bien précises. Avec Levasseur, suite au 10 août, c'est « l'élan populaire, l'insurrection, l'anarchie », « seule force active », qui permet l'adoption de « moyens de salut public » contre les ennemis de la liberté par des « centres de gouvernement improvisés ». Marx traduit cette force coactive, qualifiée d'*anarchie* et composée à la fois des sociétés populaires et des municipalités, par le concept de *mouvement populaire*, énoncé en allemand par la formule « der Ausdruck des Volksbewegung » (« l'expression du mouvement populaire »), et appuyé par une autre formulation, « die Macht des Volksmeinung » (« le pouvoir de l'opinion populaire »).

Réécrivant ensuite en allemand des passages des *Mémoires* non annotés en français, Marx constitue un environnement spécifique au concept de mouvement populaire, avec les termes d' *Enthusiasmus*, *Organisation*, *Widerstande* etc., pour d'autant mieux caractériser le parti qui prend « l'anarchie » pour mobile d'action, donc s'appuie sur le mouvement populaire. De son côté Levasseur avait bien noté qu' « il fallait de toute nécessité que les patriotes doués de quelque courage et de quelque talent se missent à la tête du mouvement populaire »¹⁰⁴. Mais Marx n'a pas retenu cette annotation, qui marque bien pourtant l'usage de l'expression « mouvement populaire » dans le discours montagnard. Cela tient sans doute au fait que la caractérisation ontologique du concept en allemand, son expressivité même (traduisons « l'expression du mouvement populaire ») est première, présumé par rapport au parti des patriotes qui y trouve sa force d'action - ainsi se met-il à « à la tête du mouvement populaire » - contre l'autre parti, les Girondins. Un tel déplacement du sujet de l'action vers le concept n'enlève rien à la part matérielle, subjective. Au contraire, c'est tout un champ sémantique de notions de mouvement (traduisons *l'enthousiasme*, *la résistance à l'oppression*, *l'organisation du mouvement*, etc.) propices au sujet de l'action qui se concrétise autour de ce concept.

- *L'alliance du côté gauche (la Montagne) avec le parti de la masse : les « extrêmes vraiment réels »*¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Ces *Mémoires* ont été rééditées par Christine Peyrard (Paris, Editions sociales, 1989). Voir en particulier les pages 79 et svtes sur le 10 août. Levasseur qualifie également « le second mouvement national » de 1792, par rapport à 1789, comme « un grand mouvement populaire ».

¹⁰⁵ Le propos de cette sous-partie doit être complété par notre étude plus précise, avec l'historienne Françoise Brunel, sur

Tout au long du processus d'annotation et de traduction des *Mémoires*, Marx déploie également une série de concepts en français et en allemand, ou en allemand seulement, dans la description même du mouvement historique de lutte entre la Gironde et la Montagne, qu'il importe maintenant de caractériser.

Le premier - ce n'est pas un hasard - est celui de « côté gauche » (*linken seite*). Alors qu'au début de la Convention, précise Marx en allemand, il n'existe qu'une « Masse de républicains » (*eine compacte Masse von Republikanern*) unis par un sentiment commun (« *ein gemeinschaftliches Gefühl* »), et un même attachement à « la centralité législative », expression des Montagnards¹⁰⁶, la lutte entre les Montagnards et les Girondins (« *Kampf der Montagnards und Girondins* »¹⁰⁷), titre de la partie en allemand, s'instaure graduellement sous la plume de Marx dans la résistance de la Montagne (*die Montagne*) au harcèlement de la majorité girondine de la Convention¹⁰⁸, résistance qui prend progressivement la tournure d'un renversement de majorité avec la formation d'extrêmes (*Extremen*) et l'alliance de la Montagne avec le parti de la masse du peuple (« *Parthei der Volksmasse* »). Ainsi Marx écrit dans les toutes dernières lignes de son annotation/traduction : « *Der Berg mit der Parthei der Volksmasse, wo sich die nervigen Arme und die energischen dévouements finden* », résumant de manière très concise l'alliance de la Montagne et du peuple sans-culotte là où Levasseur distingue, pour différencier l'attitude de la Gironde et de la Montagne, la métaphore « se mettre à la tête » propre au parti girondin de la métonymie transférant l'énergie du peuple à la Montagne :

¹⁰⁶ Marx note en français, sans le traduire, un passage des *Mémoires* qui définit bien ce qu'est, pour les Montagnards, la centralité législative : « S'il existait une infinité de pouvoirs de fait, un seul être collectif, la convention réunissait en droit toute l'autorité du corps social et elle en usait souvent : législatrice par decrets, administrative par ses comités, elle exerçait encore le pouvoir judiciaire par la manière dont elle étendait le droit d'accusation » (*Exzerpte und Notizen 1843 bis januar 1845, op. cit., P. 288*)

¹⁰⁷ C'est aussi le titre d'un des chapitres des *Mémoires* de Levasseur.

¹⁰⁸ Levasseur précise d'abord, au début de la partie de ses *Mémoires* annotées par Marx, que « Le seul parti qui vint dans la Convention avec un système arrêté et une marche réglée d'avance, prit place sur le banc du côté droit. C'est ce célèbre parti de la Gironde qui, avec d'excellentes intentions et de grands talents, nous traîna vers une ruine complète par son ambition étroite et sa vindicative opiniâtreté », puis il termine si l'on peut dire par la thématization suivante, quasi-définitive de la lutte entre la Gironde et la Montagne ; « Ce n'étaient plus des querelles de tribune, c'était une guerre acharnée, une guerre à mort. Chacun des deux partis commençait à chercher la victoire dans l'appui du dehors », *Mémoires, op. cit., p. 86 et 142*.

« Peut-être se préparait-on le beau rôle en se mettant à la tête de la partie de la société où toutes les lumières se trouvent concentrées ; nous croyions, nous, mieux servir la chose publique en appuyant cette masse du peuple où se rencontrent les bras nerveux et les énergiques dévouements »¹⁰⁹.

Côté gauche, Montagne, Masse, Extrêmes, Moment, Mouvement, Energie, voilà donc toute une série de notions-concepts traduites par Marx en allemand, d'où la majuscule de notre part, qui donne un contenu précis, historique, au sein même de la lutte, à son analyse philosophique relative à la catégorie dialectique d'« extrêmes vraiment réels ».

Le point de vue de Marx est alors le suivant : « côté gauche » et « côté droit » ne relèvent pas, comme le pensent Hegel et encore de nos jours les historiens, de l'identité des contraires, d'une même essence libérale. En fait, l'un existe comme essence de la liberté, l'autre la nie : ils ne sont donc pas la gradation du plus ou moins libéral face aux contre-révolutionnaires. Ainsi le « côté gauche » occupe un « extrême », la reconnaissance de l'humanité sur une base égalitaire, et réfute par là même l'existence humaine du « côté droit », l'autre extrême, renvoyé à son inhumanité, par exemple lorsqu'il promet une division de classe, la formation d'une classe des maîtres, colons et libres de couleurs mélangés sur la base d'un pouvoir exécutif tyrannique et d'une non-application de la Déclaration des droits. Qui plus est le « côté gauche », par son caractère extrême dans la défense des principes du droit naturel et au titre de la toute puissance du pouvoir législatif (« la centralité législative »), représente aussi l'ensemble du « mouvement national » de la Révolution française, son moment organique.

Ce point de vue prend appui sur une critique de Hegel dans le *Manuscrit de 1843* déjà précisée, mais qui méritent précisions, voire redites, tant elle est centrale dans l'espace de traductibilité entre le langage jacobin et la philosophie allemande. Le jeune Marx expose et critique la conception hégélienne de l'unité des contraires, prise en compte dans la relation entre le Prince et la société civile-bourgeoise. La question principale est alors celle du pouvoir législatif comme totalité.

Du côté de Hegel, selon Marx, il faut partir du jugement suivant : le sujet abstrait de l'Etat politique, le prince, et son prédicat concret, la société civile-bourgeoise procède d'un dualisme, d'une opposition qu'il s'agit de résoudre par un syllogisme. C'est ainsi que, tant le principe du prince, comme extrême de la singularité empirique dont émane le gouvernement que l'élément de la société civile-bourgeoise dont émane les députés comme extrême de l'universalité

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 145.

empirique trouvent leur médiation dans le pouvoir législatif : ils constituent donc une opposition à l'intérieur même du pouvoir législatif.

Entre ces deux extrêmes, nous avons seulement une différence d'essence, dans la mesure où ils se rencontrent dans une médiation parvenue à l'existence, le pouvoir législatif, dont qui réalise l'achèvement du mouvement, sur la base d'un syllogisme. Mais si la société civile-bourgeoise se perd dans le mouvement réel du pouvoir législatif, le principe du prince se maintient et peut représenter le tout de l'Etat politique. La société civile-bourgeoise perd donc sa place en tant que telle, donc en tant qu'extrême dans le pouvoir législatif. Ainsi Hegel construit l'abstraction de l'Etat politique en établissant la prééminence de son essence, principe monarchique en général, et en renvoyant le pouvoir législatif médian à sa seule existence.

Marx se dissocie alors de l'analyse hégélienne de la façon suivante dans un passage déjà cité mais que nous nous permettons de reproduire une seconde fois, certes de manière plus étendue, mais toujours en écho à la lutte historique concrète de deux autres extrêmes, la Gironde et la Montagne au sein même de la Convention, détentrice du pouvoir législatif :

« Des extrêmes réels ne peuvent pas être médiatisés l'un avec l'autre justement parce qu'ils sont des extrêmes. Mais ils n'ont pas besoin non plus de médiation car ils sont d'essence opposée. Ils n'ont rien en commun l'un avec l'autre, ne se demandent pas, ne se complètent pas l'un l'autre /.../ La différence est une différence de l'existence /.../ Autant en effet deux extrêmes dans leur existence entrent en scène comme réels et comme extrêmes, autant il réside pourtant seulement dans l'essence de l'un d'être un extrême, l'un n'ayant pas pour l'autre la signification de la vraie réalité. L'un gagne sur l'autre et le recouvre. »¹¹⁰.

La question est bien celle du pouvoir législatif, non plus comme médian existant à l'exemple d'Hegel, mais comme autodétermination, sur le modèle de la Révolution française. Rappelons ici la formule de Marx, là encore dans le *Manuscrit de 1843* : « le pouvoir législatif a fait la Révolution française ». A la manière « très diplomatique » dont se construit le pouvoir législatif chez Hegel se substitue une réflexion sur le pouvoir législatif comme « totalité » dirait Gramsci (voir ci-après), donc pris dans sa contradiction avec lui-même qui tend, dans « la vraie démocratie », à son auto-dissolution, nous l'avons vu, à partir de sa réalité d'Etat de droit naturel, et seulement de droit.

A ce titre, pour en revenir aux « extrêmes vraiment réels », le pouvoir législatif existe à la fois comme extrême, en tant qu'il émane de l'universalité empirique de la société civile-bourgeoise, mais dans le même temps il est l'essence même de l'unité organique de l'Etat politique. En contrepartie, le Prince est hors de la

¹¹⁰ *Critique, op. cit.*, p. 145-146.

réalité du pouvoir législatif. La Révolution française a recouvert son existence en niant la réalité de l'essence du principe monarchique : ce principe en vient à désigner le non-humain face à l'humain redécouvert dans l'universalité du pouvoir législatif. Le pouvoir législatif est bien la totalité, dans la mesure il procède de son propre mouvement, il est à lui-même son propre agir par son lien au « faire du peuple ». Il impose la réalité du principe politique lui-même - réalité certes abstraite, mais réalité quand même - à l'encontre de la non-réalité du principe monarchique.

En incarnant « la centralité législative » et en s'inscrivant dans le mouvement historique réel des luttes populaires, c'est-à-dire qui confère au peuple, à la Masse sa valeur générique, son humanité, la Montagne occupe l'extrême à valeur humaine contre la Gironde qui tend vers l'extrême non-humain. Ainsi, « L'un gagne sur l'autre et le recouvre » avec l'insurrection du 31 mai 1793.

- *L'idée de mouvement révolutionnaire.*

Avec de tels linéaments d'une *Histoire de la Convention* jamais écrite, mais bien réfléchi dans son armature conceptuelle, nous sommes au cœur de la traduction conceptualisante issue de la position nominaliste de facture matérialiste que Marx défend et explicite philosophiquement par ailleurs dans le fameux passage de *La Sainte Famille* intitulé « Bataille critique contre le matérialisme français »¹¹¹. Dans la lignée de toute une série de philosophes, avec Spinoza penseur de l'expressivité de l'action¹¹², il s'agit bien d'associer nominalisme et matérialisme en considérant qu'« on ne peut séparer la pensée d'une matière qui pense », présentement le travail de l'esprit politique attesté chez le porte-parole au cours de la Révolution française¹¹³ de la matière elle-même de l'agir du peuple propre à donner à penser, par son expressivité ici formulée d'abord par le concept de mouvement populaire. Plus généralement la notion d'expression, - prise ici dans une nominalisation (« l'expression du mouvement populaire ») -, intervient comme forme opérante d'un concept proprement immanent qui rend compte du processus par lequel le peuple prend présentement nom de peuple

¹¹¹ *La Sainte Famille*, *op. cit.* p. 151 svtes.

¹¹² Comme le précise Franck Fischbach dans son ouvrage sur *La production des hommes. Marx avec Spinoza* (Paris, PUF, 2005), Marx trouve dans ce philosophe une ontologie de l'action, de l'activité productive naturelle, dont l'activité politique est partie intégrante. Il s'agit bien de considérer que l'existence de la matière telle qu'en parle la physique peut se réinscrire, par un continuum, dans la praxis politique, selon un point de vue du jeune Marx dont nous avons vu l'intérêt dans sa critique des jeunes hégéliens sur le terrain des déterminations de la langue française (jacobine).

¹¹³ C'est le thème discursif central de notre ouvrage sur *L'avènement des porte-parole de la République (1789-1792)*, *op. cit.*

dans tout événement qui le légitime par son faire même, tel que nous l'avons décrit par ailleurs, avec Robespierre¹¹⁴.

Le concept permet ainsi de conférer à la nature humaine agissante, - présentement en *insurrection* le 10 août 1792 -, une expressivité au phénomène historique par son unité même, - avec le nom de *peuple* au cas présent -, et par sa valeur d'abord cognoscible et pragmatique, puis organique et universelle. En considérant, « les formes primitives de la matière » comme des « formes essentielles vivantes, individualisantes, inhérentes à elles » et productrices de « différences spécifiques », - définition même du nominalisme¹¹⁵ -, Marx se donne les moyens de traduire la langue jacobine en allemand en lui conservant, dans son expressivité conceptuelle propre, la force coactive originaire liée à la qualité d'être générique du peuple et des éléments individuels qui le composent, comme nous l'avons vu auparavant.

La porte est désormais ouverte à l'autre expression du couple, le mouvement révolutionnaire. Cette idée se trouve au début du paragraphe sur *Bataille critique contre la Révolution française*, dans un paragraphe souvent cité :

« La Révolution française a fait germer des idées qui mènent au-delà des idées de tout l'ancien état du monde. Le mouvement révolutionnaire, qui commença en 1789 au *Cercle social*, qui au milieu de sa carrière, eut pour représentants principaux Leclerc et Roux, et finit par succomber provisoirement avec la conspiration de Babeuf, avait germer l'idée *communiste* que l'ami de Babeuf, Buonarotti réintroduit en France après la révolution de 1830 »¹¹⁶.

En quoi l'idée de *mouvement révolutionnaire* diffère-t-elle de *l'expression du mouvement populaire* ? D'abord l'idée est une catégorie centrale de l'épistémologie des lumières, et de l'intertextualité franco-allemande du tournant 18^{ème}-19^{ème} siècle. En effet, elle rend compte en allemand, à la différence du concept (*Begriff*), d'une dynamique inhérente à la pensée, donc

¹¹⁴ Voir le chapitre III de notre ouvrage sur *La langue politique et la Révolution française*, *op. cit.*

¹¹⁵ Le passage incriminé et cité partiellement est le suivant : « Les formes primitives de la matière sont des forces essentielles vivantes, individualisantes, inhérentes à elle, et ce sont elles qui produisent les différences spécifiques », *La Sainte Famille*, *op. cit.* p. 155. Sur le nominalisme au 18^{ème} siècle, et tout particulièrement pendant la Révolution française, voir Laurence Kaufmann et Jacques Guilhaumou, *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIII^{ème} siècle*, Paris, Editions de l'EHESS, 2003.

¹¹⁶ *Ibid.* p. 145.

elle permet l'extension de la vision humaine, présentement en matière d'émancipation¹¹⁷. Au-delà de la connaissance réflexive de l'expérience humaine qu'introduit *l'expression de mouvement populaire, l'idée de mouvement révolutionnaire* s'avère plus universelle d'autant qu'elle nous entraîne sur la voie de l'idée de communisme : elle est en effet l'être formel de la Révolution par lequel se manifeste une puissance de penser sans égale en regard du nouvel état des choses. C'est ainsi qu'elle rend compte de la puissance déterminée des révolutions organiques. Nous sommes donc, au-delà du genre populaire d'existence, dans la détermination de la condition sous laquelle on rapporte *quelque chose qui existe et quelqu'un qui parle* (Marx cite ici de nombreux acteurs révolutionnaires) à une puissance de penser, de comprendre, de connaître sans pareil.

Cette forme orientée vers l'avenir ne s'oppose donc pas au contenu très concret de l'action populaire, par son ancrage dans la langue empirique, caractérisée par quelque chose qui existe et quelqu'un qui parle. Bien au contraire, elle en est le complément à condition de ne pas réduire de manière objectiviste l'être politique à l'être représentatif, l'intelligence populaire à l'intelligence politique. C'est bien là, dans ses lectures parisiennes et ses retraductions, que Marx prend radicalement ses distances avec Sieyès pourtant crédité auparavant d'inventeur de la politique moderne. Nous sommes ici, à partir du couple *mouvement populaire/mouvement révolutionnaire* au coeur d'une subjectivité en acte qui construit le réel, donc sur le terrain de la Critique vraie, à l'encontre de la « Critique critique ».

Certes il conviendrait de regarder d'encore plus près les termes en allemand utilisés par Marx dans son écriture du récit de la lutte entre Girondins et Montagnards au sein ses notes préparatoires à une *Histoire de la Convention*. Mais nous nous contenterons de noter la présence de l'expression « insurrektionnelle Bewegung » (mouvement insurrectionnel) et du mot « Die Masse » (la masse) qui souligne bien que la période parisienne où Marx rédige *La Sainte Famille*, du fait même qu'il y parle constamment la langue française jacobine, plus qu'Engels co-auteur à vrai dire, constitue le point d'orgue d'un nouveau paradigme autour de trois notions, *Révolution/matérialisme/communisme*, à penser ensemble. En intervenant, pour la première fois, sur le terrain du communisme par une réflexion unitaire, Marx scelle en quelque sort le lien présent et à venir entre la Révolution française, l'affirmation matérialiste et la réinvention périodique de l'idée de communisme.

¹¹⁷ Voir l'entrée « Idée » dans le *Dictionnaire européen des Lumières*, sous la dir. de M. Delon, Paris, PUF, 1997, p. 563-566.

L'idée du mouvement révolutionnaire, au-delà de sa dynamique propre de pensée, demande à être précisé par la présence d'un nouveau couple conceptuel, situé au cœur de la Révolution française en tant que révolution organique.

II- L'organicité de la langue jacobine : Terreur/révolution à l'état permanent.

Mot d'ordre du mouvement jacobin, sous la forme « la terreur à l'ordre du jour », comme nous l'avons montré ailleurs¹¹⁸, le mot *Terreur* est objectivé dans sa traduction allemande, au sein de *La Sainte Famille*, à partir de la fameuse analyse marxiste de l'illusion antique des partisans de Robespierre, dont nous reproduisons le passage le plus connu en allemand et en français :

« Robespierre, Saint-Just und ihre Partei gingen unter, weil sie das antike, *realistisch-demokratische Gemeinwesen*, welches auf der Grundlage des *wirklichen Sklaventums* ruhte, mit dem *modernen spiritualistisch-demokratischen Repräsentativstaat*, welcher auf dem *emanzipierten Sklaventum*, der *bürgerlichen Gesellschaft*, beruht, verwechselten. Welche kolossale Täuschung, die moderne bürgerliche Gesellschaft, die Gesellschaft der Industrie, der allgemeinen Konkurrenz, der frei ihre Zwecke verfolgenden Privatinteressen, der Anarchie, der sich selbst entfremdeten natürlichen und geistigen Individualität - in den *Menschenrechten* anerkennen und sanktionieren zu müssen und zugleich die *Lebensäußerungen* dieser Gesellschaft hinterher an einzelnen Individuen annullieren und zugleich den *politischen Kopf* dieser Gesellschaft in *antiker* Weise bilden zu wollen ! »¹¹⁹.

« Robespierre, Saint-Just et leur parti ont succombé parce qu'ils ont confondu la *société à démocratie réaliste* de l'antiquité, reposant sur la base de *l'esclavage réel*, avec l' *Etat représentatif moderne à démocratie spiritualiste*, qui repose sur l' *esclavage émancipé*, sur la *société bourgeoise*. Etre obligé de reconnaître et de sanctionner, dans les *droits de l'homme*, la société bourgeoise moderne, la société de l'industrie, de la concurrence universelle, des intérêts privés qui poursuivent librement leurs fins, ce régime de l'anarchie, de l'individualisme naturel et spirituel devenu

¹¹⁸ La formation d'un mot d'ordre : 'Plaçons la terreur à l'ordre du jour' (13 juillet - 5 septembre 1793)", *La rhétorique du discours, objet d'histoire (XVIIIe-XXe siècles)*, *Bulletin du Centre d'analyse du discours de l'Université de Lille III*, N° 5, Lille, 1981, p. 149-196. Cette étude, amplifiée et précisée, est disponible également sur *Révolution française.net*.

¹¹⁹ Texte disponible sur le Web à l'URL <http://avg.urlseek.vmn.net/search.php?lg=en&mkt=en&type=dns&tb=ie&tbn=avg&q=www%2Emlwerke%2Ede>

étranger à lui-même ; vouloir en même temps annuler après coup pour tel ou tel individu particulier les *manifestations vitales* de cette société tout en prétendant façonner à l'*antique* la *tête politique* de cette société : quelle colossale illusion ! »¹²⁰.

Ce qui donne, associé à d'autres passages, le paradigme suivant sur la base de la traduction française:

« Robespierre, Saint-Just et leur parti
Les hommes de la Terreur (*Terroristen*)
La Terreur (*Terrorismus*)

ont confondu la société à démocratie réaliste de l'antiquité avec l'Etat représentatif moderne
ont voulu en même temps annuler /.../ les manifestations vitales de la société bourgeoise tout en prétendant façonner à l'antique la tête politique de cette société
voulait sacrifier la société bourgeoise à une conception antique de la société ».

Nous voilà dans l'espace de « l'illusion politique » des émancipateurs politiques », désignant qui qualifie « les héros de la Révolution française », Robespierre et Saint-Just tout particulièrement, si souvent invoqué. Ces émancipateurs ont été les victimes d'une « illusion tragique », c'est-à-dire d'une « illusion d'optique » en confondant l'Etat antique et l'Etat moderne, par le fait d'inverser le but – « la société civile (bourgeoise) » – et le moyen – « la société politique » – au nom d'un « principe politique » imposé par la volonté jacobine.

Il s'agit là d'une donnée historique et théorique importante dans la mesure où elle inaugure la réflexion sur l'idée communiste comme nous l'avons déjà vu à propos du plan de travail de Marx intitulé *Société bourgeoise et révolution communiste* avec, comme premier élément, la Révolution française, et les énoncés suivants : « Excès d'importance que l'élément politique s'attribue à lui-même. Confusion avec l'Etat antique. Rapport des révolutionnaires et de la société civile. Dédoublément de tous les éléments dans la société civile et l'Etat ».

François Furet considère qu'en posant ainsi la représentation antique du citoyen au cœur de la Terreur, en contradiction avec l'individualisme bourgeois bientôt

¹²⁰ *La Sainte Famille, op. cit.*, p. 148.

trionphant, Marx fait de la Terreur « la grande énigme de la Révolution »¹²¹, donc une question essentiellement historiographique¹²². D'autant plus que Marx en propose une toute autre analyse, en terme de réalités de classe, dans *l'Idéologie allemande*, en particulier lorsqu'il ironise d'abord sur « 'l'unique' petit mot » que Stirner se garde bien de dire « au sujet des raisons réelles pour lesquelles on coupe les têtes, raisons empiriques, fondées sur les intérêts très profanes, non pas il est vrai, des agioteurs, mais de la masse 'innombrable' », puis précise qu'il s'agit de « phénomènes étranges tels que la Terreur 'par exemple' ou la guillotine, 'etc.' »¹²³. Ici la Terreur n'a plus rien d'énigmatique, elle correspond à des « raisons réelles », donc à la réalité de l'antagonisme de classe.

Dans une première approche, il est concevable de considérer la Terreur comme un ensemble de « faits particuliers » ayant « une portée historique concrète », donc relevant d'une conjoncture spécifique, et la révolution permanente comme un mouvement organique, réel, actif dans la France des années 1789-1870, certes pas séquences révolutionnaires, au titre d'une « totalitarité » qui tend ici à donner une signification forte à l'idée de tout¹²⁴. Cependant, entre l'approche historiographique et l'analyse classiste – ce qui fait un grand écart à vrai dire - la catégorie de *Terreur* occupe un positionnement très particulier dans les variations conceptuelles que nous détaillons à propos de la Révolution française. Retenons d'abord qu'elle ne peut, par son ambiguïté même, désigner la valeur organique de la Révolution française, de même qu'elle n'en est pas un élément purement conjoncturel, disposant d'emblée d'un positionnement historiographique et d'une fonction dans la formation du discours classiste.

Un autre concept, « la révolution permanente », occupe cette place, selon l'expression que Marx en donne dans *Sur la question juive*. Comment s'opère alors la transition de la Terreur à ce nouveau concept, à la fois proche

¹²¹ *Marx et la Révolution française, op. cit.*, p. 55. Ce thème de « l'énigme psychologique » de la Terreur a été précisé par Ferenc Feher dans « The Sphinx of the Revolution », *Review XI*, Winter 1988, p. 69-93.

¹²² C'est sans doute la raison pour laquelle, peu sensible à l'historiographie, nous situons une telle analyse de l'illusion jacobine à la marge de notre analyse de la langue jacobine, ce qui peut surprendre il est vrai.

¹²³ *L'idéologie Allemande, op. cit.*, p. 205.

¹²⁴ Il s'agit là de termes de Gramsci à propos de la différenciation qu'il opère entre la conjoncture et les mouvements organiques, en particulier dans les *Cahiers* 13, § 17 et 14, § 78 et 15 § 6, *op. cit.*

conjoncturellement et fort différent d'un point de vue organique ? Marx précise d'abord qu'

« En des temps où l'Etat politique est engendré brutalement comme Etat politique à partir de la société civile, où l'auto-émancipation humaine tend à s'accomplir sous la forme de l'autoémancipation politique, l'Etat peut et doit poursuivre sa tâche jusqu'à l'abolition de la religion, jusqu'à l'anéantissement de la religion, mais seulement comme il s'avance vers l'abolition de la propriété privée, vers le maximum, vers la confiscation, vers l'impôt progressif, comme il s'avance vers l'abolition de la vie, vers la guillotine »¹²⁵.

Ici l'allusion à la Terreur, via les annotations sur le maximum et la guillotine, relève d'une analyse de classe, voire d'une violence de classe, puisqu'il s'agit de considérer « l'émancipation politique en elle-même », dont la violence engendrée par et contre la société bourgeoise est la principale composante.

La dérivation vers un autre concept, lorsqu'il s'agit de prendre conscience du moment où la vie politique prend une valeur organique se présente alors ainsi, dans la suite du propos de Marx :

« Dans ses moments d'ivresse, la vie politique cherche à neutraliser son présupposé, la société civile et ses éléments, et à se constituer comme la vie réelle et sans ambiguïté de l'espèce humaine. Elle ne le peut qu'en entrant violemment en contradiction contre ses propres conditions d'existence, en déclarant permanente la révolution, et ainsi le drame politique se termine par le rétablissement de la religion, de la propriété privée, de tous les éléments de la société civile aussi nécessairement que la guerre par la paix »¹²⁶.

Il revient à Gramsci d'avoir désigné à diverses reprises, dans ses *Cahiers de prison*, la valeur organique du concept de « révolution permanente ». Après avoir caractérisé « la révolution permanente » dans son sens restreint, au titre de son « acception classique selon laquelle toute la vie est dialectique, est vie militante, donc révolution »¹²⁷, il considère, dans un sens plus large et surtout plus historique, « la formule de la révolution permanente »¹²⁸, et en donne une

¹²⁵ *Sur la Question juive*, Paris, La Fabrique, 2006, p. 45.

¹²⁶ *Ibid.*,

¹²⁷ Cahier 14, § 35, Paris, Gallimard, 1990, p. 50.

¹²⁸ Cahier 13, § 37, Paris, Gallimard, 1978, p. 432.

définition : « Concept politique de ce qu'on appelle 'révolution permanente', surgi avant 1848 comme expression scientifiquement élaborée des expériences jacobines de 1789 à Thermidor »¹²⁹, donc basés sur « les principes de stratégie et de tactique politiques nés pratiquement en 1789 et qui se sont développés autour de 1848 », en faisant référence non pas à *Sur la Question juive*, mais à l'*Adresse du Comité central à la Ligue communiste*, de mars 1850, où Marx réitère l'expression, « la révolution à l'état permanent ».

C'est dire, en des termes philosophiques repris de Marx lui-même dans ses *Thèses sur Feuerbach* (1845), que ce concept met en valeur le moment révolutionnaire de la praxis, la *revolutionäre Praxis* elle-même. Il le fait selon un processus par lequel un objet donné, ou tout du moins présenté comme tel avec l'objectivation de la société civile (bourgeoise), perd son caractère de donation seulement objective par le fait d'un sujet, le porte-parole, qui se trouve en prise sur elle pour la transformer, voir l'abolir dans un mouvement de transformation du monde devenant ainsi *praktisch revolutioniert*, révolutionnaire en pratique. L'idée communiste se concrétise ainsi activement dans le processus de la « révolution permanente ».

C'est dire aussi que Marx associe étroitement la dynamique jacobine de la révolution permanente à la prise de conscience de l'être humain comme être générique, réel, tel qu'il est défini dans les *Manuscrits de 1844* :

« L'homme n'est pas seulement un être naturel, il est un être naturel *humain*, c'est-à-dire un être qui est pour lui-même, donc un *être générique*, et qu'il lui faut se confirmer et s'activer en tant que tel aussi bien dans son être que dans son savoir ../ De même que tout ce qui est naturel doit être *engendré*, de même l'homme possède son acte d'engendrement, *l'histoire*, qui cependant pour lui, est un acte d'engendrement conscient, et donc, en tant qu'acte d'engendrement effectué avec conscience, un acte d'engendrement qui se supprime lui-même. L'histoire est la véritable histoire naturelle de l'homme »¹³⁰.

Ainsi le savoir politique jacobin a une portée organique inégalée aux yeux de Marx. Non seulement il caractérise l'expression du peuple et des individus sociaux qui en sont les éléments, en décalage, pour ne pas dire en contradiction, avec la société civile (bourgeoise) et ses éléments, par une activité d'autogendrement, source même de son être générique. Mais il confère aussi une

¹²⁹ Cahier 13, § 7, *Ibid.*, p. 363.

¹³⁰ *Manuscrit de 1844, op. cit.*, p. 167.

dimension de conscience historique, sous le concept d'histoire, à un tel savoir politique. Les limites du jacobinisme, au titre de l'émancipation seulement politique, concernent à vrai dire essentiellement le jacobinisme constituant, à l'exemple de Sieyès¹³¹. Du côté des jacobins robespierristes, l'évaluation historique de Marx est bien plus complexe : en promouvant « la loi naturelle » selon laquelle un principe se réalise sous sa forme consciente par la négation, ici de l'ordre social d'Ancien Régime au titre d'un ordre de droit naturel, ces jacobins posent bien les bases de « l'émancipation humaine en générale », de l'émancipation réelle, pratique de l'individu réel, social, générique.

Nous sommes donc là, en fin de parcours, au plus loin des « idéalités politiques » des Jacobins qui nous cantonnent dans une philosophie de la volonté libre, certes apte à multiplier les potentialités, mais se substituant en fin de compte au monde réel sur le mode illusoire du monde antique. Il est désormais question de l'action générique du sujet révolutionnaire, permettant une saisie de la totalité du réel par le fait même de sa concrétude. C'est bien le réel en tant que totalité concrète qui est visé par les révolutionnaires s'inscrivant dans la tradition jacobine, un réel authentiquement matérialiste.

Certes, en permettant de donner le nom de peuple, sous le concept de mouvement populaire, à chaque événement où le peuple se fonde sur lui-même, donc s'auto-engendre, le savoir politique jacobin qualifie essentiellement plus un « acte de naissance », le début de l'histoire de l'engendrement de l'homme réel que le devenir d'un réel inscrit à l'horizon du communisme. Mais ce savoir générique le fait en affirmant que « quelque chose » existe (et nous ajoutons quelqu'un parle) de par sa définition même, soulignée par Marx lui-même dans les termes suivants :

« La manière dont la conscience est, et dont quelque chose est pour elle, c'est le *savoir*. Le savoir est son unique acte. Par la suite, quelque chose devient pour la conscience dans la mesure où elle *sait ce quelque chose*. Le savoir est son unique comportement objectif »¹³².

Non seulement *quelque chose existe*, la vie politique permettant au peuple de prendre nom de peuple dans chaque événement qui le légitime, par le fait même que *quelqu'un parle*, le peuple lui-même, à travers la médiation de ses porte-

¹³¹ Voir sur ce point notre étude, « Jacobinisme et marxisme : le libéralisme politique en débat », *Actuel Marx*, N.32, 2002.

¹³² *Ibid.*

parole¹³³. Mais le peuple *sait ce quelque chose*, sa vie politique générique avec son fort potentiel émancipateur dans la mesure où il en a pris objectivement conscience. Il ne reste alors à Marx qu'à franchir une dernière étape pour compléter la dimension concrète et la portée d'avenir du savoir politique jacobin, après l'avoir appréhendée à travers ces deux premiers couples conceptuels : en conceptualiser sa matérialité linguistique proprement dite par un troisième couple, *langue populaire/porte-parole*.

III - La matérialité de la langue : langue populaire/ porte-parole de la Masse.

Dans *La Sainte Famille*, où Marx parle conjointement en français et en allemand, la question linguistique est centrale : la langue française relève de la grammaire, et la langue allemande du dictionnaire, outils linguistiques par excellence de la langue empirique. Gramsci a traduit cette affinité de langues dans le critère de « traductibilité réciproque » entre le langage jacobin et la philosophie allemande. Ainsi, les catégories explicatives de l'histoire de la Révolution française, que nous présentons par couples, sont fondées dans la matérialité même de la langue. Marx se devait alors de préciser, dans l'un de ses couples conceptuels, des données réflexives dans les termes même de la langue. C'est en fait autour du sujet, *La Masse*, dont nous avons déjà souligné l'importance que se construit l'ultime couple dans la série suivante d'énoncés analogues :

« LA MASSE	parle la langue française
(innombrable)	a une langue française (profane)
Les forces	a/ont un langage/un langage populaire
Révolutionnaires	une pratique française
	des porte-parole »

Quel est alors le statut de ce troisième couple, *langue populaire (française)/ porte parole (de la Masse)* par rapport aux deux premiers, si ce n'est qu'il les ancre dans la matérialité de la langue ?

¹³³ Les expressions liées « quelque chose existe » et « quelqu'un parle » renvoient à une ontologie sociale de l'événement linguistique, présentement l'événement révolutionnaire de l'émergence d'une parole populaire. Nous avons précisé ce qu'il en est d'une telle réalité empirique de langue dans notre ouvrage, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté 2006.

La réponse est quelque peu obscurcie par la manière usuelle dont a été traitée la question du langage selon le marxisme, en se limitant à un commentaire de *L'Idéologie Allemande*, où le langage dispose, comme l'idéologie à vrai dire, un double statut. En premier lieu, l'accent est mis sur le fait que le langage, en tant que conscience pratique, est le reflet d'une pensée connecté au matériel, la forme d'un contenu matériel : il ne disposerait donc d'aucune autonomie par rapport à son référent social. En second lieu, le constat est fait que le langage est aussi une pratique sociale déterminée, mais de nature hautement illusoire, en particulier dans le fait de l'homogénéisation idéologique du langage philosophique. De là le mot d'ordre, « passer du langage à la vie ». De là, l'idée de désigner le langage jacobin comme un langage de l'illusion politique dans le contexte déterminé de la société (civile) bourgeoise en amont, et du réel de la révolution sociale en aval. Il s'agit alors d'aller du langage de l'imaginaire politique vers la désignation objective du réel.

Pourquoi cette approche « lumineuse » du langage, prêtée à la critique de Marx dans *L'Idéologie Allemande*, risque-t-elle d'effacer tout ce que nous venons de montrer à propos de la matérialité propre de la langue jacobine, langue politique par excellence ? Sans doute parce qu'elle se situe du côté d'une critique « matérialiste » qui réduit le matérialisme à la seule appréhension de l'objet et sépare le sujet de l'objet. Or ce matérialisme est vivement critiqué par Marx dans ses fameuses *Thèses sur Feuerbach* de 1845 qui lui oppose le concept de *praxis*, et tout particulièrement de *praxis* révolutionnaire, au titre de l'importance accordée à « l'activité 'révolutionnaire', pratique-critique » (thèse 1), lieu par excellence de la réconciliation de l'objectif et du subjectif.

Nous pouvons ainsi mieux comprendre en quoi la langue jacobine, de sa dimension logico-grammaticale à la traductibilité des catégories historiques qui la caractérisent, reste la référence historique majeure en ce domaine pour le jeune Marx. En effet, elle donne l'exemple unique, dans la série des « révolutions organiques », de constitution de « la vie politique », comme « vie générique de l'homme » contre « la société civile » (*Bürgerliche Gesellschaft*) appréhendée à travers une vision idéologique de « l'homme indépendant, qui n'est rattaché à autrui que par le lien de l'intérêt privé et de la nécessité naturelle, dont il n'a pas conscience, l'esclavage du travail intéressé, de son propre besoin égoïste et besoin égoïste d'autrui »¹³⁴, donc relevant d'une fausse conscience.

Qu'une telle fausse conscience fasse partie de l'analyse du langage, c'est justement dit dans *L'Idéologie Allemande*¹³⁵. Mais cela ne remet pas en cause la

¹³⁴ *La Sainte Famille*, *op. cit.*, p. 139.

¹³⁵ Voir sur ce point l'ouvrage de Jean-Louis Houdebine, *Langage et marxisme*, *op. cit.*

portée organique, à partir de sa dimension matérialiste, de la langue jacobine. Langue de « la réalité effective » (*Wirklichkeit*), elle nous entraîne vers une dynamique de constitution de l'activité révolutionnaire, sur la base d'une connexion permanente entre le langage et le réel, la pensée et la réalité poussée jusqu'à « la coïncidence » entre des conditions langagières – ici la langue jacobine – et l'activité révolutionnaire¹³⁶. Une langue donc toujours actuelle dans la mesure où elle permet encore aujourd'hui l'intégration du politique au réel, lorsqu'il se manifeste, en pensée et en action, dans sa « naturalité immanente », au sein du mouvement social.

*

Concluons que la langue (politique) jacobine prend toute sa dimension organique en tant que « praxis révolutionnaire », ou mieux de « praxis révolutionnante » au sens où elle relève d'abord d'une dimension instituante de la politique dans ce trajet de Sieyès à Robespierre qu'elle nous a permis de parcourir à travers ses diverses « manifestations vitales ». Notons enfin que Marx écrit au sein de la sixième « thèse » sur Feuerbach : « Dans sa réalité effective, l'essence humaine, c'est l'ensemble des rapports sociaux »¹³⁷. Il s'est ainsi réservé le mot français *ensemble* pour pallier à l'incapacité de la langue allemande de produire un terme signifiant une totalité achevée issue de combinaisons et d'interactions.

Ce mot français, Marx l'a trouvé tout aussi bien dans Sieyès (« Toutes les classes de citoyens ont leurs fonctions, leur genre de travail particulier dont l'ensemble forme le mouvement général de la société »¹³⁸) pour désigner l'ensemble des personnes, des travaux, bref de l'ordre social et la nécessité de « former un ensemble » en passant par l'expression « tous ensemble » que chez d'autres auteurs de la période révolutionnaire pour caractériser « la manière d'être ensemble » (Madame de Staël) ou des manières de « former des relations ensemble » (Saint-Just). C'est bien un de ces mots de la langue politique française dont Marx fait usage et traduit pour rendre compte du mouvement historique réel, et de l'idée d'émancipation en son sein.

¹³⁶ Sur le critère méthodologique, essentiel en matière de relation entre langue et histoire, de la connexion empirique entre la réalité et le discours, voir la postface de notre ouvrage, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, op. cit.

¹³⁷ Voir le long commentaire de cette thèse par Pierre Macherey dans son édition des *Thèses sur Feuerbach*, Paris, Editions Amsterdam, 2008.

¹³⁸ *Essai sur les privilèges*, *Œuvres*, reprint Edhis, Paris, 1989, tome I, I, 35.

Qu'en dire ? Pourquoi Marx utilise ce mot de la langue française ? Quelle est sa signification ? A quelle formule est-elle liée, sachant que la langue française de masse distingue la formule comme principe de développement et la signification ? L'allemand dispose de *Das Ensemble*, et mieux encore de *Die Ganze, die Totalität*, pourtant Marx s'en tient à la notion française d'*ensemble* pour caractériser la manière sociale propre d'être ensemble en matière d'expressivité du réel révolutionnaire.

Dans un espace de traductibilité franco-allemande, il s'agit d'apprécier l'unité propre à la langue jacobine lorsqu'elle retrouve son socle sociologique, c'est-à-dire « l'ensemble des rapports sociaux » selon l'expression de Marx dans les *Thèses sur Feuerbach*. A partir de cette généralité sociologique, qui marque le caractère générique de l'homme, son appartenance au genre humain, la genericité de la langue jacobine procède d'une union intérieure et naturelle entre les hommes - intérieure par le travail de l'esprit politique qu'elle exprime, naturelle par ses caractéristiques logiques et grammaticales - , et peut alors prendre la dimension d'un *ensemble* par des formules propices à la compréhension du développement historique dans le champ d'expérimentation de l'humanité agissante et à l'horizon de l'idée de communisme, tout particulièrement le couple historique formée par « la révolution permanente », formule organique, et « L'Etat de la nature humaine », formule générique.

N.B. Une troisième partie à venir sur « Généalogies de l'idéologie et de la révolution bourgeoise : la part de 1789 et de 1793 (Langage de la vie réelle et langage d'emprunt) De *L'Idéologie Allemande* (1845) à la *Gazette Rhénane* (1848) »