

LES CAHIERS  
PHILOSOPHIQUES  
DE STRASBOURG

## Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

41 | 2017

Marx jeune-hégélien

---

# Le jeune-hégélianisme, laboratoire de la modernité sociale et politique – et de sa critique

Franck Fischbach

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/278>

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Date de publication : 9 mai 2017

Pagination : 9-29

ISBN : 978-2-86820-967-2

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Franck Fischbach, « Le jeune-hégélianisme, laboratoire de la modernité sociale et politique – et de sa critique », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 41 | 2017, mis en ligne le 03 décembre 2018, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/278>

---

Cahiers philosophiques de Strasbourg

## Présentation

### Le jeune-hégélianisme, laboratoire de la modernité sociale et politique – et de sa critique

*Franck Fischbach*

Les textes rassemblés et publiés dans ce numéro 41 des *Cahiers philosophiques de Strasbourg* sont issus d'une journée d'études et d'un colloque organisés à mon initiative à Strasbourg dans le cadre des activités du *Centre de recherches en philosophie allemande et contemporaine* (CREPHAC, EA2326). Il s'agit d'une part de la journée d'études intitulée «Marx et la question de l'agir» qui s'est tenue le 17 mars 2014, et d'autre part du colloque «Aux sources de la démocratie sociale allemande: le *Manuscrit de Kreuznach* (1843) de Marx». Ce colloque a eu lieu le 15 octobre 2015 et il prenait place parmi les événements organisés grâce au soutien du CIERA (*Centre interdisciplinaire d'études et de recherches sur l'Allemagne*) dans le cadre du programme Formation-Recherche 2015-2016 intitulé «Pathologies sociales et Démocratie sociale». Je remercie les intervenants à ces deux manifestations scientifiques d'avoir bien voulu me confier leurs textes en vue de leur publication dans les *Cahiers philosophiques de Strasbourg*.

Premier texte de ce dossier, l'article d'Emmanuel Renault nous place d'emblée au cœur de l'une des questions majeures que l'on doit affronter quand on s'intéresse à Marx considéré comme jeune-hégélien: cette question est celle de savoir comment comprendre le ou les rapports entre la période jeune-hégélienne de Marx et sa période de maturité, une question dont on sait la quantité d'encre qu'elle a fait couler depuis la thèse althussérienne en vertu de laquelle il ne pouvait y avoir entre les deux périodes autre chose qu'une «coupure». La question est reprise ici sous l'angle de la philosophie de l'histoire. Considérée sous cet angle, il

semble d'abord que la thèse de la coupure ne puisse qu'être confirmée : la théorie de l'histoire dont Marx jette les bases dans *L'idéologie allemande* suppose une rupture avec la philosophie de l'histoire de type hégélien que les jeunes hégéliens reprenaient encore à leur compte, quitte à la modifier, mais toujours seulement dans sa forme et jamais dans ses principes.

Si la philosophie de l'histoire conçoit celle-ci comme un processus unitaire caractérisé par le déploiement en lui d'une dynamique de progrès qui en constitue également le sens, alors la conception matérialiste de l'histoire que Marx défend à partir de *L'idéologie allemande* constitue incontestablement un projet alternatif à la philosophie de l'histoire : en lieu et place *du* progrès, il sera désormais question d'un développement des forces productives et d'une modification ou d'un changement concomitant des formes du « commerce » entre les hommes, c'est-à-dire des formes que prennent les rapports sociaux. Il y a là un changement complet de terrain et d'acteurs par rapport à la scène sur laquelle se déroulait la philosophie de l'histoire. Emmanuel Renault veut cependant s'assurer que cette discontinuité apparente et visible ne cache pas des éléments de continuité, et il se penche pour cela sur la philosophie de l'histoire du Marx jeune-hégélien.

Or cette philosophie de l'histoire propre à Marx dans sa période jeune-hégélienne possède deux caractéristiques essentielles (qui la distinguent d'autres versions jeunes-hégéliennes de la philosophie de l'histoire que l'on trouve chez Ruge, B. Bauer ou Hess). Premièrement, la philosophie de l'histoire propre au jeune Marx est caractérisée par son « présentisme » au sens où elle est particulièrement attentive aux tendances et aux contradictions qui œuvrent au sein du moment historique présent. Et deuxièmement, elle est une philosophie de l'histoire visant à produire un diagnostic historique qui, à partir d'une compréhension de la situation du présent dans le processus historique, cherche à déduire les tâches pratiques et collectives qui sont à accomplir maintenant. Ces deux caractéristiques essentielles – « présentisme » et établissement d'un diagnostic historique – sont les éléments d'une assez évidente continuité entre la période de jeunesse et la période de maturité de Marx. Et ce sont aussi des éléments qui aident à mieux cerner la spécificité de la position du jeune Marx au sein du mouvement jeune-hégélien : son orientation vers l'analyse et la compréhension du présent historique explique que Marx se soit dispensé – contrairement à Hess, Bauer ou Ruge – de

vouloir compléter la philosophie hégélienne de l'histoire des dimensions de l'avenir et du devoir-être en recourant à Kant ou à Fichte. En un sens donc, il est juste de dire que Marx est resté un philosophe de l'histoire (y compris, donc, après *L'idéologie allemande*), et même un philosophe hégélien de l'histoire, mais à condition de ne pas réduire la philosophie de l'histoire à la caricature qu'on en donne souvent, et d'y voir au contraire la forme qu'a pris l'effort produit par les sociétés modernes en vue de comprendre leur propre régime d'historicité et d'orienter par elles-mêmes leur propre devenir à la lumière de cette compréhension.

Après l'étude du positionnement du jeune Marx relativement à la philosophie de l'histoire, le second article entreprend de saisir la nature d'un autre positionnement du jeune Marx, tout aussi important philosophiquement et politiquement : il s'agit de son positionnement relativement au libéralisme politique. Jean-Michel Buée instruit cette question à partir du *Manuscrit de Kreuznach* (1843), le texte dans lequel Marx se consacre à une lecture critique d'une grande partie de la section « État » des *Principes de la philosophie du droit* de Hegel. Jean-Michel Buée montre comment Marx commence par rejeter la critique par Hegel du libéralisme politique au motif que cette critique est archaïque dans la mesure où elle se fait au nom d'une non-séparation de la société civile et de l'État, d'une confusion des états (*Stände*) sociaux et des états politiques, là où, au contraire, les libéraux ont raison selon Marx de prendre acte de la séparation moderne de la société civile et de l'État. Cette séparation est avérée, elle est la situation *présente* et c'est de celle-ci qu'il faut partir, conformément à l'attitude « présentiste » dont on a vu qu'elle est caractéristique de Marx. L'État des libéraux assume le dualisme moderne du social et de la politique en revendiquant une « constitution représentative » et donc une représentation parlementaire reposant sur le principe « un homme, une voix », et non sur les états sociaux.

Le jeune Marx donne donc raison au libéralisme politique contre Hegel, mais il le fait parce qu'il est convaincu que le libéralisme ne peut que se dépasser lui-même dans une forme plus haute qu'on peut appeler le « démocratisme » : le suffrage universel est une abstraction politique telle qu'elle ne peut que se supprimer pour s'accomplir dans la forme concrète d'une vie populaire caractérisée par l'autonomie et l'autodétermination. Le dualisme de la vie sociale et de la vie politique serait alors dépassé, non pas cependant par un retour en arrière comme chez Hegel, mais par un bond en avant, en direction d'une sorte d'immersion de la vie politique

dans la vie sociale. Jean-Michel Buée attire pour finir l'attention sur deux limites majeures de la position de Marx dans le *Manuscrit de Kreuznach*. D'une part Marx semble entériner une conception libérale de la société civile qui la réduit aux individus atomisés qui la composent, là où Hegel mettait au contraire l'accent sur le fait que cette représentation libérale était incapable de reconnaître l'existence de groupes sociaux qui structurent la réalité sociale. D'autre part, Marx use du concept de «peuple» en lui assignant une nature en quelque sorte spontanément démocratique, et en ignorant les ambiguïtés (en particulier politiques) de ce concept : des usages nationalistes, agressifs et xénophobes en sont aussi possibles et ils étaient largement diffusés (y compris parmi les libéraux) au moment même où Marx écrivait.

Le troisième article, celui de Jean-Christophe Angaut, poursuit l'étude du même *Manuscrit de Kreuznach* en se centrant plus précisément sur la question du pouvoir législatif et donc aussi sur celle de la représentation politique. C'est encore du rapport de Marx à Hegel qu'il est question ici, dans la mesure où Marx mène dans son texte une critique de la représentation, au sens à la fois de la représentation mentale ou intellectuelle (*die Vorstellung*) et de la représentation politique (*die Repräsentation* ou *die Vertretung*). Marx mène une critique de la façon dont Hegel conçoit la représentation politique, au motif que cette conception hégélienne (en particulier s'agissant de la représentation de l'état du commerce et de l'industrie par la chambre basse) relève de la représentation, c'est-à-dire d'un mode de pensée procédant par construction de dualismes et d'oppositions. La figure existante d'un tel dualisme est l'opposition entre la société civile et l'État : en vertu de cette séparation, l'État existant est l'État de l'abstraction et donc de la représentation. Or, comme on sait, Hegel décrit l'existant comme découlant de l'Idée, ce qui, pour Marx, signifie qu'en réalité il conforme l'Idée à l'existant : c'est la raison pour laquelle son Idée de l'État n'en est pas une et est en réalité elle-même une simple représentation de l'État qui entérine celui-ci comme État abstrait, tout en s'efforçant de dissimuler cette séparation et cette abstraction par l'invention de médiations dénoncées par Marx comme artificielles, au premier rang desquelles les corporations et la représentation de l'état du commerce et de l'industrie par la chambre basse. Hegel est en ce sens celui qui, à la fois, a pris acte de la séparation caractéristique de son temps (celle de la société civile et de l'État) et n'a eu de cesse de vouloir la conjurer

en inventant l'improbable synthèse du système médiéval des états et du pouvoir législatif représentatif moderne.

Là contre, Marx pose que le mérite de la constitution représentative moderne (et donc du libéralisme de son temps) est de poser au grand jour la séparation et l'abstraction moderne de l'État, sa séparation radicale d'avec les états de la société civile, cette séparation en vertu de laquelle les individus peuvent se voir reconnaître individuellement des droits parfaitement égaux, alors même que tout les sépare et les oppose du point de vue de leur condition sociale. C'est donc seulement à la condition d'assumer pleinement l'abstraction de la représentation (*Vorstellung*) moderne de l'État qu'il est possible d'en faire la critique et d'aller vers la suppression de cette abstraction dans une représentation (*Repräsentation*) d'un genre tout à fait différent et inédit, puisqu'il s'agit de la façon dont chacun, dans la société, représente les autres et est représenté par eux dès lors que chacun est reconnu comme accomplissant par son travail une fonction sociale indispensable en ce qu'elle permet la satisfaction de besoins sociaux. On a alors affaire à une forme limite, parce qu'horizontale, de représentation qui rend la dimension politique immanente à la société et supprime toute politique de la représentation (*Repräsentation*) en même temps que toute représentation (*Vorstellung*) de la politique comme ordre ou plan séparé de la société. Cela débouche sur une forme de démocratie sociale dans les détails de laquelle Marx n'entre cependant pas : transférer l'égalité politique entre citoyens dans la société suppose en particulier d'affronter la question des inégalités sociales et économiques, ce que Marx ne fait pas (encore) dans le *Manuscrit de Kreuznach*.

Le quatrième article, signé de Pauline Clochec, entre précisément dans le détail des problèmes posés par le modèle de démocratie sociale forgé et promu par Marx dans le *Manuscrit de Kreuznach*. Il faut naturellement commencer par préciser que Marx n'utilise pas l'expression de « démocratie sociale », mais que celle-ci semble cependant pouvoir désigner ce que Marx présente comme une réappropriation par les acteurs de la société civile des fonctions politiques exercées par l'État, le régime constitutionnel étant démocratique dans la mesure même où il devient un moment de la vie sociale. Le point de départ de la réflexion de Pauline Clochec est une interrogation relative à l'état d'inachèvement du *Manuscrit de Kreuznach* : il peut bien sûr y avoir eu des raisons contingentes à cet inachèvement (au premier rang desquelles le départ

de Marx pour Paris) et elles peuvent avoir joué un rôle non négligeable, mais il peut aussi y avoir eu des raisons internes au texte même que Marx était en train d'écrire. Des raisons de ce genre ont déjà été énumérées dans l'histoire du commentaire critique de ce texte de Marx, mais Pauline Clochec en propose une nouvelle. Marx aurait élaboré dans son manuscrit un concept du «social» qu'il ne serait pas parvenu à débarrasser de son ambiguïté, raison pour laquelle il aurait été contraint d'interrompre son écriture. Cette ambiguïté serait essentiellement la suivante: Marx aurait hésité et ne serait pas arrivé à trancher entre un concept politique du social et un concept vraiment social du social. Dans les deux cas, il s'agit de parvenir à dépasser le dualisme et l'opposition de la société civile et de l'État en cherchant à inscrire dans la société civile elle-même les fonctions de l'État: une conception politique du social procède à ce dépassement au moyen de la publicité. La liberté de la presse, le libre échange des opinions, la liberté de publication permettent une politisation immanente de la société civile. Mais la fin du manuscrit de Marx envisage une autre conception du social: c'est l'interdépendance des besoins et la dépendance réciproque des activités permettant leur satisfaction qui deviennent les opérateurs d'une inscription de l'universel au sein même de la société civile, d'une socialisation de l'universel.

Mais Marx ne réussit pas à trancher entre ces deux conceptions du social: d'une part il interrompt son commentaire critique du texte de Hegel précisément au moment où Hegel aborde la question de la publicité (et donc au moment où il lui aurait fallu préciser la nature de sa propre conception d'une publicité sociale), et d'autre part il n'approfondit pas sa conception d'un universel proprement social et non pas politique. Tout se passe comme si le Marx de 1843 restait partisan d'une révolution politique tout en pensant qu'une révolution de ce genre doit s'accompagner d'une transformation sociale, mais sans être encore capable de préciser ni en quoi pourrait consister cette transformation sociale, ni quels en seraient les porteurs ou les acteurs. Il faudra, une fois Marx installé à Paris, la rédaction de la première partie de *La question juive* et la critique de son propre attachement à une forme encore politique de révolution pour que Marx parvienne à sortir de l'impasse théorique et politique où il se trouvait au terme du *Manuscrit de Kreuznach*.

Avec le cinquième article, celui de Éric N. Duhaimé, nous en arrivons justement à la période parisienne de Marx et donc aux *Manuscrits*

*économico-philosophiques de 1844*. Éric N. Duhaime entreprend l'étude de ce texte à partir du concept d'essence générique dont on sait quel rôle déterminant il y joue. L'article propose d'abord une critique de l'interprétation proposée par Michel Henry des concepts de genre et d'essence générique: Henry a supposé que le concept de genre ainsi que celui d'être sensible dont Marx use dans les *Manuscrits de 1844* possédaient pour Marx un sens identique à celui qu'ils possédaient chez Feuerbach. En conséquence de quoi Henry reproche à Marx une hypostase du genre que l'on peut à la rigueur détecter chez Feuerbach, mais – du moins selon Éric N. Duhaime – certainement pas chez Marx: c'est qu'il y a eu, entre Feuerbach et Marx, la médiation essentielle de Moses Hess. Or Marx semble avoir retenu de Hess une innovation remarquable: le genre n'est plus une essence que partagent une infinité d'individus, mais il prend une existence effective sous la forme de l'ensemble des pratiques (en particulier productives) par lesquelles les individus se rapportent les uns aux autres dans leur vie sociale. De même le concept d'être sensible, contrairement à Feuerbach, ne renvoie plus exclusivement à la dimension passive de l'être humain: chez Hess et chez Marx, l'être sensible inclut aussi l'activité des hommes, précisément en tant qu'activité sensible de production et d'échange, la sensibilité incluant donc les forces naturelles dont les hommes sont dotés et qu'ils déploient et mobilisent dans l'ensemble des activités qui permettent la satisfaction de leurs besoins. Le déploiement de cette activité de production et de «commerce» (ou d'échange) engendre un monde objectif qui est «la nature» ressaisie et transformée par «l'industrie» humaine, en même temps qu'il permet un engendrement de soi des êtres humains, en quoi consiste précisément «l'histoire» comme procès à la fois naturel et social par lequel les hommes explorent et découvrent les potentialités que recèlent leurs propres forces naturelles.

Le sixième et dernier article, signé d'Éric Pineault, s'appuie à son tour sur l'anthropologie philosophique mise en œuvre par Marx en particulier dans les *Manuscrits de 1844*, non pas cette fois pour l'étudier en elle-même, mais afin de la mettre en débat avec l'œuvre du plus important des sociologues québécois de la période récente, Michel Freitag, l'auteur de *Dialectique et Société* (1986). Éric Pineault reprend les choses là où Éric N. Duhaime les a laissées, c'est-à-dire à l'étude de «l'être générique» dans les *Manuscrits de 1844*: c'est aussi de là que part Freitag, à savoir de la caractérisation de l'être humain comme être

naturel, existant objectivement comme partie de la nature et comme être capable d'auto-activation (*Selbstbetätigung*). La question, posée par Freitag, est de savoir comment articuler la dimension de la culture et du langage, c'est-à-dire la dimension symbolique, à la dimension naturelle qui est d'abord celle dont relève l'être humain. Comment penser la dimension symbolique comme dimension spécifiquement humaine, sans retomber pour autant dans une perspective idéaliste faisant de l'homme une exception à l'ordre naturel des choses? Sans doute faut-il pour cela repartir de la dimension première de l'agir, dont Marx parlait déjà, tout en l'étendant de l'activité productive vers la pratique symbolique, et en pensant ces deux dimensions de l'agir non pas comme hiérarchisées (infrastructure productive / superstructure symbolique), mais comme étant constamment dans un rapport d'action réciproque l'une avec l'autre. On peut ainsi parfaitement penser, y compris à partir de Marx lui-même, l'idée d'une interdépendance dans l'agir humain entre sa dimension productive et sa dimension expressive : la production d'objet est toujours en même temps expression d'un sujet dans l'objet produit, au point d'ailleurs que Marx lui-même a pu faire de la « perte de l'expression » (*Entäußerung*) dans l'objet perdu, soustrait ou volé un aspect essentiel de l'aliénation (*Entfremdung*). Mais il faut avouer aussi que Marx n'a pas développé cette articulation du « travail » et du « langage », de l'agir productif et de l'agir symbolique, pas davantage qu'il n'a développé l'idée qu'il serait tout aussi faux (et aliénant) de réduire l'activité symbolique à une activité instrumentale (ou technique) de « communication » qu'il est faux et aliénant de réduire l'activité productive et le travail à n'être que de simples moyens, et donc à leur seule dimension instrumentale d'activités permettant la satisfaction des besoins. De ce point de vue, la réflexion de Freitag apparaît comme un complément et un prolongement indispensables apportés à celle de Marx, et en particulier à sa théorie critique de l'aliénation.



L'actualité des penseurs jeunes-hégéliens dans le traitement de questions qui sont redevenues centrales pour nous aujourd'hui (notamment – j'y reviendrai au terme de cette présentation – la question du rapport de l'État à la religion ou aux religions, mais aussi celle de la relation entre la vie sociale ou les formes sociales de vie et la démocratie

politique ou représentative) est telle qu'il serait temps de reprendre le projet qui avait d'abord été initié dans les années 1990 et porté par notre regrettée collègue, Solange Mercier-Josa : à savoir le projet de procurer enfin dans notre langue l'anthologie la plus complète possible des textes des principaux représentants du jeune-hégélianisme<sup>1</sup>. Le projet de Solange Mercier-Josa était celui d'une anthologie de l'école hégélienne, incluant donc aussi bien les hégéliens de droite et du centre que les hégéliens de gauche et les jeunes-hégéliens : l'ambition même de ce projet explique sans doute qu'il n'ait malheureusement pas pu être mené à bien, malgré la considérable somme de travail produite par S. Mercier-Josa et le nombre non négligeable de collaborateurs qu'elle était déjà parvenue à rassembler.

Le moment me paraît venu de reprendre et de relancer ce projet, mais, initialement au moins, avec une ambition moindre et en commençant par regrouper les textes les plus significatifs des seuls jeunes-hégéliens, et en visant à compléter ensuite ce premier tome de deux autres rassemblant des textes représentatifs de l'hégélianisme de gauche, puis de l'hégélianisme de droite et du centre. La voie qui conduira à cette anthologie du jeune-hégélianisme puis de l'ensemble de l'école hégélienne a été ouverte en France par les travaux d'Auguste

1 Une anthologie de textes des hégéliens de gauche et des jeunes hégéliens a été réalisée en RDA (*Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hrsg. von Heinz und Ingrid PEPPERLE, Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1985) et une autre en RFA: *Die Hegelsche Linke*, hrsg. von Karl LÖWITH, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962 (2<sup>e</sup> édition en 1988). Cette anthologie de textes de la gauche hégélienne a été complétée d'une seconde anthologie, réalisée par Hermann Lübke, de la droite hégélienne cette fois: *Die Hegelsche Rechte*, hrsg. von H. LÜBBE, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962. Il existe également une anthologie des jeunes hégéliens en anglais (*The Young Hegelians. An Anthology*, ed. Lawrence S. STEPELVICH, Cambridge: Cambridge University Press, 1983), et une en italien (*La sinistra hegeliana: antologia di testi*, traduction par Claudio Cesa de l'anthologie de Karl Löwith, Bari: Editori Laterza, 1966). Nous ne disposons de rien d'équivalent en français, d'aucun recueil de textes, ni de la gauche, ni de la droite hégélienne, ni des jeunes hégéliens.

Cornu<sup>2</sup>, de Jacques Grandjonc<sup>3</sup>, de S. Mercier-Josa<sup>4</sup>, de Lucien Calvié<sup>5</sup>, de Michel Espagne<sup>6</sup>, de Norbert Waszek<sup>7</sup> et, tout récemment, par le remarquable travail collectif accompli par les traducteurs et éditeurs (dont certains figurent parmi les contributeurs de la présente livraison des *Cahiers*) du premier tome des *Écrits de jeunesse* de Engels paru en 2016 aux Éditions sociales dans le cadre de la GEME (Grande Édition Marx Engels)<sup>8</sup>. Ce volume propose une introduction philosophico-historique particulièrement riche et précise qui déborde largement le seul Engels en le replaçant dans le contexte de la Jeune Allemagne, du hégélianisme de gauche et du jeune-hégélianisme, puis il rassemble des textes de Engels (en particulier ses textes polémiques contre Schelling), mais il les complète aussi de textes de Bruno et Edgar Bauer, de Moses Hess, d'Arnold Ruge et de quelques autres.

- 2 Auguste CORNU, *Moses Hess et la gauche hégélienne*, Paris: PUF, 1934; du même: *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, en particulier les tomes I (*Les années d'enfance et de jeunesse, la Gauche hégélienne, 1818/1820-1844*), II (*Du libéralisme démocratique au communisme, 1842-1844*) et III (*Marx à Paris*), Paris: PUF, 1955, 1958 et 1962.
- 3 Jacques GRANDJONC, *Marx et les communistes allemands à Paris, 1844. Contribution à l'étude de la naissance du marxisme*, Paris: Maspero, 1974; du même, l'immense somme *Communisme/Kommunismus/Communism. Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes (1785-1842)*, Paris: Éditions des Malassis, 2013.
- 4 Solange MERCIER-JOSA, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris: L'Harmattan, 1993.
- 5 Lucien CALVIÉ, *Les intellectuels allemands, les réalités politiques allemandes et l'idée de révolution (1789-1844): de la Révolution française aux débuts du marxisme*, thèse d'État, Université Paris III, 1979.
- 6 Voir la très substantielle Présentation de Michel Espagne à sa traduction de Moses HESS, *Berlin, Paris Londres. La triarchie européenne*, Tusson: Du Lérot éditeur, 1988. Sous la direction du même (avec Michael Werner), *Transferts. Les relations interculturelles dans l'espace franco-allemand (XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles)*, Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations, 1988.
- 7 Voir la Présentation par Norbert Waszek de la traduction par Myriam Bienenstock de Édouard GANS, *Chroniques françaises. Un hégélien juif à Paris – 1825, 1830, 1835*, Paris: Le Cerf, 1993.
- 8 Friedrich ENGELS, *Écrits de jeunesse*, volume I, traduction nouvelle par J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clohec, M. L'Homme, J.-B. Morin, E. Renault, D. Wittmann, Paris: Éditions sociales, 2015.

Un travail comparable reste à faire pour l'ensemble des jeunes-hégéliens, de manière à mettre un terme à cette double bizarrerie française qui consiste, d'une part, à ne disposer d'aucune anthologie de ces textes et, d'autre part, à ne proposer ces textes que dans un état de dispersion extrême. Car l'absence d'une anthologie jeune-hégélienne ne signifie pas que ces textes ne sont pas traduits en français: un grand nombre d'entre eux l'ont bien été au fil du temps, mais ils sont restés confinés pour la plupart dans des annexes d'ouvrages qui, pour beaucoup, ne sont plus disponibles<sup>9</sup>. Un travail de relecture, de révision et d'harmonisation de ces traductions parfois anciennes reste à faire, mais l'essentiel est que nous ne partions pas de rien et qu'il soit possible, sur la base des traductions déjà existantes, d'entreprendre de les compléter de celles des nombreux textes jeunes-hégéliens qui n'ont encore jamais été rendus disponibles en français.

Il est d'autant plus regrettable que nous ne disposions pas dans notre langue d'un recueil des textes des jeunes hégéliens que ces derniers ont joué un rôle décisif dans les échanges d'idées ou dans ce qu'il est convenu d'appeler les « transferts culturels » entre l'Allemagne et la France. Ces textes ont apporté une contribution importante à la formation des aspects philosophiques et politiques de la relation franco-allemande<sup>10</sup>:

9 Par exemple, on trouve *L'essence de l'argent* de Moses Hess en annexe du livre d'Élisabeth DE FONTENAY, *Les figures juives de Marx* (Paris: Galilée, 1973), de Hess encore *Socialisme et communisme, Philosophie de l'action* et *Les derniers philosophes* en annexe du livre de Gérard BENSUSSAN, *Moses Hess: la philosophie, le socialisme, 1836-1845* (Paris: PUF, 1985; seconde édition à Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2004), de Arnold Ruge le texte de 1843 intitulé *Une autocritique du libéralisme* en annexe du livre de Solange MERCIER-JOSA déjà cité, *Théorie allemande et pratique française de la liberté* (éd. cit.), du même Ruge encore, les textes *Pour l'entente entre Allemands et Français* (1843) et *Le Patriotisme* (1844) se trouvent en annexe du livre de Lucien CALVIÉ (voir note suivante). On ne peut évidemment que se réjouir de ce que ces textes des jeunes hégéliens aient été traduits en français, mais on a aussi la faiblesse de souhaiter que le jour vienne où ils ne seront plus condamnés aux annexes.

10 Cf. Jacques GRANDJONC, «Les rapports des socialistes et néo-hégéliens allemands de l'émigration avec les socialistes français», in: Raymond POITEVIN et Heinz-Otto SIEBURG (dir.), *Aspects des relations franco-allemandes, 1830-1848*, Metz: Publications du Centre de Recherches en Relations internationales de l'Université de Metz, 1978. Voir aussi Lucien CALVIÉ, *Aux origines du couple franco-allemand. Critique du nationalisme*

l'appropriation hégélienne de gauche du libéralisme politique français fut bientôt suivie de la critique jeune-hégélienne de ce même libéralisme lorsque les jeunes-hégéliens commencèrent à prendre connaissance des premières doctrines françaises du socialisme<sup>11</sup>. Le jeune-hégélianisme a été ainsi non seulement le théâtre mais plus encore l'agent et l'acteur d'intenses transferts théoriques et politiques de la France vers l'Allemagne, avant que les acteurs eux-mêmes du jeune-hégélianisme ne soient très concrètement contraints de franchir la frontière dans l'autre sens, de l'Allemagne vers la France (Marx, Ruge) ou vers la Suisse (Hess). Que l'existence de quelque chose comme « l'Europe » dépende de l'union de la radicalité théorique allemande et de la radicalité politique française : voilà une idée qui, des jeunes hégéliens, est parvenue jusqu'à nous, en ayant certes eu à subir, entre-temps, un certain nombre d'avatars. Au moins les jeunes hégéliens nous avaient-ils prévenus que ce qui s'est appelé « l'Europe » risquait fort de devoir se résigner à quitter la scène de l'histoire si les Allemands devaient un jour renoncer à leur radicalité théorique et – au même moment – les Français à leur radicalité politique (étant entendu qu'« être radical, c'est prendre les choses par la racine »<sup>12</sup>). Il est d'autant plus urgent, si l'on veut éviter que ce moment n'arrive, de relire aujourd'hui les textes qui portent témoignage de cette alliance des deux radicalités, théorique et politique, philosophique et démocratique.

*et révolution démocratique avant 1848*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2004. L'ouvrage propose la traduction annotée par L. Calvié de deux textes de Arnold RUGE, dont l'article de 1843 intitulé *Pour l'entente entre Allemands et Français*. Ce texte de Ruge contient un éloge de Louis Blanc et de Proudhon, ce qui n'a rien d'étonnant puisqu'il s'agit d'un texte que Ruge a d'abord écrit en préface à la traduction en allemand (publiée en Suisse) de la première partie de *L'histoire de dix ans: 1830-1840* de Louis Blanc.

- 11 On sait le rôle considérable qu'a joué, dans cette prise de connaissance, l'ouvrage de Lorenz von STEIN, *Der Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte* (Leipzig: Otto Wigand, 1842): le livre de von Stein, rédigé à Paris, présentait les doctrines des socialistes et communistes français en réalité dans le but de mettre en garde contre elles et de prévenir leur influence en Allemagne, mais il eut l'effet exactement inverse de les faire connaître et, dans une certaine mesure, de les propager.
- 12 MARX, *Introduction à la critique du droit politique hégélien* (1844), in: K. MARX, *Philosophie*, édition établie par M. Rubel, Paris: Gallimard, Folio, 1994, p. 99.

Il y a, à prendre connaissance de cette littérature jeune-hégélienne et à en projeter le recueil dans une anthologie, un intérêt qui va au-delà de l'intérêt purement historique consistant faire connaître au public français un moment important du développement de la pensée allemande et de ses interactions avec la pensée française dans la période qui va de la mort de Hegel à la révolution de 1848. Il y a un intérêt proprement philosophique à lire et étudier aujourd'hui les textes jeunes-hégéliens pour la raison qu'ils ont été le laboratoire où se sont formés et ont été élaborés, souvent pour la première fois, bon nombre d'idées, de questions et de problèmes qui sont encore largement les nôtres aujourd'hui. Pour ne mentionner que quelques-uns de ces problèmes, parmi les plus brûlants de notre actualité, je citerai la laïcité, le travail et la critique de l'État.

Sur la laïcité, il peut être particulièrement utile de se pencher par exemple sur un texte de 1844 de Moses Hess, *Les derniers philosophes*. On peut notamment lire ceci dans ce texte de Hess :

«L'Église chrétienne moderne, c'est l'État chrétien. Nous ne songeons pas ici à cet être hybride qui ne parvient pas à se détacher de l'Église traditionnelle et qui se trouve à mi-chemin entre elle et l'État, à cette fantasmagorie de nos romantiques qui plane entre le ciel médiéval et sa réalisation terrestre, bref nous ne pensons pas à l'État "germano-chrétien", mais à l'État moderne, "libéral", tel qu'il existe *réellement* en France, en Angleterre, en Amérique du Nord, mais idéalement pour nous autres Allemands. Cet État, c'est l'Église moderne, comme la philosophie est la religion moderne»<sup>13</sup>.

Voilà qui peut surprendre: comment Hess peut-il écrire, en se référant explicitement aux États libéraux les plus laïcisés de son temps (Angleterre, France, États-Unis), qu'ils ne sont pas autres chose que des formes d'Églises? La suite nous permet de le comprendre: «Les bienheureux esprits du ciel chrétien posent le pied sur terre: ce sont les "libres citoyens"; le ciel n'est plus dans l'au-delà, il est ici-bas: c'est l'«État»»<sup>14</sup>. En d'autres termes, quand le ciel religieux (chrétien en l'occurrence) descend sur terre, il ne cesse pas pour autant d'être un ciel,

13 Moses HESS, *Die letzten Philosophen*, in: *Die Hegelsche Linke*, Texte ausgewählt und eingeleitet von Karl Löwith, Stuttgart/Bad Cannstatt: 1962, p. 49; *Les derniers philosophes*, in: Gérard BENSUSSAN, *Moses Hess. La philosophie, le socialisme (1836-1845)*, éd. cit., p. 201.

14 *Idem*, p. 50 et p. 202 pour la traduction française.

il devient un ciel politique : l'État moderne, comme État du droit et des « libres citoyens », n'est donc ni anti-chrétien, ni anti-religieux en général, et il ne peut l'être puisqu'il résulte lui-même de la sécularisation du ciel religieux, dont il est la version terrestre. « Les citoyens sont-ils les hommes réels ? », demande Hess. Et il répond : « non, ce ne sont que les esprits des hommes réels ; les corps de ces esprits résident dans la *société civile* »<sup>15</sup>. L'État libéral, celui-là même qui se dit pourtant émancipé de la religion, est un ciel terrestre ou un ciel sécularisé où les hommes mènent, en tant que citoyens égaux en droit, une vie de purs esprits, tandis que leurs corps vivent dans la société civile, c'est-à-dire sur la terre véritablement terrestre, celle sur la surface de laquelle on rencontre des individus qui ont des besoins (parce qu'ils sont des corps) et qui doivent travailler pour les satisfaire, et celle sur laquelle, aussi, on rencontre des individus inégaux en richesse, en capital et en pouvoir. Dans ces conditions, on sera beaucoup moins surpris que la laïcité puisse se présenter comme une quasi-religion : cela n'arrive pas par accident dès lors que la laïcité, loin d'être areligieuse et encore moins anti-religieuse, peut être comprise comme la forme que prend la religion quand, se sécularisant, elle descend du ciel vraiment céleste et rejoint le ciel terrestre où elle prend l'aspect de l'État et de la politique.

Second exemple de l'actualité des analyses jeunes-hégéliennes : le travail. On en trouve une analyse tout à fait remarquable dans un texte de Ruge, *Le Patriotisme* (1844). Ce texte est une critique du patriotisme comme « religion terrestre » : qu'il s'agisse de la « religion terrestre du patriote » ou de la « religion céleste de l'homme privé non politique », dans les deux cas, il y a un « sacrifice de l'être humain », qu'il s'agisse de son sacrifice à Dieu ou de son sacrifice à la Patrie et à l'État. « Le patriote, écrit Ruge, apporte sa force créatrice en *sacrifice* aux *idoles* d'une existence nationale imaginaire »<sup>16</sup>. Et « le monde tout entier ayant été jusqu'à présent religieux », que ce soit sous une forme explicitement religieuse ou sous la forme laïcisée moderne de l'État, il n'a été question jusqu'ici que de sacrifice de l'être humain, soit à Dieu, soit à la Patrie. Mais, selon Ruge qui, dans une attitude typique des jeunes hégéliens,

15 *Idem.*

16 RUGE Arnold, *Le patriotisme*, in : CALVIÉ Lucien, *Aux origines du couple franco-allemand. Critique du nationalisme et révolution démocratique avant 1848*, éd. cit., p. 161.

pense son époque comme celle d'un tournant historique, un nouveau principe est à l'œuvre qui prend le relai du sacrifice : ce nouveau principe est celui du travail. « À la place du *sacrifice* du monde religieux s'installe le *travail* du monde humain, le culte se transforme en culture »<sup>17</sup>. Ce qui ne veut pas dire que l'on passe de l'anéantissement qu'implique le sacrifice à quelque chose qui, avec le travail, ne serait plus qu'affirmation et pleine jouissance : le travail n'est pas le tout-autre du sacrifice, il reste bien quelque chose du sacrifice en lui, mais il en est aussi une transformation, il est la transformation de la négation en négativité. Et Ruge note ainsi que, « dans le travail, l'existence de l'être humain se dévore bien sûr elle-même, c'est lui-même, toujours, qui s'expose et se met en jeu [...], mais il ne combat jamais, comme le fait le patriote, pour un objectif et contre un ennemi qui lui sont étrangers »<sup>18</sup>. L'objectif de l'homme au travail, c'est lui-même : il travaille « à atteindre sa propre essence »<sup>19</sup>, à la réaliser et à l'objectiver. Et l'ennemi que combat l'homme au travail n'est pas un ennemi étranger : c'est toujours lui-même qu'il combat, ses propres faiblesses, ou bien c'est celui qui « s'oppose à son travail », qui en empêche le plein accomplissement ou qui en soustrait les fruits : mais celui-là n'est pas un étranger et c'est toujours encore un homme. Bref, s'il n'est plus la négation sans reste du sacrifice, le travail consiste bien encore en l'épreuve d'une négativité, il est effort en vue de l'accomplissement : mais ce faisant, au sang du sacrifice, il substitue la sueur de l'effort.

« C'est sa sueur seulement et non son sang que l'être humain, dans des rapports humains, est obligé de prodiguer pour parvenir à ses fins les plus élevées. Dans la sueur engendrée par le travail, la froide existence de l'être humain se transforme en une vie pleine de chaleur. Le *sang du sacrifice* transforme l'existence en mort, la *sueur du travail* la transforme en vie. Répandre sa sueur est démocratique, verser son sang est aristocratique »<sup>20</sup>.

De même que précédemment, chez Hess, la politique était le lieu d'une demi sécularisation qui maintenait encore un ciel tout en le transportant sur terre, à quoi il fallait substituer une sécularisation accomplie et menée à son terme dans et par la société civile, de même

17 *Idem.*

18 *Ibid.*, p. 162.

19 *Ibid.*, p. 161.

20 *Ibid.*, p. 162.

chez Ruge, le sacrifice du patriote est encore un sacrifice de nature religieuse qu'il faut remplacer par la sécularisation poussée jusqu'au bout et accomplie dans et par le travail : alors « le *sacrifice* pour une idole étrangère devient le *travail* pour l'être humain lui-même » et « le *champ de bataille* militaire devient un *lieu de lutte* »<sup>21</sup>. Le travail prend la place du sacrifice, la sueur celle du sang et la lutte sociale celle de la guerre : il est donc clair que tout ne va pas subitement bien dès lors qu'on est sur le terrain social du travail, et qu'on ne passe pas d'un coup de la négation sacrificielle à l'affirmation joyeuse de soi. On continue bien à lutter et même à souffrir sur ce terrain : simplement on y mène désormais des luttes strictement humaines, des luttes *seulement* humaines, au double sens où elles sont des luttes menées *par* des êtres humains et des luttes *pour* l'être humain, pour sa libération, pour son émancipation, pour sa culture.

Dernier exemple, parmi beaucoup d'autres possibles, de l'actualité des enjeux posés par les textes jeunes-hégéliens : la critique de l'État et la découverte, contre l'État, d'un concept nouveau, celui du social. Je m'appuie ici sur un texte de Edgar Bauer datant de 1843, *Le conflit de la critique avec l'Église et l'État*, où l'on trouve une réflexion redevenue d'une grande actualité puisqu'elle porte sur la question de déterminer ce qui doit ou peut être considéré comme le lieu du « commun » : est-ce l'État qui est le lieu du commun ou bien n'est-ce pas plutôt le social<sup>22</sup> ? Ce texte de Edgar Bauer, qui n'est malheureusement toujours pas traduit en français, franchit un pas supplémentaire relativement aux formes de la critique de l'État que l'on peut trouver chez Hess, chez Ruge et chez Marx lui-même. À la même époque (disons en 1843-1844), ces trois auteurs dénonçaient comme illusoire la vie collective que mènent les individus considérés comme citoyens de l'État : cette vie des individus comme êtres préoccupés de l'intérêt général et de la chose publique, telle qu'elle est menée dans le ciel de la politique, est illusoire et trompeuse dans la mesure où, dans le même temps, sur la terre de la société civile, c'est-à-dire dans la réalité, règnent l'égoïsme, la quête de la satisfaction privée et la guerre de tous contre tous. Edgar Bauer va plus loin en

21 *Idem.*

22 Une question redevenue centrale aujourd'hui : voir Pierre DARDOT et Christian LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI<sup>e</sup> siècle*, Paris : La Découverte, 2014.

ce que, selon lui, l'État n'est en réalité pas même le lieu où l'individu mène une vie communautaire, fût-elle illusoire et compensatrice de l'égoïsme qui règne dans la société civile. En réalité, «l'homme politique est toujours l'homme égoïste: il veut poursuivre *ses buts*, il veut être protégé dans *ses droits*, dans *sa propriété*, etc., et il voit le plus souvent d'un bon œil qu'on le laisse tranquille pour ce qui concerne les affaires universelles»<sup>23</sup>. L'État libéral n'est pas ce qui restreint la quête privée de l'intérêt personnel et égoïste: il est au contraire ce qui la permet et qui a pour fonction de la garantir. Le citoyen de cet État n'aspire au fond à rien d'autre qu'à être déchargé de la préoccupation pour la chose publique (*die Öffentlichkeit*) et il en confie donc très volontiers le soin à quelqu'un d'autre que lui, à un prince, à un régent, bref à un chef (ou, de nos jours, à des «experts»):

«Aussi longtemps que les individus dans le peuple ne sont rien d'autre que des personnes privées, des propriétaires égoïstes, les membres d'états (*Stände*), comment peuvent-ils être capables d'exercer le pouvoir législatif qui est toujours un pouvoir universel? Comment l'individu, dans lequel le genre ne vit encore que de manière inconsciente, peut-il donner des lois au genre? Dans l'État, ce sera donc toujours de l'être supérieur, de la personnalité religieuse, du régent ou du gouvernement que proviendront les lois»<sup>24</sup>.

Tout le problème est donc de passer du faux lieu de l'universel (l'État) à son véritable lieu, de transporter la *Öffentlichkeit*, la chose publique, la publicité (ou ce qu'on peut aussi appeler le «commun», c'est-à-dire littéralement l'universel, ce qui est *gemein* à *Allen*, commun à tous) sur son véritable terrain, terrain qui est désigné par E. Bauer comme étant celui de la «vie sociale»:

«La vie sociale, où *tout* est réellement *commun*, où a lieu une réelle publicité de toutes les affaires, n'est plus une vie étatique»<sup>25</sup>.

Mais pourquoi la vie sociale devrait-elle être le lieu de la véritable communauté? Parce que, dans la vie sociale, les hommes se traitent réciproquement simplement comme des hommes, parce que c'est en tant

23 Edgar BAUER, *Der Streit der Kritik mit Kirche und Staat*, in : *Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, hrsg. von Heinz und Ingrid Pepperle, éd. cit., p. 650.

24 *Idem.*

25 *Idem.*

qu'acteurs de la vie sociale qu'ils sont mis en mesure de reconnaître ce qu'ils partagent en commun, à savoir leur simple condition même d'être humains qui doivent trouver les moyens de vivre et de vivre bien, et qui ne les peuvent trouver qu'ensemble, les uns avec les autres. En ce sens, l'interrogation fondamentale de E. Bauer porte sur la question de savoir ce que signifie et implique le fait de faire société, de vivre socialement.

«Il appartient proprement à l'essence de la société d'être constituée d'égaux – un planteur ne forme précisément aucune société avec ses esclaves, et il y a loin avant qu'une caste de propriétaires puisse se considérer comme faisant société avec la classe des hommes pauvres, travailleurs et payés à la journée»<sup>26</sup>.

Le vrai lieu de la mise en œuvre de la chose publique, selon E. Bauer, n'est donc pas l'État, mais une forme sociale de vie, une forme de vie proprement sociale dans laquelle «l'individu est certes reconnu dans son droit, non pas cependant en tant qu'individu, mais comme membre de l'humanité, comme égal parmi les égaux»<sup>27</sup>. Il ne peut y avoir véritablement de chose publique ni de commun aussi longtemps que les hommes ne font pas société, ne vivent pas socialement, ne se reconnaissent pas et ne se traitent pas réciproquement simplement comme des hommes, comme des égaux librement associés, et ils ne font pas société aussi longtemps qu'il existe un État dont la fonction majeure est de leur permettre de se comporter comme des individus uniquement préoccupés de leur intérêt propre et privé.

Voilà qui peut aider à comprendre la facilité avec laquelle, dans la période récente, les intérêts privés se sont emparés de l'État et en ont fait un docile instrument à leur service: de même, dirait Hess, qu'on ne s'étonne de ce que la laïcité puisse devenir une quasi-religion qu'aussi longtemps qu'on ignore la nature elle-même religieuse de l'État, y compris de l'État libéral, de même, ajouterait E. Bauer, on ne s'étonne de ce que des intérêts privés puissent se saisir si aisément de l'État qu'aussi longtemps qu'on ne voit pas que le citoyen politique est un individu essentiellement égoïste qui attend surtout et d'abord de l'État qu'il protège ses intérêts privés. Le texte de E. Bauer permet aussi de comprendre que le désintérêt des individus, pourtant supposés être «citoyens», pour les affaires publiques n'est pas un malheureux accident

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 704.

<sup>27</sup> *Idem.*

de parcours, ni un phénomène passager qui serait contraire à l'essence de l'État, mais au contraire une condition essentielle et permanente de son fonctionnement: l'État libéral (c'est bien de lui que parle Bauer) ne se maintient qu'en produisant chez les individus le désintéret pour la chose publique, qu'en dé-démocratisant la vie sociale afin que chacun puisse se consacrer à ses petites affaires (ou à ses grosses affaires, c'est selon).

### *Bibliographie*

Ne sont présentées ici que les éditions scientifiques de référence et certaines éditions françaises usuelles.

#### *– Éditions scientifiques de référence*

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA)*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowietunion und vom Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Berlin: Dietz Verlag, 1982 *sqq.*

De la *MEGA*, on citera ici en particulier le volume suivant (qui contient le *Manuscrit de Kreuznach* et les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*): *MEGA*, Erste Abteilung (Werke, Artikel, Entwürfe), Band 2: MARX Karl, *Werke, Artikel, Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Text*, Berlin: Dietz Verlag, 1982.

Ce volume de textes est inséparable du volume suivant qui contient l'apparat critique:

*MEGA*, Erste Abteilung (Werke, Artikel, Entwürfe), Band 2: MARX Karl, *Werke, Artikel, Entwürfe, März 1843 bis August 1844, Apparat*, Berlin: Dietz Verlag, 1982.

MARX Karl, ENGELS Friedrich, *Werke (MEW)*, herausgegeben vom Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Berlin: Dietz Verlag, 1956 *sqq.*

De la *MEW*, on citera ici en particulier le volume suivant (qui contient le *Manuscrit de Kreuznach* et les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*): *MEW*, Band 1, Berlin: Dietz Verlag, 1981.

#### *– Traductions françaises*

ENGELS Friedrich, *Écrits de jeunesse*, volume 1, traduction nouvelle par J.-C. Angaut, J.-M. Buée, P. Clochec, M. L'Homme, J.-B. Morin, E. Renault, D. Wittmann, Paris: Éditions sociales, 2015.

- MARX Karl, *Critique du droit politique hégélien*, trad. Albert Baraquin, Paris: Éditions sociales, 1975.
- MARX Karl, *Manuscrits économico-philosophiques de 1844*, trad. Franck Fischbach, Paris: Vrin, 2007.
- MARX Karl, *Philosophie*, édition établie par Maximilien Rubel, Paris: Gallimard, 1994.
- *Anthologies de textes des jeunes hégéliens*
- Die Hegelsche Linke. Dokumente zu Philosophie und Politik im deutschen Vormärz*, herausgegeben von Heinz und Ingrid PEPPERLE, Leipzig: Verlag Philipp Reclam jun., 1985.
- Die Hegelsche Linke*, Texte ausgewählt und eingeleitet von Karl LÖWITH, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag, 1962 (2<sup>e</sup> édition en 1988).
- Moses Hess. Philosophische und sozialistische Schriften, 1837-1850. Eine Auswahl*, herausgegeben von Wolfgang MÖNKE, Berlin: Akademie Verlag, 1961 (3<sup>e</sup> édition en 1980).
- *Traductions françaises de textes des jeunes hégéliens*
- HESS Moses, *L'essence de l'argent*, in: DE FONTENAY Elisabeth, *Les figures juives de Marx*, Paris: Galilée, 1973.
- HESS, *Socialisme et communisme*, in: BENSUSSAN Gérard, *Moses Hess: la philosophie, le socialisme, 1836-1845*, Paris: PUF, 1985 ; 2<sup>e</sup> édition à Hildesheim, Zürich, New York: Georg Olms Verlag, 2004.
- HESS Moses, *Philosophie de l'action*, in: BENSUSSAN Gérard, *op. cit.*
- HESS Moses, *Les derniers philosophes*, in: BENSUSSAN Gérard, *op. cit.*
- HESS Moses, *Berlin, Paris, Londres. La triarchie européenne*, trad. Michel Espagne, Tusson: Du Lérot éditeur, 1988.
- RUGE Arnold, *Une autocritique du libéralisme*, in: MERCIER-JOSA Solange, *Théorie allemande et pratique française de la liberté*, Paris: L'Harmattan, 1993.
- RUGE Arnold, *Pour l'entente entre Allemands et Français*, in: CALVIÉ Lucien, *Aux origines du couple franco-allemand. Critique du nationalisme et révolution démocratique avant 1848*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 2004.
- RUGE Arnold, *Le Patriotisme*, in: CALVIÉ Lucien, *op. cit.*
- STIRNER Max, *L'Unique et sa Propriété et autres écrits*, trad. P. Gallissaire et A. Sauge, Lausanne: L'Âge d'Homme, 2011.
- *Ouvrages de référence sur le jeune-hégélianisme*
- ANGAUT Jean-Christophe, BUÉE Jean-Michel, CLOCHEC Pauline, L'HOMME Michèle, MORIN Jean-Baptiste, RENAULT Emmanuel,

PRÉSENTATION

- WITTMANN David, « Introduction », in: ENGELS Friedrich, *Écrits de jeunesse*, volume I, Paris: Éditions sociales (GEME), 2015.
- BALIBAR Étienne, RAULET Gérard (Dir.), *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, Paris: PUF, 2001.
- BÜTTGEN Philippe, FISCHBACH Franck, *Revue germanique internationale*, n° 8/2008: *Théologies politiques du Vormärz: de la doctrine à l'action*, Paris: Presses du CNRS.
- ESSBACH Wolfgang, *Die Junghegelianer. Soziologie einer Intellektuellengruppe*, München: Fink Verlag, 1988.
- MCLELLAN David, *Les Jeunes hégéliens et Karl Marx: Bauer, Feuerbach, Stirner, Hess*, Paris: Payot, 1972.
- MOGGACH Douglas, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge: University Press, 2003.
- STUKE Horst, *Philosophie der Tat. Studien zur „Verwirklichung der Philosophie“ bei den Junghegelianern und den Wahren Sozialisten*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1963.