

Le retour de Moses Hess

Michaël MAIDAN (Haïfa)

Au cours de ces dernières années, on assiste à l'apparition d'un certain nombre d'ouvrages consacrés à la vie et à la pensée de Moses Hess. Ce regain de l'intérêt porté à une des figures plus ou moins oubliées de la pensée socialiste du 19^{ème} siècle ne répond pas seulement à la curiosité de l'historien, voire de l'archiviste, mais à des enjeux complexes au centre desquels se trouve le personnage paradoxal de Hess.

L'entrée de Marx dans le monde académique, en particulier après les événements de soixante-huit, ainsi que la confrontation au sein du marxisme de plusieurs tendances opposées, a tout naturellement éveillé l'intérêt à l'égard des sources intellectuelles de la pensée de Marx. C'est à ce titre que l'importance du mouvement jeune-hégélien a été reconnue, et qu'elle a fait l'objet d'un nombre important d'ouvrages¹.

Il semblerait que l'intérêt porté à l'oeuvre de Hess réponde aussi à d'autres motivations. En effet, non seulement elle nous permettrait de remonter vers les sources de la pensée de Marx (et d'Engels), c'est-à-dire de cerner les influences intellectuelles qu'ils auraient subies pendant leur jeunesse, mais aussi de reconstruire l'ambiance intellectuelle de la période dite du *Vormärz* : et par le biais de cette reconstruction, de replacer l'origine du mouvement socialiste allemand dans son contexte historique et intellectuel.

A ces deux enjeux, vient s'en ajouter un troisième : Hess se trouve à un carrefour où l'actualité, malgré tout, n'a pas cessé. S'il fait figure de père du mouvement socialiste allemand, il est, au même titre, l'un des fondateurs du sionisme ; plus particulièrement de la tendance socialiste au sein du mouvement sioniste. Repenser l'oeuvre de Hess, cela veut dire aussi repenser un certain nombre d'équations qui ne sont ni évidentes, ni incontestables. Hess se veut juif et révolutionnaire, socialiste *et* sioniste, mais aussi sioniste et socialiste. Lire Hess, c'est autant retrouver du côté sioniste les sources du socialisme, que retrouver du côté socialiste les sources de l'affirmation nationale juive, affirmation que la gauche, autant marxiste que non-marxiste, n'a jamais su intégrer dans sa vision théorique, même si elle l'a fait parfois du point de vue tactique. Hess, à l'égal de Walter Benjamin, explique de façon paradigmatique

ACTUEL MARX (sous presse)
5(1989)

cette contradiction, que, ni d'un côté ni de l'autre, nous n'avons encore pu véritablement résoudre.

Les travaux de Gérard Bensussan² s'inscrivent dans cette problématique. Son premier travail : *Moses Hess, la philosophie, le socialisme*, se trouve encore inséré dans la discussion sur le développement du jeune Marx, et dans le contexte de la réception des *Manuscrits de 44*. C'est ce que l'auteur indique lui-même dans son avant-propos : replacer l'oeuvre de Hess dans l'ensemble du mouvement jeune-hégélien, de *La vie de Jésus* de 1835, jusqu'à la confluence de ce mouvement dans les *Manuscrits de 44* (MH, p. 7).

Autrement dit, la question initiale de Bensussan intervient dans le domaine des influences intellectuelles du jeune Marx qui cite, comme il est bien connu, Weitling, Hess, Engels et Feuerbach comme les seules sources allemandes à avoir influencé son texte³. Ainsi posé, le personnage de Hess apparaît comme "un éclat vif et passager". Plein d'intuitions, il paraît ne pas avoir le génie nécessaire pour les mener à terme, cette tâche devenant celle de Marx. Heureusement, Bensussan ne tient pas sa promesse. Bien que la question des influences soit traitée et bien que l'oeuvre de Hess ne soit étudiée que jusqu'à 1845, date de la rédaction collective par Marx, Engels et Hess de *l'Idéologie Allemande* - ouvrage dans lequel Hess apparaît à deux reprises : comme allié en tant que critique de la philosophie jeune-hégélienne et de Stirner en particulier, et comme adversaire en tant qu'animateur du "socialisme vrai" -, Bensussan nous livre un bilan fort intéressant de la pensée de Hess en tant que penseur indépendant.

Bensussan nous expose le processus de formation de la pensée de Hess. Dans ses premières oeuvres, il développe une philosophie de l'histoire qui présente une similitude formelle avec celle de Hegel. Cependant, Hess ne semble avoir fait la connaissance de Hegel qu'après avoir tracé les principales lignes de son projet, ce qui dément, d'après Bensussan, la caractérisation de Hess comme membre de la tendance jeune-hégélienne. Comme pour Hegel, le processus de développement de la conscience apparaît comme homologique au processus de l'histoire universelle. Aussi, de même que chez Hegel, ce processus est ponctué par une dialectique de l'unité et de la multiplicité. Cette homologie conduit Hess à poser tout simplement l'identité de la théorie de la connaissance avec l'histoire (MH, p. 22). Ne se contentant pas de l'aveu explicite de Hess sur les sources auxquelles il aurait puisé son inspiration, Bensussan constate la convergence de certaines de ses intuitions avec les idées développées par Saint-Simon (MH, p. 25).

Dans la philosophie de l'histoire de Hess, la Révolution Française prend une place centrale. La Révolution étant inachevée, c'est cet inachèvement qui constitue la crise. La société bourgeoise est présentée comme "le spectacle de l'égoïsme", spectacle ambivalent puisqu'il représente la crise et prépare en même temps sa résorption. Celle-ci n'exclut pas l'exercice de la violence, bien que Hess semble lui préférer le compromis pacifique. Selon Bensussan, logique et éthique se nouent ici : "Ainsi la révolution n'est pas seulement nécessaire : elle l'est totalement et immédiatement (MH, p. 36). D'autres auteurs vont plus loin, et voient dans le rapport de Hess à la Révolution, un rapport presque religieux⁴.

Hess place la société future issue de cette nouvelle révolution, c'est-à-dire de l'accomplissement de ce que la Révolution Française avait laissé à mi-chemin, sous le signe de l'unification. Celle-ci se concrétise à plusieurs niveaux : celui de l'égalité sociale, par rapport à laquelle l'abolition du droit à l'héritage a une importance particulière ; celui de l'abolition des contradictions entre ville et campagne, et même de l'abolition de l'inégalité entre l'homme et la femme, avec le remplacement du mariage traditionnel par l'union libre. Cette unification a pour instrument l'Etat, celui-ci ayant pour tâche de préparer une étape ultérieure lors de laquelle la société sera constituée d'une multiplicité de micro-sociétés primaires en coexistence pacifique. En attendant, on constate le phénomène inverse : une multiplication des tâches de l'Etat, qui, comme chez Hegel, devient le lien effectif de l'individu avec l'Universel. Cet Etat, dans lequel Bensussan voit une réminiscence spinoziste, aura une forme politique démocratique, et sera fondé sur une société civile égalitaire. C'est à propos de cette conception, et laissant de côté la question de son origine supposée, que Bensussan s'interroge sur les liens entre la conception que Hess a de l'Etat et les formulations de Marx sur le dépérissement de l'Etat et la dictature du prolétariat. Bien que Bensussan récuse certaines lectures faciles reliant l'étatisation de la vie civile prônée par Hess et le Goulag stalinien, il reconnaît la pertinence de la question de la "possible réinterprétation de certaines thèses du socialisme pré-marxien dans le giron d'un certain marxisme, [et de] leur éventuelle réactivation dans et par sa codification dogmatique" (MH, p. 45, note 148). Malheureusement, l'étude de ce problème dépasse les limites de l'ouvrage en question.

Dans la *Triarchie Européenne*, Hess réussit à donner un contenu concret à sa philosophie spéculative de l'histoire, en s'insérant dans la réalité géopolitique de son temps. Le Royaume sacré apparaît comme l'union de l'Allemagne, représentant l'Etat, avec la France, représentant la société civile. Mais le rôle de promoteur de l'avenir revient à un tiers : l'Angleterre, scénario futur de la révolution sociale. C'est, de l'avis de Bensussan, une remarquable intuition de Hess, qui se prolonge dans l'intérêt du jeune Engels pour l'étude de la société anglaise, et jusqu'à Marx.

Ce n'est qu'au quatrième chapitre que le problème du rapport Hess-Marx va être soulevé de façon explicite et cela, du fait que ce rapport peut avoir la fonction "de possible révélateur *quant aux textes de Hess*" (p. 107). Dans ce chapitre et dans le suivant, Bensussan s'attache en premier lieu au contraste entre une supposée régression dans l'oeuvre de Hess, durant les années 1843-1844, et le fait que Marx ait salué en ceux-ci des apports d'une importance majeure pour la constitution d'une théorie socialiste sur le sol allemand. Selon l'auteur, ce rapport s'établit d'abord par l'intermédiaire du texte de Hess : "L'essence de l'Argent", connu de Marx avant sa publication, et dont certaines formulations peuvent être décelées dans l'article de Marx : "La Question Juive", et dans le chapitre des *Manuscrits de 44* sur l'argent. Selon Bensussan, Marx retire surtout de sa lecture de Hess le projet d'étendre la théorie de l'aliénation de Feuerbach au domaine de la pratique (MH, p. 117). C'est la métaphore de "l'argent", qui permet de penser le travail, la propriété privée, l'Etat, selon un schéma philosophique connu : celui de Feuerbach (MH, p.

119). Cette stratégie, sans doute inconsciente chez Hess et chez Marx, apparaît à Bensussan plutôt comme une régression. A ce propos, il parle, dans une belle métaphore, de "stagflation" cognitive, voire de régression dans le procès d'appropriation de la réalité avec inflation des signes qui appellent sa réalisation. Néanmoins, cette observation me paraît contestable, au moins en ce qui concerne les *Manuscrits*, et elle ne serait valable, à mon avis, que pour l'article sur "La Question Juive"⁵. Dans les *Manuscrits*, au contraire, Marx a trouvé un appui théorique non-métaphorique à l'aide duquel les diverses modalités de l'aliénation peuvent, non seulement être ramenées à une modalité fondatrice de toute aliénation, mais encore celle-ci pose en termes d'une modalité particulière l'activité pratique des hommes⁶.

Selon Bensussan, le point de non-retour atteint par Marx et Engels dans leur rupture avec Hess est visible dès les textes qui témoignent de la plus grande proximité de leurs pensées, bien qu'elle ne devait éclater au grand jour que plus tard. C'est surtout dans leur rapport différent au prolétariat qu'il faudrait voir le tournant théorique qui deviendra plus tard éloignement pratique entre les anciens camarades⁷. Pour Hess, "le prolétariat, forme phénoménale d'une structure essentielle, la crise, ne saurait donc être le support d'un procès socio-historique et la question sociale n'est rien qu'un vaste effet de conjoncture, mesurée à la question du socialisme, qui lui, implique l'essence humaine comme sa cause même" (MH, p. 122). Selon Bensussan, cette hypothèse de lecture se vérifie dans la façon critique différente de Marx et Engels d'une part, et de Hess d'autre part, de traiter de Feuerbach et de Stirner. Selon Hess, Feuerbach reste à mi-chemin. Il brise les idoles de la philosophie hégélienne, mais il n'arrive pas à saisir la portée pratique de l'aliénation (MH, p. 125) puisqu'il n'aurait compris l'essence humaine que de façon abstraite, alors que cette essence est directement sociale. Faire "un bon usage de Feuerbach" impose une sorte de renversement pratique de sa philosophie, laquelle était déjà, ne l'oublions pas, un renversement pratique de celle de Hegel. C'est dans ce sillon que va pousser le "socialisme vrai".

Si Hess reproche à Feuerbach de ne pas être assez réaliste, c'est-à-dire d'être trop individualiste, Stirner lui reproche en revanche de ne pas l'être assez. L'importance du défi doit être mesurée aux plus de 400 pages qui, dans l'*Idéologie Allemande*, sont consacrées à le déjouer. Premier signe du péril : Engels semble enclin à évaluer de façon assez favorable *Der Einzige und sein Eigentum*. Selon Bensussan, cette première impression recèle l'influence des idées de Hess. Mais vite, les positions vont changer de façon dramatique à la suite d'une intervention de Marx. Sa lettre, égarée, aurait conduit Engels, ainsi que Hess, à reconsidérer leur attitude. Ailleurs, Bensussan semble trouver un rapport entre le retournement d'Engels, et le fait de travailler, au même moment, à son livre sur le prolétariat anglais (MH, p. 138).

Les faits, dans la mesure où ils nous sont connus, peuvent aussi être interprétés de façon différente. Si, au début, Marx semble n'avoir pas tellement prêté attention à l'ouvrage de Stirner, il sera rapidement alarmé par son succès, qui ne fut d'ailleurs que très bref⁸. Engels lui-même rapporte à Marx que Hess était parvenu, dès le début et de façon indépendante, au même point

de vue que Marx. Malheureusement, la lettre de Marx s'étant perdue, nous ne pouvons pas reconstruire exactement l'enchaînement des événements⁹.

Dans cette étude, Bensussan ne s'adresse pas à la dimension juive de l'oeuvre de Hess. Il le fera dans l'un des chapitres de ses *Questions Juives*, intitulé : "Moses Hess : penseur de l'émancipation". L'ambiguïté du titre - on ne saurait dire, de prime abord, à *quelle* émancipation on fait référence - semble convenir au sujet. Comment concevoir l'oeuvre de Hess dans son unité, en dépit de la faille introduite par *Rome et Jérusalem* ? La première stratégie consisterait à diviser sa vie en deux périodes : une première période, pendant laquelle il se serait tourné vers les problèmes de l'émancipation humaine, et donc cosmopolite ; une deuxième période, pendant laquelle il serait revenu aux problèmes de l'émancipation nationale juive. Or, comme le constate Bensussan lors d'un examen plus approfondi, cette périodisation s'avère fautive (QJ, p. 75). Même dans les textes de jeunesse, on retrouve une orientation juive, bien qu'elle prenne la forme d'un messianisme¹⁰, et en retour, la renaissance nationale juive est intimement liée, chez Hess, à l'identité entre judaïsme et socialisme. Or, on constate immédiatement que cette formule échoue aussi. Si le judaïsme apparaît en tant qu'objet réel dans ses écrits de jeunesse, c'est comme équivalent du capitalisme, comme l'illustre son article "L'essence de l'Argent¹¹". Et dans *Rome et Jérusalem* c'est le socialisme qui semble symboliser l'aliénation de soi : "Me voici de retour au sein de mon peuple après une séparation de vingt ans¹²."

Bensussan retrouve l'unité au sein de cette discontinuité dans l'élan messianique qui parcourt, tel un fil rouge, l'oeuvre de Hess. Ce messianisme est présent dans les oeuvres de jeunesse, tout autant que dans *Rome et Jérusalem*, dont l'orientation est attestée par le sous-titre : "La dernière question nationale" (*Die letzte Nationalitätsfrage*). Ce que Bensussan appelle "messianisme", c'est penser l'incommensurabilité entre réalité politique et régénération de l'humanité, et en même temps, chercher à insérer la transformation de la première dans la seconde, par des processus historico-politiques objectifs. C'est à ce titre que l'on peut parler d'un messianisme historique et matérialiste (QJ, p. 81).

L'interprétation que Shlomo Avineri¹³ donne de l'oeuvre de Hess diffère en plusieurs points de celle de G. Bensussan. Déjà, leur point de départ est différent. Alors que Bensussan s'interroge sur Hess en tant que socialiste et juif, Avineri va essayer de montrer, dans l'oeuvre de Hess, la relation intime entre socialisme, judaïsme et sionisme. C'est pourquoi il explore l'oeuvre de Hess, en particulier ses oeuvres de jeunesse, à la recherche de cet angle juif. Avineri trouve déjà cette référence dans le pseudonyme sous lequel Hess signe son premier livre, *Von einer Jünger Spinoza*. Se déclarer jeune-spinoziste, ce n'est pas seulement porter un défi à la philosophie radicale de l'époque - aux jeunes-hégéliens -, c'est aussi se rattacher à un héritage lourd de conséquences. Spinoza était, pour la génération de Hess, la preuve que la philosophie n'était pas un monopole des Gentils, mais aussi la preuve que *pour* philosopher, les juifs devaient quitter le monde de l'orthodoxie. Avineri rapproche le choix qu'a fait Hess de ce pseudonyme, de la publication, cette même année, d'une biographie sur Spinoza, par les soins de son ami Berthold Auerbach. Dans cette

biographie, le philosophe est présenté comme le premier penseur juif moderne, le premier à percer les murs du ghetto médiéval tout en gardant son identité (PCZ, p. 22). Pour Avineri, *L'Histoire Sacrée de l'Humanité* est "une synthèse socialiste du Judaïsme et du Christianisme médiatisés par la philosophie de Spinoza" (PCZ, p. 22). C'est ainsi que Hess présente une philosophie de l'histoire centrée sur l'histoire juive, et dans laquelle l'histoire non-juive est reléguée à un rôle périphérique (PCZ, p. 27). Ceci constitue une véritable révolution dans l'historiographie européenne moderne. Selon Hess, l'essence du judaïsme s'exprime dans l'essai de créer un monde historique façonné à l'image de Dieu (PCZ, p. 42). Mais la société juive était restée une société particulière. Ce fut le rôle de Jésus d'universaliser cette vision, mais en se cantonnant dans la contemplation de la Cité de Dieu et en se résignant à abandonner toute prétention par rapport au monde profane. C'est ainsi que le christianisme devient le royaume de l'aliénation et du déchirement (*Zerrissenheit*). La "nouvelle Jérusalem" apparaît ainsi comme une synthèse entre les principes juifs et chrétiens, synthèse qui constitue en même temps un ressurgissement de l'esprit juif.

Dans la *Triarchie Européenne*, l'angle juif apparaît de nouveau, mais cette fois-ci d'une façon plus ténue (PCZ, p. 50). L'histoire juive n'est plus le seul cadre de référence pour l'histoire universelle, bien qu'elle garde dans l'oeuvre une importance centrale (PCZ, p. 51). A l'encontre de la thèse de Hegel, selon laquelle le peuple Juif représentait l'"esprit oriental", et était incapable de tout développement, Hess affirme le rôle médiateur du "peuple Hébreu", entre le principe oriental et le principe occidental. D'ailleurs, ce rôle lui revient justement à cause de son exil qui devient ainsi non plus la marque du péché, mais celle d'une vertu.

Avineri souligne aussi le fait, que, à l'encontre d'autres penseurs d'origine juive de sa génération, Hess paraît être le seul à valoriser l'élément juif dans un discours qui s'adresse au public en général (PCZ, p. 67). Or, en même temps, il faut reconnaître que la valorisation de l'élément juif ne s'accompagne pas d'une valorisation de l'existence séparée du peuple Juif. Tout au contraire, Hess prône la disparition des obstacles d'ordre légal qui empêchaient le mariage des juifs avec des non-juifs, tout en se refusant à voir dans la conversion au christianisme, un moyen honorable d'entrer dans la culture occidentale (PCZ, p. 73).

Malgré l'importance des observations précédentes sur la signification positive du judaïsme pour Hess, il faut avouer qu'elles ne concernent que la phase pré-socialiste dans le développement de sa pensée. C'est justement dans les écrits qui marquent son passage au socialisme que cette signification positive semble s'estomper, et faire place aux remarques très négatives et presque antisémites qui se trouvent dans "L'Essence de l'Argent". Pour Avineri, il ne faudrait pas conclure hâtivement que ces remarques témoignent d'un revirement de la part de Hess. En effet, même dans cet article, Hess rattache le capitalisme surtout à la tradition chrétienne, ou du moins à la tradition judéo-chrétienne (PCZ, p. 132). Selon Avineri, "la critique du christianisme par Hess est allée beaucoup plus loin que celle de n'importe quel autre penseur de sa génération" (PCZ, pp. 132-3). Par rapport au Marx de la

"Question Juive", l'analyse du judaïsme dans "L'Essence de l'Argent" est à la fois plus nuancée et plus extrémiste. Plus nuancée, dans la mesure où Marx relie capitalisme et judaïsme de façon beaucoup plus directe que Hess. Or, paradoxalement, Marx est plus nuancé que Hess en ce qui concerne l'identification controversée culte de l'argent = religion juive = cannibalisme¹⁴. En fait, Marx reprend cette idée, dont l'origine est peut-être à rechercher dans le livre de G. F. Daumer : *Le culte du feu et de Moloch chez les anciens Hébreux* (1842), lors d'une conférence tenue à Bruxelles devant un cercle d'ouvriers. A l'occasion de cette intervention, Marx ne parle, apparemment, que du christianisme¹⁵.

Avineri ne voit pas, dans la publication de *Rome et Jérusalem*, de véritable rupture dans la pensée de Hess. Même s'il rejette l'explication que Hess donne de son tournant, Avineri souligne l'importance que celui-ci donne au facteur national dès ses écrits de jeunesse (PCZ, p. 172). A la différence de Marx et de Hegel, Hess ne considère pas la lutte pour l'émancipation nationale et la lutte pour l'émancipation du prolétariat comme exclusives. Déjà en 1843, Hess avait porté son attention sur la lutte pour l'Italie. Si les premiers remous antisémites en Allemagne peuvent être perçus comme les facteurs déclencheurs de sa prise de position en faveur de l'émancipation nationale du peuple juif, celle-ci avait été préparée, selon Avineri, par une longue évolution (PCZ, p. 174). D'ailleurs, *Rome et Jérusalem* ne fut pas un éclat isolé dans sa carrière d'écrivain : "*Rome et Jérusalem* ne fut pas un ouvrage accidentel ; les études préparatoires et les nombreux écrits plus courts qu'il dédie au même sujet montrent un engagement vif pour la cause de la renaissance juive dans la terre d'Israël" (PCZ, p. 244). C'est justement dans cet engagement en faveur du problème national et du problème national juif en particulier, qu'Avineri détecte l'importance majeure de Hess, malgré toutes les carences de sa pensée (PCZ, p. 247). Alors que Marx et Engels ne s'étaient pas intéressés au phénomène national avant 1848, - et même alors ils ne l'ont analysé que d'un point de vue instrumental dans leurs écrits et prises de position postérieurs -, l'histoire du mouvement ouvrier a justement donné raison à la synthèse, que Hess fait entre nationalisme et socialisme. Dans cette synthèse, le nationalisme devient une "solidarité socialiste universelle", alors que la question nationale (la renaissance du peuple juif) est liée de façon nécessaire à une reconstruction sociale du peuple juif. Hess réunit ainsi le double héritage de la Révolution Française : socialisme et nationalisme, qui deviendront deux notions distinctes dans l'oeuvre de Marx (PCZ, p. 252).

Notes

1. Parmi lesquels on peut mentionner les travaux de : Werner Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx*, Berlin, 1965 ; David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx*, London, 1969 (trad. franç. *Les Jeunes Hégléiens et Karl Marx*, Payot, Paris, 1972) ; William J. Brazill,

-
- The Young Hegelians*, New Haven and London, 1970 ; Lothar Koch, *Humanistischer Atheismus und gesellschaftliches Engagement : Bruno Bauer kritische Kritik*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1971 ; Cesa Claudio, *Studi sulla Sinistra Hegeliana*, Urbino, 1972 ; Zwi Rosen, *Bruno Bauer and Karl Marx*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1977. A cela, il faut ajouter les travaux plus anciens de A. Comu et de K. Lowith. Il faut aussi signaler la réédition de textes et leur traduction, notamment en français, de Bauer, Cieszkowski, Hess et Feuerbach. Pour une bibliographie des ouvrages secondaires sur Hess, on peut se reporter au livre de G. Bensussan (voir note suivante) et à celui de Shlomo Na'aman (voir note 10).
2. Gérard Bensussan, *Moses Hess, la Philosophie, le Socialisme (1846-1845)*, Presses Universitaires de France, Paris, 1985 (désormais référé dans le texte sous l'abréviation MH) ; Gérard Bensussan, *Questions Juives*, Osiris, Paris, 1988 (désormais référé dans le texte sous l'abréviation : QJ).
 3. Karl Marx, *Manuscrits de 44*, Editions Sociales, Paris, 1972, p. 2.
 4. E. Silberner, *Moses Hess, Geschichte seines Lebens*, E. J. Brill, Leiden, 1966, p. 31 ; Horst Lademacher, *Moses Hess in seiner Zeit*, Ludwig Roehrscheid Verlag, Bonn, 1977, p. 32.
 5. Cf. mon article : "Marx on the Jewish Question : A Metacritical Analysis", in *Studies in Soviet Thought*, vol. 33, 1987, pp. 192-192.
 6. *Manuscrits de 44*, p. 117.
 7. C'est aussi l'avis de Horst Lademacher, *Moses Hess in seiner Zeit*, *op. cit.* pp. 49-50.
 8. Dans la *Sainte Famille*, Marx croit avoir fini de régler ses comptes avec Bauer et le groupe des *Freien*. Ce groupe serait devenu désormais sans intérêt pour le développement de la théorie communiste : "Retournée à son point de départ, la *Critique absolue* a clos son cycle spéculatif et par là-même, le cycle de sa propre existence. Son mouvement ultérieur n'est que *pur mouvement circulaire pour soi*, bien au-dessus de tout intérêt de la masse, et par conséquent, sans le moindre intérêt désormais pour la Masse" (*Sainte Famille*, Editions Sociales, Paris, 1972, p. 171)). La publication du livre de Stirner, et sa répercussion dans les milieux intellectuels progressistes, lui semble signaler un renouveau de l'idéologie des jeunes-hégéliens. Or, si *l'Unique* fut un best-seller, l'intérêt pour l'oeuvre de Stirner s'effrita au bout de quelques mois. Cela, et le fait de ne pas avoir réussi à trouver un éditeur pour *l'Ideologie Allemande*, doivent avoir été les raisons de l'abandon du manuscrit déjà achevé.
 9. L'affaire "Stirner" semble avoir été une comédie d'erreurs pour tous ceux qui y ont été impliqués. D'après Bensussan, Engels se serait trompé quand il pensait que le point de vue de Hess et celui de Marx étaient à peu près semblables (MH, p. 135). Hess aussi croit se trouver en accord avec Marx (Hess à Marx, 17/1/45, cf. MH, p. 135) ; or, il se trompe, puisque "alors que Marx critique *l'Unique* du point de vue du matérialisme historique qu'il vient de développer", Hess le ferait du point de vue encore idéaliste (E. Silberner, *Moses Hess, op. cit.* p. 207). A cela, il faudrait répondre qu'en fait Marx *développe* sa théorie de l'histoire, nommée plus tard par Engels "matérialisme historique", dans sa critique de Stirner.
 10. C'est le titre de l'ouvrage de Shlomo Na'aman, *Emanzipation und Messianismus : Leben und Werke des Moses Hess*, Campus Verlag, Frankfurt/New-York, 1982. Or, selon Na'aman, le messianisme de Hess serait beaucoup plus chrétien que juif (*op. cit.*, p. 49).
 11. Moses Hess, "L'essence de l'Argent", in Elisabeth de Fontenay, *Les figures juives de Marx*, Editions Galilée, Paris, 1973.
 12. Moses Hess, *Rome et Jérusalem*, Albin Michel, 1981, p. 65.
 13. Shlomo Avineri, *Moses Hess : Prophet of Communism and Zionism*, New York University Press, New York and London, 1985 (désormais référé dans le texte sous l'abréviation : PCZ).
 14. C'est aussi l'interprétation de S. Na'aman, *op. cit.*, pp. 140-141.
 15. Cette conférence ne nous est connue que par un compte-rendu rédigé à l'occasion de la séance. Le compte-rendu a été publié dans *MÉGA*, 1, 6, pp. 639-640. Quelques années plus tard, Marx et Engels vont critiquer farouchement Daumer. Cf. "Compte-rendu du livre de G. F. Daumer : La Religion de l'ère nouvelle. Essai de fondement combinatoire et aphoristique...", in K. Marx et F. Engels, *Sur la Religion*, Editions Sociales, Paris, 1972, pp. 90-97.