

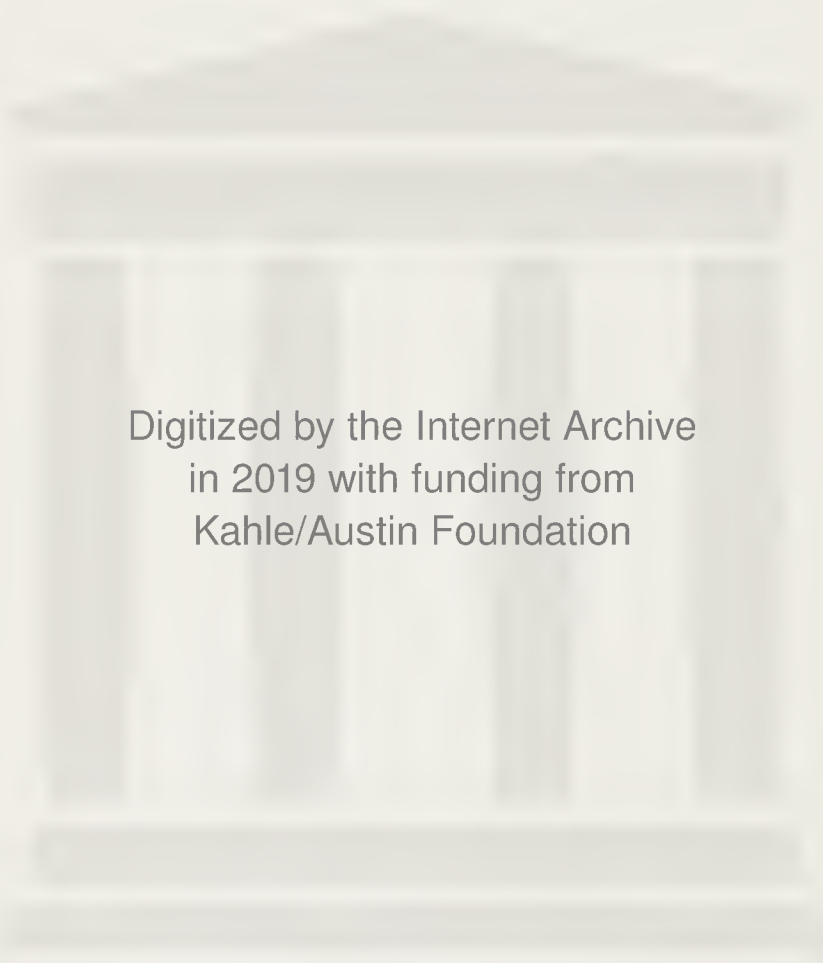
JEAN-YVES CALVEZ

LA PENSÉE DE KARL MARX

COLLECTIONS 'ESPRIT'

1
la
cité prochaine

AUX ÉDITIONS DU SEUIL



Digitized by the Internet Archive
in 2019 with funding from
Kahle/Austin Foundation

MAY 15 1968

LA PENSÉE DE
KARL MARX

DU MÊME AUTEUR

Droit international et souveraineté en U.R.S.S. :
l'évolution de l'idéologie juridique soviétique
depuis la Révolution d'Octobre, Armand Colin, 1953.

« L'influence des conceptions soviétiques
du droit international dans la politique
étrangère de l'Union soviétique », dans le recueil
La politique étrangère et ses fondements,
sous la direction d'André Siegfried, Armand Colin, 1954.

En collaboration avec Georges Castellan,
D.D.R., Allemagne de l'Est,
Éditions du Seuil, 1955 (chap. III, v, XI, XII).

En collaboration avec J.-L. Fyot,
Politique économique régionale en Grande-Bretagne,
Centre d'Études économiques, Armand Colin, 1956.

Revenu national en U.R.S.S.,
Éditions SEDES, Paris, 1956.

« Doctrine de la frontière en U.R.S.S. »,
dans le recueil *Les Frontières européennes de l'U.R.S.S.*,
sous la direction de J. B. Duroselle,
Armand Colin, 1957.

En collaboration avec J. Perrin,
Église et Société économique,
Collection « Théologie », Aubier, 1959.

JEAN-YVES CALVEZ

LA PENSÉE DE KARL MARX

SEPTIÈME ÉDITION
REVUE ET CORRIGÉE

ÉDITIONS DU SEUIL

27, rue Jacob, Paris VI^e

HX 39.5 .C3 1956

*Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction
réservés pour tous pays.*

© 1956 by Éditions du Seuil.

TABLE

INTRODUCTION

I. <i>Le marxisme et l'étude du marxisme</i>	13
1. Philosophie et révolution	13
2. Marxisme et pensée de Karl Marx	14
3. Marxisme et critique du marxisme	17
II. <i>Signification de la vie de Karl Marx</i>	20
1. Le milieu familial : libération de la religion	21
2. Marx se libère de la philosophie	22
3. Marx se libère du respect de l'État et du primat du politique	25
4. La théorie rejoint la praxis	28
5. Aux côtés du mouvement ouvrier	29
6. Fin de l'Internationale et anticipations sur le com- munisme futur	33
7. La vie et l'œuvre	34

I. CRITIQUE DE LA RELIGION ET DE LA PHILOSOPHIE

I. <i>Marx philosophe critique</i>	41
1. Marx et la critique	42
2. L'aliénation	50
II. <i>L'aliénation religieuse</i>	55
1. La religion et l'État	58
2. La critique de l'aliénation religieuse en général	78
3. Portée de la critique de l'aliénation religieuse par Marx	93
III. <i>L'aliénation philosophique. Critique de la philosophie</i>	103
1. Pourquoi une critique de la philosophie? La situa- tion allemande	104
2. Le milieu philosophique	108
3. Marx et l'aliénation philosophique	120
4. De la spéculation à la praxis	152

91494

II. CRITIQUE DU MONDE PROFANE

I. <i>L'aliénation politique</i>	161
1. Le milieu politique et la philosophie hégélienne de l'État	164
2. Marx et la philosophie politique hégélienne	169
3. Critique de l'aliénation politique	172
4. Difficultés de la critique marxiste de l'aliénation politique	182
II. <i>L'aliénation sociale : les classes sociales et les faux socialismes</i>	186
1. Le milieu social. Les luttes sociales	192
2. La division en classes sociales	196
3. Les classes sociales à signification privilégiée	203
4. La lutte des classes	222
5. Les faux socialismes	224
6. Le fondement de l'aliénation sociale	235
III. <i>L'aliénation économique : critique de l'économie politique</i>	239
1. Les conditions économiques contemporaines de Marx	244
2. Le travail aliéné	251
3. Marx et les économistes	262
4. La démarche du <i>Capital</i>	269
5. La valeur : marchandise et argent	278
6. L'aliénation économique dans le système capitaliste	294
7. Portée des analyses économiques de Marx	316
8. L'accumulation primitive	326

III. LA DIALECTIQUE FONDEMENTS DE LA SCIENCE, DU REEL ET DE L'ETHIQUE

INTRODUCTION : <i>Vers la dialectique</i>	335
1. Réflexion sur le mouvement accompli	335
2. La méthode dans l'œuvre de Marx	336
I. <i>Dialectique hégélienne et dialectique marxiste</i>	338
1. Ce que Feuerbach a découvert	338
2. Critique du « savoir absolu » hégélien	341
3. Critique de la « suppression » dialectique	343
II. <i>La dialectique comme principe du savoir</i>	346
1. Rejet de la vérité métaphysique absolue	348
2. Logique dialectique	353

3. Logique formelle et logique dialectique	359
4. Unité du savoir et du réel	365
5. Dépassement de tous les systèmes	369
III. <i>Nature dialectique du réel et matérialisme dialectique</i>	371
1. Le matérialisme de Marx	374
2. L'homme et la Nature	380
3. Le rapport de l'homme à l'autre homme : la société	401
IV. <i>L'histoire et le matérialisme historique</i>	405
1. Matérialisme historique et matérialisme dialectique	408
2. Refus de l'idéalisme en histoire	416
3. Le fait historique fondamental	421
4. Infrastructures et superstructures	424
5. Fait historique fondamental et développement dialectique de l'histoire	427
V. <i>Ethique et marxisme. Matérialisme historique et tâches révolutionnaires</i>	432
1. Négation des valeurs éthiques traditionnelles	435
2. Tâches éthiques historiques	435
IV. FIN DE L'ALIENATION ET INSTAURATION DE L'HOMME	
INTRODUCTION : <i>Aliénation et suppression des aliénations</i>	443
1. Les difficultés de la critique des aliénations	443
2. Difficultés de la dialectique marxiste	445
3. Signification de la suppression des aliénations	448
I. <i>Le dépérissement de l'économie capitaliste</i>	450
1. Marx et les lois de développement historique des systèmes économiques	451
2. Les « lois » d'évolution du système capitaliste	452
3. La société économique de l'avenir	470
4. Portée des solutions économiques de Marx	475
II. <i>La révolution et son déroulement</i>	482
1. Nature de la révolution selon K. Marx	484
2. Les révolutions antérieures	486
3. La révolution communiste. Son originalité	489
4. Les mesures révolutionnaires pratiques	496
5. La dictature du prolétariat	497
6. Conclusion	500
III. <i>Le communisme</i>	504
1. Les communismes incomplets ou déformés	506

2. La communauté et la personne	512
3. Conciliation de toutes les oppositions dans la société communiste	514
4. Caractère social de toute l'existence communiste .	520
5. La société communiste et l'État	521
6. Au delà du communisme	523
IV. <i>Le communisme et l'histoire</i>	525
1. Le sens de l'histoire dévoilé dans le communisme .	527
2. Histoire ou fin de l'histoire	529
V. <i>Humanisme communiste et athéisme</i>	535
1. Le communisme comme humanisme	537
2. Critique de l'aliénation religieuse et athéisme . .	538
3. Humanisme intégral : création de l'homme par l'homme	542
4. L'athéisme pratique	548
V. LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE	
I. <i>Les étapes principales de la critique du marxisme</i> . .	560
1. Les premières critiques	561
2. Nouvelles critiques : économie et sociologie (depuis 1900)	563
3. Vers une critique philosophique	565
II. <i>L'Église catholique et le marxisme</i>	577
1. Les condamnations doctrinales	578
2. Marxisme et doctrine chrétienne	585
III. <i>Critique de la pensée marxiste</i>	596
1. Des ambiguïtés de la philosophie économique à celles de la dialectique	597
2. Deux conceptions de la dialectique, deux concep- tions de l'histoire	609
3. Objectivation et aliénation	612
4. Proletariat et Révolution	614
5. Le naturalisme de Marx	618
6. La vérité de l'œuvre de Marx	621
7. Relation, aliénation et reconnaissance	624
<i>Bibliographie</i>	629
<i>Index analytique</i>	655

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LE MARXISME ET L'ÉTUDE DU MARXISME

I. PHILOSOPHIE ET RÉVOLUTION

Près d'un milliard d'hommes vivent aujourd'hui sous des gouvernements qui se réclament de la doctrine de Marx. Beaucoup d'autres, sous des régimes qui ne sont pas d'obéissance marxiste, donnent leur confiance à des partis communistes révolutionnaires. Le marxisme divise familles, sociétés, nations et empires. Il sépare les amis. Il est l'occasion de presque tous les conflits internationaux auxquels nous assistons depuis la deuxième guerre mondiale. Parmi nos contemporains, il n'en est aucun que le marxisme ne provoque ou n'interroge.

La révolution de 1789, malgré ses intentions universalistes, avait été française par son origine, elle fut européenne par ses conséquences. Avec le marxisme, c'est une révolution mondiale qui semble en marche. Elle a sa source en Occident, mais elle réussit, sous nos yeux, dans les civilisations les plus diverses.

Qu'est-ce que ce soulèvement aux dimensions du monde ? Le geste spontané de l'humanité elle-même qui se libère, diront les marxistes. Dans un tel mouvement naturel, l'idéologie n'aurait qu'un rôle second. La révolution serait première, la philosophie dérivée. Dans la Révolution française, qui renversait les trônes et bouleversait les institutions politiques, la doctrine philosophique et sociale était au premier plan ; dans la révolution marxiste, qui bouleverse les assises mêmes de l'homme, la vérité de l'action qui s'accomplit serait inhérente à l'action elle-même.

INTRODUCTION

Pourtant, la philosophie est le berceau du marxisme, et celui-ci n'a pas cessé d'être une doctrine. Il tire même beaucoup plus de la philosophie que n'en tira la Révolution française. Il puise, en effet, à une philosophie plus radicale. La philosophie allemande, technique, silencieuse et scolaire, avait entrepris d'abord la réforme des esprits, mais les bons observateurs prévoyaient déjà qu'elle descendrait un jour des chaires universitaires dans l'arène politique et sociale et y provoquerait des bouleversements plus profonds que toute révolution antérieure. « La révolution allemande, écrivait Heinrich Heine, ne sera ni plus débonnaire, ni plus douce, parce que la critique de Kant, l'idéalisme transcendantal de Fichte et la philosophie de la nature l'auront précédée¹. »

Ce n'est pas la révolution allemande qui viendra, c'est une révolution mondiale. Mais celle-ci devra son caractère universel à ses racines philosophiques radicales. Marx orientera résolument la philosophie vers le monde et la détournera de spéculations pures que l'on pouvait croire inoffensives. Mais tout ce que Marx fera dans le monde, il le fera avec la rigueur empruntée à cette philosophie et à l'interprétation qu'il en donne lui-même.

Aussi ne comprend-on pas la partie qui se joue aujourd'hui dans l'histoire si on ne connaît pas intimement la doctrine qui l'a préparée et la genèse de cette doctrine. Une révolution qui a la rigueur et la froideur d'une philosophie abstraite ne peut être éclairée que par l'analyse de la « philosophie de la révolution » qui a *anticipé* les événements que nous vivons et qui prétend aujourd'hui encore les *expliquer*.

II. MARXISME ET PENSÉE DE KARL MARX

La connaissance de cette philosophie ne saurait dispenser un contemporain de l'étude soigneuse de la réalité historique, politique, économique et sociale des régimes marxistes. Elle ne peut remplacer l'analyse quotidienne de l'évolution des idées et des institutions dans les pays d'obéissance communiste², ni celle de la structure, de la tactique et de l'action des partis communistes.

1. H. HEINE, *Deutschland 1834-1856*, cité par E. Vermeil, *Heinrich Heine*, Éditions Sociales Internationales, p. 214.

2. Voir, par exemple, en ce qui concerne l'U.R.S.S., Henri CHAMBRE, *Le marxisme en Union soviétique*, Éditions du Seuil, Paris, 1955, 510 pp.

Toute étude de la pensée de Marx invite bien plutôt à suivre avec attention la vie de ces pays et de ces partis.

Il n'est pas permis de supposer *a priori* que tout ce qui arrive dans le monde marxiste puisse se déduire directement du marxisme doctrinal originel.

Certains événements, certaines transformations, ne sont pas parfaitement réductibles à la doctrine. Ils sont pourtant en rapport avec elle. S'ils constituent des déviations, s'ils apparaissent en contradiction avec elle, ils sont sans doute le signe des difficultés et des contradictions inhérentes à la doctrine elle-même.

Soit pour constater que les pays marxistes s'éloignent aujourd'hui des principes posés par le fondateur de la doctrine, soit pour mesurer la signification des difficultés où ils sont conduits dans l'application de ses idées, il faut d'abord bien connaître les thèses maîtresses qui sont à l'origine de ce développement.

Mais la doctrine, dira-t-on, évolue elle-même. Il serait donc vain d'en faire ici l'analyse d'après l'œuvre de Karl Marx en isolant cette considération de la réalité historique du communisme.

On a beaucoup parlé, en effet, de l'hostilité du marxisme à l'égard de toute abstraction, de sa méfiance à l'encontre des vérités absolues et définitives. Staline luttait contre le « talmudisme » des commentateurs de Marx. Les dirigeants soviétiques actuels vont peut-être plus loin encore. Et les marxistes, en général, entendent traiter l'œuvre de Marx comme une méthode beaucoup plus que comme une doctrine figée.

On met certes d'autant plus d'acharnement à se défendre des reproches de talmudisme et de psittacisme que ces défauts sont plus apparents et que l'orthodoxie doctrinale est plus rigide. Reconnaissons pourtant qu'il y a eu évolution dans le marxisme. Il faudrait retenir à cet égard les apports d'Engels, de Lénine, de Staline, ainsi que de beaucoup d'autres communistes. Il reste que l'originalité de tous ces auteurs et de tous ces militants ne peut s'apprécier qu'en fonction de Marx. C'est à sa pensée qu'il faut comparer celles de ses successeurs. D'ailleurs, ils ont assez d'idées en commun avec lui pour que la continuité soit assurée. Quant aux divergences, quant à l'opposition que l'on peut relever entre les différentes voies où se sont engagés les successeurs de Marx, sans doute faut-il y voir la manifestation des difficultés ou contradictions de la pensée de Marx lui-même, et donc un véritable et nécessaire prolongement de sa propre doctrine³.

3. Une telle étude constituerait la suite logique de la critique du marxisme, telle qu'elle sera présentée à la fin du présent ouvrage. Il conviendrait de montrer comment les concepts que Marx n'est parvenu à concilier qu'imparfai-

INTRODUCTION

L'étude de la pensée de Marx et des problèmes qu'elle soulève demeure donc la clé tant de la pratique communiste contemporaine que des divergences ou même des incohérences de la doctrine de ses successeurs.

Ici se pose, il est vrai, la question de savoir qui sont ces successeurs. Nous avons jusqu'ici fait allusion aux seuls « communistes ». Pouvons-nous dénier les droits des sociaux-démocrates à la succession marxiste ? C'est là un problème délicat, auquel il ne peut être donné de réponse définitive dans une introduction. Remarquons pourtant que les sociaux-démocrates *d'aujourd'hui*⁴ rejettent un grand nombre des thèses philosophiques essentielles de Marx, même lorsqu'ils retiennent une certaine version de ses analyses économiques. La social-démocratie allemande a même effacé de son programme toute référence au marxisme. Sous réserve d'une analyse précise des thèses *actuelles* de la social-démocratie, il n'est donc pas injuste de supposer que lorsque nous décrivons la doctrine de Marx dans toute son étendue, nous visons d'abord et explicitement les thèses des communistes contemporains.

III. MARXISME ET CRITIQUE DU MARXISME

Le marxisme est plus qu'une doctrine philosophique puisqu'il est un mouvement révolutionnaire. Il est même plus qu'une révolution puisqu'il tend à la création d'une culture et à l'installation de l'homme dans un univers nouveau qui soit son produit, sa mesure, son expression totale⁵. Et pourtant c'est par le langage seul qu'il est possible d'appréhender le sens de cette révolution

tement, ont retrouvé leur autonomie chez ses successeurs, Engels, Lénine et Staline, et comment, par conséquent, les contradictions théoriques du marxisme sont devenues manifestes dans le développement même de l'idéologie. Il y aurait là une contre-épreuve des critiques que nous formulerons. Seules les dimensions du présent ouvrage obligent à en différer l'exposé. On trouvera cependant dans plusieurs notes des allusions à ces problèmes.

4. La solution est moins simple en ce qui concerne les sociaux-démocrates, même réformistes, du début du siècle.

5. « Le communisme est le mouvement de la satisfaction des besoins matériels. L'homme de besoin, *homo necessitudinis*, est le fondement. Ce mouvement est matérialiste et révolutionnaire, et conforme au marxisme historique » (Dionys MASCOLO, *Le communisme*, Gallimard, Paris, 1953, p. 8). Le marxisme veut embrasser tout le mouvement réel fondamental de

et de cette tentative culturelle. C'est ce qui justifie l'étude philosophique qui fera l'objet du présent ouvrage.

Retenons du moins que le marxisme n'est ni pure science économique, ni pure spéculation philosophique, mais théorie de l'agir, qu'il est de plus la loi effective de la vie de sociétés contemporaines importantes et le programme de partis politiques agissants, qu'il pénètre toutes nos préoccupations concrètes et qu'il projette son ombre sur la plupart des domaines de notre activité. Il n'est donc pas possible de décrire cette doctrine sans prendre position, sans formuler un jugement et sans émettre une critique, si nous ne pouvons suivre Marx dans ses conclusions. En face d'une méthode d'action et d'une tentative culturelle historique, nul ne peut refuser de s'engager de quelque manière.

Ce n'est pas à dire que l'objectivité soit ici un leurre. Il est possible d'étudier la pensée de Marx aussi sereinement que l'on étudie celle d'un autre philosophe ou d'un autre sociologue⁶.

L'on peut d'ailleurs faire apparaître les difficultés principales de cette pensée de *l'intérieur*, sans recourir à d'autre critère que celui de la cohérence de la doctrine marxiste. La critique sera ainsi « immanente » au développement même de la pensée de Marx. Elle consistera à exploiter des vérités ou des directions de pensée d'abord aperçues par lui, puis négligées ou abandonnées au détriment de l'équilibre de son système; ailleurs, la critique prolongera les exigences de sa méthode et celles de ses découvertes.

Mais, en présence d'une doctrine ainsi tournée vers l'action, une telle critique s'impose. Avant même de regarder le monde marxiste, il faut demander à Marx comment il accomplit dans

l'homme et en montrer les normes. Cette volonté de culture s'exprime, même en un pays non communiste comme la France, dans les intentions des communistes. Le marxisme doit, à leurs yeux, tout pénétrer : littérature, arts, philosophie, économie, droit, famille et vie quotidienne. Voir, par exemple, le compte rendu des Journées Nationales d'Études des intellectuels communistes, tenues à Ivry les 29 et 30 mars 1953, dans la *Nouvelle Critique*, avril-mai 1953. « Le marxisme, déclarait de son côté Garaudy, forme aujourd'hui en fait le système de coordonnées qui permet seul de situer et de définir une pensée en quelque domaine que ce soit, de l'économie politique à la physique, de l'histoire à la morale » (*L'Humanité*, 27 mai 1953).

6. Jean-Paul Sartre s'est mépris en citant cette phrase d'une précédente édition du présent ouvrage — il substitue toutefois le mot « sûrement » à « sereinement » — et en nous prêtant un détachement extrême, confondu par lui avec l'objectivité (*Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 23); or il faut distinguer l'objectivité (et la sérénité du jugement), que nous croyons possible dans l'analyse du marxisme, comme dans celle d'une autre doctrine philosophique, et le *détachement* total, que nous venons justement d'exclure, indiquant que, de toutes parts, le marxisme nous est présent, qu'il nous oblige à prendre position et qu'il force d'autant plus à s'engager qu'il proclame théorie et pratique indissociables.

INTRODUCTION

sa doctrine même la promesse qu'il formule. Il veut nous donner une connaissance complète, pleinement dévoilée, de l'homme, en même temps que le principe d'une culture totale de l'humanité et de l'achèvement de sa civilisation. Permet-il la réalisation du monde pleinement humanisé qu'il a ainsi entrevu ?

Au nom du point de départ de sa démarche nous ferons apparaître l'insuffisance du point d'arrivée. Au nom des prémisses de son système nous éclairerons l'incohérence du système lui-même.

Prendre position dans une discussion doctrinale n'est pourtant pas encore tout ce qui est requis en face d'une doctrine qui proclame l'unité de la théorie et de la praxis. En présence d'une praxis révolutionnaire, sociale, politique et culturelle intégrale, on ne peut répondre que par une semblable praxis totale. Non pas qu'il soit nécessaire d'opposer au marxisme un système de culture humaniste aussi fermé que le sien ; ce serait commettre implicitement la même erreur que lui, ce serait admettre la possibilité d'un système complet de valeurs politiques, sociales et culturelles, au plan de la seule immanence de l'homme. Ce serait espérer la réalisation d'un monde pleinement humanisé par les seules forces de l'homme. Inversement, on ne répond pas au marxisme en se désintéressant des tâches sociales, politiques et civilisatrices, bien au contraire.

A la différence du marxiste, et en contestant ses postulats, nous serons amenés à considérer les problèmes économiques et sociaux avec plus de modestie, plus de réalisme et plus de sérieux que lui. Nous répudierons des solutions qui sont fausses à force de simplisme. Nous découvrirons, par exemple, que les problèmes politiques contemporains ne se réduisent pas au seul conflit des classes bourgeoise et prolétarienne. Surtout, la praxis politique et sociale ne peut être intégrale et totale sans risquer de devenir totalitaire, opprimante et inhumaine. Mais, en face de l'universelle prétention marxiste, il faut montrer une praxis vraie, qui soit une culture, et plus qu'une culture : une réalité vivante et convaincante, au-delà du savoir théorique et de l'action pratique. Nietzsche appelait de ses vœux une telle praxis lorsqu'il demandait aux chrétiens d'avoir l'air « un peu plus sauvés ».

Devant tout argument purement intellectuel, le communiste donne rendez-vous à son contradicteur, non pas à la fin de l'histoire, comme on le pense trop souvent, mais dans l'histoire tout court, sur le terrain de la vérité pratique et de la pratique de la vérité. L'histoire est pour le marxiste la vérification de toutes les valeurs. Elle doit l'être aussi, fût-ce en un sens différent, pour qui veut contester ses conclusions. C'est une exigence qui s'impose aux chrétiens en particulier. Le Dieu des chrétiens est dans cette histoire et cette histoire se réfère à son existence,

LE MARXISME ET L'ÉTUDE DU MARXISME

ou bien ce Dieu n'est pas accessible à l'homme qui vit cette histoire, autant dire qu'il n'existe pas pour lui.

Aborder l'étude du marxisme avec une conscience claire de cette exigence, ce n'est pas se condamner à une étude dénuée d'objectivité, mais c'est accepter le sérieux du marxisme, c'est aller jusqu'au bout de ce qu'il requiert en fait de vérité pratique et de vie authentique.

CHAPITRE II

SIGNIFICATION DE LA VIE DE KARL MARX

La biographie de Karl Marx fait partie de l'introduction à son œuvre. Mais s'il faut en donner ici un aperçu, ce n'est pas seulement pour fixer une chronologie indispensable à l'étude de sa doctrine ni pour accomplir une formalité qui s'impose à tout auteur qui traite de la pensée d'un homme, c'est pour faire saisir d'emblée, dans la vie de Marx, le mouvement intime de sa pensée, qui se modèle en effet remarquablement sur le déroulement de son existence.

La connaissance de la vie d'un philosophe importe quelquefois beaucoup moins pour la compréhension de sa pensée. Non pas que ses origines, par exemple, soient sans importance pour l'intelligence de son œuvre, mais il y a parfois très peu d'événements significatifs dans l'existence d'un penseur de cabinet. Il convient alors de s'intéresser au milieu dans lequel le penseur a vécu plutôt qu'à sa vie même. Le cas de Marx est différent. Non seulement, comme nous l'avons déjà indiqué, sa doctrine veut être la méthode immanente au mouvement révolutionnaire, mais la vie de Marx fut elle-même mêlée étroitement à ce mouvement, en même temps qu'elle reflète directement le progrès de sa pensée. On peut dire que la philosophie de Marx est une reproduction de sa vie : c'est ce qui fait tout l'intérêt d'une étude des principales étapes de celle-ci.

Il s'agira d'une brève biographie spéculative. Dans la succession des époques on trouvera en résumé la trame du système, une première image de la structure de toute la pensée de Marx et un aperçu du plan de l'exposé que nous nous proposons d'en faire.

I. LE MILIEU FAMILIAL :
LIBÉRATION DE LA RELIGION (1818-1836)

Marx naît le 5 mai 1818, à Trèves, d'une famille juive passée à l'*indifférence religieuse*.

Il faut certes se garder de tout vouloir expliquer en Marx par son origine juive, comme l'ont tenté plus tard antisémites ou philosémites. Si Marx n'ignore pas le problème de l'émancipation des juifs, il ne lui attache pourtant pas d'importance comme problème isolé : tout simplement, il conduit au problème plus général et plus fondamental de l'émancipation de *l'homme*.

Cependant son origine juive, qui faisait de lui un déraciné, prédisposait Marx à percevoir avec une très vive conscience les aliénations de l'homme. Peuvent s'y rattacher aussi l'universalisme et le radicalisme de ses solutions.

Ceci même n'est pourtant vrai qu'avec des correctifs : car l'universalisme et le radicalisme de Marx dérivent tout autant de la philosophie allemande. Celle-ci justement fut dès le début présente à sa formation. Car si Marx était juif, il était d'une famille juive émancipée, et le fait est d'importance à une époque où l'émancipation politique n'atteignait encore en Prusse qu'un nombre restreint d'individus du groupe israélite.

Karl Marx pouvait retrouver dans son ascendance une série de rabbins à la tradition religieuse rigoureuse. Mais son père, Hirschel Marx, avait rompu avec cette tradition et, à une époque où les ghettos se refermaient sur eux-mêmes, en 1816, il s'était fait baptiser sous le nom de Heinrich pour ne pas devoir renoncer à sa carrière de juriste. « Protestant à la Lessing », disait de lui son ami Edgar von Westphalen, c'est-à-dire protestant très libéral, sans croyances religieuses profondes. En fait, il était même explicitement rationaliste et kantien. Il ne dédaignait pas, d'autre part, la lecture de Voltaire et de Rousseau. Pour le jeune Karl Marx, élevé par un tel père, la *libération de la croyance religieuse*, ou de l'« aliénation religieuse », comme il dira, constituait donc un cadeau de naissance. Marx n'eut pas, comme par exemple Engels, à lutter pour se défaire d'une foi protestante en la prédestination. Il était pour ainsi dire naturellement athée. Inversement, fils du rationalisme philosophique, Marx n'afficha jamais les attitudes agressives de l'athéisme militant d'un Lénine. Quand, dans son œuvre, il arrivera à la phi-

losophie et à la critique de la philosophie, il observera que la critique de la religion a déjà été achevée par d'autres avant que lui ne se mette à l'œuvre. Il était ainsi vraiment de la génération des grands intellectuels juifs cosmopolites et rationalistes, comme Börne ou Heine.

Le milieu de sa naissance et de son enfance était, de plus, imprégné de *libéralisme politique*. Le libéralisme rhénan, nourri des doctrines révolutionnaires françaises, avait continué à diffuser sous la domination napoléonienne. Il avait été repris ensuite par des Allemands antinapoléoniens pendant les guerres de Libération de 1813-1814. Or le père de Marx participera activement au mouvement constitutionnel en faveur de la Diète rhénane en 1834, et, au lycée de Trèves, le jeune Karl devait subir l'influence de Wyttenbach, suspect aux fonctionnaires prussiens depuis 1830. En 1835, il arrivait à l'université de Bonn : c'était juste après l'exécution de mesures de répression contre les étudiants suspects, à la suite d'une tentative de la Burschenschaft pour renverser la Diète de Francfort et pour la remplacer par un gouvernement provisoire. A Bonn, Marx fit partie du « Club des Poètes » dont l'activité inquiétait le fonctionnaire prussien Nohl ainsi que les maîtres de l'Université. Il se battit un jour en duel contre un membre de la Korps¹ *Borussia* aux tendances réactionnaires et féodales.

Comme fils d'une famille juive émancipée, Marx entra de plain-pied dans la tradition rationaliste qui avait évacué tout souci religieux et qui s'épanouissait en libéralisme politique.

II. MARX SE LIBÈRE DE LA PHILOSOPHIE (1836-1843)

Sa formation intellectuelle se poursuivit à Berlin après le court séjour de Bonn. Elle amena sa libération de la philosophie, c'est-à-dire plus précisément sa rupture avec la philosophie idéaliste allemande et avec toute philosophie métaphysique.

Il s'était fiancé, en 1836, à Jenny von Westphalen, fille de l'ami du père de Marx, issue d'une famille très riche et très cultivée, qui avait été quelque temps au service du royaume napoléonien de Westphalie placé sous le sceptre de Jérôme. Les fiançailles furent secrètes et Marx n'épousa Jenny que sept ans plus tard, lorsqu'il eut achevé non seulement ses études, mais aussi son évolution philosophique.

1. Corporation étudiante.

Arrivé à Berlin en octobre 1836, il y suivit les cours de Savigny, le grand romaniste de l'École historique du droit, hostile au droit naturel. En même temps il écoutait Gans, l'adversaire de Savigny, peu redoutable mais fervent, hégélien convaincu et de plus entiché de saint-simonisme réformateur. Au contact de ces maîtres, Marx médite la rédaction d'une philosophie du droit : celle-ci ne sera jamais écrite.

Malgré sa formation juridique, il ne se préoccupe pas seulement de droit. Il fréquente d'abord des cercles romantiques, comme celui de Bettina von Arnim. L'*Athenæum* de Schlegel publie même deux poèmes de Marx. La publication, toutefois, eut lieu contre son gré, semble-t-il. En tout cas, les relations avec le romantisme ne marquèrent pas beaucoup dans son évolution intellectuelle.

En revanche, dès 1837, Marx est déjà hégélien et fréquente le *Doktorclub* de Berlin, qui rassemble les membres de la branche Jeune Hégélienne. Ceux-ci, à la différence des hégéliens de droite ou « orthodoxes », avaient renoncé au « système » pour ne retenir de la doctrine du maître que la méthode dialectique et critique. Les Jeunes Hégéliens étaient libéraux en politique à l'encontre des Hégéliens de la droite qui, comme le vieux Hegel, se montraient des conservateurs résolus, partisans de la Prusse de Frédéric-Guillaume III.

Au *Doktorclub* Marx rencontra Adolph Rutenberg, qui sera en 1842 l'éditeur du journal libéral, la *Gazette Rhénane*, K. F. Köppen, auteur de savants ouvrages sur le lamaïsme, qui organisera en 1848 et 1849 des groupes d'ouvriers révolutionnaires à Berlin, Bruno Bauer surtout, professeur de théologie, avec lequel Marx aura bientôt des polémiques étendues. Le club faisait profession d'athéisme et, pour se donner du cœur dans l'entreprise, on s'appelait « Votre Irrévérence », tout comme jadis Voltaire écrivait : « Ecrasons l'infâme. » Faut-il voir là les gestes d'hommes qui ont besoin de se griser de leur blasphème pour croire pleinement à leur athéisme ? L'athéisme de Marx prendra bientôt un caractère autrement sérieux.

Bauer partit bientôt à Bonn pour enseigner la théologie, c'est-à-dire pour la critiquer et pour inculquer l'athéisme. Marx voulut l'y rejoindre. Dans l'espoir d'obtenir une chaire aux côtés de celui qui restait encore son ami, il se décida à mettre fin à ses études et à présenter devant l'Université d'Iéna, en 1841, une thèse de doctorat. Mais, dès 1842, Bauer était chassé de Bonn par le ministre prussien Eichhorn, l'homme de la réaction qui avait remplacé Altenstein, protecteur des Hégéliens. Le prétexte, sinon la raison, de l'expulsion avait été fourni par la participation de Bruno Bauer à une manifestation en faveur de Welcker, professeur libéral qui dirigeait l'opposition à Karlsruhe en

Bade. Dans ces conditions, Marx perdait l'espoir d'entrer immédiatement à l'Université de Bonn. En attendant, il se mit au journalisme et écrivit contre la censure prussienne. Il fut bientôt rédacteur en chef de la *Gazette Rhénane* lancée par Rutenberg.

En même temps il commence à se séparer de ses anciens amis de Berlin, les *Freien*, comme on les appelait, ce qui pourrait se traduire les « libres penseurs ». Leur attitude philosophique purement critique apparaissait à Marx vaine et inefficace. En réalité, les *Freien* avaient poussé la critique jusqu'au nihilisme, dont ils sont les pères. Aussi Marx put-il écrire à leur sujet : « Ils compromettent notre cause et notre position avec ce romantisme révolutionnaire, cette prétention au génie et ces fanfaronnades. »

Bientôt, le journal de Marx est interdit par la censure. La mesure fut prise le 21 janvier 1843 à la suite d'une intervention de l'empereur de Russie, Nicolas I^{er}. Le tsar s'était plaint auprès du roi de Prusse des attaques de la *Gazette Rhénane* contre la Russie. En même temps que ce journal disparaissaient tous les autres organes de la gauche hégélienne. C'était la fin du mouvement Jeune Hégélien; c'était aussi la fin de la philosophie classique allemande.

Réfléchissant sur cette évolution, Marx abandonnait l'attitude purement philosophique qu'il avait adoptée jusqu'alors. Il comprenait que pour vaincre la violence qui épaulait la censure, la philosophie devait parvenir aux masses. Il s'associait ainsi aux remarques de Feuerbach, l'un des amis berlinois qui s'était également séparé de Bauer : « Nous autres Allemands, nous sommes les contemporains du présent dans la philosophie, sans être ses contemporains dans l'histoire. »

Aussi, après l'échec de la *Gazette Rhénane*, Marx s'expatriait-il à Paris pour suivre Ruge, qui voulait y fonder les *Annales franco-allemandes* (*Deutsch-französische Jahrbücher*) dans l'espoir de favoriser le rapprochement entre la pensée théorique des Allemands et le mouvement socialiste français. Dans les *Annales*, Marx poursuit la discussion qu'il a engagée avec lui-même au sujet de la philosophie. Il s'en libère finalement et se décide à la considérer comme une aliénation, puisqu'elle s'avère impuissante à transformer seule le réel. Dans la lutte contre le pouvoir politique prussien engagée par le journal de Marx, la philosophie, son arme principale, s'était en effet bel et bien révélée inadaptée.

III. MARX SE LIBÈRE DU RESPECT DE L'ÉTAT ET DU PRIMAT DU POLITIQUE (1843-1845)

Libéré de la religion par ses origines, libéré de l'attitude philosophique purement théorique par son expérience intellectuelle et journalistique, Marx devait encore se libérer de sa confiance dans l'Etat et dans la politique. Ce résultat sera chez lui le fruit de deux constatations : d'une part, l'Allemagne est incapable de faire une révolution politique ; d'autre part, cette impuissance même rend l'Allemagne apte à une révolution radicale, mais non plus politique. L'Allemagne du XIX^e siècle a des ressources de radicalisme philosophique qui la prédisposent à une révolution *totale*.

Une telle révolution, jetant par-dessus bord les simples préoccupations politiques, assure le salut de tout l'homme. Ce n'est plus seulement un régime particulier qui est mis en question, c'est *l'homme* qui joue son va-tout. Marx nous donne la primauté de cette découverte dans des articles du numéro unique des *Annales franco-allemandes*. Ainsi, dans l'Allemagne philosophique, le problème politique se colore aux yeux de Marx d'une nuance d'absolu : plus exactement Marx reconnaît que le problème n'est pas seulement politique.

Mais qu'est-ce que la révolution absolue pour laquelle les Allemands sont faits ? Marx a tôt fait d'admettre que c'est la révolution *sociale*. Il passe au communisme sous l'influence du mouvement ouvrier dont il fait la connaissance pendant son séjour à Paris. Après avoir compris que c'est la société qui détermine l'Etat et non pas l'Etat qui détermine la société, il fait l'expérience des aspirations concrètes du communisme ouvrier. Il entre en contact avec les ouvriers allemands réfugiés dans la capitale française. Ceux-ci forment la Ligue des Bannis, qui s'appellera bientôt la Ligue des Justes, avec Weitling à sa tête. Marx est impressionné par la fraternité ouvrière : il y découvre la première figure de ce que pourrait être la société résultant de la lutte que livrent actuellement les ouvriers. L'épanouissement de cette fraternité est déjà contenu, sur un mode négatif, dans la conscience commune qu'ont tous les ouvriers de leur universelle misère.

Ainsi la réflexion sur la vie politique de l'Allemagne qu'il a quittée, et le contact des ouvriers français et allemands de Paris, dont il apprend à partager les misères et les espérances, amènent Marx à retirer sa confiance aux solutions politiques, pour la

INTRODUCTION

placer dans une classe de la société, le prolétariat, qui assure le mouvement en avant de toute la société.

L'expérience directe du monde ouvrier par Marx ira sans cesse s'approfondissant dans l'action révolutionnaire pratique entre 1848 et la fin de la Première Internationale, et dans la détresse matérielle qu'il éprouvera lui-même pendant son séjour à Londres sous le Second Empire. Mais cette expérience personnelle se trouvera renforcée dès les origines par l'amitié d'Engels².

2. Engels était né le 28 novembre 1820 à Barmen en Westphalie. Il descendait d'une famille bourgeoise de fabricants. Très vite, il perd sa foi religieuse et, vers ses vingt ans, se trouve en contact avec la gauche démocratique. Il collabore en 1841 à la *Rheinische Zeitung* et commence à fréquenter les jeunes hégéliens. Moses Hess se vante d'en avoir fait un « communiste » dès 1842. C'est vers cette époque, en effet, qu'employé dans la fabrique paternelle, il apprend à connaître le prolétariat de la vallée de la Wupper (dans l'actuel territoire de la Ruhr). Bientôt envoyé par son père dans une filiale industrielle installée à Manchester en Angleterre, il rédige quelques pages qui constituent le premier fondement du socialisme scientifique et qui seront très vantées par Marx : « Esquisse d'une Critique de l'Économie politique. » Il rencontre Marx à Cologne, puis à Paris (1844). Ils discutent et rédigent ensemble l'*Idéologie allemande* et la *Sainte Famille*. De son côté Engels est l'unique auteur de la *Situation des classes laborieuses en Angleterre* (1844-1849), description de la condition prolétarienne qui s'apparente par bien des traits aux grandes enquêtes de l'époque, par exemple à celle de Villermé en France. En 1847, il écrit les *Principes du communisme* et, pendant l'hiver de 1847-1848, collabore avec Marx à la mise au point du *Manifeste communiste*. Après l'échec de la révolution de 1848, il réfléchit sur cette expérience, tout comme Marx. Les ouvrages d'Engels qui résument ce travail sont : *La campagne constitutionnelle en Allemagne*, *La Guerre des paysans en Allemagne et Révolution et contre-révolution en Allemagne* (série d'articles qui furent longtemps attribués par erreur à Marx). Après 1850, il retourne à Manchester et est employé dans la fabrique paternelle, mais il collabore encore à l'œuvre de Marx en lui envoyant fréquemment des articles ou des notes qui paraissent dans divers journaux ou revues démocratiques ou ouvriers de l'époque, le plus souvent sous la signature de Marx ou sous l'anonymat. Parmi les nombreux articles publiés par Marx à cette époque (surtout à l'époque de la guerre de Crimée) au sujet de la situation internationale et de la diplomatie européenne, les notes consacrées aux problèmes militaires sont presque toutes de la plume d'Engels qui s'était un peu spécialisé dans ces questions. Surtout, de 1851 à 1870, Engels envoie de l'argent à Marx qui, sans lui, serait mort de misère à Londres. La collaboration des deux hommes se poursuivra pratiquement jusqu'à la mort de Marx (1883); Marx rédigera même un chapitre de l'*Anti-Dühring*, le chapitre intitulé *Histoire critique* dans la seconde partie, en réponse à l'*Histoire critique des doctrines économiques* de Dühring.

En 1873, quand Marx se retire complètement ou presque de la vie publique, c'est Engels qui se charge, par des articles et des brochures, de la défense et de la propagation du marxisme. Il est surtout actif dans les années 1876-1877. Inquiet de l'influence croissante du philosophe et économiste allemand, Eugen Dühring, qui enseigne à Berlin et passionne la jeunesse intellectuelle et ouvrière allemande, il se décide à prendre la plume pour dénoncer chez Dühring la falsification du socialisme scientifique. En 1877, il commence à publier à cet effet des articles dans l'organe

Marx l'avait rencontré une première fois en 1842. Ce premier contact toutefois n'avait guère marqué. Lorsqu'il le rencontre à nouveau en 1844 à Paris, Marx découvre en lui un véritable ami. Or Engels, à la différence de Marx, était arrivé au socialisme et au communisme par la seule vue de la situation ouvrière qu'il avait étudiée en Angleterre. Il n'était pas passé d'abord par le contact de la philosophie allemande. La présence aux côtés de Marx d'un homme qui avait ainsi de la situation ouvrière une expérience immédiate et vivante venait donc accélérer la lourde démarche du Jeune Hégélien converti, qui restait aux prises avec tous les fantômes accrédités par la philosophie et la religion : Eglise, idées éternelles, « conscience de soi », Esprit absolu, Etat, etc. La rencontre avec Engels fut si fructueuse qu'elle fut l'occasion de la préparation en commun d'un ouvrage dans lequel Marx rompit ses dernières lances contre la « critique critique », contre Bruno Bauer et les autres *Freien* de Berlin, embourbés dans les sentiers d'une philosophie critique stérile.

Ce travail s'effectue pendant l'hiver de 1844-1845. Mais dès le 5 février 1845 Marx doit quitter Paris, expulsé. La mesure a été prise sur la demande de l'ambassadeur de Prusse, Humboldt. Le gouvernement prussien s'inquiétait, en effet, de l'influence du journal communiste *Vorwärts* auquel Marx collaborait à Paris. La feuille ouvrière était introduite clandestinement en Allemagne.

social-démocrate *Vorwärts*. Mais il se heurte bientôt aux protestations de nombreux camarades du parti, Bernstein, le futur « révisionniste », Most, qui deviendra le chef de l'anarchisme allemand, Wahlteich (socialiste lassalien). Après une séance orageuse au Congrès social-démocrate, Engels obtient un compromis : ses articles seront publiés dans un supplément spécial à la revue (« supplément scientifique »). En 1878, les articles sont enfin réunis en volume : *M. E. Dühring bouleverse la science (Die Umwälzung der Wissenschaft durch Herrn E. Dühring)*, devenu classique sous le titre *Anti-Dühring*. Pour rédiger cet ouvrage polémique, Engels avait dû interrompre des travaux entrepris depuis 1870 sur la « dialectique de la nature ». Il fut de nouveau interrompu par les tâches qui résultèrent pour lui de la mort de Marx en 1883. Il fut, en effet, chargé d'inventorier les notes laissées par son ami ; il en tira les deuxième et troisième livres du *Capital*, et ce travail l'occupait pendant onze ans. Après la fondation à Paris, en 1889, de la II^e Internationale, Engels continue à s'intéresser aux petits groupes marxistes qui se fondent dans divers pays et entretient une abondante correspondance avec leurs dirigeants. Il appuie entre autres le groupe « Émancipation du Travail » qui se fonde en Russie en face des *Narodovoltsy* et qui est à l'origine du marxisme russe. Pour la revue marxiste de ce groupe il écrira un article sur la politique extérieure du tsarisme russe. En 1889, Plekhanov vient à Londres faire la connaissance d'Engels. Vers la fin de sa vie, Engels est devenu l'un des hommes les plus populaires du mouvement ouvrier et est fêté dans tous les Congrès auxquels il participe (par exemple à celui de Zurich). Il meurt en 1895, emporté en pleine activité intellectuelle. Il fut selon son désir incinéré.

Si, en 1843, Marx, en voyant disparaître sa *Gazette Rhénane*, avait acquis la conviction qu'il fallait passer à l'action politique, ses nouvelles expériences l'amenaient maintenant à concevoir qu'il fallait plus encore passer à l'action sociale révolutionnaire. Il était devenu communiste. Il s'était même déjà livré à un travail d'exégèse de l'économie politique. Il n'acheva pas la rédaction de ses notes et ne publia pas l'ouvrage connu aujourd'hui comme le *Manuscrit économique-philosophique* de Paris, mais ce que nous en savons désormais permet d'affirmer que Marx était déjà en possession des thèses les plus importantes qu'il développera dans ses œuvres postérieures.

IV. LA THÉORIE REJOINT LA PRAXIS (1845-1848)

Arrivé à ce point, Marx se lance décidément dans l'action, en même temps qu'il achève la mise au point de sa méthode et de sa théorie. Il commence à réaliser l'union intime de la pensée et de l'action qui sera toujours son idéal. Ainsi on assiste en même temps à la constitution définitive du matérialisme dialectique et de la conception marxiste de l'histoire, et à l'identification de cette doctrine avec le mouvement communiste concret.

Les années qui suivent 1844 sont en effet tout d'abord une période de réflexion capitale dans l'évolution de Marx. Il a exercé jusque-là une critique toute négative, il s'est « libéré » des divers envoûtements ou aliénations philosophiques et intellectuels du monde qui l'entourait. Il prend maintenant une attitude constructive qui n'est que l'envers de la critique antérieure. Dans l'*Idéologie allemande* ainsi que dans les *Manuscrits* de Paris, il précise sa position non plus seulement à l'égard des philosophes « critiques » de Berlin, mais encore à l'égard de l'humaniste positif Feuerbach (qui en restait à un matérialisme théorique et contemplatif), et à l'égard de Hegel, qui avait découvert le ressort essentiel de la pensée et de l'action, mais l'avait voilé d'un brouillard spéculatif. Le matérialisme historique apparaît alors comme l'expression, au plan de la théorie, du mouvement effectif du prolétariat et du communisme.

A ce mouvement Marx se donne tout entier : le passage à l'action s'effectue au nom même de la méthode qui s'est dégagée de son évolution intellectuelle. Il adhère à la Ligue communiste qui avait succédé à la Ligue des Justes. Mais autant il refuse de s'en tenir à une théorie éloignée de l'action, autant il combattra

une action inorganique, orientée par de simples exigences sentimentales. C'est une telle action que proposait alors le communisme de Weitling. Marx s'efforce de le purifier et de le rendre « scientifique ». Dans le même sens, il se trouve amené à prendre position contre Proudhon : celui-ci, estime Marx, ne justifiait son socialisme et son attitude révolutionnaire que par des postulats idéologiques absolus, surtout par l'idée éternelle de Justice, une sorte d'idée platonicienne.

En 1848, pendant le II^e Congrès communiste réuni à Londres, Marx est chargé avec Engels de rédiger un programme. Ce sera le *Manifeste communiste*, qui résume les fruits de toutes ces années du développement intellectuel de Marx.

Aussitôt l'occasion se présente de faire l'essai des nouvelles conclusions et des nouvelles attitudes. La Révolution de 1848 rappelle Marx en Allemagne : il y participe au mouvement démocratique et communiste de Cologne. Il doit d'ailleurs lutter autant contre les gouvernements réactionnaires que contre les extrémistes qui risquent de dénaturer le mouvement révolutionnaire. Tout en se tenant au contact immédiat de la praxis, Marx demande à la théorie une méthode qui permette d'éviter les faux pas, de ne pas brûler les étapes nécessaires du développement historique. Le prolétariat ne doit pas s'isoler des autres classes (en particulier des classes bourgeoises), la révolution sociale définitive n'est pas encore mûre en 1848.

V. AUX CÔTÉS DU MOUVEMENT OUVRIER DANS SA TACHE LIBÉRATRICE (1848-1870)

La théorie et la praxis se sont rejointes : c'est ici le centre de la vie de Marx aussi bien que le centre de sa doctrine intégrale. Le mouvement ouvrier est le mouvement de libération de l'homme : Marx cherche donc à tout prix à ne pas s'en écarter. Très souvent, il jouera un rôle de conciliateur, s'efforçant de maintenir l'unité du mouvement, importante pour son efficacité pratique. Inversement, dans tous les cas où le mouvement lui semble s'orienter vers l'anarchisme ou s'enliser dans le réformisme à courtes vues, il se montre intransigeant au nom des exigences théoriques qu'il a perçues dans l'intuition du matérialisme historique.

Marx a reconnu dans l'aliénation économique l'aliénation fondamentale de l'homme en même temps que le ressort de sa libé-

INTRODUCTION

ration et de sa réhabilitation. Il cherche désormais à comprendre plus profondément la nature de cette aliénation et le mécanisme de cette libération. Il entreprend d'amples études économiques qui lui permettront de présenter à la fois la critique de l'économie politique, science du monde bourgeois et justification trompeuse des rapports économiques engendrés par le monde bourgeois, et la critique des rapports économiques concrets de l'époque capitaliste. Sous ce double aspect, son travail aboutit à la publication de la *Critique de l'économie politique* en 1859 et à celle du premier livre du *Capital* en 1867.

Mais cette activité scientifique ne dispense pas Marx de travailler à l'organisation du monde ouvrier et à l'éducation des masses : il cherche à assurer la prise de conscience par le prolétariat de sa situation, et la pénétration de la théorie dans les masses et dans leur action. Expulsé de Paris, où il avait séjourné une seconde fois après les événements de 1848, il arrive à Londres le 19 juillet 1849. Ce sera son dernier lieu d'exil, et il ne s'éloignera plus guère de l'Angleterre jusqu'à sa mort. Il fera seulement de très brefs séjours en Allemagne.

A Londres, il vit dans la misère, soutenu financièrement par Engels et par les maigres et irréguliers honoraires que lui versent les journaux divers pour lesquels il écrit des études de politique internationale, sur l'Angleterre de Palmerston, sur la guerre de Crimée et sur les autres problèmes soulevés par la situation internationale de la Russie réactionnaire. A chaque crise économique il prédit la catastrophe qui doit amener la révolution. En 1857 tout particulièrement, son espérance est très grande ; elle est une fois de plus déçue.

Les échecs de ses prévisions ne ralentissent pourtant pas le travail d'organisation auquel il se consacre. Sa doctrine se précise d'ailleurs au contact de l'action. Déjà en 1850, dans l'attente d'une crise économique profonde, il avait fondé la Société Universelle des Communistes Révolutionnaires. Reconnaissant bientôt l'erreur de sa prédiction, il rompit promptement avec les extrémistes groupés autour de Willich et liquida la Société Universelle. En 1852, fut également dissoute la Ligue des Communistes. Marx renonce alors à toute forme de société secrète et à tout ce qui ressemble à l'anarchisme. Le communisme scientifique n'a pas besoin de la violence inconsidérée, car il correspond au mouvement même de l'histoire, compris par le matérialisme historique. Il importe avant tout d'épouser le mouvement du devenir et d'en suivre fidèlement les étapes.

Dix ans plus tard, en 1862, Marx accepte une nouvelle rupture dans le mouvement ouvrier. Il coupe les ponts avec le socialiste allemand Lassalle, qui mettait certains espoirs dans le mou-

vement coopératif et qui fonda un peu plus tard un parti socialiste allemand conforme à ses thèses. Les tentatives de Lassalle contredisaient, aux yeux de Marx, la nature propre du mouvement ouvrier. Elles empêchaient les antinomies du réel de se développer entièrement et d'amener les retournements révolutionnaires, seuls susceptibles de provoquer la libération véritable de l'homme.

En 1864 fut enfin fondée la Première Internationale, connue d'abord sous le nom d'Association Internationale des Travailleurs. L'activité de celle-ci fut pour Marx l'occasion de préciser un grand nombre de fois les positions du matérialisme historique. L'Association lui causa d'ailleurs les plus grands ennuis. Il avait rédigé le manifeste inaugural, l'*Adresse à l'Association internationale des travailleurs*, dans un esprit d'éducation sereine des masses. Or il se trouve bientôt aux prises avec des tendances anarchistes et mutualistes, au sein de l'Internationale. Les *mutualistes* étaient des Proudhoniens français; ils mettaient tous leurs espoirs dans l'organisation de mutuelles ouvrières. Pour Marx, c'était là voir le problème par un petit côté, c'était ignorer l'existence des forces qui animent le réel, de ces forces dont la théorie saisissait la nature et dont le mouvement effectif épousait le développement. Avec ces gens-là on ne ferait jamais une révolution.

De leur côté, les *anarchistes* se groupaient autour de Bakounine, révolutionnaire russe qui avait lui aussi appris l'hégélianisme, mais qui n'avait pas, comme Marx, la patience de se soumettre au réel. Bakounine était finalement bien plus un kantien idéaliste qu'un hégélien. Il était possédé par une sorte d'impératif catégorique à résonance moralisante, la « révolution », la révolution à tout prix et d'abord la révolution. Anarchiste, il se rebellait contre l'organisation autoritaire du mouvement ouvrier par Marx. A côté de l'Association Internationale des Travailleurs, organe principalement éducatif, qui ne préparait les révolutions que d'assez loin, Bakounine voulait instituer une organisation secrète de techniciens de la révolution qui eussent assimilé son *Catéchisme révolutionnaire*. En même temps, il s'opposait à toute action sur le plan politique légal, par exemple sur le plan parlementaire, et à toute coopération avec la bourgeoisie, fût-ce de manière provisoire.

Le problème se compliqua autour de 1869 à propos de l'attitude à prendre à l'égard des *nations*. La guerre menaçait entre Napoléon III et Bismarck : les prolétariats devaient-ils se désolidariser de toute participation à une guerre nationale? Marx ne le pensait pas et réservait son jugement en fonction de la conjoncture générale et sociale. Bakounine, au contraire, était partisan de s'opposer à toute guerre nationale et soupçonnait

INTRODUCTION

le Conseil général de l'Internationale, entièrement dominé par les Allemands, d'être de connivence avec la Prusse. Or il avait un mépris instinctif pour les Allemands, dans lesquels il voyait des natures essentiellement serviles. Puisque Marx maintenait à l'encontre de Bakounine la nécessité de tenir compte des nations au stade historique présent, puisqu'il s'opposait à la reconstitution dans l'Internationale d'un organisme qui la doublât sous la forme d'une société secrète, et puisqu'il tenait au principe d'autorité et d'organisation dans le mouvement, la rupture était inévitable : à partir de 1869, le groupe des « internationalistes » anti-autoritaires fit bande à part.

Vint alors la guerre franco-allemande. Le parti de Lassalle en Allemagne se rallia sans condition à la cause de la Prusse. Les Bakouninistes tentèrent, au contraire, de boycotter toute participation du prolétariat aux causes nationales. Marx, faisant appel à toute la subtilité de sa méthode, se montra plus nuancé. Il prit d'abord parti pour la Prusse, mais en précisant que cette adhésion ne valait qu'aussi longtemps que la guerre allemande serait une guerre de défense contre Napoléon. Il y voyait de plus deux avantages : d'une part, il escomptait la ruine du Second Empire, qui était devenu passablement réactionnaire et qui avait finalement réduit au silence la classe ouvrière française, dont Marx commençait à désespérer après avoir attendu jadis le « chant du coq gaulois » comme le signal de la révolution universelle ; d'autre part, Marx espérait qu'une victoire prussienne amènerait en Allemagne une transformation favorable au monde ouvrier, favorable surtout à l'unification de l'Allemagne, condition d'une centralisation efficace du mouvement ouvrier dans ce pays. Les journaux français eurent ainsi l'occasion de dénoncer Marx comme agent de la Prusse.

Après Sedan, tout changea. Marx proclama qu'il ne s'agissait plus d'une guerre de défense de l'Allemagne. Le mouvement ouvrier devait donc cesser toute coopération. Quand, en France, l'empereur se fut retiré et qu'eut été constitué le Gouvernement Provisoire, sa conviction se renforça encore. Mais aussitôt s'imposa une nouvelle distinction. Le Gouvernement Provisoire était en effet aux mains de la bourgeoisie orléaniste : ne devait-on pas profiter de sa faiblesse pour le renverser sans plus attendre et pour le remplacer par un gouvernement révolutionnaire ouvrier ? C'est ce que tenta Bakounine, accouru de Suisse à Lyon, où il proclama à l'Hôtel de Ville la Commune de Lyon. Marx se décida à désapprouver cette attitude.

VI. FIN DE L'INTERNATIONALE ET
ANTICIPATIONS SUR LE COMMUNISME FUTUR (1871-1883)

La Commune de Paris fut donc une surprise pour Marx et pour l'Internationale qui n'avaient pas encouragé une révolution ouvrière immédiate. Mais, lorsqu'elle fut déclenchée et qu'elle apparut comme véritablement représentative du mouvement ouvrier parisien, Marx fit tout ce qu'il put pour la soutenir : il savait critiquer le mouvement ouvrier, mais il savait aussi qu'en dehors de ce mouvement il n'y avait pas pour lui de vérité. Il devait le suivre même lorsqu'il ne l'entraînait pas exactement là où il avait pensé.

La Commune fut le dernier événement important qui traversa la vie de Marx. Il eut le temps de réfléchir à la signification de cette grande bataille du prolétariat. *Positivement*, le mode de gouvernement « communard » lui apparut comme l'embryon de la société qui naîtrait de la révolution et même comme l'anticipation de la société communiste de l'avenir. Marx avait rarement accepté jusqu'ici de décrire cet avenir auquel devait conduire le mouvement révolutionnaire. Maintenant encore, il se montrait réservé, mais il ne refusait pas de prévoir quelques grandes lignes d'après l'expérience de la Commune de Paris.

En même temps il tirait de l'échec de la Commune une leçon qui renforçait encore ses positions antérieures : au lieu de tentatives révolutionnaires anarchiques ou de simples revendications liées aux conditions économiques immédiates, il prônait une lutte politique mesurée. La révolution sociale s'effectuerait au moyen de la conquête du pouvoir politique existant par la classe ouvrière. L'idée de la dictature du prolétariat, déjà énoncée, se précisait. Dans la *Critique* du Programme de Gotha, programme du parti social-démocrate allemand de Liebknecht et de Bebel, Marx formulait nettement cette théorie de la dictature provisoire du prolétariat considérée comme la première étape dans la réalisation du communisme.

Mais Marx devait encore lutter pied à pied pour la défense de ses thèses, et l'instrument de la lutte ouvrière, l'Internationale, se trouvait de plus en plus menacé par la prépondérance des Bakouninistes et des Blanquistes français. En 1872, au Congrès de La Haye, il faudra exclure Bakounine ainsi que le Suisse Guillaume. Et, sans doute pour faire échapper l'Internationale aux influences anarchistes françaises, Marx obtiendra le transfert du

INTRODUCTION

Conseil général de l'Association à New-York. En réalité, cette décision fut la mort de l'Internationale. Un des délégués l'avait prévu, en déclarant qu'à ses yeux transférer le Conseil de l'Internationale à New-York équivalait à peu près à le transférer dans la lune.

Entre temps, l'Allemagne, dans laquelle Marx, désespérant de la France blanquiste et de l'Angleterre réformiste, voyait depuis 1870 le moteur de la révolution, le déçut à son tour. Le parti socialiste allemand s'enlisait décidément dans les thèses du socialisme d'Etat.

Les dernières années de la vie de Marx furent assombries par ces échecs. Des partis ou des tendances nettement marxistes se constituaient, en Angleterre avec Hyndmann et en France avec Jules Guesde. Mais ils restaient faibles. Une seule leur parvient à poindre dans ces dernières années : Marx commence à entrevoir, vers 1879, le rôle révolutionnaire que pourrait jouer un jour la Russie, en raison du caractère particulièrement réactionnaire du pouvoir tsariste, dont l'effondrement ne pourrait que prendre l'allure d'une catastrophe révolutionnaire universelle.

Le 14 mars 1883, Marx meurt à Londres, sans avoir eu le courage d'achever son grand ouvrage, *Le Capital*. Ce qu'il entrevoyait du destin de la Russie l'avait amené à compléter ses études antérieures par un examen plus poussé du problème de la rente foncière, qui conditionnait le développement d'un prolétariat paysan. Marx n'a sans doute jamais dit qu'une révolution dans une nation paysanne pourrait remplacer la révolution ouvrière, mais peut-être s'était-il préparé à cette éventualité. Même s'il ne faut pas voir en ceci la raison principale des retards apportés à l'achèvement du *Capital*, il est certain que Marx accumulait avant sa mort d'immenses matériaux destinés à l'examen du problème de la rente foncière en Russie. Quinze ans auparavant il avait appris le russe. Aujourd'hui, semble-t-il, il perdait courage devant la masse des documents amassés. Il y trouvait une excuse pour ne pas mettre la dernière main aux notes à demi rédigées qui devaient constituer les derniers livres du *Capital*. En réalité, depuis longtemps déjà, les forces lui manquaient.

VII. LA VIE ET L'ŒUVRE

Nous découvrons ainsi dans la vie de Marx les étapes mêmes du mouvement communiste aussi bien que du mouvement de la pensée marxiste, s'il est vrai que celle-ci est un mouvement

et une méthode bien plus encore qu'un système. Récapitulons ces étapes : *libération des diverses « aliénations »*, religieuse, philosophique ou idéologique, politique, sociale et économique, d'une part ; d'autre part, *réhabilitation* de l'homme par le mouvement communiste ; entre les deux et en plein centre de la vie de Marx, prise de conscience de la *méthode* elle-même, de la forme du développement, comme unité de la théorie et de la praxis ou comme praxis dialectique.

Ces trois moments seront explicités dans l'analyse de l'œuvre. Mais il vaut la peine de souligner ici que le sens de cette œuvre est donné pour l'essentiel dans les étapes de la vie même de Marx. Il s'est libéré des mondes faux et illusoireaux auxquels il se trouvait asservi ; peu à peu la libération théorique l'a mené à la saisie de la méthode du matérialisme dialectique et historique ; finalement — et dès 1848 — il adhère au mouvement pratique de libération de l'homme qui doit garantir toute autre forme de libération et vérifier toutes les valeurs recevables pour l'homme. Au terme, Marx entrevoit les grandes lignes de la totalité qui doit être dévoilée et réalisée par la libération progressive. En examinant le mouvement de la pensée marxiste nous retrouverons également en bonne place ce problème du terme, de l'achèvement, le problème du communisme définitif et de la fin de l'histoire.

Chaque étape de la pensée de Marx est conditionnée par de grandes expériences sur lesquelles il a réfléchi : son enfance dans un milieu juif émancipé et rationaliste, sa vie dans le Berlin des intellectuels critiques du *Doktorklub*, son année de journalisme à la *Gazette Rhénane* en milieu libéral à Cologne, les intolérances de la censure prussienne, l'exil à Paris, la rencontre du mouvement ouvrier et d'Engels, puis la révolution de 1848, les luttes intestines de l'Internationale, enfin la Commune de Paris en 1871. Les faits l'ont poussé en avant.

Ceci ne veut pas dire que sa doctrine n'est complète qu'au jour de sa mort. Rappelons la nature du mouvement qu'accomplirent sa pensée comme sa vie : elles ont un *centre* dans la prise de conscience de l'unité de la théorie et de la praxis. Dans ce centre, la suite du développement est donnée, tandis qu'en deçà de ce centre la méthode n'est encore présente que de manière confuse. Ce haut sommet de la méthode dialectique est atteint dès 1845-1847. On peut dire qu'après cette époque sa pensée s'est enrichie et précisée ; pour l'essentiel, elle ne s'est pas modifiée. Il est illégitime d'opposer un jeune Marx à un Marx vieilli et durci : c'est là une constatation qu'impose déjà l'histoire de sa vie et que confirmera tout le cours de l'exposé du marxisme. Sa pensée, déjà ferme avant la révolution de 1848, traduit d'avance le mouvement de toute sa vie et en anticipe une partie.

Aussi, la biographie de Marx, comme suite d'étapes progres-

INTRODUCTION

sives, en quelque sorte nécessaires, ne contredit pas l'unité précoce de sa pensée, parce que cette pensée est très tôt en possession de son principe de développement. Ce principe ou cette méthode ne feront ensuite que révéler leurs virtualités à travers les circonstances de l'existence historique. L'unité de la vie de Marx, telle que nous l'avons décrite, est parallèle à l'unité de sa pensée telle que nous la retrouverons. Ni dans sa vie ni dans sa pensée, le développement ne contredit l'unité.

I

CRITIQUE DE LA RELIGION
ET DE LA PHILOSOPHIE

La doctrine marxiste sera présentée dans les pages qui suivent comme un *système* complet de l'homme, de la nature et de l'histoire. Mais ce serait se faire illusion sur les caractères de ce système que de ne pas le comprendre d'abord comme une philosophie *critique*. Il en va d'ailleurs ainsi de tous les grands systèmes. Hegel, le philosophe systématique par excellence, s'est montré lui aussi un redoutable critique dans toutes ses premières œuvres et jusque dans celles de sa maturité. Il a polémique contre ses contemporains, Kant, Fichte, Schelling, Jacobi. Il a, plus encore, critiqué les diverses expressions de la conscience, les figures de l'Esprit; il a, dans toute son œuvre, critiqué les réalisations imparfaites, les déviations dans le devenir de l'Esprit absolu.

Chez Marx également, le point de départ de la philosophie est critique. Le contenu de toute sa pensée nous apparaîtra même bientôt plus critique que celui de l'hégélianisme, à tel point que chez Marx le système s'identifie en quelque sorte avec la critique.

Si l'on préfère définir le marxisme comme une méthode plutôt que comme une philosophie, la place de la critique apparaît encore plus fortement marquée. Et, si le communisme moderne heurte par son dogmatisme, il ne faut pas oublier la critique qu'il exerce de manière permanente à l'égard des institutions et des idéologies de nos sociétés. Le problème le plus difficile à résoudre pour le marxiste contemporain est d'ailleurs souvent celui du passage de la critique négative à la systématique constructive. C'est tout le sens de maintes discussions théoriques contemporaines en U.R.S.S., par exemple sur la signification de la contradiction dans la société soviétique et sur le rôle nouveau joué par les superstructures politiques et idéologiques dans cette société. Il est probable, certes, que le marxisme s'épuise et s'adultère en ces discussions. Mais c'est une raison de plus pour que l'étude du marxisme commence par une prise de conscience exacte de l'esprit critique essentiel à l'entreprise de Marx. Les problèmes de la systématique constructive, les difficultés de l'entreprise d'édification positive marxiste apparaîtront alors dans une plus vive lumière.

CHAPITRE PREMIER

MARX PHILOSOPHE CRITIQUE

Dès les premiers pas de sa formation intellectuelle, Marx s'était trouvé entraîné dans un mouvement de critique. Critique politique libérale, dont avait été nourrie sa jeunesse, avant même qu'il adoptât des positions philosophiques et politiques personnelles après son séjour à l'Université. Son père avait milité dans le libéralisme rhénan contre le féodalisme à tendance théocratique, qui venait de reconquérir en Prusse tout le terrain perdu au temps de la domination napoléonienne et des soulèvements libérateurs de 1813-1814. C'est en 1819 qu'avaient été portés les fameux décrets de Karlsbad : la Fédération germanique tout entière dénonçait le libéralisme, en particulier celui de la *Burschenschaft*, qui venait de triompher bruyamment au rassemblement de la Wartburg en 1818. Au lycée de Trèves, Marx vit la suspicion de l'administration prussienne peser sur ses maîtres. Il subissait l'influence de cet entourage, et cette influence devait développer chez lui l'attitude critique, car le libéralisme ne trouvait aucun autre mode d'expression que la critique, dans la Prusse rhénane d'avant 1848.

Le jeune Marx se trouvait d'ailleurs porté à l'exercice de la méthode critique par ses propres réflexions. Les traces d'idéalisme que l'on relève dans sa première philosophie, surtout dans sa thèse de doctorat, le mènent indéniablement à la critique. Lorsqu'il s'efforce de relever chez Epicure les éléments d'une théorie de la conscience individuelle abstraite opposée au monde matériel, il pose les bases d'une théorie subjective et critique. A la même époque, il était gagné par ses amis du *Doktorclub* : il partageait leur attitude à l'égard de la philosophie hégé-

lienne, et acceptait avec eux d'y voir une philosophie de la liberté et de la conscience de soi absolue, exigeante à l'égard des conditions existantes, critique, même violemment critique à l'égard des formes de la vie politique prussienne qui faisaient si peu de place à l'expression de la liberté.

Peu à peu, cette critique se précisera. Elle s'exercera sur des objets nouveaux. Elle dépouillera, d'autre part, le subjectivisme idéaliste qui l'inspirait d'abord, mais elle ne s'en fera que plus radicale. La simple énumération des titres de plusieurs œuvres de Marx dit combien cette optique sera dominante dans son attitude intellectuelle : *Critique de la philosophie du Droit de Hegel*, *Critique de l'économie politique*; cette dernière expression sera encore le sous-titre du *Capital* en 1867.

Le philosophe Marx sera critique, parce que la réalité porte les marques de l'*aliénation* : l'aliénation est même l'objet précis de sa critique, qui a pour tâche exclusive de la réduire. C'est dire que la critique marxiste ne demeurera pas purement intellectuelle. Pour en saisir la vraie nature, il faut à la fois situer son effort dans la ligne de la philosophie critique antérieure, et définir l'*aliénation*, objet de la critique marxiste.

I. MARX ET LA CRITIQUE

Certes, on considère le plus souvent la philosophie de Marx comme une philosophie dialectique et on l'oppose volontiers aux philosophies critiques ou idéalistes. En général, les philosophies critiques (dont le kantisme serait le type) s'opposeraient aux philosophies spéculatives ou dialectiques (dont la philosophie hégélienne serait le type).

Une telle opposition, cependant, ne se vérifie certainement pas dans le cas d'une philosophie dialectique non idéaliste, ce que veut être le marxisme. Elle n'existe sans doute même pas dans le cas d'une philosophie dialectique vraie comme celle de Hegel. Ceci oblige à ne pas porter trop vite un jugement sur la philosophie critique de Marx. Elle ne prend tout son sens que dans le cadre de sa philosophie dialectique, de sa philosophie complète. Le sens dernier de la critique de Marx ne peut être donné qu'au terme du développement de la critique dans toute son œuvre. Sa portée apparaît dans la dialectique objective que Marx conçoit peu à peu au contact de Hegel et en opposition à lui — dialectique *objective* qui s'oppose à toute forme de critique purement subjective. De même d'ailleurs que

la critique prend tout son sens dans le cadre de la philosophie dialectique achevée, la théorie de l'aliénation de l'homme, sur laquelle il faudra revenir, ne prend tout son sens que dans le cadre du matérialisme dialectique intégral, dans le cadre de la dialectique d'objectivation et de réification, processus plus général que celui d'aliénation d'abord perçu et dénoncé par le sujet.

Le rapport qui existe chez Marx entre la critique et la dialectique ne dispense pourtant pas d'étudier le lien particulier qui rattache toute philosophie critique antérieure, celle de Kant en particulier, à la critique marxiste.

Pour en prendre conscience, il faut se remettre dans le contexte global de l'évolution et du progrès de la conscience occidentale (monde gréco-romain-germanique), donc dans le contexte de *notre* histoire de la philosophie, celle-ci étant comprise comme une histoire réfléchie, reprise par chacun de ceux qui se l'assimilent, comme une sorte de phylogénèse correspondant à l'ontogénèse de notre formation individuelle, au devenir de notre propre conscience.

Le monde était pour l'homme d'autrefois un « ordre » donné, objectif, immuable. Même à propos d'Héraclite, cette notation ne porte pas à faux. Car le mouvement universel, dans lequel il voit l'essence de l'univers, est lui-même un cadre en quelque sorte extérieur à l'homme, en tout cas extérieur à la personnalité de celui-ci. Ce monde, cet ordre, étaient la loi de l'être, la norme du savoir, le principe de l'action. Tout en étant ainsi imposés et venant de l'extérieur, ils n'étaient cependant pas perçus comme extérieurs : l'objectivité de cet englobant était justement telle que l'homme ne trouvait sa vérité et sa certitude qu'en lui, que par sa garantie. Dans cette attitude, ce moment de la conscience, et à cette époque de l'histoire, l'homme, situé dans un monde *donné*, ne ressentait pas cette dépendance ou cette extériorité, puisque justement il n'avait pas encore pris conscience du contraire de cette situation que sera l'éveil ou la révolte de la conscience subjective et absolue. L'absolu était encore dans les choses, dans les substances ou les essences, non en l'homme. C'est l'attitude qui caractérise la religion grecque (religion de la Cité), le monde juridique romain (malgré le stoïcisme), et même (quoique sous une forme différente, dans laquelle la révolution du sujet est déjà implicitement à l'œuvre) l'*Ordo* du Moyen Age chrétien. L'idée de Chrétienté participe de cet état d'esprit, de même que celle d'Université. La philosophie jusqu'à Descartes, les sciences jusqu'au relativisme gnoséologique, la politique jusqu'à Machiavel et Locke, la famille patriarcale maintenue pour l'essentiel jusqu'à la Libre Pensée, les structures économiques domaniales et corporatives, l'économie fermée et stationnaire du Moyen Age, sont autant d'expressions de cette étape capi-

tales de la conscience humaine. Dans ce « moment », il y a, peut-on dire, adéquation parfaite entre l'homme et son milieu. L'homme ne peut vivre en dehors de ce milieu ni en dehors de l'ordre qui le garantit.

Mais si l'on peut dire qu'il y a adéquation parfaite, on pourrait tout autant dire qu'il y a aliénation totale, car le sujet n'est rien en dehors de la conformité à l'objet, de sa garantie par l'« ordre », de son salut par l'Univers religieux qui l'englobe. Ou bien l'homme s'est complètement perdu, ou bien il ne s'est pas encore trouvé, comme dira Marx. Mais, pour éviter toute équivoque, il faut nier ici immédiatement l'existence d'une vraie aliénation, d'une division, d'un déchirement. Tout au plus y avait-il alors aliénation *objective*, ce qui revient à dire que pratiquement l'homme n'était pas aliéné, mais bien au contraire garanti, en sécurité — garanti par son adéquation même au monde objectif. La vérité était alors pleinement *adequatio intellectus ad rem*.

Sous l'influence du christianisme, rompant avec les religions de la Cité, mais aussi par le simple mouvement propre de la conscience humaine, par exemple dans le stoïcisme, le sujet vient peu à peu à la conscience de son autonomie. Cela ne s'opère pas comme un miracle magique. En effet, dès la première étape culturelle décrite, une dualité existait entre l'homme et son milieu ; seulement cette dualité était recouverte par l'adéquation au monde. Ce germe explosif se manifestait cependant dans le fait que l'homme était capable de prendre possession du monde comme « monde », de l'ordre comme ordre, sinon encore comme *son* monde ou *son* ordre. Bien plus, il trouvait en lui-même l'image, et en quelque sorte la préfiguration ou la justification de cet ordre, inscrite dans la conscience sous la forme d'un absolu, celui de sa raison, approuvant l'ordre et le reconnaissant comme constitutif de lui-même. Il en est ainsi chez Platon et encore plus chez saint Augustin. Pourtant, ce n'était encore là qu'une possibilité. La mort de Socrate, la vie des stoïciens, le scepticisme, plus tard les attaques de Duns Scot, n'étaient encore que des expressions isolées de cette possibilité. Celle-ci informait des figures individuelles de la conscience, elle n'avait pas encore informé un ensemble capable de se présenter comme figure historique.

On en arrive là, au contraire, avec l'avènement de la science expérimentale de Bacon, mettant en cause les postulats de la science aristotélico-scolastique, avec l'avènement des princes absolus séparés de leurs sujets et auteurs de leur monde, de leur principauté, non pas nécessairement par tyrannie, mais au nom d'un savoir possédé subjectivement, au nom des Lumières, enfin avec l'avènement de la philosophie explicite du sujet, le *Cogito* de Descartes, le scepticisme de Hume. L'univers ob-

jectif, l' « ordre » donné parurent alors faire place aux possibilités indéfinies de développement du sujet, de son savoir, de ses Lumières, de la « philosophie ». Une sorte de doute universel s'empara des esprits, la libre pensée ne trouvait plus d'autre norme et d'autre point d'appui qu'elle-même, c'est-à-dire le niveau de savoir et de progrès qu'elle prétendait avoir atteint. Au nom de ces Lumières acquises une fois pour toutes, Voltaire jugeait souverainement les époques historiques et lisait la tyrannie là où il n'y avait eu que soumission objective à un ordre donné et immédiat. Le sujet avait ainsi reconquis ses droits. Il les exerçait en développant des raisonnements mécanistes et causalistes qu'il appliquait à l'histoire. La vérité rationnelle était adéquate à l'expérience faite par l'homme lui-même. Dès lors, la critique s'abattit sur toute tradition non rationnelle, sur tout ce qui semblait « donné ».

Un nouveau pas fut accompli avec le scepticisme plus radical de Hume, s'attaquant cette fois à la causalité elle-même, qui semblait garantir jusque-là l'adéquation de la raison et de l'expérience, et le mouvement s'acheva avec l'idéalisme transcendantal de Kant. La causalité, qui servait d'instrument aux conceptions et aux critiques du développement historique mises à la mode par les *Aufklärer*, se trouva mise en question par Hume. Existait-elle dans les faits ? Avec Kant, l'ensemble des catégories de la raison furent passées au crible : le philosophe reconnut qu'elles étaient le fruit d'un intellect qui « constitue » le donné informe. Cet intellect est placé au-dessus de l'expérience, comme condition de celle-ci, placé même au-dessus de la raison individuelle : intellect transcendantal. Il ne restait déjà plus à l'homme comme « réel » que l'expérience sensible immédiate. Il apparaissait maintenant que celle-ci n'est possible que si je la constitue à travers les catégories indépendantes de moi-même, celles de l'aperception. Cette attitude entraînait une critique de toutes les vérités métaphysiques considérées jusque-là comme existant objectivement dans l'univers, en dehors du sujet. Kant n'échappait aux conséquences radicales de sa critique de l'expérience positive qu'en faisant appel à un nouvel absolu découvert en l'homme, l'impératif moral, sorte d'expérience seconde et supplémentaire, qui entraînait comme conditions de sa possibilité les postulats de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme.

Finalement, Kant lui-même reconstituait ainsi le monde métaphysique, mais à partir du sujet. Si cependant, au point de vue spéculatif au moins, il persistait à s'interdire toute autre attitude que la critique, Fichte, lui, ne tardait pas à réintroduire dans la conscience morale un principe de déduction et de constitution spéculative du monde. Le Moi moral devenait un Moi métaphysi-

que absolu : en se séparant de l'idéalisme transcendantal, l'idéalisme moral se transformait en idéalisme absolu, et la critique s'évanouissait à nouveau. Le principe de la critique en effet, qui n'était autre qu'une philosophie du sujet, s'était développé à tel point et était devenu tellement envahissant que la critique se niait comme critique pour faire place à la spéculation déductive de l'idéalisme absolu. Un monde, un ordre étaient en quelque sorte reconstitués. La seule différence avec le monde et l'ordre antérieurs consistait dans le fait que désormais monde et ordre avaient leur centre dans le sujet et non plus dans l'objectivité extrinsèque.

Le romantisme allait pousser à l'extrême cet idéalisme en transformant le sujet ou le Moi métaphysique en un « sentiment » teinté d'absolu, en une « foi », en une simple « certitude ». Ce fut le temps de la philosophie du cœur, de la « belle âme » et des belles certitudes. Mais le monde réel et tout l'extérieur étaient considérés une fois de plus comme vains, comme irréels. Le philosophe et le poète les traitaient par l'« ironie » (Schlegel). En politique s'installait une sorte d'occasionalisme, que Carl Schmitt a décrit à propos du romantisme social d'Adam Müller et de Novalis.

En face de ce monde métaphysique subjectif, érigé en absolu, la critique reprend ses droits. Cette fois, il ne s'agira plus de détruire la consistance du monde objectif des harmonies de l'inconscience, propre à la vieille philosophie, mais de détruire la pseudo-consistance des exigences du sujet et de ses prétentions à l'absolue validité. Il fallait ramener le sujet à l'objectif, rendre un contenu à son formalisme, l'obliger à s'extérioriser, à s'incarner. Le meilleur de l'effort de Hegel sera, en ce sens, une critique des prétentions du sujet à la certitude absolue de soi. Il montrera que, par cette attitude, la conscience retombe dans la pure particularité du moi empirique, de l'animal. En la critiquant, il l'obligera à se dépasser, à poursuivre son effort jusqu'à l'adéquation d'elle-même avec l'objectivité du monde, jusqu'à un savoir absolu qui serait identiquement le savoir immanent du monde, ou la présence de Dieu dans la communauté réalisée des consciences humaines qui se connaissent réciproquement.

En s'annonçant à son tour comme philosophe critique, Marx ne fait pas autre chose que de poursuivre l'effort de Hegel à l'égard des prétentions de l'idéalisme et du romantisme. Il invite ses contemporains à quitter le royaume de la nouvelle illusion métaphysique, le monde des diverses aliénations qui empêchent l'homme de se trouver lui-même et de se faire lui-même dans sa vérité concrète et dans sa totalité.

Mais, en même temps qu'il poursuit l'effort de Hegel, il se trouve faire front contre lui. Car Hegel, au terme de sa

critique, devient ambigu. On l'a même considéré plus souvent comme un philosophe dogmatique que comme un philosophe critique. A partir du savoir absolu, dont il postule l'identité avec le savoir divin, et qu'il prétend réalisé dans cette pédagogie de la conscience humaine qu'est la *Phénoménologie de l'esprit*, il reconstruit un univers métaphysique, vrai à la fois du côté de l'objet et du côté du sujet. Hegel n'a-t-il pas finalement tenté de reconstruire, à partir de la raison humaine, le monde du réel, le monde de l'histoire, le monde de Dieu même, en y introduisant un déterminisme et une nécessité qui ne correspondent pas à la vraie nature des choses ? Dans cette tentative, l'homme ne s'est-il pas perdu de nouveau ? Perdu dans l'histoire telle que Hegel la voit développée et achevée, perdu dans l'État tel que Hegel le voit parfait en Napoléon ou dans le système politique prussien, perdu dans la religion telle qu'il la voit définitivement comprise dans un christianisme assumé par la philosophie spéculative.

Selon la méthode de Hegel, Marx entreprendra donc la critique de Hegel lui-même et de tout ce que celui-ci représente dans la culture allemande et dans la pensée universelle. Pour Marx, Hegel c'est l'apogée de la « philosophie » du subjectivisme métaphysique, expression suprême, au plan intellectuel, de l'aliénation de l'homme.

A la différence de Kant qui critiquait le *monde objectif organisé par les catégories de la raison* pour les ramener au sujet absolu ou transcendantal, Hegel puis surtout Marx critiquent donc le *monde du sujet* pour le ramener à l'adéquation à l'objet. Il n'est certes pas question de renoncer à la prise de conscience de l'homme par lui-même qui s'est opérée depuis Descartes, mais il est temps d'exiger qu'elle ne se réduise pas à un simple formalisme, éloigné du réel, désincarné, impénétrable à la véritable « existence ».

La critique kantienne ne s'exerçait pas sur une aliénation de l'homme-sujet parce que celui-ci n'était pas encore pleinement constitué, elle portait sur une objectivation de type inconscient. Par là même elle « constituait » le *sujet*, capable ensuite de s'aliéner, menacé de s'aliéner ; mais de ce danger Kant ne pouvait avoir d'abord que faiblement conscience.

Marx saura-t-il effectuer le dépassement que Hegel a tenté et qu'il n'a opéré qu'avec un résultat ambigu ? Réduira-t-il effectivement les aliénations du sujet humain, conduira-t-il à la véritable adéquation de l'objet et du sujet, de l'essence et de l'apparence, de la pensée et du réel, cette adéquation qui est depuis Hegel le but de la philosophie critique ? C'est à ces questions que doit répondre l'analyse de la pensée marxiste.



Il importait de situer l'ambition de la nouvelle philosophie critique que représente Marx par rapport à celle de Kant. Il y a là deux « révolutions coperniciennes », comparables et pourtant divergentes. « Opérant sa révolution copernicienne, écrit D. Mascolo, renversant l'ordre traditionnel des problèmes, Kant a prétendu poser les conditions *dans l'esprit* de toute connaissance. Il a trouvé qu'il existait des cadres nécessaires, dans lesquels toute connaissance sensible se fait, qu'il nomme « formes de la sensibilité » et « catégories de l'entendement », et qui n'avaient pas été vues avant lui. Ce que Marx a découvert, comme on sait, en une autre de ces révolutions coperniciennes, qui viennent de temps en temps chasser l'esprit de la tranquillité de ses anciens problèmes, ce sont les conditions *matérielles* de toute pensée, les cadres matériels *historiques* dans lesquels le sort de la raison nécessairement se joue. On comprend bien que cette découverte n'est plus celle du conditionnement de la raison pure. Elle est la découverte du conditionnement total de la *raison*. De là date l'irruption dans l'esprit de cette idée tout à fait bouleversante que le monde matériel et l'histoire universelle sont cela même sans quoi l'esprit n'a plus de réalité certaine¹. »

En réalité, Hegel avait précédé Marx, mais le thème de la critique n'en prend pas moins un caractère plus explicite dans l'œuvre du jeune Marx que dans l'œuvre de Hegel : « C'est notre rôle, écrit-il en 1843, de *mettre complètement à nu l'ancien monde* et de donner un sens positif au monde nouveau. Plus les événements laisseront à l'humanité pensante le temps de se recueillir et à l'humanité souffrante le temps de s'unir, et plus parfait naîtra le produit que le présent porte dans son sein². » Le temps de la réflexion et de la critique sera donné à l'humanité. En effet, les années qui précèdent la révolution de 1848 ne sont pas les années de calme « halcyonique » que croyait l'historien Ranke. Ou, plus exactement, le calme n'était qu'apparent. En réalité, la critique sapait tout pendant que dormait encore le vieux monde romantique de la Restauration.

La critique marxiste s'annonce dès l'abord comme une méthode définitive, et le développement ultérieur de sa philosophie dialectique ne sera pas en contradiction avec son attitude critique. Marx restera ainsi fidèle à ce qu'il écrivait en

1. D. MASCOLO, *Le communisme*, 1953, p. 207.

2. Lettre de Marx à Ruge, in *Annales franco-allemandes*, 1844, MEGA, I, 1, p. 565. (C'est nous qui soulignons.)

1843 : « Ce qui constitue justement l'avantage de la nouvelle tendance, c'est que nous ne voulons pas anticiper le monde dogmatiquement, mais *trouver seulement le monde nouveau par la critique de l'ancien...* Si la construction de l'avenir et l'achèvement pour tous les temps n'est pas notre affaire, nous savons d'autant plus certainement ce que nous avons à réaliser dans le présent : la critique impitoyable de tout l'ordre existant, impitoyable également dans le sens d'une critique qui ne craint ni ses résultats, ni les conflits avec les puissances existantes. Je ne voudrais pas que nous arborions un drapeau dogmatique, bien au contraire. Nous devons tâcher d'aider les dogmatistes pour qu'ils comprennent leurs propres thèses. C'est ainsi notamment que le communisme est une abstraction dogmatique³... »

Marx viendra plus tard à une autre conception du « communisme ». Cela même confirme que c'est à travers la critique que se constitue peu à peu la méthode plus englobante qu'est la dialectique. A travers l'exposé de l'œuvre critique de Marx, partie intégrante du marxisme, reprise dans la critique et l'autocritique communistes modernes, nous pourrions donc arriver, en foulant à nouveau le chemin que Marx a parcouru, à saisir déjà l'essentiel de la signification de la dialectique.

*
* *

Non seulement le thème de la critique est explicite chez le jeune Marx, mais la critique est encore la forme que prenait toute la philosophie post-hégélienne ou « jeune hégélienne » de gauche après la disparition du grand philosophe. Tous ses disciples abandonnaient ainsi les perspectives de la dialectique dogmatique et systématique, apanage de la droite hégélienne composée de théologiens et de juristes. Ce n'est que plus tard que l'on retrouvera, dans cette gauche, la dialectique systématique : dans le matérialisme dialectique de Marx lui-même, qui se constitue au cours des années 1845-1848.

Le cas de Marx n'est donc nullement isolé dans l'histoire culturelle de l'Allemagne pendant ces années décisives. Même si l'on n'accepte pas qu'il soit parvenu à un nouveau dogmatisme en élaborant le matérialisme dialectique, on peut comparer son évolution à celle d'un grand historien allemand comme Droysen. Celui-ci fut d'abord le critique de la « Puissance » (*Macht*), à laquelle il opposait l'exigence d'une politique conçue comme médiation en face de la Puissance irrationnelle et « donnée ». Après 1848, au contraire, il admit un nouveau dogmatisme politique,

3. Lettre de Marx à Ruge, *op. cit.*, p. 573. (C'est nous qui soulignons.)

celui de la nation. La « Puissance » (*Macht*) a été l'objet de sa critique, elle se trouve plus tard réhabilitée sous une forme renouvelée. L'analogie avec l'évolution marxiste n'est pas complète, car le marxisme est peut-être la seule philosophie allemande du XIX^e siècle qui ne soit pas retombée, ou du moins qui ne soit pas retombée trop tôt dans une forme nouvelle de dogmatisme. Il n'en est pas moins vrai que Marx, en organisant le mouvement ouvrier, se fera constructeur systématique, et que sa philosophie, tout en demeurant critique et dialectique, aboutira alors à une forme de système.

Si on les compare aux années d'après 1845 ou 1848, celles qui précèdent apparaissent comme le temps de la critique. Il en est ainsi dans l'œuvre de Marx comme dans tout le monde qui l'entoure. Avant lui en effet, ou du moins en même temps que lui, Bruno Bauer et D. F. Strauss accomplissent un travail entièrement critique. Arnold Ruge, dans les *Annales franco-allemandes*, fait de même.

II. L'ALIÉNATION

Tous les penseurs qui se livrent ainsi à la tâche critique dans la période post-hégélienne font porter leur effort principal sur la réduction des « aliénations » de l'homme. Ces aliénations — de quelque nom qu'ils les désignent — sont le motif essentiel de leur spéculation destructive et dénonciatrice. Cet effort nous est d'ailleurs encore suffisamment contemporain pour que nous en comprenions la portée. A cet égard, nous ne sommes pas vraiment sortis de la période post-hégélienne.

L'existentialisme, il est vrai, pourrait sembler une exception à ce mouvement de critique de l'aliénation de l'homme *dans un monde subjectif absolutisé*. N'est-il pas en effet une tentative pour sauver le sujet, non de son asservissement à un monde subjectif, mais de son asservissement à un monde objectif, à la civilisation technique avec ses servitudes ? Il n'y aurait pas trop de subjectivité, il n'y aurait pas manqué d'objectivation, il y aurait au contraire trop d'objectivation.

En fait, malgré les apparences, la civilisation technique moderne est elle aussi un monde fait de main d'homme, un monde subjectif absolutisé, dans lequel l'homme a pu se perdre effectivement tout comme il se perdait dans les idéologies, les formes politiques et les religions. L'existentialisme n'est donc pas une critique du monde métaphysique extérieur, il n'est pas une criti-

que de type kantien ; il se situe bien plus dans la ligne hégélienne ou marxiste. Seulement le marxiste récusera inévitablement les résultats de la critique existentialiste. A ses yeux, l'existentialiste, dans sa critique, ne va pas jusqu'aux racines de l'aliénation qu'il dénonce. Le marxiste a-t-il raison ou tort ? C'est un fait que l'aliénation dans le monde de la technique a pris aujourd'hui des proportions telles qu'elle peut sembler à certains l'aliénation fondamentale, aux dépens de l'importance que Marx attribuait à l'aliénation économique et sociale. Il y a là au moins une excuse pour l'existentialiste, qui s'en prend exclusivement ou trop unilatéralement à la civilisation technique. Quoi qu'il en soit, même s'il n'aboutit pas aux conclusions du marxisme, l'effort critique existentialiste se rapproche de l'effort entrepris pour réduire les mondes subjectifs absolus que se bâtit l'homme dans une recherche passionnée de la synthèse du sujet et de l'objet, de la pensée et du réel. Dans ce cadre général, la saisie des aliénations sous une forme ou sous une autre est la dénonciation moderne du malaise de l'homme. C'est ce qui fait l'actualité de l'intérêt central que Marx leur porte.



L'aliénation, c'est le type général des situations du sujet absolutisé qui s'est donné un monde à lui, un monde formel, en refusant par là le véritable concret et ses exigences. Reprenons un exemple, qui est en dehors de la tradition marxiste mais non pas en dehors de la tradition hégélienne. L'historien Droysen s'en prend, disions-nous, au phénomène de la « puissance » politique. Le terme doit être compris ici au sens qu'il revêt dans l'expression « grande puissance », c'est-à-dire comme « force » élémentaire sur l'échiquier international. Droysen dénonce les États européens qui ne sont que des « puissances », sans être de véritables « États » (*Staat*), sans permettre, à l'intérieur d'eux-mêmes, une médiation concrète. La Puissance (*Macht*) est une force sociale (donc un élément subjectif), mais elle n'est pas une véritable communauté humaine, elle n'est que la représentation, en une image empirique et par là même violente et brutale, de la communauté politique, qui s'y absorbe et s'y perd. La « Puissance » prolonge l'absolutisme éclairé en un temps où celui-ci n'est plus de mise. Le prince représentait seul la communauté, il était le seul détenteur de la puissance. Or, l'absolutisme des « grandes puissances » n'est même plus éclairé par la raison, il n'est plus qu'une conscience mystique immédiate de totalité substituée à la véritable conscience sociale que recherche l'*homo politicus* moderne. Telle est, par exemple, l'essence du roman-

tisme d'Adam Müller et de la construction politique du roi Frédéric-Guillaume IV. La « puissance » en ce sens précis que lui donne alors Droysen, c'est l'aliénation de la communauté et du sujet politiques qui se sont perdus dans leur propre création.

Bruno Bauer, D. F. Strauss et Feuerbach dénoncent chacun à leur manière des aliénations qui portent sur diverses formes de la conscience religieuse ou même sur la conscience religieuse en général (Feuerbach). Avec ces auteurs « jeunes hégéliens » nous sommes déjà au voisinage des critiques que nous rencontrerons chez Marx. Dans les premières étapes de sa critique de l'aliénation religieuse de l'homme, Marx en reste d'ailleurs au niveau atteint par Feuerbach. Ce n'est qu'en accédant à une pleine possession de la méthode dialectique que Marx parvient à formuler l'élément positif, le plus corrosif, qui définit son athéisme.

*
* *

Nous avons défini la critique de Marx en l'opposant principalement à la critique kantienne : il ne s'agit plus de découvrir les conditions *a priori* de l'expérience, ou de dénoncer les vérités métaphysiques traditionnelles, il s'agit de redécouvrir le terrain de l'expérience abandonné par l'idéalisme absolu et de ramener au réel. C'est aussi par rapport à Kant qu'il convient de préciser la nature particulière de l'*objet* sur lequel portent les critiques marxistes, c'est-à-dire la nature de l'*aliénation* selon Marx. Chez Kant, en effet, la critique porte sur des idées, sur des vérités, ou encore sur des principes. Cette fois, au contraire, il s'agit de *situations* du sujet. Il s'agit d'objectivations de l'homme lui-même et non plus d'un univers extérieur et donné, organisé en catégories stables. L'aliénation assurément est le signe d'une extériorité, mais ce qui est extérieur à l'homme c'est cette fois un monde dérivant de l'homme lui-même. C'est pourquoi on ne parlera plus d'erreurs ou d'antinomies, mais d'aliénations. L'erreur ne touche qu'à l'intelligence. L'aliénation est un phénomène total, elle concerne l'homme existant comme homme. D'où l'« existentialisme » de Marx, et déjà de Hegel. Vérité et existence se trouvent ici unies : elles sont ensemble mises en question, elles sont ensemble retrouvées.

Dans une philosophie de type hégélien il est presque impossible de donner une définition générale de l'aliénation. Du moins doit-on remarquer que, dans l'œuvre de Hegel, l'aliénation est considérée avec plus de sérénité que chez Marx : le terme n'a pas chez Hegel un caractère péjoratif. En effet, pour le philosophe qui se *sait* en possession de l'achèvement du savoir, tout est intégré, tout est reçu, tout est simple moment du devenir total.

Chez Marx, au contraire, nous nous trouvons, non pas au terme du savoir, mais au cœur d'une tâche éthique. Nous sommes engagés, et, en face de l'aliénation, nous sommes en état de tension, en lutte.

Selon Hegel, l'aliénation est le moment dialectique de la « différence », de la scission entre le sujet et la substance. Dans la dialectique expérimentale ou phénoménologique de la conscience, l'aliénation est plus précisément le processus par lequel le Moi-sujet projette le Moi-substance (c'est-à-dire la vérité) hors de lui-même, devient ainsi extérieur à lui-même, ce qui est bien exprimé par le terme allemand *Entäusserung*, extériorisation. Ce processus se reproduit aux différentes étapes, c'est-à-dire dans différents moments du mouvement de la reconquête de la conscience par la conscience de soi. Ainsi, par exemple, la conscience malheureuse se sépare de son Moi, le projette dans un Absolu idéal, ce qui équivaut, remarque Hegel, à le chosifier. Hegel va jusqu'à dire que l'aliénation du Moi est la substance. Le processus de l'aliénation est en effet la scission entre le sujet et la substance, c'est-à-dire entre les deux pôles du réel (esprit-matière, nécessité-contingence, infini-fini), que la philosophie hégélienne se donne pour tâche de réconcilier. Le savoir absolu est le résultat en même temps que la suppression des aliénations. A l'image de la conscience en général, la conscience historique, religieuse et politique, le concept logique lui-même parcourent selon Hegel de multiples aliénations pour s'enrichir des déterminations qui les constitueront comme totalités.

Chez Marx, la catégorie d'aliénation est semblable pour l'essentiel à ce qu'elle est dans la philosophie hégélienne, à laquelle elle est directement empruntée. Mais elle a un sens moins général. Il s'agit uniquement de situations dans lesquelles l'homme s'est *perdu*. Il ne s'agit plus de situations par lesquelles le sujet acquiert un nouveau contenu en s'extériorisant. Marx est plus attentif à une perte par la détermination ou l'objectivation qu'à un enrichissement par les déterminations successives. Tandis que, selon Hegel, le passage par les expériences d'extériorisation est le nécessaire progrès et l'indispensable croissance, pour Marx l'aliénation est le monde d'où il faut sauver l'homme. Au lieu de l'enrichir, Marx vise à le récupérer. Ainsi, pour Marx, en un certain sens la totalité est déjà donnée dès le point de départ. Hegel part de la conscience ponctuelle, élémentaire et naïve (le moi de l'expérience sensible). Marx part de l'homme concret (déjà découvert par Feuerbach dans sa critique du concept hégélien). Sans doute n'y a-t-il pas chez Marx une « idée » de totalité préexistante, une essence d'homme qui pourrait être déterminée *a priori* avant son existence. Mais, parce que Marx procède par *réduction* des aliénations et non pas par enrichisse-

CRITIQUE DE LA RELIGION

ment grâce aux déterminations successives, il faut bien que soit d'une certaine manière donnée la totalité humaine qu'il s'agit de retrouver et à laquelle il s'agit de ramener l'apparence humaine.

Cette caractéristique préalable de la notion d'aliénation dans la philosophie marxiste s'éclairera dans le développement des diverses critiques de l'aliénation par Marx; celui-ci commence par traiter des aliénations les plus extérieures, pour s'approcher, par réductions successives, des aliénations qui lui paraîtront les plus fondamentales.

En suivant son raisonnement, peut-être rencontrerons-nous des catégories auxquelles la qualification d' « aliénation » s'applique moins exactement. Dénuées du caractère purement historique, transitoire et réductible qui affecte les véritables aliénations selon Marx, elles seraient peut-être plus justement à considérer comme des « objectivations » au sens hégélien, c'est-à-dire comme des *déterminations constitutives* de la réalité humaine et naturelle. S'il en est ainsi, la démarche critique s'arrêtera à ces déterminations ou à ces objectivations. Le mouvement de « réduction » des aliénations entrepris par Marx se trouvera interrompu. Nous serons d'ailleurs en présence de l'une des difficultés les plus sérieuses de sa pensée.

Cette question ne pourra toutefois être posée dans son ampleur qu'au terme de l'investigation sur la pensée de Marx. Car, en suivant celui-ci dans ses premières démarches, nous allons rencontrer d'abord l'aliénation sous la forme la plus spécifique qu'elle revêt chez lui par opposition à Hegel, avec son caractère historique, péjoratif, passager et réductible.

En ce sens, pour Marx, la première de toutes les aliénations est l'aliénation religieuse : dans la religion, l'homme projette hors de lui de manière vaine son être essentiel, il se perd dans l'illusion d'un monde transcendant.

CHAPITRE II

L'ALIÉNATION RELIGIEUSE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. L'État chrétien, considéré comme comportant une acception de personnes et des privilèges de caractère religieux, est une vivante contradiction : en tant qu'État, il se maintient par des maximes profanes; en tant que « chrétien », et en tant qu'il octroie des privilèges de caractère religieux, il ne peut pas être un véritable État.

2. Cette contradiction est en apparence résolue dans la séparation de l'Église et de l'État : mais la dualité de l'existence du citoyen et de l'existence de l'homme à religion privée est le signe d'une contradiction plus profonde dans la situation réelle de l'État.

3. La « religion » est la forme même de l'aliénation qui se manifeste dans les deux cas. Elle est intrinsèquement misère et division. Pour que l'homme soit, et pour que s'effectue la conciliation de son être divisé, il faut que la religion disparaisse.

4. Mais la religion ne peut disparaître que lorsque le fondement profane de l'aliénation aura disparu. La religion n'est, en effet, qu'un phénomène secondaire et dérivé : la racine de l'aliénation est en dehors d'elle.

5. La vraie critique de la religion et de l'aliénation religieuse suppose donc la critique du monde profane : mais, inversement, la critique — encore purement intellectuelle — de la religion est indispensable pour attirer l'attention de l'homme sur le phénomène de division et d'aliénation, cause de son malaise. Elle a ainsi un caractère pédagogique et propédeutique.

6. La religion et le mode d'existence religieux ne peuvent être dits *constitutifs* de la réalité humaine, on ne peut pas chercher en eux l'explication et la solution des aliéna-

ions, parce qu'ils sont intrinsèquement scission de l'homme d'avec lui-même et état de misère : ce qui est intrinsèquement aliénation ne peut pas vaincre l'aliénation, quelle qu'en soit la forme.

*
* *

Marx n'a pas eu de mal à se défaire de la religion dans sa vie personnelle. A vrai dire, il n'en eut même pas l'occasion. Mais, très tôt, il comprit l'ampleur de l'influence que la religion exerçait sur la vie de ses contemporains. Il en fut même quelque temps agacé. Surtout, dans l'Etat prussien, la religion pénétrait les affaires d'Etat, servant de rempart au conservatisme politique et social. En livrant des batailles politiques dans les journaux, Marx sentit vivement la puissance de la religion sur les esprits, principalement à l'intérieur d'un régime politique qui se voulait Etat chrétien.

C'est cet agacement qui est à l'origine de ce que nous possédons de critique explicite de l'aliénation religieuse dans ses premières œuvres. Il aurait songé, vers 1840-1841, à collaborer avec Bauer à la rédaction d'une revue athée. On peut supposer que si Bauer venait à ce projet sous l'influence de convictions antithéologiques issues de sa critique de l'hégélianisme, Marx, lui, apportait à l'entreprise d'abord une conviction politique. En tout cas, dès sa thèse de doctorat, qui est de 1841, Marx avoue des positions radicales en matière religieuse. Elles doivent être mises en exergue de tout ce qui, dans l'œuvre de Marx, concerne le problème religieux. A propos de Gassendi, qui a essayé de concilier la philosophie athée d'Epicure avec le christianisme, Marx écrit : « Il s'efforce de concilier sa conscience catholique avec sa science païenne, Epicure avec l'Eglise, peine perdue d'ailleurs. Cela revenait à jeter la défroque d'une nonne chrétienne sur le corps splendide et florissant de la Laïs grecque¹. » Or la philosophie n'a pas à comparaître devant le tribunal de la religion et de la théologie : « La philosophie, tant qu'une goutte de sang fera battre son cœur absolument libre et maître de l'univers, ne se lassera pas de jeter à ses adversaires le cri d'Epicure : l'impie, ce n'est pas celui qui méprise les dieux de la foule, mais celui qui adhère à l'idée que la foule se fait des dieux. La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : en un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux ! Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre qui ne reconnaissent pas la conscience humaine

1. *Différence de la Philosophie de la nature de Démocrite et d'Epicure*, traduction Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. xiiii.

comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival. Mais aux tristes sires qui se réjouissent de ce qu'en apparence la situation sociale de la philosophie ait empiré, elle fait à son tour la réponse que Prométhée fit à Hermès, serviteur des dieux : Jamais, sois-en certain, je n'échangerai mon misérable sort contre ton servage ; j'attache plus de prix, en effet, à être rivé à ce rocher qu'à être le valet fidèle et messenger de Zeus le Père. Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs². »

Ces lignes contiennent d'avance les thèmes principaux de la critique de la religion par Marx et de son athéisme : la religion de la « foule » deviendra l' « opium pour le peuple » ; Prométhée attaché à son rocher et méprisant les dieux, c'est l'homme rivé à la tâche de sa propre création, de sa propre production, défiant le dieu créateur ; l'opposition à « tous les dieux du ciel et de la terre » annonce même que la critique de l'aliénation religieuse selon Marx débouchera sur une critique de la situation terrestre de l'homme, cause de l'aliénation religieuse.

C'est assez aussi pour qu'on puisse prévoir que le problème religieux est présent à chaque page de l'œuvre de Marx, en particulier le problème de l'athéisme. Pourtant, cette présence est rarement explicite, et la pensée de Marx n'est pas d'abord un athéisme militant, puisqu'il attend de la disparition de conditions sociales inhumaines la suppression automatique de la religion. Pour saisir l'athéisme marxiste dans toute sa profondeur, il conviendra donc d'avoir fait le tour de la pensée marxiste tout entière.

Cependant, une *première considération* du problème s'impose dès le point de départ, car le problème religieux est, sous un certain angle, à l'origine de la réflexion de Marx. Il est même explicitement considéré par lui comme le point de départ de sa pensée : « La critique de la religion est la condition de toute critique³. »

Avant de se poser plus tard sur un plan plus profond, à propos de la création de l'homme par l'homme et de la théorie de l'achèvement de l'histoire, le problème religieux se présente d'abord comme problème de l'aliénation religieuse, c'est-à-dire d'une *situation existentielle* de l'homme. En un mot, dans la *vie* religieuse, aussi bien que dans la *vérité* religieuse, l'homme aliène son propre être et se perd.

2. *Différence...*, *op. cit.*, pp. XIV-XV.

3. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 83.

Cette affirmation ne comportait d'ailleurs rien d'essentiellement nouveau. Au contact des Jeunes Hégéliens, Marx avait assisté à la destruction rationaliste des fondements historiques du christianisme, et Feuerbach lui avait révélé le contenu humain des dogmes. Marx arrivait après la bataille et se contentait de recueillir les résultats de l'œuvre entreprise par les critiques de l'école radicale : « Pour l'Allemagne, écrivait-il en 1844, la critique de la religion est finie en substance⁴. » C'était, de sa part, une vue très juste de la situation historique de la culture allemande. Dans tous les domaines, en effet, celle-ci allait bientôt abandonner la spéculation critique pour se jeter dans l'action, les historiens, par exemple, dans l'action politique durant la Révolution de 1848 et ensuite. Marx suivrait la même voie et le présentait déjà. En ce qui concerne la critique de la religion, critique essentiellement intellectuelle, telle qu'on la concevait, il lui suffisait donc de faire le point. Toutefois la critique de la religion par Marx se dépassait aussitôt, engendrant une série d'autres critiques d'aliénations humaines plus radicales à ses yeux, qui feraient rebondir le problème à un niveau d'analyse plus profond.

I. LA RELIGION ET L'ÉTAT

Bien qu'elle s'appuie sur les résultats acquis par ses devanciers, la critique de l'aliénation religieuse par Marx ne se réduit pas en effet à une reprise des conclusions de leur évolution intellectuelle. Un problème concret s'est en réalité posé à lui dans la vie politique, celui de la situation d'un Etat dans lequel la religion occupe une place privilégiée. Il s'agit là d'une aliénation, celle qui s'exprime dans la domination du monde politique par la religion, point de départ de toute la réflexion politique de Marx. A partir de là il pose le problème inverse de la signification politique d'un Etat dans lequel le politique est séparé du religieux et dans lequel la religion est confinée dans le secteur privé de la vie des citoyens. C'est la réflexion sur ces deux situations contraires qui amène Marx à la critique proprement dite de l'aliénation religieuse en général.

4. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 83.

Les contradictions de l'Etat chrétien. Il était inévitable que l'activité de Marx comme journaliste libéral le fît heurter à ce boulevard que l'on désignait alors du nom d'Etat chrétien d'après des théories en vogue.

La réalisation de l'Etat chrétien en Prusse était l'œuvre de fonctionnaires dévoués à leur prince et à l'Eglise luthérienne orthodoxe. La théorie en avait été formulée par plusieurs conseillers et amis de la cour du roi Frédéric-Guillaume III, puis de son successeur Frédéric-Guillaume IV : les deux frères Gerlach, l'un ministre, l'autre général, le catholique Radowitz bien acclimaté à Berlin, et surtout un professeur de droit et d'histoire du droit qui avait été mis en place à l'Université de Berlin, en remplacement de Gans, pour faire pièce à l'influence hégélienne radicale, Julius von Stahl. Juif d'origine mais devenu, à la suite d'une crise religieuse mystique, un protestant intransigeant, Stahl élaborait scientifiquement, au cours de longs ouvrages, la doctrine de l' « Etat chrétien », ou Etat chrétien-germanique.

Malgré certaines similitudes, il ne faut pas confondre cette forme moderne de la théorie de l'Etat chrétien avec d'autres qui ont pu se faire jour dans le monde catholique. On saisit aisément les particularités de la thèse protestante de Stahl. A la différence de ceux de Maistre, de C. L. Haller, de Adam Müller, ou même à la différence de celui de l'Anglais Burke, le système de Stahl ne découle pas d'une quelconque philosophie plus ou moins assortie de concordisme avec le christianisme, mais d'un problème directement *théologique*. Il s'agit pour lui de répondre à la question : comment la sainte volonté de Dieu, sur laquelle doivent reposer la moralité et la justice, peut-elle être interprétée de manière non équivoque et certaine ? Stahl ne conçoit pas d'autre réponse possible que le recours à une instance supérieure au droit naturel ou rationnel : cette instance sera une institution étatique directement ou indirectement garantie par Dieu, le suprême législateur.

Une telle défiance du droit naturel et de la raison est spécifiquement luthérienne. En réalité, Stahl ne pose pas le problème théologique de l'Etat autrement que l'avait fait Luther. La conception catholique moyenâgeuse voyait l'Etat au service de l'Eglise ; par ce moyen, l'Etat accomplissait dans le monde une besogne à signification morale. Luther avait retenu tout cela, mais demanda encore beaucoup plus à l'Etat, en raison de la conception qu'il se fait de la nature humaine déchue. Pour lui, l'Etat a été fait pour que l'homme *pécheur* ne mette pas en pièces l'autre

homme. Sur un plan plus profane, Hobbes dira : *homo homini lupus*. Selon Luther, l'État doit fonder la paix et, grâce à la contrainte et à la justice, permettre à l'Évangile de se propager.

Tout comme Luther, Stahl situe l'État dans un univers directement théologique; il se réfère explicitement au caractère pécheur de l'homme pour fonder la mission de l'État, destiné à la sauvegarde d'un homme radicalement vicié. Le péché entraîne la loi, la justice, la contrainte, les châtiments. L'État, qui monopolise la loi, la justice et la contrainte, est ainsi le remplaçant de Dieu sur la terre et son lieutenant. Ceci lui confère, dans tout ce qui regarde les actions extérieures des hommes, un *pouvoir*, dont il ne dispose au nom d'aucune conception purement profane. L'État prussien de la Restauration savait faire usage de ce pouvoir théologique lorsqu'il instituait une sévère censure de la presse.

Il y avait assurément, dans cette conception luthérienne, un frein à la puissance de l'État. Car l'État lui aussi, bien qu'institution divine, est pécheur, il est au moins « contaminé » par la nature pécheresse : il doit donc s'interdire de toucher à tout ce qui est de l'*intérieur* de l'homme. Ainsi le veut Stahl. Cette séparation entre le domaine des actions extérieures de l'homme et l'intériorité de sa conscience se trouvait déjà dans la théorie du droit et de l'État chez Kant. Elle y dérivait de la même source luthérienne.

Mais qu'est-ce que l'intériorité de l'homme quand on a commencé à toucher à toutes les manifestations de celle-ci ? La conception de Luther et de Stahl, tout en proclamant les droits absolus de l'intériorité, du libre examen — contre la théologie catholique —, ne livrait-elle pas l'homme pieds et poings liés à un État doué par délégation de pouvoirs vraiment *divins* ? Jadis, au contraire, lorsque les théologiens catholiques reconnaissaient le caractère pécheur de l'homme et des institutions humaines, ils concluaient à une subordination nécessaire au pouvoir spirituel : l'État perdait quelque chose de son autonomie et sans doute même une part de son pouvoir. Et si cette subordination n'est plus conçue aujourd'hui comme référence à un pouvoir spirituel exercé de manière *directe*, la théologie catholique la maintient cependant sous la forme d'une dépendance de l'État par rapport à une morale universelle, dont il n'est pas délié comme s'il était d'institution divine immédiate. Cette conception limite clairement les droits de l'État. Luther, au contraire, concevait l'homme et même l'État comme plus radicalement pécheurs et corrompus que ne les voient les catholiques; mais en même temps, et de manière paradoxale, il sauvegardait à l'État une dignité que les catholiques lui déniaient et lui déniaient encore : « Tout comme Luther avait jadis réussi, écrit Masur, à imposer au monde terrestre

pécheur des obligations morales, sans briser l'ordonnance *naturelle* de sa vie, Stahl réussit à reconnaître l'origine pécheresse de l'Etat sans le livrer aux exigences de soumission de la théologie du Moyen Age. Car, justement parce que l'Etat n'est pas uniquement péché, mais en même temps institution servant le Royaume de Dieu à sa manière, il conserve sa propre sphère, qu'il remplit, à savoir l'ordonnement juridique, l'organisation de la vie en communauté des hommes⁵. »

L'Etat est donc pécheur et mauvais comme l'homme, mais on lui reconnaît néanmoins une prérogative exceptionnelle d'origine surnaturelle par laquelle il a droit de se soumettre l'homme. Sans doute il n'a pas le droit de violer son intériorité, mais comment espérer que cette interdiction d'opprimer les consciences soit observée lorsqu'on sait, d'une part, que l'instrument de la volonté divine est un instrument si mauvais et, d'autre part, qu'il est presque impossible de ne pas toucher à la liberté intérieure si on en atteint toutes ses manifestations, bien qu'on ne prétende régir ainsi que les actions extérieures de l'homme ? C'est dans ce vivant paradoxe que Stahl engageait l' « Etat chrétien ».

La théorie de Stahl se distinguait aussi de toutes les théories de la légitimité et du pouvoir théocratiques, car elle n'exigeait pas un investissement *direct* du pouvoir dans le prince. Le pouvoir de l'Etat était aux yeux de Stahl suffisamment garanti par sa *durée* et sa *permanence*, en dehors de tout autre critère de légitimité.

Par ce côté, la doctrine de Stahl apparaissait encore plus redoutable. On se fonde, en effet, sur des critères rigoureusement empiriques pour déclarer la présence de Dieu dans le pouvoir politique. Non seulement Stahl reconnaît à l'Etat une prérogative surnaturelle bien qu'il soit pécheur comme l'homme, mais il accepte de voir cette redoutable prérogative surnaturelle reposer sur n'importe quelle figure politique empirique qui peut s'autoriser des critères, si peu recommandables au point de vue rationnel, que sont la durée, la permanence ou la pérennité.

C'est à cette forme de l'Etat chrétien que Marx s'attaqua dans ses premiers articles de la *Gazette Rhénane* en 1842. Contre l'Etat chrétien ou Etat théologique (non pas d'ailleurs strictement théocratique, comme nous l'avons remarqué), Marx revendique l'autonomie du politique. En effet, dans la théorie ou l'idéal de l'Etat chrétien, l'homme comme être politique s'aliène, se trompe ou se laisse mystifier. En réalité, *tout dans le comportement* de l'Etat chrétien et dans celui des citoyens de l'Etat chrétien prussien contredit l'idéal invoqué. Toutes les maximes

5. G. MASUR, *F. J. Stahl*, Berlin, 1930, p. 199.

d'action pratique utilisées dans ce monde politique reviennent au mieux aux règles de la seule raison ou de la seule philosophie, qui n'ont pas besoin, pour s'exprimer, de l'appui du dogme religieux. L'Etat chrétien, pense Marx, est impossible sinon comme Etat simplement raisonnable : « Lisez le *De Civitate* de saint Augustin, étudiez les Pères de l'Eglise et l'esprit du christianisme, puis venez et dites-nous si c'est l'Etat ou l'Eglise qui est l'Etat chrétien! Chaque instant de votre vie quotidienne ne dément-il pas votre théorie? Considérez-vous comme un tort de faire appel aux tribunaux lorsqu'on vous a porté préjudice? Mais l'Apôtre écrit que c'est un tort. Présentez-vous la joue droite lorsqu'on vous donne un soufflet sur la joue gauche; ou bien intentez-vous un procès pour voies de fait? Mais l'Evangile l'interdit. Ne réclamez-vous pas en ce monde une justice raisonnable, ne murmurez-vous pas contre la moindre augmentation des impôts, ne vous indignez-vous pas de la plus légère violation de la liberté individuelle? Mais il vous est enseigné que les maux d'ici-bas ne sont pas dignes de la splendeur future, que l'acceptation résignée de la souffrance et de la félicité dans l'espérance sont des vertus cardinales. Tous vos procès ou presque, la plupart de vos lois civiles n'ont-ils pas pour objet la propriété? Mais il vous est dit que vos trésors ne sont pas de ce monde. Ou, si vous vous réclamez de la maxime : Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu! estimez non seulement l'or, Mammon, mais encore et au moins autant la libre raison comme le César de ce monde. Or, l'« exercice de la libre raison », c'est la philosophie⁶. »

Cette démystification doit ramener l'Etat à sa vraie nature : une construction de l'esprit « philosophique », de la saine raison : « Il est un *dilemme*, écrit Marx, auquel la saine raison ne saurait échapper : ou bien l'Etat chrétien répond au concept qui définit l'Etat comme étant la réalisation de la liberté rationnelle; dès lors, il suffirait que l'Etat fût rationnel pour être chrétien; il suffirait alors de déduire l'Etat de la raison des relations humaines, œuvre accomplie par la philosophie. Ou bien l'Etat de la liberté rationnelle ne se laisse pas déduire du christianisme, et alors force vous est de reconnaître que cette tendance est implicitement comprise dans le christianisme, celui-ci n'admettant pas un Etat mauvais. Or un Etat qui n'est pas la réalisation de la liberté rationnelle est un mauvais Etat. Vous répondrez à ce dilemme comme vous voudrez et vous avouerez que ce n'est pas la religion qui est l'élément constitutif de l'Etat, mais plutôt l'idée rationnelle de liberté. Seule l'ignorance la plus crasse peut affirmer

6. MEGA, I, 1, p. 246 (*Rheinische Zeitung*, Nr. 79, 1842).

que cette théorie érigeant l'Etat en concept autonome est une fantaisie en vogue inventée par les philosophes⁷. »

Cette thèse sur l'autonomie de l'Etat par rapport au domaine religieux inclut implicitement l'affirmation d'une non-contradiction entre l'Etat institué par l'idée rationnelle de liberté et les principes religieux du christianisme. Elle est directement hégélienne. On la retrouve d'ailleurs dans toute la tradition postérieure à ce philosophe. Éric Weil écrivait ainsi en 1953 dans un article sur « Christianisme et Politique » : « Le christianisme en politique sera la reconnaissance de l'identité de la raison dans l'individu et dans l'organisation — plutôt, il sera l'exigence de cette unité. Il sera, non point le choix entre Dieu et César, mais l'exigence qu'aucun homme raisonnable n'ait plus à choisir entre les deux. Le mystère ne concerne point la communauté : il concerne, et au plus haut point, l'individu. La raison concerne et l'individu et la communauté, mais *doit* les concerner de telle manière que l'intimité de l'individu ne soit pas atteinte par l'administration des affaires de l'État et de la société... Sera-ce un monde chrétien?... Historiquement un tel monde, si jamais il doit exister, ne serait que grâce au christianisme — et grâce à la technique athée de l'État neutre. Et ce qui le ferait *monde* chrétien, il le tirerait de ce que le christianisme lui aura transmis de l'antiquité... Ce n'est pas le christianisme qui a établi le principe de la morale raisonnable. Ce n'est pas lui qui a enseigné le premier que la loi, et non les puissants, devait ordonner l'État⁸. » Ailleurs, Weil affirme que l'État et le bon succès de l'organisation politique du monde, « ce n'est pas l'affaire du christianisme : c'est une affaire pour les chrétiens au même titre que c'en est une pour les hommes de bonne volonté, de quelque tradition qu'ils se réclament. A moins que l'enseignement de l'Église, selon lequel la vérité n'est pas double, mais simple, et que la grâce ne détruit pas la nature, mais la parfait, ne soit oublié par les chrétiens, ils feront confiance à la nature de l'être raisonnable qu'est l'homme en son fond, et ils agiront afin que ce fond de l'homme finisse par informer la réalité de son action sociale et politique⁹ ».

Sous cette forme, la thèse de l'émancipation de l'Etat par rapport à la sphère religieuse est courante. Elle comporte des ambiguïtés qui devraient être levées pour satisfaire la théologie catholique. Il reste en tout cas à savoir comment définir précisément l' « idée rationnelle de liberté » dont Marx parle ici après

7. MEGA, I, 1, p. 246 (*Rheinische Zeitung*, Nr. 79, 1842).

8. E. WEIL, *Christianisme et politique*, in *Critique*, 75-76, 1953, pp. 771-772-773.

9. WEIL, *op. cit.*, p. 774.

Hegel. Sur ce point, E. Weil et Marx divergeraient sensiblement. Nous pousserons plus avant l'enquête lorsque nous retrouverons chez Marx le problème explicite de l'aliénation politique, non plus seulement celui de l'aliénation *religieuse* du politique.

*
**

Mais, même sur ce dernier point, tout n'est pas encore dit avec le dilemme proposé ci-dessus à l'État chrétien, et Marx est resté longuement aux prises avec la signification des prétentions de l'État chrétien à propos de la question de l'émancipation des Juifs. Il s'en est expliqué à l'occasion de la publication d'un ouvrage de Bruno Bauer, en 1843, sur la *Question juive*¹⁰, et d'un pamphlet du même auteur sur « L'aptitude des Juifs et des chrétiens allemands à devenir libres ».

Voici les termes du problème : il était fort simple d'affirmer tout à l'heure que si l'État chrétien est raisonnable, il n'a plus besoin de se nommer chrétien ; il ne s'agissait que de lui faire dépouiller un titre inutile et impunément adopté. La vie quotidienne de l'État chrétien dans lequel les hommes agissent en fait conformément à l'idée rationnelle de liberté, est une preuve suffisante de l'inanité de sa prétention. Mais les choses ne se passent pas toujours ainsi, et le débat n'est pas purement intellectuel : au nom de sa prétention et de son titre, l'État chrétien entend établir en pratique des privilèges et des discriminations qui ne coïncident pas avec l'idée rationnelle de liberté. Il n'est donc pas seulement une vaine illusion de l'esprit, il est une aliénation concrète. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, et en admettant que l'idée rationnelle de liberté comporte l'égalité de droit, un principe général de l'État moderne, il se trouve que l'État chrétien germanique est incapable d'émanciper véritablement les Juifs. Ou bien il les considère comme des étrangers dans la société politique, ce qui s'exprime par un statut personnel particulier et par des privilèges qui ont pour contrepartie la privation des droits civiques ou politiques, ou bien les Juifs peuvent recevoir des droits civiques, et de plus certains privilèges nouveaux, qui leur sont conférés en raison des services particuliers qu'ils peuvent rendre à l'État en mal d'argent dans un XIX^e siècle, où la bourgeoisie n'a pas encore cherché — bien au contraire — à soutenir les gouvernements¹¹. Même dans le second cas, les Juifs conservent un statut particulier.

10. B. BAUER, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843.

11. Hannah ARENDT, *The origins of totalitarianism*, Harcourt and Brace, New-York, 1951, 1^{re} partie : Antisemitism.

La situation n'est guère différente du point de vue du Juif, encore conscient de son originalité religieuse. Il ne peut accepter de devenir un citoyen comme les autres dans un État profane. Il se satisfait donc volontiers d'un statut qui le défavorise en ce qui concerne les droits politiques, mais lui confère d'autres privilèges, qui les valent bien pour lui, puisqu'il ne croit pas avoir vraiment de part dans la vie politique profane.

Ainsi, en 1843, Bauer voit entre les Juifs et les chrétiens une opposition purement *religieuse*. Le christianisme est la religion d'État, et le Juif prétend garder sa propre religion; l'émancipation politique du Juif est impossible dans le cadre de l'État chrétien : ni le chrétien ne peut réduire le Juif à la condition de citoyen de l'État théologique, ni le Juif ne peut demander à y être intégré : « L'État chrétien, écrit Marx, commentant Bauer, ne connaît que des privilèges. Le Juif possède en lui-même le privilège d'être juif. Il a, comme Juif, des droits que les chrétiens n'ont pas. Pourquoi réclame-t-il des droits qu'il n'a pas et dont jouissent les chrétiens ? En réclamant son émancipation de l'État chrétien, il demande que l'État chrétien renonce à son préjugé religieux. Et lui, le Juif, renonce-t-il à son préjugé religieux ? A-t-il donc le droit de demander à un autre d'abdiquer sa propre religion ? L'État chrétien ne peut, de par son essence, émanciper le Juif. Mais, ajoute Bauer, le Juif ne peut, de par son essence, être émancipé. Tant que l'État reste chrétien et que le Juif reste juif, tous deux sont également inaptes, l'un à donner l'émancipation, l'autre à la recevoir¹². »

L'État à base religieuse ne peut pas considérer l'homme ou le citoyen de manière générale, sans faire acception de personnes ; il faut au contraire qu'il fasse acception des personnes quant à leur religion. Dans un tel État donc, il n'y a pas vraiment de droit à base et à fonction universelles, et il n'y a pas d'égalité vraie des droits. Tout ce qu'on appelle droit n'est que privilège et est affecté de la particularité du sujet qui en est le porteur. L'État chrétien ne repose pas sur le principe d'universalité que l'on pourrait croire le propre de la société politique (l'« idée rationnelle de liberté ») : il repose sur un principe de particularité.

Jusque-là, Marx suit Bauer dans son analyse et il accepte même la formule de sa solution : « Il faut nous émanciper nous-mêmes avant de pouvoir émanciper les autres¹³. » Mais Marx s'empresse aussitôt de discuter le caractère abstrait de cette solution. Pour Bauer, remarque-t-il, le problème n'est pas posé

12. MARX, *Question Juive*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, I, p. 164.

13. *Question Juive*, *op. cit.*, p. 165.

dans toute son ampleur. Car Bauer s'arrête à la perception de l'obstacle que dresse contre l'émancipation l'opposition religieuse du Juif et du chrétien et ne propose de solution que dans la médiation de la *science*, monde essentiellement universel dans lequel pourraient se rencontrer les hommes, et qui remplacerait la religion, monde de la particularité. Pour Bauer, « la forme la plus rigide de l'opposition entre le Juif et le chrétien, c'est l'opposition religieuse. Comment résout-on une opposition ? En la rendant impossible. Et comment rend-on impossible une opposition religieuse ? En supprimant la religion. Dès que le Juif et le chrétien ne verront plus dans leurs religions respectives que divers degrés du développement de l'esprit humain, des « peaux de serpent » dépouillées par le serpent qu'est l'homme, ils ne se trouveront plus dans une opposition religieuse, mais dans un rapport purement critique, scientifique et humain. La science constitue alors leur unité. Or, des oppositions scientifiques se résolvent par la science même¹⁴ ». Bauer ajoutait : « Il n'y aura plus de religion le jour où il n'y aura plus de religion privilégiée. Enlevez à la religion sa puissance exclusive, elle n'existera plus¹⁵. » Ainsi pour Bauer, « la suppression *politique* de la religion », c'est-à-dire l'émancipation de l'Etat par rapport à la religion, constitue équivalentement « la suppression de toute religion ».

C'est ce résultat que critique Marx. Il est abstrait, tout comme est abstraite la médiation de la science proposée par Bauer. Il y a d'ailleurs deux faiblesses successives dans le raisonnement de Bauer. La première, c'est d'admettre que dépouiller une religion de ses privilèges publics c'est la supprimer : aux yeux de Marx, Bauer a tort de dire que si on supprime les privilèges de caractère religieux qui rongent la société politique dans l'Etat chrétien, toute religion doit disparaître. Car si la religion n'est pas supprimée *en tant que religion*, mais seulement dans ses privilèges politiques, rien ne permet de penser que la conséquence soit la suppression de toute religion comme le pense Bauer : la possibilité sera au contraire donnée de la renaissance des privilèges abolis et d'une nouvelle aliénation religieuse de l'Etat. En même temps, il faut dire — et cette seconde erreur de Bauer explique la première — qu'il n'est pas possible de supprimer les privilèges politiques de la religion ou même la religion en tant que phénomène public sans s'être rendu raison de la cause véritable de l'apparition d'une telle aliénation de l'Etat qui ne saurait être purement accidentelle. Marx approfondit ici ses premières

14. *Question Juive*, *op. cit.*, p. 166.

15. BAUER, *Die Judenfrage*, *op. cit.*, p. 66.

remarques critiques sur l'Etat chrétien. Sans doute l'Etat chrétien n'est raisonnable que pour des raisons extérieures au christianisme, et le christianisme n'a rien à faire avec l'essence de l'Etat; mais pourquoi néanmoins un Etat peut-il se prétendre chrétien? L'apparition d'un tel titre, si vaine soit-elle à certains égards, si menaçante au contraire lorsqu'elle interdit l'émancipation politique de certains citoyens, ne peut pas être absolument fortuite. Il convient d'en rendre raison. C'est ainsi que, critiquant Bauer, et critiquant encore plus l'Etat chrétien lui-même, Marx déclare : « L'Etat qui présuppose la religion n'est pas encore un État réel et véritable¹⁶. » Si l'État a besoin de la religion et ne se suffit pas à lui-même, c'est qu'il y a en lui quelque « déficience » dont l'existence publique de la religion est le signe.

Marx, tout en n'étant pas moins radical que Bauer, est plus rigoureux, plus logique et plus concret. Alors que pour son adversaire la suppression de la religion *officielle*, donc l'émancipation politique, suffit à la suppression de toute religion, pour Marx le problème important, ce n'est pas de supprimer toute religion par l'intermédiaire d'une émancipation de l'État par rapport à la religion, ce qu'il ne croit pas au fond possible, mais c'est d'exiger qu'on s'attaque à la *racine* de l'existence publique de la religion. Un État qui a besoin de religion doit être un mauvais État.

Le problème de Bauer ne dépassait pas véritablement celui de la « tolérance ». En demeurant à ce niveau, on refuse — en raison de la même aliénation théologique qui voile le réel, en raison de la même aliénation qui s'exprimait dans l'utopie de l'État chrétien — de considérer le vrai problème. La problématique de la tolérance est dépassée par Marx. Il importe d'en tenir compte dans les discussions concernant le problème des relations entre les religions et les Etats communistes. Refusant cette problématique, Marx pose à Bauer la question décisive : « Le point de vue de l'émancipation politique a-t-il le droit de demander au Juif la suppression du judaïsme et à l'homme la suppression de toute religion¹⁷? » Marx, quant à lui, entrevoit que l'émancipation de l'Etat par rapport à la religion laisse l'homme perdu dans bien d'autres aliénations : c'est donc formuler une exigence abstraite que de demander seulement l'émancipation politique de l'homme et de demander pour cela à l'Etat de renoncer à l'institution de privilèges à base religieuse. Car l'homme ne renoncera pas à la religion pour une exigence abs-

16. *Question Juive*, op. cit., p. 169.

17. *Question Juive*, op. cit., p. 170.

traite de tolérance, et l'Etat ne cessera pas d'être effectivement religieux en raison d'une simple suppression formelle des privilèges de la religion.

De la critique de l'Etat chrétien à la critique de la religion privée.

Si Marx souligne ainsi qu'après l'émancipation de l'Etat par rapport à la religion, la religion subsiste comme religion privée (douée d'ailleurs de la possibilité de redevenir à la première occasion religion publique), ce n'est pas pour laisser la religion cultiver paisiblement ce domaine de l'existence humaine qui lui reste concédé. Bien au contraire : si Marx prend ici ses distances par rapport à Bauer, c'est pour poser des exigences encore plus fermes, c'est pour demander raison de ce phénomène religieux qui vicie l'Etat et lui enlève son autonomie. Si l'aliénation religieuse de l'Etat est possible, c'est que l'Etat n'est pas encore un Etat réel et véritable. Marx s'en expliquera ailleurs de manière explicite. Mais on peut répondre d'une autre façon, qui n'est tautologique qu'en apparence : s'il y a une aliénation religieuse de l'Etat, c'est qu'il y a religion. Peu importe que la religion se manifeste publiquement ou qu'elle n'ait qu'une existence privée, celle qui mène une existence privée est la même que celle qui vicie le public. Il faut donc également poser la question de l'aliénation que constitue la religion *privée*. En dénonçant celle-ci, Marx rejoindra d'ailleurs son pressentiment que l'Etat, qui d'une manière ou d'une autre n'est pas étranger à la religion (publique ou privée), n'est pas un Etat réel et véritable et doit être de quelque manière corrompu.

Ainsi, lorsque Marx refuse à Bauer le droit de demander à l'homme la suppression de toute religion au nom de la seule émancipation politique, il ne faut pas se méprendre. Il ne faut pas tirer de ce texte l'assurance que la première critique de l'aliénation religieuse par Marx laisse la voie ouverte au maintien de la religion comme religion privée, comme affaire du citoyen individuel, après qu'elle a été rejetée de la vie publique. C'est pourtant une solution à laquelle ont tenté de se rallier quelques écrivains chrétiens. H. Desroches, par exemple, avait pensé que cette voie est ouverte. Il reprend à ce propos un autre texte de Marx : « L'émancipation religieuse de l'Etat n'est pas l'émancipation religieuse de l'homme réel¹⁸. » Ce qui veut dire en réalité — et sans ambiguïté — que la suppression de l'aliénation de

18. *Question Juive*, op. cit., p. 188.

l'Etat dans le monde religieux *ne suffit pas* pour supprimer toute aliénation religieuse, celle-ci devant d'ailleurs être supprimée en toute hypothèse, étant considérée par Marx comme la marque d'un manque irrémédiable, d'une condition faussée de l'homme. Et pourtant Desroches interprète : on peut émanciper l'Etat sans qu'il soit nécessaire d'émanciper l'homme individuel réel. C'est exactement le contraire que dit Marx. Desroches commente par conséquent à tort par ces mots : « L'émancipation politique est donc insuffisante. Ici est un pivot de la démonstration. Elle pouvait prendre deux directions. Puisque l'émancipation politique n'implique pas de fait la suppression de la religion, on pouvait dire : ou bien c'est que pour s'émanciper politiquement il est inutile de supprimer la religion ; — ou bien c'est que pour supprimer la religion il est insuffisant de s'émanciper politiquement. Marx choisit la deuxième direction¹⁹. » Et Desroches cite à l'appui du choix de Marx ce texte : « Comme l'existence de la religion est l'existence d'une déféctuosité, la source de cette déféctuosité ne peut être recherchée que dans l'essence même de l'Etat²⁰. »

Ce texte de Marx est en effet capital, mais la position de Marx est insuffisamment définie par la seconde partie de l'alternative de Desroches : en réalité, Marx ne postule pas *a priori* la nécessité de supprimer la religion, pour constater ensuite que l'émancipation politique n'y suffit pas. Il part de la nécessité de l'émancipation politique, exigée par l'incohérence de la situation de l'Etat chrétien, pour conclure ensuite à la nécessité de la suppression de la religion — et non pas seulement de la religion publique comme Bauer, mais aussi de la religion privée. Mais cette seconde exigence, celle de la suppression de la religion, réagit à son tour sur la première, celle de l'émancipation politique, et en montre l'insuffisance puisque l'émancipation politique ne supprime pas les sources du mal politique, c'est-à-dire les sources de la religion.

Ce qui est vrai finalement, c'est qu'aucun des deux termes de l'alternative indiquée par Desroches ne correspond exactement à la pensée de Marx. Les textes ne permettent pas de dire que « pour s'émanciper politiquement il est *inutile* de supprimer la religion », puisque tout le problème de Marx c'est au contraire d'aller à la racine de l'aliénation religieuse de l'Etat à laquelle on cherche en vain une solution par la seule suppression des privilèges politiques de caractère religieux, donc par la seule émancipation politique : Marx tendra à découvrir cette racine dans

19. H. DESROCHES, *Signification du marxisme*, p. 195.

20. *Question Juive*, *op. cit.*, p. 172.

l'existence de la religion en général. Ainsi, non seulement il est faux qu'il soit inutile de supprimer la religion, il est au contraire indispensable de le faire. Seulement, il ne faut pas s'imaginer que la formule abstraite de la suppression des privilèges politiques de caractère religieux y suffise, comme le laissait entendre Bauer. Il n'est pas davantage permis de dire, conformément à la seconde partie de l'alternative proposée par Desroches, que « pour supprimer la religion il est insuffisant de s'émanciper politiquement », car, pour Marx, le problème n'est pas posé en ces termes. Marx ne postule pas d'abord qu'il faille supprimer la religion pour juger insuffisant le moyen qu'est la seule émancipation de l'Etat par rapport à la religion. Les choses sont exactement à l'inverse et le problème pour Marx est celui de l'anomalie constituée par les principes religieux dans l'Etat : on ne l'écarte pas en les supprimant abstraitement, il faut aller à la racine, et cette racine est la religion — y compris la religion sous sa forme privée lorsqu'on l'a abstraitement dépouillée de sa forme publique : elle demeure en effet le signe du malaise inhérent à l'Etat, malaise déjà découvert dans ce seul fait qu'il éprouvait le besoin de faire appel à la religion pour consacrer la vie publique.

En d'autres termes, l'homme réel, dans sa vie politique, demeure aliéné même après la suppression des privilèges publics de la religion. On n'a été ni à la racine de la déficience dont souffre l'Etat, ni à la racine de la religion, qui jusqu'ici n'apparaissait encore que sous une forme publique, c'est-à-dire en fait dérivée ou secondaire. Tout reste à faire, et la critique de l'Etat et la critique de la religion, car il nous reste et l'Etat et la religion, même lorsque nous avons séparé artificiellement ces deux réalités. Seulement il nous reste ces deux réalités comme séparées ; l'Etat dont nous parlons désormais est un Etat *profane*, et la religion dont nous parlons désormais est une religion *privée*. Le vice qui faisait convoiter à l'Etat la situation d'Etat religieux n'a pas pour autant disparu, pas davantage que la religion, de son côté, n'a dépouillé ses caractères propres ou renoncé à ce qui peut faire naître en elle la prétention à dominer la vie publique et la tendance à l'aliéner.

Le deuxième terme de l'alternative de Desroches, qui suppose que Marx aurait commencé par poser en principe la nécessité de supprimer la religion, n'est donc pas le vrai « choix » de Marx. D'autre part, il n'y a pas de voie ouverte pour une autre hypothèse qui permettrait, avec un certain Marx, de considérer la suppression de la religion comme inutile ou inessentielle. Finalement, la thèse de Marx est simplement celle-ci : l'aliénation de l'Etat dans la religion apparaît, dans la mesure où on cherche à la supprimer, comme un phénomène second, un reflet par rap-

port à la véritable aliénation religieuse qui s'exprime dans l'opposition entre la vie privée (et religieuse) de la société bourgeoise, c'est-à-dire des hommes en tant qu'ils entretiennent entre eux des rapports individuels, et la vie publique ou l'Etat, qui n'est qu'une abstraction par rapport à l'individu privé. Il n'y a ainsi de religion publique que parce qu'il y a une religion privée, et le caractère *privé* de l'existence dans un domaine quelconque est le signe d'une contradiction dans la vie politique de l'homme.

Marx ne nous dit donc pas que la religion puisse subsister comme religion privée, mais bien au contraire qu'elle ne le peut pas et que la situation de la religion privée est une aliénation plus radicale encore que celle de l'Etat perdu dans la religion. Marx ajoute que l'émancipation politique est par conséquent incapable à elle seule de réduire cette aliénation beaucoup plus fondamentale.

Seulement, s'attaquer à cette seconde aliénation, ce n'est plus simplement « supprimer » la religion (on ne peut concevoir de « suppression » pure et simple qu'en ce qui concerne la religion publique), c'est s'attaquer aux causes qui font naître dans la conscience la religion. « S'émanciper politiquement de la religion, écrit Marx, ce n'est pas s'émanciper d'une façon absolue et totale de la religion, parce que l'émancipation politique n'est pas le mode absolu et total de l'émancipation humaine²¹. »

De la critique de la religion à la critique de l'Etat.

En bref, la trame du raisonnement de Marx est la suivante. Premièrement, l'Etat chrétien apparaît comme une contradiction en lui-même.

En tant qu'Etat, il n'a pas besoin d'être chrétien, et les maximes dont il vit sont en fait tout autres que les maximes du christianisme, et, en tant que « chrétien », cet Etat ne peut qu'adultérer sa qualité d'Etat en remplaçant l'égalité des droits qui lui est essentielle par des privilèges à base religieuse. Il faut donc émanciper politiquement l'Etat par rapport à la religion, ou, ce qui revient au même, émanciper politiquement tous les citoyens. C'est la première démarche, celle de Bauer.

Ceci fait, il se pourrait théoriquement que l'Etat apparaisse dans sa perfection : « Si dans le pays de l'émancipation politique achevée nous trouvons non seulement l'existence, mais l'existence « fraîche et vigoureuse » de la religion, la preuve est faite

21. *Question Juive, op. cit.*, p. 173.

que l'existence de la religion ne s'oppose en rien à la perfection de l'Etat²². »

Mais cette hypothèse se révèle aussitôt illusoire et abstraite : car la division entre privé et public, qui reparait alors (celle que l'Etat chrétien tendait justement à supprimer) et qui est de nature religieuse, signifie que l'Etat lui-même est aliénation et division. Ce n'est donc pas l'existence publique de la religion qui est la vraie défectuosité, et il ne servirait à rien de supprimer cette existence publique de manière formelle. C'est le fait que le citoyen ait une vie religieuse, même privée, qui constitue la défectuosité et l'aliénation, parce que cette vie religieuse est le signe d'une division de l'existence humaine en deux parts.

La défectuosité est donc elle-même de nature politique, bien qu'elle soit signalée par la présence de la religion à côté de la vie civique. C'est donc au niveau de la réalité politique qu'il faudra chercher l'explication dernière de la tare signalée dans l'Etat par la vie religieuse de ses citoyens. « Nous ne voyons plus dans la religion, écrit Marx, la raison, mais le *phénomène* de la limitation laïque. C'est pourquoi nous expliquons l'embarras religieux des libres citoyens par leur embarras laïque. Nous ne prétendons nullement qu'ils doivent supprimer leur limitation religieuse dès qu'ils abolissent leurs barrières laïques. Nous ne transformons pas les questions laïques en questions théologiques. Nous transformons les questions théologiques en questions laïques. Après que l'histoire s'est assez longtemps résolue en superstition, nous résolvons la superstition en histoire²³. » Bauer voyait dans la suppression de la religion une panacée pour résoudre le problème politique de l'inégalité, Marx remet à plus tard la suppression de la religion. Il reconnaît que la condition préalable de cette suppression est la solution du problème politique.

Finalement, nous sommes renvoyés du problème de l'aliénation religieuse, que nous n'avons pas pu « traiter » (au sens de guérir) pour elle-même, au problème posé par des aliénations plus profondes. C'est ce qui donne souvent l'impression qu'à part des hors-d'œuvre, le problème religieux est absent de l'œuvre de Marx. En réalité, il est toujours présent puisque c'est l'aliénation religieuse qui oblige à une régression successive à travers tous les niveaux du réel pour conduire à la suppression efficace de la religion. Cette régression nous mène en ligne directe à la prise de conscience de l'aliénation politique et sociale : « La question des rapports de l'émancipation politique et de la religion devient pour nous la question des rapports de l'émancipation politique et

22. *Question Juive*, *op. cit.*, p. 172.

23. *Question Juive*, *op. cit.*, pp. 172-173.

de l'émancipation humaine. Nous critiquons la faiblesse religieuse de l'Etat politique en critiquant l'Etat politique abstraction faite de ses faiblesses religieuses dans sa construction laïque. La contradiction entre l'Etat et une religion déterminée, le judaïsme par exemple, nous lui donnons une expression humaine en en faisant la contradiction entre l'Etat et les éléments laïques déterminés, en transformant la contradiction entre l'Etat et la religion en général en une contradiction entre l'Etat et tout ce qu'il présuppose en général²⁴. »

Ayant posé le problème de l'émancipation de l'Etat par rapport à la religion, qui contredisait l'existence de l'Etat en tant qu'Etat, Marx est donc conduit à chercher la racine de cette première aliénation : l'émancipation vraie des aliénations plus radicales sera nécessaire pour que la première émancipation soit définitive. Nous verrons en effet qu'en se libérant de la religion par l'intermédiaire de l'Etat, par la proclamation de l'Etat athée, l'homme ne se libère que *par un intermédiaire*, c'est-à-dire transpose et sublime son être dans l'Etat, et pour lui-même ne conserve « rien », c'est-à-dire conserve seulement sa limitation. L'homme se trouve ainsi immédiatement aliéné de nouveau : « De même que le Christ est l'intermédiaire que l'homme charge de toute sa divinité, de toute sa limitation religieuse, l'Etat est l'intermédiaire que l'homme charge de toute son humanité, de toute sa limitation humaine²⁵. » De même que nous avons auparavant une contradiction « religieuse », nous avons désormais la contradiction « laïque » entre le citoyen et l'homme privé. Or l'homme privé, le bourgeois, l'homme de l'argent, c'est le Juif : c'est donc au niveau du christianisme laïcisé et judaïsé qu'il faudra s'attaquer à la racine du mal. La contradiction religieuse n'était encore qu'une expression, qu'un « phénomène » de la contradiction laïque. Se saisissant implicitement divisé en citoyen et en homme privé, l'homme projetait sa division en une sphère supérieure et abstraite, la religion. Celle-ci étant à son tour contradiction par rapport à l'Etat, l'homme projetait une seconde fois son être divisé pour le trouver concilié dans une nouvelle sphère abstraite et irréaliste, l'Etat chrétien.

*Critique de la situation
de séparation de l'Eglise
et de l'Etat.*

Mais si nous avons vu comment s'opère le passage de la religion privée à la religion publique ou à l'Etat chrétien, et inversement comment s'opère la réduction de l'Etat chrétien à la dualité Etat

24. *Question Juive, op. cit.*, p. 173 (traduction corrigée).

25. *Question Juive, op. cit.*, p. 175.

profane et religion privée, nous n'avons pas encore montré clairement comment s'opère le passage de la vie politique aliénée à la projection en religion privée et comment inversement s'opère la réduction critique de la religion *privée* à l'aliénation politique.

Le raisonnement précédent anticipait donc quelque peu sur ce point. Nous n'avons pas encore affaire à l'Etat profane avec des citoyens laïques. Nous avons affaire d'abord à la *coexistence de l'Etat profane et de la religion privée* maintenus comme des réalités séparées. Si la religion n'est que « le phénomène de la limitation laïque », la manifestation de l'aliénation politique profane, il faut encore voir comment s'opère la réduction de la situation dans laquelle religion et existence politique apparaissent scindées.

Commençons donc par comparer la situation de l'Etat chrétien à celle de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ou, si on préfère, à celle de la séparation de l'Etat profane et de la religion privée. Remarquons d'ailleurs que cet aspect de la pensée de Marx n'est qu'une généralisation de sa première critique, qui s'attaquait à une situation particulière au regard de son temps. Celui-ci offrait peu d'analogues de l'Etat chrétien prussien. De nos jours, également, il y a peu de réalités politiques semblables à l'Etat chrétien germanique de Frédéric-Guillaume IV mis en doctrine par J. Stahl. Il y a au contraire des Etats en grand nombre dans lesquels, à un degré ou à un autre, la séparation est réalisée entre l'existence profane de l'Etat et la religion privée. L'existence de concordats entre l'Eglise catholique et certains gouvernements ne change rien à ce fait. Au contraire, le contenu des concordats en est pour l'essentiel la confirmation : ils supposent rarement des privilèges proprement religieux dans la vie profane, et n'entament généralement pas le principe de l'égalité des droits des citoyens.

Quelle était la situation de l'Etat chrétien ? Celle d'un Etat qui, pense Marx, se nie comme Etat et comme « chrétien », car le principe religieux, principe de séparation d'avec soi-même, de renoncement et de résignation, est en contradiction avec l'existence politique : « L'Etat qui est encore théologien, qui professe encore officiellement le *Credo* du christianisme, qui n'a pas encore osé se proclamer Etat, n'a pas encore réussi à exprimer, sous une forme profane et humaine (*in weltlicher menschlicher Form*), dans sa réalité d'Etat, la base humaine dont le christianisme est l'expression transcendante (*deren überschwenglicher Ausdruck das Christentum ist*) ; l'Etat soi-disant chrétien est tout simplement un Etat inexistant ; en effet, ce n'est pas le christianisme en tant que religion, c'est uniquement le fond humain de la religion chrétienne qui peut se réaliser en des créations vivan-

tes vraiment humaines²⁶. » Personne d'ailleurs ne gagne à cette promiscuité, ni l'Etat, ni la religion. « L'Etat dit chrétien a tout au contraire une attitude politique vis-à-vis de la religion et une attitude religieuse vis-à-vis de la politique. S'il ravale les formes politiques en apparence, il ravale tout aussi bien la religion pour la forme²⁷. » « L'Etat byzantin était le véritable Etat religieux, car les dogmes y étaient des questions d'Etat, mais l'Etat byzantin était le pire des Etats. Les Etats dits Ancien Régime étaient les Etats les plus chrétiens, mais néanmoins des Etats du bon plaisir²⁸. »

Quelle est en face d'un « Etat chrétien », si infidèle à l'essentiel de sa prétention, la situation de l'Etat, séparé de la religion? Et, puisque la religion est désormais séparée, quelle est la situation de la religion, dans cette nouvelle condition politique?

La religion devient privée et l'Etat profane. L'Etat profane ou athée est tout d'abord la réalisation de l'Etat chrétien, c'est-à-dire la solution de sa contradiction interne : « L'Etat chrétien parfait, ce n'est pas le prétendu Etat chrétien qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'Etat, et qui prend donc une attitude exclusive envers les autres religions : c'est plutôt l'Etat athée... L'Etat dit chrétien est la négation chrétienne de l'Etat, mais nullement la réalisation politique du christianisme. L'Etat qui professe encore le christianisme sous forme religieuse ne le professera pas encore sous forme d'Etat, car il a encore vis-à-vis de la religion une attitude religieuse... Un tel Etat n'est pas la réalisation du fond humain de la religion²⁹. » L'Etat profane est au contraire cette réalisation.

Mais cet Etat athée lui-même, encore assorti de religion privée, est contradictoire : l'être privé de l'homme s'y trouve séparé de son être générique. « La contradiction dans laquelle se trouve le sectateur d'une religion particulière vis-à-vis de sa qualité de citoyen n'est qu'une partie de l'universelle contradiction entre l'Etat politique et la société bourgeoise³⁰. »

Ce n'est en fait qu'à ce point que Marx peut dénoncer clairement l'illusion de l'émancipation de l'Etat par rapport à la religion proposée par Bauer comme la clé de l'émancipation des Juifs. L'Etat séculier qui conserve une religion privée porte

26. MEGA, I, 1, p. 587; trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, I, p. 183 (*Question Juive*).

27. *Ibid.*

28. MEGA, I, v, p. 105.

29. *Question Juive, op. cit.*, I, pp. 181-182.

30. *Question Juive, op. cit.*, I, p. 188.

encore le signe de l'aliénation qu'il fallait éliminer. Il n'a fait qu'étaler la dualité contradictoire qui était caractéristique de l'Etat chrétien. L'homme est ici aliéné de deux manières : parce qu'il a une religion privée séparée de son existence politique, mais surtout parce que, en raison de l'existence de cette religion privée, *il vit deux vies*. Il n'est pas réconcilié avec lui-même. Il mène une vie transcendante avec des maximes terrestres et dans un monde nécessairement terrestre : il est donc à la même enseigne que notre Etat chrétien de tout à l'heure. Cette religion qui n'arrive pas à rejoindre la terre, cette terre qui ne se suffit pas à elle-même et qui inévitablement projette en dehors d'elle un ciel, l'une et l'autre sont le signe que l'homme ne s'est pas trouvé lui-même. Et combien davantage l'Etat reste-t-il encore aliéné puisque ses citoyens ne sont pas « lui » et que, tout en le reconnaissant comme Etat, ils ne peuvent pas lui accorder une pleine confiance, qu'ils accordent en revanche à leur religion sans pourtant cesser de vivre politiquement. Cet Etat a beau être profane, il ne connaît l'homme que comme un être général ou abstrait, que comme un « sujet » ou un citoyen, c'est-à-dire comme un être religieux ou « transposé », nullement comme un homme concret, comme un « celui-ci » avec ses besoins et ses aptitudes. L'Etat est donc encore « religieux » par contrecoup, aussi longtemps que coexistent l'Etat et la religion privée.

Car, apparemment, l'homme trouve son universalisation dans l'Etat qui le constitue citoyen, avec cette égalité de droit que l'Etat chrétien ne permettait pas, mais en même temps l'homme garde un secteur privé, et ce secteur privé est religieux, c'est-à-dire que tout ce qui apparaissait dans l'Etat est en fait repris par l'homme séparé de l'Etat. L'universel devait être du côté de l'Etat, le particulier du côté de l'individu. Mais puisque ces deux réalités sont séparées, l'Etat est aussi bien quelque chose de particulier ou d'empirique au regard de l'homme privé qui projette sa véritable universalité dans la religion.

Ce n'est plus, comme plus haut, la présence de la religion *dans* l'Etat qui est le signe de la déficience de celui-ci, mais c'est la *séparation* de la religion par rapport à l'Etat qui manifeste encore plus nettement le vice radical de l'Etat — ou le vice radical de la religion, ce qui revient ici au même.

La tentative de l'Etat chrétien n'était qu'une aliénation seconde pour échapper à la séparation entre l'Etat et la religion. Le régime de séparation n'a rien d'une harmonieuse synthèse. En fait, l'Etat y est illusoire, plus illusoire encore qu'il ne l'était dans l'Etat chrétien germanique, où son essence, l'idée rationnelle de liberté, se trouvait obnubilée par la particularité des privilèges religieux.

D'où vient cette scission radicale dans l'existence de l'Etat

profane assorti de religion privée ? D'où vient, en d'autres termes, la religion, qui s'oppose à l'Etat comme un « autre » tout-puissant et au fond hostile ? De ce qu'en réalité cet Etat sur lequel surgit la religion, dira Marx, comporte en lui-même une aliénation plus profonde que celles que nous venons de dénoncer.

Il ne sert de rien de supprimer la religion d'Etat, comme le voulait Bauer, si l'on ne supprime la religion privée, car celle-ci est le vrai signe de la division. Mais, ajoute maintenant Marx, il ne sert de rien de vouloir supprimer toute religion, même privée, si l'on ne supprime pas le phénomène plus général qu'est la scission entre l'existence privée et l'existence publique de l'homme, ou entre l'individu et l'être générique, scission dont la religion n'est que l'expression dérivée.

En effet, l'Etat en général, l'Etat démocratique et libéral, est lui-même une sorte de religion, il est le fondement de la religion. « Religieux, les membres de l'Etat politique le sont par le dualisme entre la vie individuelle et la vie générique, entre la vie de la société bourgeoise et la vie politique ; religieux, ils le sont dans ce sens que l'homme considère comme sa vraie vie la vie politique située au delà de sa propre individualité ; religieux, ils le sont dans ce sens que la religion est ici l'expression de ce qui éloigne et sépare l'homme de l'homme. Chrétienne, la démocratie politique l'est en ce sens que l'homme, non seulement un homme, mais tout homme, y est un être souverain, un être suprême, mais l'homme ni cultivé, ni social, tel que, par toute l'organisation de notre société, il a été corrompu, perdu pour lui-même, aliéné, placé sous l'autorité de conditions et d'éléments inhumains, en un mot *l'homme qui n'est pas encore un véritable être générique*. La création imaginaire, le rêve, le postulat du christianisme, la souveraineté de l'homme, mais de l'homme en tant qu'être absolument différent de l'homme réel, tout cela devient dans la démocratie de la réalité concrète et présente une maxime séculière³¹. » Puisque c'est l'Etat qui est ainsi finalement religion, ou fondement de la religion, c'est l'Etat qu'il faut critiquer. Même à l'intérieur de l'Etat apparemment émancipé, la religion subsiste dans ses racines : « L'émancipation de l'Etat de la religion n'est pas l'émancipation de l'homme réel de la religion... Nous ne disons donc pas, avec Bauer, aux Juifs : vous ne pouvez être émancipés politiquement sans vous détacher complètement et absolument du judaïsme. Nous leur disons plutôt : c'est parce que vous pouvez être émancipés politiquement sans vous détacher complètement et absolument du judaïsme que l'émancipation politique elle-même n'est pas l'émancipation hu-

31. *Question Juive*, op. cit., p. 187.

maine³². » Le judaïsme aussi bien que le christianisme ont finalement leur source dans une certaine condition politique qu'il faut analyser et dénoncer.

II. LA CRITIQUE DE L'ALIÉNATION RELIGIEUSE
EN GÉNÉRAL³³

Il y a une difficulté dans le raisonnement que nous venons de présenter. Lorsque Marx a demandé d'où vient la scission radicale entre religion privée et Etat, il a répondu : de l'Etat. Ne serait-il pas possible de répondre qu'elle vient de la religion elle-même, considérée comme réalité naturelle et constitutive de l'homme ? Il est aisé de comprendre que la seule possibilité de cette réponse rend caduque toute la logique de Marx. Nous verrons plus tard que cette réponse peut être faite et doit être faite. Mais Marx a en quelque sorte prévu l'objection et présente une critique de la religion en général qui, de son point de vue, interdit cette échappatoire : si le phénomène religieux n'est qu'illusion, comme il s'efforcera de le prouver, il est inutile de chercher en lui la vraie cause de la scission entre l'Etat profane et la religion privée. C'est dans la condition même de l'Etat qu'il faudra la chercher.

En d'autres termes, dans les deux étapes de l'argumentation concernant l'Etat chrétien : contradiction entre religion et Etat à l'intérieur de l'Etat chrétien, contradiction entre religion privée et vie publique (préparant la contradiction plus générale entre vie privée et vie publique), l'objet central de la critique est toujours resté la nature même de la religion ou du mode d'existence religieux. Il faut donc préciser d'une manière générale la nature du mécanisme de l'aliénation religieuse selon Marx, et découvrir la véritable essence du phénomène religieux.

Déjà la religion est apparue comme la *projection hors de soi* d'un moi qui se trouve divisé d'avec lui-même dans les conditions du réel : d'où l'Etat chrétien, que l'homme se donne pour échapper à la rupture entre religion privée et vie publique, d'où également la religion en général (donc aussi la religion pri-

32. *Question Juive*, *op. cit.*, p. 188.

33. Voir Lucien HENRY, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, Editions Sociales Internationales, Paris, 1936; et du même auteur, *Les origines de la religion*, E.S.I., 1935.

vée) que l'homme se donne pour échapper à la contradiction du public et du privé, de son être individuel et de son être générique. Or, c'est cette projection par l'homme de son être générique dans un au-delà qui constitue la religion.

Le phénomène peut prendre la forme de la *résignation* (conciliation dans un au-delà) ou celle d'une *justification* des formes politiques et sociales existantes malgré leurs carences (conciliation dans une *vérité* transcendante). Dans les deux cas il y a échec, parce que la conciliation est abstraite, et que le réel n'est pas transformé. Ceci signifie, et c'est le point le plus important, que la sphère religieuse est *en elle-même* une sphère de division et de misère.

Cette division s'exprime dans la situation de l'homme en face de Dieu, soit dans le problème du salut, soit dans le problème des rapports du fini et de l'infini. La religion est tout entière « distance ». Secondairement, en même temps que la division est au cœur de la religion, elle apparaît aussi sous forme de contradiction entre le monde idéal de la religion et le monde réel. A la fois la division dans le monde religieux lui-même et la contradiction maintenue entre le monde religieux et le réel constituent l'aliénation religieuse.

En ce sens, la religion est évidemment pour Marx un phénomène coextensif à celui de l'aliénation religieuse : partout où il y a religion, il y a aliénation. Inversement, partout où Marx trouvera ensuite des signes de l'aliénation de l'homme, il sera amené à parler de religion, comme s'il reconnaissait, en dépit de ses affirmations explicites, une certaine primauté, un caractère fondamental à la forme d'aliénation religieuse. La religion est pour lui la forme même de l'aliénation. Nous avons déjà rencontré la religion sous la forme de l'Etat démocratique, nous rencontrerons ensuite la religion ou le fétichisme de l'argent au niveau des rapports économiques.

Il convient alors d'examiner successivement les formes de l'aliénation religieuse décrites par Marx (résignation et justification), puis les caractères qui distinguent sa critique religieuse de celle de ses devanciers, principalement Feuerbach, enfin la portée de la critique marxiste de l'aliénation religieuse.

Auparavant, une remarque s'impose encore sur la genèse de cette attitude critique à l'égard de la religion dans l'esprit de Marx. Malgré son éducation dans un milieu rationaliste et malgré l'absence de crise religieuse dans sa jeunesse, il ne semble pas que Marx ait eu une conscience exacte de l'existence d'une aliénation religieuse avant ses premiers contacts avec l'hégélianisme. Tout en soulignant très fortement l'autonomie de la nature et de l'homme, il ne semblait pas, vers 1835, refuser l'existence d'une dépendance essentielle de l'homme et des êtres du monde par

rapport à Dieu, par rapport à un Dieu d'ailleurs bien abstrait et bien pâle. Il écrivait ainsi dans une dissertation rédigée à l'âge de dix-sept ans : « C'est la nature elle-même qui a prescrit à l'animal le champ d'activité où il doit se mouvoir, et il le parcourt tranquillement sans éprouver le besoin de le transgresser, sans même en soupçonner un autre. A l'homme aussi, la *divinité* a fixé un but général : le perfectionnement de l'humanité et son propre perfectionnement. Mais à l'homme, elle a abandonné le soin de rechercher les moyens pour atteindre ce but. Elle lui a confié la tâche de choisir la place qui lui convient le mieux dans la société, et d'où il pourra le mieux s'élever en travaillant à l'élever elle aussi³⁴. » Ce texte nous montre le jeune lycéen encore entièrement ignorant de la philosophie hégélienne et critique. Dès qu'il rencontrera celle-ci, il sera frappé par la contradiction que constitue le mode d'existence religieuse.

*Les modes de
l'aliénation religieuse.*

La première forme de l'aliénation religieuse est la *résignation*. La morale religieuse contredit les tendances de l'individu naturel : « Le christianisme a voulu nous délivrer de la domination de la chair et des « convoitises excitantes » pour l'unique raison que notre chair et nos désirs sont, d'après lui, des *choses étrangères à nous-mêmes*. Il n'a voulu nous libérer de notre destination naturelle que parce qu'il estimait que *notre propre nature ne nous appartient pas*. Puisque je ne suis pas moi-même nature, mes désirs naturels, mon être naturel tout entier ne m'appartient pas — c'est tout ce que le christianisme nous enseigne — et alors toute détermination par la nature, aussi bien par mon propre corps naturel que par la nature prétendue extérieure, apparaît comme une influence étrangère, comme une entrave et une contrainte qui me sont imposées. Le christianisme n'a d'ailleurs jamais réussi... à nous délivrer de la domination des désirs ; il s'arrête au simple impératif moral qui reste pratiquement sans effet³⁵. « La morale chrétienne est l'expression de la dissociation de l'homme d'avec lui-même, d'avec sa nature et d'avec la nature, dissociation hypostasiée dans un impératif moral, qui reste d'ailleurs vain et ne se traduit pas dans le réel. Il est une évasion et ne s'attaque pas à la cause de la dissociation dont il est le reflet. On prêche le refus de la nature pour éviter de s'attaquer aux conditions de la scission d'avec

34. *Composition allemande*, 1835, MEGA, I, II, p. 164.

35. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 284.

la nature. Et puisque ces conditions ne sont pas elles-mêmes transformées, le refus (c'est-à-dire la morale), déjà contradictoire en lui-même, reste en contradiction avec le réel. « Pour qu'un désir puisse « se fixer » ou disparaître, pour qu'il réussisse à nous dominer complètement — ce qui n'exclut pas d'ailleurs le progrès — il est nécessaire que les conditions matérielles s'y prêtent. Ce sont ces mauvaises conditions terrestres qui doivent nous permettre de satisfaire ce désir d'une façon normale, et de développer en nous une totalité de désirs. Pour y parvenir, il faut que le milieu ambiant dans lequel nous vivons nous donne la possibilité d'exercer une action omnilatérale et de réaliser ainsi toutes nos dispositions³⁶. » La morale chrétienne se contente de prêcher la suppression des penchants naturels, puisqu'elle suit la ligne de plus grande pente et ne s'efforce pas effectivement de réconcilier l'homme avec sa nature et avec la nature. *Morale de la résignation*. On a déjà ici quelque chose de la critique que Nietzsche adressera quarante ans plus tard à la morale des chrétiens.

Mais le christianisme est en même temps *justification transcendante* des injustices sociales. Ses principes sociaux ne valent donc pas mieux que sa morale. Ils servent à faire approuver l'inhumanité de la condition humaine. « Les principes sociaux du christianisme ont justifié l'esclavage antique, glorifié le servage médiéval, et ils savent au besoin approuver l'oppression du prolétariat, bien qu'avec un air quelque peu contrit. Les principes sociaux du christianisme prêchent la nécessité d'une classe dominante et d'une classe dominée, et pour cette dernière ils se contentent d'exprimer pieusement le vœu que la première soit charitable. Les principes sociaux du christianisme transposent dans le ciel la compensation... de toutes les infamies et justifient ainsi la perpétuation de ces infamies sur la terre. Les principes sociaux du christianisme déclarent que toutes les infamies commises par les oppresseurs contre les opprimés sont le juste châtiment du péché originel ou d'autres péchés, soit des épreuves imposées par le Seigneur, dans son infinie sagesse, aux âmes sauvées. Les principes sociaux du christianisme prêchent la lâcheté, le mépris de soi, l'abaissement, la soumission, l'humilité, bref toutes les qualités de la canaille. Le prolétariat qui refuse de se laisser traiter en canaille a besoin beaucoup plus de son courage, de son respect de soi, de sa fierté et de son goût de l'indépendance que de son pain. Les principes sociaux du christianisme sont sournois, le prolétariat est révolutionnaire³⁷. »

36. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 284.

37. *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 12 septembre 1847, MEGA, I, vi, p. 271.

Marx insiste à plusieurs reprises sur l'idéalisation au moyen de laquelle la religion permet la conservation des maux sociaux de l'actualité. Il développe en particulier le thème de la théorie pénale « céleste ». La théorie des récompenses et des châtiments, sous son aspect terrestre, est la panacée de la société bourgeoise, divisée en classes, qui a besoin de donner une justification juridique du traitement qu'elle inflige à ceux qu'elle opprime. Mais cette théorie pénale ne suffisant pas, et ne suffisant pas en particulier aux prolétaires punis, on leur offre en guise de compensation l'espérance d'une justice plus totale dans l'au-delà. Soit l'exemple du bourgeois d'Eugène Sue, M. Rodolphe, qui relève les prostituées et explique aux cochers les raisons de la hiérarchie sociale. Marx l'a mis en scène dans *La Sainte Famille* : « M. Rodolphe, dit-il, nous découvre la nouvelle théorie qui maintient la société par la récompense des bons et le châtiment des méchants. Considérée du point de vue non critique, cette théorie n'est en somme que la *théorie de la société moderne*, qui ne néglige que rarement de récompenser les bons et de punir les méchants. Combien peu de sens critique montre, en face de ce mystère dévoilé, ce pauvre et vulgaire communiste Owen, qui voit dans la peine et la récompense la consécration des différences sociales et l'expression parfaite d'une perversité sociale... D'un point de vue critique on a, au contraire, simplement idéalisé la théorie terrestre dans la théorie criminelle céleste, de même que, dans la théorie des récompenses célestes, on ne fait qu'idéaliser la théorie terrestre. Si la société ne récompense pas tous les bons, c'est là un fait inévitablement utile pour que la justice divine l'emporte tout de même en quelque chose sur la justice humaine³⁸. »

La religion est ainsi le complément céleste d'une société oppressive, mais qui conserve inconsciemment quelque mauvaise foi et recourt à une justification transcendante de l'échelle de valeurs et de la hiérarchie de contrainte qu'elle a instituées. C'est là un thème dont le marxisme courant s'est emparé. Il a, d'autre part, été repris sans cesse par les penseurs de la tradition marxiste. Lénine écrivait ainsi à Gorki en décembre 1913 : « L'idée de Dieu a toujours endormi et émoussé les « sentiments sociaux » en substituant ce qui est mort à ce qui vit, ayant toujours été l'idée de l'esclavage (du pire, d'un esclavage sans lendemain). L'idée de Dieu n'a jamais « lié l'individu à la société », mais elle a toujours lié les *classes* opprimées par la foi dans la divinité des oppresseurs. » La religion est un « opium pour le

38. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, t. II, p. 300; trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, III, pp. 84-85.

peuple », toute religion justifie l'état social qui l'a engendrée, et, comme l'idéalisme, son allié, elle donne de la réalité un reflet déformé et faux.

Marx et ses devanciers Prêchant ainsi la résignation, la
dans la critique de religion ne peut être elle-même que
la religion. l'expression, au plan de l'idéal
 transcendant, des contradictions du

réel. Puisque la religion est résignation, c'est-à-dire division authentiquée, consacrée, il faut bien qu'il y ait dans le réel une division, qui fait naître le besoin de religion. L'homme aliène son être à une seconde puissance dans le monde faux de la religion parce qu'il est déjà effectivement aliéné, séparé d'avec lui-même. Mais la vanité de la religion apparaît aussitôt dans l'ineffectivité de la conciliation tentée, et cette constatation est le point de départ de la dénonciation de toute l'inhumanité du réel : « La religion est la théorie générale de ce monde, son compendium philosophique, sa logique sous une forme populaire, son point d'honneur spiritualiste, son enthousiasme, sa sanction morale, son complément solennel, sa raison générale de consolation et de justification. C'est la réalisation fantastique de l'essence humaine, parce que l'essence humaine n'a pas de réalité véritable. La lutte contre la religion est donc par ricochet la lutte contre ce monde, dont la religion est l'arôme spirituel³⁹. » Séparé d'avec lui-même, l'homme projette encore cet être séparé pour se débarrasser de sa propre misère en un univers religieux : cette projection n'est qu'une aliénation. C'est là l'essence de la religion. Justification, consolation, simple expression d'une division plus profonde, en un mot la religion est une idéologie, c'est-à-dire la représentation justificative et trompeuse d'une réalité déchirée. En ce sens la religion est l'opium pour le peuple, pour les masses, qui subissent le déchirement fondamental, celui des rapports économiques, à un degré bien plus grave que les autres hommes. Mais les exploités, qui profitent de la misère économique du peuple, n'ont pas moins besoin de religion. Pour les uns elle est peut-être davantage une consolation, un narcotique, pour les autres elle est davantage une justification, — un narcotique de la conscience cette fois.

Mais Marx ne venait pas le premier à la critique radicale de la religion. On ne peut donc laisser dans l'ombre ce qui le sépare

39. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, I, p. 84.

de ses devanciers. Quelle était l'attitude fondamentale de ceux-ci ?

C'est sans doute Hegel qui est à l'origine de toute la critique de la religion au XIX^e siècle. On discutera sans doute pour savoir s'il fut « athée » ou « anthropothéiste ». Cette discussion importe peu et fait appel à une distinction qui peut être rejetée dans le cadre d'une philosophie dialectique. Ce qui est indiscutable, c'est que Hegel a prétendu dévoiler le contenu rationnel des dogmes et réduire les attitudes religieuses, qui ne sont que des « représentations », au concept rationnel. Rappelons aussi comment Hegel, dans ses écrits de jeunesse, attaqua le christianisme de son temps, l'accusant d'avoir « judaïsé », à la différence du Christ : le christianisme aurait repris les formes juives de la séparation de l'homme d'avec la nature et avec la société, cette séparation dont Abraham quittant Ur en Chaldée est le prototype (*L'esprit du christianisme et son destin, Vie de Jésus*, etc.). Sans doute, Hegel entendait-il par là donner une justification du christianisme, mais en le purifiant de tous les éléments de « positivité » qui l'entachaient. Il atteignait ainsi toutes les formes de la vie religieuse extérieure, la morale, le culte.

L'œuvre hégélienne restait pour le moins ambiguë. C'est ce que devait prouver l'histoire. Une droite hégélienne se détacha du rameau de la philosophie du maître, fermement décidée à justifier l'orthodoxie protestante retrouvée grâce aux efforts de réformateurs comme Schleiermacher. Mais une gauche se forma en même temps, qui n'eut pas de préoccupation plus pressée que de se livrer à une critique radicale des dogmes, de leur « positivité », au nom des exigences du concept ou de la conscience.

Strauss vient le premier, avec sa *Vie de Jésus* (1835). Il s'efforce de ramener le christianisme à un mythe créé par les chrétiens : « L'Homme-Dieu, c'est l'humanité. » Un certain Hegel n'avait pas dit autre chose. Il s'agissait pour Strauss d'éliminer tout ce qui pouvait faire du christianisme une religion véritablement « historique », établie sur un fait historique divin.

Bauer, lui, fut d'abord le défenseur de l'orthodoxie dans la querelle autour des thèses de Strauss. Il s'en prit en même temps à Hegel, qu'il considérait comme formellement athée. Il accusait la pensée hégélienne de détruire tout concept de substance pour arriver à la seule « conscience de soi ». Mais le voici qui entreprend bientôt lui-même une critique du christianisme dans *Das entdeckte Christentum* (1841) et dans la *Critique des Synoptiques* (1843). Il ne réduit plus, comme Strauss, le christianisme historique à un mythe de la conscience, mais à un syncrétisme issu de conditions historiques données. Le

christianisme est un produit théologique artificiel, résultant de la décadence de la liberté politique dans le monde romain. Bauer entreprend de démontrer, non plus l'humanité du christianisme, mais son inhumanité, son opposition à tout ce qui est nature chez l'homme. Le christianisme, c'est « le malheur du monde ». Nous voici très proches de Marx. Mais nous restons en même temps proches de Hegel, pour qui le christianisme était devenu légalisme judaïsant, scission d'avec la nature.

Aux côtés de Strauss et de Bauer, il faut citer encore Ruge, l'ami de Marx, pour lequel le christianisme se réduit à une anthropologie, ce qui est déjà dans la ligne de Feuerbach.

Celui-ci, enfin, vient de proclamer, dans ses *Principes de la philosophie de l'avenir*, que « la nouvelle philosophie fait de l'homme, y compris la nature, base de l'homme, son objet unique, universel et suprême. L'anthropologie, y compris la physiologie, devient donc la science universelle⁴⁰ ». C'est dans l'homme que l'on découvrira aussi le secret de la religion.

Né en 1804 et mort en 1872, Ludwig Feuerbach avait reçu une éducation protestante et étudié pendant deux ans à Berlin la philosophie de Hegel. Une fois terminées ses études, il s'était consacré à la réflexion solitaire et à la préparation de ses œuvres. Dès avant les *Principes de la philosophie de l'avenir*, qui parurent en 1843, faisant suite aux *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842), il avait entrepris de critiquer la religion, et ses deux ouvrages les plus importants demeurent : *Das Wesen des Christentums*⁴¹ et *Das Wesen der Religion*⁴², consacrés l'un et l'autre au problème religieux.

C'est à la lumière de son humanisme radical et exclusif qu'il faut comprendre la critique de la religion par Feuerbach. Il ne traite pas en effet les objets de la croyance religieuse autrement qu'il ne traite tous les autres objets présentés à l'homme. Or voici comment il entend les rapports du sujet et de l'objet : « Ce qui subjectivement, c'est-à-dire du côté de l'homme, a la signification de l'être, de l'essence, a la même signification du côté de l'objet, c'est-à-dire dans la réalité. L'homme ne peut s'élever

40. FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 54.

41. Trad. française par J. ROY, *L'Essence du christianisme*, Paris, 1864.

42. Trad. française, par J. ROY, *L'Essence de la religion*; voir aussi : *Sämtliche Werke*, 10 vol., Leipzig, 1846-1890; A. LÉVY, *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*, Paris, 1904; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, 1945, pp. 23-29; F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx : Hegel-Feuerbach*, Louvain, 1947, pp. 147 sq.; P. MESNARD, *Pour le centenaire de Feuerbach*, dans *La Vie Intellectuelle*, janvier 1947; Henri ARVON, *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, P.U.F., Paris, 1957 (où sont décrites et distinguées des étapes successives de la pensée de Feuerbach, dont nous n'avons pu tenir compte ici).

au-dessus de sa nature réelle. Les qualités qu'il donne aux individus produits de son imagination sont toujours puisées dans sa propre nature et ne sont en réalité que son image⁴³. » C'est cette totale immanence de l'homme qui fait d'ailleurs que pour Feuerbach l'homme est un être générique. Il ne fait qu'un avec l'humanité dont il porte en lui l'image, et avec laquelle il s'unit plus effectivement par l'amour.

Les rapports de l'homme avec la nature ou avec les autres hommes sont le modèle des rapports de l'homme avec les êtres divins : « Ce que nous avons déjà dit jusqu'ici d'une manière générale, même quand il s'agissait des choses extérieures, du rapport de l'homme avec l'objet de sa pensée et de ses sentiments, s'applique surtout aux rapports de l'homme avec l'objet de la religion⁴⁴. » L'objet de la religion n'est donc lui aussi qu'une image de l'homme. C'est sans doute un objet très proche de l'homme, très intime à lui, Feuerbach ne le nie pas, faisant allusion à des textes expressifs de saint Augustin, mais par là même la religion n'est rien en dehors de la conscience que l'homme a de lui-même : « La religion est la première mais *indirecte* conscience que l'homme a de lui-même : aussi la religion précède partout la philosophie... Le progrès historique des religions consiste en ce que les dernières regardent comme subjectif et humain ce que les premières contemplaient comme objectif et adoraient comme divin⁴⁵. » Feuerbach entend bien ne présenter sa propre thèse athée que comme l'aboutissement naturel de l'évolution des religions, qui tendent à ramener peu à peu l'être divin à une conscience de l'homme « directe ». Il va donc s'efforcer de réduire toutes les attitudes religieuses, toutes les croyances, à des attitudes humaines transposées, et c'est tout l'objet de ses grands ouvrages.

Mais pourquoi la conscience de l'homme, au lieu d'être directe, est-elle ainsi tout d'abord indirecte? C'est par la réponse à ce problème que Feuerbach se rapproche le plus de Marx; il pose la question de la nécessité d'expliquer ce qu'il appelle déjà, comme plus tard Marx, l'aliénation religieuse. Pourquoi l'homme aliène-t-il le meilleur de lui-même dans un monde illusoire? La réponse, c'est que l'homme, véritable être générique, qui porte en lui l'image de l'humanité, ne l'est encore qu'en puissance. Pour l'instant, son être générique reste distinct de son être individuel : « Notre tâche, écrit Feuerbach, est de prouver que la distinction entre ce qui est humain et ce qui est divin n'est

43. *L'essence du christianisme*, trad. Roy, p. 34.

44. *L'essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 35.

45. *L'essence du christianisme*, *op. cit.*, p. 37.

qu'illusoire, qu'elle *n'est pas autre chose que la distinction entre l'essence de l'humanité, entre la nature humaine, et l'individu*, que par conséquent l'objet et la doctrine du christianisme sont humains et rien de plus⁴⁶. » La religion est humaine en un double sens : elle est le reflet de l'humanité, mais elle est aussi le reflet d'une condition humaine de scission entre l'essence générique et l'individu. La religion, du moins la religion chrétienne, est en réalité l'ensemble des rapports de l'homme avec lui-même, c'est-à-dire avec son être générique non encore intégré, seulement pressenti, que l'homme idéalise dans un monde illusoire : « L'être divin n'est pas autre chose que *l'être de l'homme délivré des liens et des bornes de l'individu*, c'est-à-dire des liens du corps, de la réalité, que cet être objective, c'est-à-dire contemple et adore comme un être à part. Toutes les déterminations de l'essence divine sont par conséquent des déterminations de l'essence humaine⁴⁷. »

Pour Feuerbach, l'homme se met en Dieu, projette son être générique dans l'être divin : l'être divin est ainsi l'exacte réplique de l'homme. Il suffit à l'homme de récupérer cette substance sienne projetée et hypostasiée pour qu'apparaisse le véritable humanisme. L'aliénation est scission entre le monde de la terre et le monde du divin, ou plutôt transposition du premier dans le second. C'est l'homme qui est transposé en Dieu. Mais il n'est nullement dit que l'homme profane soit lui-même un être divisé et aliéné. En récupérant son être perdu en Dieu, il récupère complètement et définitivement son être générique qui tendait à se séparer de lui. C'est un homme sain et bien fait qui se transposait en religion, non pas un homme déjà blessé.

Pour Feuerbach, la réconciliation du religieux et de l'homme individuel suffit donc : elle s'opère sous la forme d'une réconciliation de l'homme avec l'« humanité ». Là s'arrête le progrès de la philosophie feuerbachienne, alors que Marx, qui a entrevu la division au sein même de l'attitude religieuse, est amené à en demander raison et à en chercher la racine dans une division au sein de la situation de l'homme individuel.

On voit aussitôt ce qui sépare la critique marxiste de l'aliénation religieuse de celle qu'a opérée Feuerbach. Celui-ci est satisfait lorsqu'il a dénoncé intellectuellement l'aliénation religieuse — la religion n'étant en effet pour lui que la projection de l'être de l'homme dans un monde illusoire, opération purement intellectuelle —, mais il n'explique pas vraiment ce qui déclenche ce

46. *L'essence du christianisme*, op. cit., p. 38.

47. *Ibid.*

mécanisme intellectuel de projection. Inversement, il ne fait qu'en postuler la suppression au nom d'un pur impératif, celui de l'unité de l'être individuel de l'homme et de son être générique.

*Les caractères propres
de la critique marxiste
de la religion.*

Pour comparer Feuerbach à Marx, il ne suffit pas de dire que chez Feuerbach l'aliénation est seulement décrite, mais non pas expliquée. En réalité, chez Feuerbach, l'aliénation est bien aussi expliquée, mais — c'est la différence essentielle — elle n'est pas *réduite*. Car l'explication seule n'amène pas la réduction de l'aliénation religieuse. Rien, sinon un postulat *a priori* d'humanisme, ne permet à Feuerbach de nous faire passer de la conscience « indirecte » de l'homme à sa conscience « directe ». Chez Marx, au contraire, l'aliénation religieuse étant elle-même et en elle-même une situation intenable et contradictoire exige que l'on s'occupe de la résolution effective de la contradiction.

Feuerbach a bien ramené Dieu sur la terre, mais il a conservé un dieu, une réalité de type religieux. L'homme, dont il fait le centre du monde, est aussi *idéal* que la catégorie religieuse du Dieu des cieux, il est tout aussi séparé de l'homme réel, malgré qu'en ait Feuerbach. Celui-ci est, aux yeux de Marx, un « théologien critique », mais c'est encore un théologien. Les « théologiens critiques » sont incapables d'accomplir la vraie besogne critique.

Au fond, Feuerbach parle d'une illusion, mais il ne rend pas raison de cette illusion. Marx admet lui aussi que la religion est une illusion, mais non pas une simple illusion intellectuelle : pour lui, la religion est un *mode de l'existence* humaine intrinsèquement faussé. Elle n'est donc pas seulement un monde idéal séparé d'avec le monde réel de l'homme, mais elle est à sa manière un monde *réel*, essentiellement caractérisé par la division et l'aliénation. Et c'est parce qu'il y a dans le mode même de l'existence religieuse une telle division, une telle contradiction, une telle misère, que Marx se refuse à y voir le fondement vrai du réel. Nous avons plus haut posé la question de savoir si la religion et non pas l'Etat ne pourrait pas être la cause des aliénations aperçues dans l'Etat chrétien ou encore dans la séparation de l'Etat profane et de la religion privée. Cette supposition reposait sur l'hypothèse d'une religion qui, tout en engendrant une aliénation dans le monde politique, n'en serait pas moins *en elle-même* et fondamentalement conciliation réelle de l'homme, en fonction de laquelle l'aliénation dans le politico-religieux n'aurait qu'un caractère provisoire et accessoire. Une

réalité pleinement fondée et pleinement conciliée fonderait une réalité en partie aliénée. Cette aliénation serait récupérée dans la conciliation effective suprême. Nul besoin, en ce cas, d'aller chercher plus profond à l'intérieur du monde politique lui-même la source des aliénations comme Marx l'a proposé.

La réponse de Marx face à cette solution c'est, nous venons de le voir, qu'une telle réalité religieuse pleinement conciliée n'existe pas : car la division est essentielle au mode d'existence religieux, qui, par voie de conséquence, se montre illusoire, de même qu'est illusoire tout univers dans lequel l'homme projette son essence non conciliée (l'Etat, la « société », etc.). Ainsi, la religion n'est pas d'abord révélée comme illusion chez Marx, à la différence de ce que pensait Feuerbach, elle est d'abord révélée comme mode d'existence concrètement divisée, inconciliée. C'est pourquoi, secondairement, elle est aussi illusoire.

Le visage, en effet, sous lequel apparaît à Marx l'essentiel de l'expérience religieuse, du mode d'existence religieux, c'est la *misère religieuse*. L'homme religieux ne se sait pas tellement garanti, il est bien plutôt inquiet, il se trouve face à l'Infini, face à Dieu, qui crée, juge, condamne et détruit. Le sentiment de la créature devant le Créateur, l'humilité sont des états d'abjection, de division d'avec soi, de perte radicale de soi-même. La religion met l'homme dans un Paradis, certes, mais à l'intérieur de la religion (ce monde projeté), l'être de l'homme ne se retrouve que dans une véritable misère. Celle-ci n'a rien gagné à devenir « céleste ».

Cette vie religieuse qui n'est que misère et qui est ainsi intrinsèquement division *ne peut fonder le réel*. Sa réalité est trop pitoyable pour nous faire supporter de bon cœur les aliénations du monde politico-religieux. Il faut retourner la parole de saint Paul : la « gloire » misérable du ciel religieux n'est pas à mettre en balance avec nos souffrances terrestres. Ne cherchons donc pas dans la religion la raison des aliénations déjà aperçues. C'est dans la situation d'un monde profane lui-même aliéné qu'il faut chercher la solution : « La misère religieuse est d'une part l'expression de la misère réelle, et d'autre part la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est un opium pour le peuple⁴⁸. »

En éliminant ainsi la religion comme fondement constitutif de

⁴⁸. Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel, op. cit., p. 84.

la réalité sociale et politique tout entière, Marx entend prendre la religion au sérieux. Il va chercher, à un niveau du réel plus profond, une réalité vraiment constitutive qui soit le principe de la conciliation que la religion prétend être, sans l'être effectivement à aucun degré. Si la religion, en effet, était apparue véritable conciliation, monde du repos et de la satisfaction, et non pas monde de « misère », nous aurions trouvé en elle à la fois l'explication de l'aliénation (sa cause) et la suppression de cette aliénation transitoire. La véritable explication de l'aliénation ne peut être que la réalité fondamentale dans laquelle elle se supprime. Ayant récusé le monde religieux comme explication et comme conciliation, Marx se trouve vraiment obligé de demander raison d'une aliénation, désormais double, celle du monde politico-religieux et celle du mode d'existence religieux lui-même. Et il n'aura de cesse dans sa régression critique, qu'il ait rencontré une réalité dans laquelle l'aliénation s'explique et se supprime à la fois. Telle n'est pas la religion, sera-ce l'Etat ?

Ce qui est certain désormais, en raison de la nature du mode d'existence religieux, c'est que la religion, ne fondant pas vraiment le réel comme elle prétend le faire, n'est qu'*abstraction et illusion*. Ainsi, dans ses conclusions, Marx rejoint Feuerbach tout en le dépassant. Si la religion ne fonde pas l'homme, il faut inversement qu'elle soit un produit de l'homme : « Le fondement de la critique religieuse, dit Marx, est celui-ci : l'homme fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme⁴⁹. » Mais l'homme qui fait la religion n'est pas un être qui pourrait sans grand effort entrer en possession de lui-même, ce n'est pas un être au fond déjà concilié avec lui-même, comme le pensait Feuerbach. Si la réalité produite, la religion, est intrinsèquement aliénation, il faut qu'elle soit produite par un être également aliéné et divisé. Et si la religion est une *abstraction* de l'être de l'homme, un mode de vie intrinsèquement abstrait, il faut aussi que l'être profane de l'homme d'où surgit cette représentation soit déjà un être *abstrait*, incomplet, et en un certain sens vidé de lui-même. La religion, produit de l'homme, n'est donc pas un produit noble, mais une sorte de sous-produit. Elle est une « idéologie » sécrétée par un organisme malade. « La religion est en réalité la conscience et le sentiment propres de l'homme qui, ou bien ne s'est pas encore trouvé, ou bien s'est déjà reperdu⁵⁰. » Mais l'être profane de l'homme, qui porte ainsi cette abstraction, n'est pourtant pas en réalité abstraction. S'il expli-

49. *Contribution à la critique de la philosophie de l'État de Hegel, op. cit.*, p. 83.

50. *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 84.

que l'aliénation, il est aussi porteur de la conciliation, qu'il fera apparaître : provisoirement il est un être abstrait, il ne l'est pas véritablement, il est réel déjà même dans son état de division : « L'homme réel n'est pas un être abstrait, extérieur au monde réel. L'homme, c'est le monde de l'homme, l'Etat et la société. Cet Etat, cette société produisent la religion, une conscience erronée du monde, parce qu'ils constituent eux-mêmes un monde faux⁵¹. »

En éliminant toute possibilité d'une explication de l'aliénation politico-religieuse par la religion (du moins d'une explication qui soit en même temps principe de solution et de conciliation), Marx renvoie clairement à la critique des aliénations plus radicales qui conditionnent à la fois l'aliénation politico-religieuse et l'aliénation religieuse en général. Il n'y aura de solution que si la réduction entreprise à partir de ces premières aliénations aboutit effectivement à la saisie d'une aliénation qui soit en même temps le principe de sa propre suppression, donc d'un monde qui soit en même temps cause de toutes les aliénations supérieures, mais qui soit pourtant réel, qui soit en un mot une aliénation en voie de se supprimer elle-même.

En un certain sens, cette position explique que le marxisme ne soit pas en lui-même un athéisme militant au sens où l'était l'athéisme du XVIII^e siècle qui n'avait prise sur la religion que comme contradiction intellectuelle. Ce n'est pas en dénonçant la vanité et l'illusion de la religion que le marxiste lutte normalement contre la religion. Mais, inversement, l'attitude du marxisme en face de la religion passe nécessairement par cette dénonciation, bien qu'elle soit insuffisante. Il faut dénoncer l'illusion religieuse pour attirer l'attention des hommes sur les vraies causes de l'aliénation, si l'on veut supprimer celles-ci. La critique intellectuelle de la religion en ce sens — mais en ce sens seulement — est donc bien inhérente au marxisme. Son caractère essentiel, c'est de constituer une invitation à aller de l'avant, jusqu'à une critique plus profonde et jusqu'à une restauration de l'homme qui soit la vérification et la justification définitive de la première dénonciation de l'illusion religieuse. Ainsi comprise, cette critique est essentielle à la doctrine de Marx parce qu'elle seule permet ce progrès dans la régression critique qui mène à découvrir la racine du mal : « Le véritable bonheur du peuple exige que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre propre situation, c'est exiger qu'il soit renoncé à une

51. *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 84.

situation qui a besoin d'illusions. La critique de la religion est donc, en germe, la critique de cette vallée de larmes, dont la religion est l'auréole... La critique de la religion désillusionne l'homme, pour qu'il pense, agisse, forme sa réalité comme un homme devenu raisonnable, pour qu'il se meuve autour de lui et par suite autour de son vrai soleil. La religion n'est que le soleil illusoire qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même⁵². »

Dénoncer la religion, c'est accomplir une tâche secondaire et éducative, mais la conscience marxiste doit suivre ce chemin. La pédagogie courante de l'adhésion au communisme se passe difficilement de cette étape. C'est elle qui met en branle l'effort radical des philosophes et des hommes : « L'histoire a la mission, une fois que la vie future de la vérité s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente. Et la première tâche de la philosophie, qui est au service de l'histoire, consiste, une fois démasquée l'image sainte qui représentait la renonciation de l'homme à lui-même, à démasquer cette renonciation sous ses formes profanes. La critique du ciel se transforme ainsi en critique de la terre, la critique de la religion en critique du droit, la critique de la théologie en *critique de la politique*⁵³. »

Il y a même plus dans la critique et la dénonciation de la religion qu'une étape obligée dans la pédagogie de la conscience marxiste. L'homme qui a accepté le mouvement accompli jusqu'ici est en possession de la *méthode*, il est engagé dans les réductions successives des autres aliénations qui sont intimement liées à l'aliénation religieuse. Il ne pourra plus s'arrêter : « L'existence profane de l'erreur est compromise dès que sa céleste *oratio pro aris et focis* a été réfutée. L'homme qui, dans la réalité fantastique du ciel où il cherchait un surhomme, n'a trouvé que son propre reflet, ne sera plus tenté de ne trouver que sa propre apparence, le surhomme, là où il cherche et est forcé de chercher sa réalité véritable⁵⁴. » On n'a pas seulement préparé la place pour la critique du monde profane aliéné, cette critique est déjà commencée puisqu'on a en main son instrument. N'oublions pas que la religion est, chez Marx, le *type* même de toute aliénation. Se libérer de l'aliénation dans sa figure typique, c'est se mettre dans l'attitude qui permet la libération de toutes les autres aliénations. C'est dire à quel degré de profondeur nous sommes déjà engagés par là dans l'analyse marxiste, malgré

52. *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 84.

53. *Ibid.*, p. 85.

54. *Ibid.*, p. 83.

l'apparente insignifiance de la critique de la religion dans l'œuvre de Marx.

Enfin, avec la méthode nous avons déjà la solution. Puisque l'attitude religieuse est essentiellement théocentrique, c'est vers *l'homme* qu'il faut nous tourner résolument. L'homme retrouvé, réconcilié avec lui-même, ce sera la suppression de toute aliénation, y compris de l'aliénation religieuse. La critique de la religion n'oblige pas seulement l'homme à chercher son véritable fondement, mais la contradiction qu'elle a dénoncée entre son être illusoire (Dieu, vérité éternelle, homme chrétien) et son être réel lui apprend déjà en filigrane la solution. Si la religion contredit l'homme, si l'homme est aliéné dans la religion, c'est que la vérité, la signification du monde est inversement *l'homme lui-même*. En face du théocentrisme de l'évasion on ne peut qu'annoncer l'anthropocentrisme du réalisme. « La critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est pour l'homme l'être suprême⁵⁵. »

C'était déjà le dernier mot de Feuerbach, mais le sens de l'expression s'est approfondi chez Marx : car l'homme qui est l'être suprême, il faut encore le trouver dans sa réalité et le restaurer dans sa vérité, si besoin est.

Puisque à chaque pas, tant dans l'analyse des contradictions de l'Etat chrétien que dans celle de l'aliénation religieuse en général, nous avons rencontré l'exigence d'une critique de la politique, c'est à ce niveau qu'il nous faudra tenter la saisie de l'aliénation fondamentale et la démarche de la réconciliation. Pourtant, il y aura encore un pas à faire avant d'en arriver véritablement là. Pour s'en convaincre, il suffit de se rappeler que Marx réduisait provisoirement l'Etat chrétien à l'Etat rationnel, *conforme à la philosophie*. Mais la philosophie n'est-elle pas elle-même un monde aliéné ? Marx ne pouvait pas ne pas s'en expliquer. Aussi a-t-il dû faire la critique de la philosophie qui l'entourait et dont il s'était lui-même nourri. Il a critiqué l'« idéologie allemande ».

La critique de la religion, en s'achevant, nous fait ainsi prévoir les principales étapes de l'effort de Marx : critique de la philosophie ou des idéologies, puis critique de l'Etat.

55. *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 97.

III. PORTÉE DE LA CRITIQUE DE
L'ALIÉNATION RELIGIEUSE PAR MARX

Est-il possible, au terme du seul examen de la critique explicite de l'aliénation religieuse par Marx, d'en mesurer la portée, d'en délimiter la valeur, ou même de la contester ?

Il est évident que cette contestation est possible au nom d'une conception du monde étrangère au marxisme ou d'une théologie. Mais le marxiste aura vite fait de se dérober, car une telle contestation surgit en dehors de l'exposé du marxisme lui-même. Celui-ci nous a engagés dans un mouvement de réduction des aliénations qui ne fait que prendre son point de départ dans la critique de la religion et dont les premières étapes ne seront pleinement vérifiées que lorsque les dernières et les plus définitives apparaîtront incontestables. Aussi semble-t-il qu'il faille renvoyer une contestation vraiment pertinente de la critique marxiste de la religion après l'exposé complet du mouvement de la pensée marxiste.

Mais à ce point, la difficulté se retourne. Admettons, en effet, que le système n'est pas encore pleinement développé et vérifié. Il n'en reste pas moins que dans le marxisme la méthode est première par rapport au système, et qu'elle lui est d'autre part identique. Or, avec la critique de l'aliénation religieuse nous sommes bien déjà en possession de la méthode, et donc en quelque sorte de tout le système. Marx ne déclarait-il pas que la « critique de la religion aboutit à cette doctrine que l'homme est pour l'homme l'être suprême⁵⁶ », et, plus explicitement encore, que « l'existence profane de l'erreur est compromise dès que sa céleste *oratio pro aris et focis* a été réfutée⁵⁷ ». Nous avons donc déjà un compendium du marxisme, et si une objection à la critique marxiste de l'aliénation religieuse est décisive, l'ensemble de la construction s'écroule. Non seulement nous ne sommes pas renvoyés à l'ensemble du système pour juger son premier point, mais nous pouvons juger tout le système à partir de ce premier point.

Ceci apparaît plus évident encore si l'on se réfère au problème du « point de départ » d'une philosophie dialectique. D'après les

56. *Contribution à la critique...*, *op. cit.*, p. 97.

57. *Ibid.*, p. 83.

canons de la philosophie hégélienne, le point de départ est donné dès le moment où le philosophe commence explicitement à penser : car il n'y a rien en dehors de cette expérience elle-même, liée intimement à l'expérience empirique de l'homme, seul point de départ véritable, mais point de départ qui est au fond donné partout. Ne peut-on pas en dire autant de la philosophie marxiste ? D'où il résulterait deux choses : à la fois que son point de départ est indifférent et que le choix que nous avons fait de commencer par la description de l'aliénation religieuse est indifférent, et d'autre part qu'une critique décisive du mouvement essentiel de la pensée, de la méthode déjà en œuvre ici, est une réfutation de tout le système. On pourrait de même partir de quelque autre aspect de la philosophie marxiste pour en faire une critique sans appel.

Certes, en ce qui concerne le marxisme on peut faire ici des objections qui détruisent — en partie — la portée de cette argumentation. Nous avons déjà insisté sur le caractère essentiel de la critique de la religion, qui est en quelque sorte une étape *obligée* de toute pensée marxiste, et nous avons insisté sur ce point en accord avec Marx lui-même⁵⁸ aussi bien qu'en accord avec l'expérience quotidienne de la pédagogie communiste. D'autre part, la comparaison du marxisme avec la philosophie hégélienne n'est pas entièrement pertinente : en effet, à la différence de l'hégélianisme, le marxisme fait appel à des catégories de caractère *historique*, c'est-à-dire à des situations qui portent si peu en elles-mêmes toute la réalité qu'elles en sont bien au contraire l'abstraction vivante. Seul l'accès éventuel à une expérience historique totale, qui n'est pas donnée d'emblée, permet la saisie effective de la totalité.

Cependant, ceci n'est vrai qu'en partie, comme nous l'avons laissé prévoir. En effet, au plan de l'infrastructure, c'est-à-dire de la réalité la plus profonde et de l'univers constitutif auquel Marx veut nous introduire, il y a véritablement une sorte d'expérience de caractère total, même dans les situations d'aliénation : le prolétaire dans sa situation aliénée est déjà, sous forme négative et implicite, en possession de la conciliation totale et de l'absolue vérité. De même, le monde économique capitaliste, monde aliéné, est déjà gros de la conciliation que sera l'économie socialiste et y conduit nécessairement. A ce plan, par conséquent, il serait possible de réfuter le marxisme en partant de n'importe quel aspect, de n'importe quelle catégorie.

Mais l'existence religieuse ne fait pas partie selon Marx de

58. Voir ci-dessus, pp. 91-92.

l'infrastructure, et ici l'assimilation à la philosophie dialectique hégélienne en ce qui concerne l'indifférence du point de départ est plus contestable. La réfutation de la critique marxiste de la religion n'est peut-être pas une réfutation du système tout entier, tant que celui-ci n'est pas pleinement développé. La critique de la religion ne serait donc pas un point de départ indifférent de la pensée marxiste, ni un point de départ « absolu », mais seulement un point de départ relatif bien qu'obligé. Il s'agirait pour Marx d'écarter la première objection surgie chez l'adversaire, mais de l'écarter seulement comme on écarte un obstacle accidentel. Par contre-coup, écarter cet obstacle aurait l'avantage de nous mettre sur la voie des vraies découvertes, mais non pas en raison de la nature de l'obstacle lui-même, bien plutôt en raison du mouvement de pensée, ou de la méthode. Ceux-ci résultent non de la présence de cet obstacle, mais d'une préperception du mouvement *réel* de la pensée, qui est déterminé par l'infrastructure et auquel il nous est possible de participer justement parce que l'homme vit toujours en dépendance de l'infrastructure. La critique de la religion, quoique nécessaire dans des circonstances historiques accidentelles, renverrait à un mouvement essentiel qui seul la justifie. Il y a pour Marx des catégories qui, bien qu'historiques, portent en elles l'essentiel. Ce sont les catégories de l'infrastructure. Il y en a d'autres qui sont historiques en un sens double : elles sont provisoires, et secondaires ou dérivées, c'est-à-dire ne portant pas en elles-mêmes le principe de leur signification pleine. C'est dans le mouvement même de sa situation de prolétaire que celui-ci se libère. Ce n'est pas dans le mouvement même de sa situation que l'homme religieux se libère. Il ne se libère que par référence au mouvement qui s'effectue dans la situation du prolétaire.

Il reste donc établi qu'au niveau de la première critique — non encore vérifiée — de l'aliénation religieuse par Marx, une réfutation décisive est impossible. Pour dire la même chose sous une autre forme, nous pouvons déjà prévoir que nous n'avons pas encore saisi vraiment le nerf de la critique marxiste de la religion. Il nous faut renvoyer à des développements ultérieurs, où les conséquences du mouvement de l'infrastructure exposé par Marx se manifesteront et conduiront à une critique de la religion plus complète, pleinement vérifiée cette fois aux yeux du marxiste. C'est alors aussi que pourra s'instituer une véritable contestation de la critique marxiste de l'aliénation religieuse, qui, jusqu'ici, recèle encore bien des échappatoires.

Peut-on tirer de cette discussion qu'au point où nous en sommes la fausseté de la critique marxiste de la religion n'entraînerait pas la fausseté de tout le reste de sa construction, c'est-à-dire de sa dénonciation des « aliénations » profanes ? Le

marxisme peut-il subsister sans être le marxisme antireligieux qu'il est ? Thèse tentante pour tous ceux, chrétiens en particulier, qui ont essayé de concilier marxisme et religion (ou christianisme).

On aura sans peine remarqué que cette conclusion ne peut être tirée du raisonnement précédent, de même qu'il était impossible d'accepter les conclusions de H. Desroches sur l'alternative qui se serait proposée à Marx après la critique de l'Etat chrétien. Et si cette conclusion ne peut être acceptée, c'est justement parce qu'à cette étape du raisonnement marxiste une critique de la position de Marx à l'égard de la religion ne peut être présentée de manière décisive. Impossible donc de critiquer le marxisme ici pour l'accepter plus loin. Car le marxisme dans cette première démarche nous renvoie explicitement à son étape ultérieure. Le marxiste conséquent interdit donc au chrétien la dissociation qui pourrait le tenter.

Inversement, il est déjà possible d'affirmer qu'une critique des catégories marxistes de l'infrastructure rejaillira directement sur la conception marxiste de l'aliénation religieuse. C'est en critiquant les catégories de la philosophie économique et sociale de Marx qu'on pourra le débouter véritablement de ses positions concernant la religion.

Sans doute, si l'on admettait que la critique marxiste de la religion n'est rien de plus que celle de Feuerbach, pourrait-on ici trancher dans le vif. Il est en effet aisé de dénoncer le postulat de Feuerbach qui interdit à l'homme l'existence religieuse au nom d'une simple exigence intellectuelle de réduction de l'être générique et de l'être individuel humains à l'identité. Rien ne garantit ce postulat intellectuel, rien n'assure qu'il coïncide avec la structure réelle de l'existence et qu'il doive trouver application dans tous les domaines de la vie de l'homme. Bien plus, s'il est admis que l'identité est la loi des rapports entre l'être générique et l'être individuel, comment expliquer le réel, comment expliquer que la religion ait jamais pu naître ? La loi de l'être à laquelle on se réfère ne peut avoir de validité absolue, puisqu'elle est, parfois au moins, contredite par l'expérience.

Quoi qu'il en soit de ce point, nous avons vu que, dès le point de départ, Marx se sépare de Feuerbach, même dans la critique de l'aliénation religieuse. Ceci apparaîtra encore plus clairement dans une comparaison de la pensée de Marx et de celle de Feuerbach, à propos de l'aliénation philosophique. La critique marxiste de l'aliénation religieuse semble donc bien échapper pour l'instant à toute réfutation décisive.

Ce n'est pourtant qu'apparence. Mais nous ne pouvons comprendre en quel sens la critique est ici possible qu'après avoir dénoncé les tentatives irrecevables.

Le moyen de la contestation vraie consiste à corriger une bonne partie de ce qui vient d'être dit précédemment. Nous pensions devoir nous interdire toute critique parce que Marx nous renvoie à tout son système et à la méthode, qui surgira de l'analyse de l'infrastructure. Mais ne doit-on pas dire pour la même raison que sa critique de l'aliénation religieuse ne porte pas, justement parce qu'il se sert d'une méthode inadéquate à l'objet et qu'au fond il postule lui aussi quelque chose de manière gratuite. Il suppose que toute scission en l'homme *doit* être éliminée. Or, on ne peut trouver la racine de ceci que dans un postulat intellectuel d'identité et d'immanence hérité de la philosophie idéaliste allemande et qui échappe d'abord à toute vérification.

Il est sans doute incontestable que l'esprit humain tend à l'identité et à l'absorption de toutes les contradictions. Et c'est au nom de ce principe que, selon Marx, le mode d'existence religieux devrait être supprimé, dans la mesure où religion est synonyme de scission et de division. Mais que signifie la tendance de l'esprit humain à l'identité à travers les contradictions et en dépit de ces contradictions ? Définit-elle que l'esprit se transcende sans cesse lui-même dans son propre *exercice* ou que l'identité est effectivement la structure même du réel expérimental ? Dans la première hypothèse, la religion conserve un sens. Si on opte, au contraire, pour la seconde hypothèse, on doit du moins rendre raison de l'apparition de la scission et de la contradiction, y compris de la scission au plan du monde religieux, qui est bien lui aussi réalité historique et expérimentale. Car comment la structure essentielle du réel peut-elle être véritablement contredite ? Marx, à la différence de Feuerbach, cherchera à en rendre raison en invitant à considérer des aliénations historiques. Nous en reparlerons. Mais si les aliénations en question sont *historiques*, peut-on dire qu'elles soient nécessaires ? On peut concevoir l'apparition de l'aliénation historique à partir d'un principe de contradiction ou de différence — qui est bien en effet dans la structure du réel et fait partie de la condition de l'esprit créé —, mais on ne peut concevoir cette apparition à partir d'un postulat d'identité finale : ce qui au terme est essentiel doit l'être aussi fondamentalement au point de départ.

Or, dans la religion qui, historiquement, se présente comme mode d'existence humain, il y a incontestablement pour l'œil humain le contraire de l'identité, il y a cette scission que Marx, lui, désigne comme misère intrinsèque au mode d'existence religieux. La religion ne peut dès lors apparaître que comme une aberration, c'est-à-dire un phénomène d'exception incompréhensible et inexplicable. Marx ne dit-il pas justement qu'il faut la supprimer ? Sans doute, mais comment supprimer ce sur quoi on n'a nulle prise, ce qui justement est incompréhensible, ce qui échappe

aux conditions et aux lois du réel et de l'esprit telles qu'on se les est données ? Il y a donc dans la religion un réel irréductible aux lois que Marx suppose dans le réel, et son raisonnement n'a aucune prise sur la religion, monde qu'il n'a pas « compris », et qu'il peut encore moins « réduire » malgré qu'il en ait.

Nous avons ici affaire à un cas particulier de l'impossibilité de comprendre l'histoire pour un esprit qui admet un postulat d'identité finale (et fondamentale) et cherche à l'appliquer à des événements qui justement lui résistent.

Voici donc un mode de l'existence humaine qui ne peut être réduit par une méthode de pensée qui *suppose* justement l'inexistence de tels modes d'existence et qui par là se met en contradiction avec le réel, du moins avec ce réel qu'est le mode d'existence religieux. Car, même s'il est une illusion, il faut expliquer qu'il y a illusion. C'est à quoi Marx voulait justement s'employer, mais avec une méthode qui ne peut s'appliquer puisqu'elle suppose logiquement l'illusion impossible. Nous verrons plus tard qu'elle rend même toute histoire impossible et toute aliénation impensable, ce qui n'est que la généralisation de la difficulté présente.

En résumé, la méthode marxiste s'applique bien à un objet dans lequel apparaît à la fois la contradiction *et l'identité* des contradictoires. Ainsi, pour reprendre l'exemple du prolétaire, il y a bien dans celui-ci, selon Marx, une contradiction entre l'essence humaine et son apparence, mais cet homme est déjà aussi, de par sa condition, la conciliation de cette contradiction. Au contraire, dans la réalité religieuse se manifeste pour Marx la contradiction *non* conciliée, l'état de pure « misère » sans conciliation possible au plan de l'immanence. Marx tâchera de s'expliquer en disant que l'aliénation religieuse est un reflet, une transposition secondaire d'un phénomène premier de division qui, lui, porte le germe de la conciliation. Mais comment expliquer que le reflet comporte une division plus radicale, une contradiction plus inconciliable que la réalité primaire dont il est la projection ? Si l'homme ne se contente pas de vivre avec sérénité les contradictions provisoires du réel, dont la conciliation serait déjà présumée, mais projette cette contradiction dans une contradiction plus radicale, tellement radicale que la conciliation n'est entrevue que dans la médiation d'un être transcendant, c'est qu'il y a dans le réel plus que ce que Marx a voulu y voir, et c'est en vain qu'il demande à l'homme d'y renoncer. Nous verrons plus loin si Marx est capable de rendre raison des contradictions historiques profanes dont il annonce déjà le traitement : il ne rend pas raison en tout cas du phénomène religieux, et le fait que la religion soit un phénomène dérivé, bien loin de lui faciliter la tâche, la lui rend plus difficile et même impossible.

Comment y aura-t-il suppression de la religion s'il y a eu *quelquefois* — ou même toujours selon les données de l'expérience historique de l'homme — une forme ou l'autre de religion ? On le pressent, la méthode marxiste qui ne voit dans la dialectique (l'identité des contradictoires) que la structure essentielle du réel *immanent*, et non pas le signe de la transcendance de l'esprit réel, est déjà ici contestée avant même d'avoir été pleinement exposée. Mais elle devait l'être, puisque aussi bien elle sous-tend déjà le raisonnement marxiste sur l'aliénation religieuse.

Ne faut-il pas dire, à l'encontre de Marx, que le fait qu'il y a eu et qu'il y a encore des religions suppose qu'il y a toujours religion, car un phénomène d'une telle nature (révélateur d'une contradiction qui n'est susceptible d'être pleinement réduite à l'identité que par médiation transcendante) peut bien être « historique », puisqu'il fait partie de notre expérience, il n'est pas pour autant accidentel ou réductible. La réalité expérimentale de la religion en l'homme — dût-on l'appeler illusion et ne fût-elle apparue qu'une fois — implique le caractère *constitutif* de cette structure de l'expérience humaine. A rebours, on est amené alors à renoncer même à un jugement provisoire qui l'identifierait à l'illusion et qui nierait qu'elle est présente dans toute expérience historique de l'homme.

Si, abandonnant l'hypothèse infructueuse de Marx pour donner un sens à l'appétit d'identité de l'esprit humain, nous y voyons le signe que l'esprit et le *réel* dont il est la loi (comme le pense Marx) ont pour caractère de se transcender eux-mêmes, nous nous ouvrons au contraire un chemin pour comprendre la religion, sinon pour la justifier, car elle ne se justifie que par son contenu. Nous la saisissons alors dans sa nature même, et la volonté de réduction à l'identité rencontre le mouvement de la religion qui apparaît comme quelque chose de constitutif bien qu'elle soit phénomène de scission et de division, c'est-à-dire, en termes théologiques, bien qu'elle soit expressive de la condition de l'esprit *créé*.

En refusant le postulat de Marx sur l'existence de l'identité *au delà des* contradictions, comme invérifiable dans le réel et inapte à en saisir la richesse, on ne peut pas pour autant refuser toute signification à la tentative de réduction de l'aliénation qu'il entreprend. Seulement, la réponse à la question marxiste sur l'aliénation, si on saisit dans toute sa profondeur ce que le marxisme appelle aliénation religieuse, est peut-être donnée dans la religion elle-même.

Inversement, à partir de là apparaît d'avance la vanité de vouloir réduire *toute* aliénation humaine. S'il est possible de réduire certaines aliénations historiques, issues du principe de différence et de finitude qui est en l'être créé, il n'est pas pos-

sible de réduire tout ce qui est constitutif de sa situation, et ce que Marx appelle l'aliénation religieuse n'est pas la seule situation constitutive irréductible, bien qu'il s'agisse de la plus significative de toutes. L'existence religieuse fonde et explique en réalité toutes les autres sphères de l'existence humaine, par conséquent aussi toutes les aliénations : le mode d'existence religieux porte, en même temps que la clé des aliénations, le principe médiateur susceptible de les réduire.

En admettant, selon son postulat d'immanence, de ne voir dans la religion que le côté de la division, Marx s'interdit en réalité la compréhension aussi bien de la *profondeur* de cette division que l'autre côté tout aussi essentiel de la religion, la *médiation*. La division en effet, en laquelle Marx ne voit qu'expérience religieuse de misère et d'humiliation, est tout autant constitution de l'être fini par l'Infini, c'est-à-dire *relation* de l'être créé au Créateur. Cette relation, qui est position dans l'être, confirmation et garantie par l'être divin, fonde tout effort réel pour la suppression des aliénations caractéristiques de la condition de l'être créé et pour la reconstitution de toutes les autres relations brisées, des relations sociales rompues et des communautés humaines dissociées.

Une dialectique, qui fait abstraction de cet élément de solution qu'est la *relation*, fondant la division et la dépassant, interdit aux aliénations de se résoudre vraiment : car, si on en reste au plan de pôles opposés dont la réalité est de nature homogène, on ne peut, dans l'effort de réduction de l'aliénation, qu'entreprendre une régression *in infinitum*, de division en division, d'aliénation en aliénation, les plus fondamentales en apparence ne pouvant être supprimées que par la saisie de divisions plus radicales encore. Cette dialectique est destructive et non constructive : son troisième terme n'est que nouvelle scission et non pas synthèse relationnelle. La dernière « division » à laquelle on devrait aboutir alors serait une irréformable division de l'être d'avec lui-même, ou, ce qui revient au même, une matérialité tellement matérielle qu'elle a quelque parenté avec l'être spatio-temporel indifférencié, avec le continu dénué de toute unité, de tout principe d'intégration ou de rassemblement qui permette de transcender la discontinuité de ses parties. Cette sorte de néant serait tout autant l'identité postulée dès le départ, identité sans vie, sans forme, sans mouvement, l'identité comme pure discontinuité. Disons au contraire que s'il y a du discontinu, du différent, et même du contradictoire, ce n'est pas là le fond de l'être. Le marxisme le pressent d'ailleurs, mais il ne peut l'exprimer vraiment. Il n'a pas compris qu'entre la loi de différence et la loi d'identité il y a passage, mais à un plan nouveau qui n'est pas celui de la seule immanence. Il n'a pas vu qu'en conséquence

CRITIQUE DE LA RELIGION

l'esprit et le réel sont transcendance d'eux-mêmes, sont aptes à recevoir le mode d'existence religieux, bien plus, que le réel appelle à ce mode d'existence et que l'esprit le reconnaît.

Bien qu'ainsi la contestation du postulat de la critique de la religion selon Marx soit dès maintenant possible, nous avons ici mis en cause beaucoup plus que la seule critique de la religion par Marx. Nous avons mis en cause un postulat encore inexprimé. Il nous faut voir ce postulat s'exprimer tout au long, il nous faut examiner dans ses divers traits la méthode dialectique de Marx; il nous faut d'abord le suivre dans le progrès de la réduction critique des autres aliénations.

CHAPITRE III

L'ALIÉNATION PHILOSOPHIQUE : CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. La philosophie — principalement la philosophie allemande à l'époque de Marx — est une tentative de justification intellectuelle destinée à maintenir une situation politique déjà dépassée du fait des révolutions accomplies en d'autres pays.

2. Cette échappatoire, qui n'est pas sans danger, malgré son caractère « comique », prend forme dans un mode d'existence particulier, la situation existentielle du philosophe et de l'idéologue.

3. Le mode d'existence philosophique est une attitude idéaliste. En particulier, il conduit à une conception de l'histoire selon laquelle le développement se fait à partir d'un sujet préexistant, alors que l'homme, dans les conditions inhumaines de sa vie actuelle, n'en est encore qu'à sa préhistoire et n'est pas devenu le sujet effectif et explicite de l'histoire.

4. Le mode d'existence philosophique est contradictoire : le philosophe veut agir sur le réel, mais, en même temps, il ne veut agir que par la pensée. Il se condamne à l'inefficacité et dément lui-même son propos.

5. La philosophie la plus avancée du monde ancien, le matérialisme — repris par Feuerbach — n'est encore qu'une philosophie contemplative et théorique. Il faut lui infuser ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme, à savoir le dynamisme, qui, malheureusement, selon l'idéaliste, n'est que du côté du sujet. Il faut faire la synthèse du matérialisme et de l'idéalisme, en reconnaissant que l'objet lui-même est activité immanente et que le sujet n'est qu'en

s'objectivant. L'unité de ces deux termes est la *praxis* sociale.

6. Il faut renoncer à la philosophie abstraite et contemplative (même matérialiste et rationaliste) pour s'engager dans la *praxis* effective : la théorie doit devenir immanente à celle-ci.

*
**

I. POURQUOI UNE CRITIQUE DE LA PHILOSOPHIE ?

LA SITUATION ALLEMANDE

La critique de l'aliénation religieuse nous avait amenés à déceler d'autres aliénations, plus radicales, qui prenaient place au niveau du politique. « La critique, disait Marx, a effeuillé les fleurs imaginaires qui couvraient la chaîne prosaïque et désolante, mais pour qu'il (l'homme) secoue la chaîne et cueille la fleur vivante¹. » La « chaîne prosaïque », c'est celle qui entrave l'homme privé vivant dans l'opposition à son existence comme citoyen, c'est aussi l'entrave que constitue l'exploitation de l'homme par l'homme, et l'esclavage du prolétaire, serviteur du capitalisme, dans lequel est emprisonnée toute sa personnalité.

Nous sommes ainsi engagés dans une tâche complexe, d'abord politique. Tâche politique qui n'est d'ailleurs nullement une tâche générale et abstraite, mais une tâche historique, à laquelle m'engage, à ce moment de l'histoire où j'en ai pris conscience, la critique de l'aliénation religieuse. « L'histoire, note Marx, a mission, une fois que la vérité de la vie future s'est évanouie, d'établir la vérité de la vie présente². » Etablir la vérité de la vie présente, c'est, de plus, la condition d'une vérification définitive de la critique de l'aliénation religieuse. Nous ne devons donc plus avoir d'autre objectif : « La critique du ciel se transforme en critique du droit, la critique de la théologie en critique de la politique³. »

Pourtant, même dans le texte où il fait l'énoncé de cette nouvelle exigence, Marx ne passe pas immédiatement à la critique de la politique. Il rencontre, dans le monde qui l'entoure, un milieu intermédiaire entre la religion et la politique, qui constitue à son tour une évasion possible pour l'homme réel.

1. *Contribution à la critique...*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 85.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

On ne peut inviter l'homme à prendre conscience de son aliénation politique tant qu'on ne lui a pas fermé cette issue. C'est la philosophie.

La philosophie ne jouit pas d'une véritable autonomie, aux yeux de Marx. Elle est à la fois succédané de la religion et système justificatif destiné à assurer consistance à un monde politique dont nous avons soupçonné déjà les défauts. Elle est un *succédané de la religion*, bien qu'elle prétende d'une certaine manière en libérer. Elle déclare en effet que la religion est constituée par des représentations dont la philosophie est la vérité. C'est pourquoi Marx la critiquera d'une manière analogue à la religion. Cette critique nouvelle n'est toutefois pas sans importance, étant donné le second caractère que revêt la philosophie, et ceci surtout dans les conditions particulières de l'Allemagne où vit Marx : elle est en effet une *justification de la politique*, comme le montre l'exemple de la philosophie hégélienne au service de l'Etat prussien.

Tant que la philosophie reste une discipline technique, tant qu'elle ne s'efforce pas d'influer directement sur les comportements de la vie quotidienne et de la vie politique en particulier, il n'y a peut-être pas urgence à la critiquer. Mais lorsqu'elle devient une discipline aux prétentions totalitaires, lorsqu'elle entend rendre compte de tout le réel et dicter toute action, comme c'était alors le cas en Allemagne, la critique de la philosophie s'impose de toute nécessité.

Si Marx, débouchant de la critique religieuse dans la critique politique, se trouve ainsi tout d'abord aux prises avec la philosophie allemande, c'est que dans l'Allemagne de cette époque on ne peut, selon lui, critiquer d'emblée la réalité politique. On se trouve en effet en présence de justifications transcendantes de cette réalité, qu'il faut d'abord exorciser. Au lieu de l'« original » on a affaire à une « copie » de la réalité, c'est-à-dire à la philosophie du droit et à la philosophie politique et historique allemandes⁴.

Sur le plan de la réalité, la critique qu'il faut exercer en Allemagne a déjà été accomplie par d'autres peuples, en particulier par la France pendant sa Révolution. La situation allemande est caractérisée à cet égard par un *anachronisme*, l'Allemagne ayant en somme connu deux restaurations sans avoir fait une seule révolution. Chaque fois que d'autres peuples faisaient des révolutions (1789, 1830), les maîtres de l'Allemagne en prenaient prétexte pour imposer de

4. Sur tout ceci voir *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I.

nouvelles mesures de réaction. Dans ces conditions, la critique de la situation politique allemande proprement dite n'exige pas d'efforts particuliers. Elle doit se transformer dans ce que Marx appelle « critique d'anéantissement ». Ce sera une critique pratique, car la critique de l'esprit qui sous-tendait cette réalité a déjà été faite. Il suffit d'employer la méthode de l'indignation, de dénoncer une anomalie, qui apparaît dès lors évidente à tous les yeux. « Guerre à l'état social allemand », proclame Marx. C'est là une guerre, sinon facile, du moins claire dans les buts qu'elle poursuit. Il n'y a pas à s'en prendre à une complexe erreur historique, mais à une simple faute personnelle (plus facile à apercevoir). L'Allemagne est en effet le parachèvement de l'Ancien Régime, qui y demeure comme une tare cachée, alors que l'Etat moderne a déjà fait son apparition. Jusqu'ici, il y avait eu erreur *historique* de la part des classes dominantes féodales, qui ne s'étaient pas d'abord rendu compte du mouvement de l'histoire et ne pouvaient pas s'en rendre compte; dans la survivance du phénomène « ancien régime » en Allemagne, il y a au contraire un aveuglement personnel, car l'erreur historique correspondante a déjà été réfutée. Cette erreur personnelle est une forme d'irréalisme, une sorte d'aliénation particulière : l'Allemand s'imagine être fidèle à sa propre essence alors qu'en réalité il la cache derrière l'apparence d'une essence déjà dépassée à l'étranger. Il y a eu jadis une première mort de l'Ancien Régime, la « mort tragique »; nous assistons, au temps de Marx, à sa mort « comique », en Allemagne. La situation est comique, parce qu'il ne s'agit plus que d'un revenant.

Mais si la critique de la réalité politique allemande apparaît comme une tâche facile, si par conséquent il faut se tourner vers d'autres pays pour demander la recette de la véritable critique politique qui reste encore à faire, l'anachronisme de la situation politique allemande est pourtant cause de la virulence des écoles intellectuelles qui dominent le devenir de l'Allemagne autour des années 1820-1830 : l'Ecole Historique du droit, qui prend pour authentique tout ce qui a duré assez longtemps, et l'école libérale romantique, celle de la *Burschenschaft* de la Wartburg, qui attend la renaissance de l'Allemagne d'un retour aux sources naturelles de la Germanie, au sang et aux forêts vierges germaniques. Ce sont d'ailleurs les seuls mouvements politiques et intellectuels qui puissent naître dans cette situation anachronique : la pensée comme la réalité sont entièrement tournées vers le passé. L'Ecole Historique allemande y cherche des justifications à la servitude présente. Cette école de pensée juridique « historique », note Marx, est elle-même « le résultat de l'histoire

allemande ». Quant aux jeunes nationalistes romantiques et libéraux, qui vivent des vieux mythes moyenâgeux, ils demeurent incapables de prendre conscience des tâches proprement historiques orientées vers l'avenir. Ces écoles philosophiques ne sont certes que des exemples, un peu dépassés vers 1840. Mais la philosophie Jeune Hégélienne joue désormais un rôle tout semblable et sert à endormir la conscience politique de l'Allemagne anachronique. Ces philosophies ne sont pas toujours retardataires ou réactionnaires, mais les caractères de la situation politique sur laquelle elles s'édifient, les rendent illusoires ; elles sont de faciles évasions intellectuelles.

Dans ces conditions, l'important en Allemagne n'est pas tant de critiquer la réalité féodale (ce qui a été fait avec assez d'éclat ailleurs), mais d'attaquer l'illusion, la justification *idéologique* qui est donnée de cette réalité, dans l'espoir de la conserver malgré son anachronisme réel. Cette critique de l'idéologie suffira ; la réalité, qui ne vit que de cette certitude illusoire, plaquée, s'effratera aussitôt. C'est donc la philosophie qu'il faut atteindre ici ; et critiquer la philosophie, c'est, dans le cas de l'Allemagne, se trouver au cœur du réel, puisque la philosophie y a enveloppé complètement le réel.

Marx n'entend certes pas pour autant abandonner le problème de la critique du réel proprement dit. Seulement la critique de la philosophie ira de pair avec la critique de la réalité. La formule de cette symbiose sera : critiquer la philosophie comme aliénation, et la supprimer en tant qu'elle est séparée de la réalité, c'est la réaliser effectivement ; d'autre part, réaliser la philosophie à l'encontre du réel retardataire, c'est en exiger la suppression comme mode d'existence aliénée (qui est le mode d'existence allemand par excellence, dans cette situation retardataire et anachronique). Il faut donc, pour critiquer la philosophie, faire passer la théorie dans les masses et ainsi la rendre pratique. Inversement, il faut réduire la théorie à n'être que l'expression de la pratique, de la vraie vie de l'homme, ce qui sera réaliser la théorie. Les Allemands vivent d'idées dans lesquelles ils s'aliènent, omettant les tâches politiques indispensables. Les amener à ces tâches politiques, ce sera faire descendre la philosophie de son piédestal et la supprimer comme philosophie. Et si on la supprime comme mode d'existence, les structures politiques vermoulues de l'Allemagne ne manqueront pas de s'effondrer.

Il faut, pense Marx, poursuivre l'œuvre de la Réforme, arrêtée à mi-chemin. Luther a libéré les laïcs des prêtres, mais il les a asservis (au moins les membres de la masse) au « prêtre intérieur » (idéal transcendant, impératifs moraux absolus, etc.). Au temps de Luther, l'émancipation est

ainsi allée jusqu'aux princes, elle doit aller maintenant jusqu'au peuple. Tandis qu'on devait jadis libérer les princes de la tutelle extérieure des prêtres, on doit maintenant libérer le peuple et tout homme de la tutelle intérieure du monde philosophique des vérités et des valeurs qu'il s'imagine porter en lui-même et qui sert seulement de justification au pouvoir arbitraire des princes.

La situation de l'Allemagne permet de saisir à quel point, pour Marx, la critique philosophique est liée à la critique politique. D'ailleurs son œuvre tout entière en témoigne. Mais la destruction des idéologies justificatrices et des reflets intellectuels déformés conservait encore pour lui une certaine priorité : il fallait absolument « désencombrer » le terrain sur lequel pourrait se livrer ensuite la lutte réelle.

II. LE MILIEU PHILOSOPHIQUE

Pour saisir la portée de la critique de la philosophie par Marx, il faut avoir présentes à l'esprit les tendances majeures de la conjoncture philosophique allemande à l'époque où il écrivait⁵. Vers 1843-1845, la scène est occupée principalement par l'hégélianisme. A l'arrière-plan, il y a certes les philosophies romantiques de Haller, Müller, Schlegel, mais elles ont depuis assez longtemps déjà perdu leur crédit antérieur. Mais le vrai débat se déroule autour de la succession hégélienne. La droite, qui s'est donnée pour tâche la défense de l'orthodoxie religieuse protestante et de l'orthodoxie politique prussienne, fait en réalité assez pâle figure, malgré des représentants comme Marheinecke. En face, la gauche est plus vivante, plus agressive aussi ; vers 1840, elle a le vent en poupe, en dépit de toutes les difficultés que lui oppose la censure.

On a appelé cette époque celle du radicalisme philosophique. En fait la gauche hégélienne renouait avec une tradition radicale antérieure, celle du libéralisme philosophique et politique, cristallisé vers 1830 autour de la « Jeune Allemagne » (*Junges Deutschland*) Gutzkow, Laube, Mundt et Wien-

5. Voir A. CORNU, *K. Marx. L'homme et l'œuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Alcan, 1934; K. LÖWITZ, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1941.

berg, tous d'ailleurs plus littérateurs que philosophes, avaient alors entrepris de faire de la littérature un moyen d'action pour transformer les idées et les mœurs. C'était l'indication du passage du romantisme au réalisme. L'inspiration venait de l'émigration en la personne du radical Ludwig Börne, ami de Lamennais et de Heinrich Heine, socialiste saint-simonien et démocrate à la française. La contre-offensive du parti conservateur, directement orienté lui aussi vers les problèmes de la société et de l'Etat, remettait en vogue les conceptions organicistes du romantisme de Müller et du rationalisme féodal de Haller. F. J. Stahl en était le vrai protagoniste à Berlin. C'est en 1830-1837 qu'il écrivait sa *Philosophie du Droit*.

La Jeune Allemagne s'efface après 1835. En réalité, elle l'a emporté. Car elle trouve des successeurs dont nul n'aurait pu rêver, dans la personne des Jeunes Hégéliens. Nous avons déjà rencontré ces personnages, berlinois principalement, en décrivant la vie de Marx. Au « système » hégélien, recueilli par la droite, ils opposaient la « méthode » du philosophe. Hegel avait laissé à sa postérité le fameux adage, si équivoque : « Ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel. » Or, à l'interprétation conservatrice, qui faisait de la réalité prussienne la réalisation définitive de l'idée, durcissant certaines positions de Hegel, les Jeunes Hégéliens opposaient une interprétation révolutionnaire : l'idée entraîne et exige une modification incessante du réel. La méthode dialectique devenait une doctrine d'action.

Mais l'action a ses lois propres et s'accommode mal des exigences de la seule Idée. Aussi s'observe bientôt ce que l'on peut déjà appeler un *renversement de la doctrine de Hegel*. L'action ou le réel ne sont plus liés au développement de l'Idée : au lieu que ce soit l'Idée qui influe sur le développement des conditions politiques et sociales, ce sont ces conditions qui influent sur le développement de l'Idée. C'est la thèse qui se fait jour déjà dans les articles des *Hallische Jahrbücher*, fondés en 1838 par Ruge et Echtermeyer pour faire pièce aux *Berliner Jahrbücher*, organe publié d'abord par Hegel lui-même et tombé sous le contrôle exclusif des hégéliens de droite.

C'est autour des *Hallische Jahrbücher*, devenus en 1841 les *Deutsche Jahrbücher*, et au Doktorklub de Berlin que se groupent les Jeunes Hégéliens, milieu philosophique dans lequel Marx a trouvé sa voie originale. Ce sont principalement Strauss, les deux frères Bruno et Edgar Bauer, Rutenberg et Köppen.

Strauss, nous l'avons déjà vu, a des préoccupations de philosophie religieuse et s'applique à nier l'identité posée par Hegel entre la religion et la philosophie. Il entend ruiner

la religion et intégrer le Divin et l'Humain. La religion n'est qu'un mythe de la conscience.

B. Bauer, de son côté, proclame le relativisme de la religion par rapport aux conditions *historiques*. Finalement chaque religion apparaît comme un *moment* de la conscience : les Évangiles et le Nouveau Testament par exemple représentent un nouveau moment par rapport à l'Ancien Testament. La religion chrétienne elle-même est un moment actuellement dépassé de cette conscience, elle est devenue asservissante. Il faut donc s'en libérer au nom de la conscience elle-même. Avec Bauer, la critique hégélienne rejoint les thèses d'un certain idéalisme de la conscience et du Moi, analogue à celui de Fichte.

Chez Bauer, il est vrai, l'idéalisme est encore celui de la conscience de soi en général, c'est-à-dire de la conscience de soi de l'humanité. Mais la logique du mouvement philosophique devait pousser à la réduction de la conscience de soi au Moi individuel. Avec Kaspar Schmidt, qui porte le nom de plume de Max Stirner, nous aboutissons à une doctrine individualiste et anarchiste curieuse, dont l'interprétation n'est pas facile, et dont, en dépit des invectives justifiées de Marx, certaines formes de pensée ont passé dans l'œuvre de celui-ci. Sa pensée mérite une étude particulière, en raison de l'importance du morceau de *l'Idéologie allemande* que Marx et Engels ont consacré à sa réfutation.

À un niveau moins avancé du développement de la pensée radicale, il faut faire place à Feuerbach. Celui-ci ne fut pas seulement un critique destructeur de la religion, mais tenta d'édifier une philosophie humaniste cohérente.

C'est à tous ces auteurs, mais surtout aux deux derniers, Feuerbach et Stirner, que Marx s'en prendra, pour dénoncer l'aliénation philosophique allemande.

Feuerbach.

Feuerbach a, le premier, renversé la relation du réel et de la pensée dans l'hégélianisme, et ce point est acquis dès *l'Essence du Christianisme*, en 1841. « Vérité est l'homme et non la raison abstraite, vérité est la vie et non la pensée qui reste sur le papier, qui trouve sur le papier l'existence qui lui convient⁶. »

6. FEUERBACH, *L'essence du christianisme*, trad. Roy, p. iv.

C'est au nom de ce principe qu'il critique la religion et veut reprendre à celle-ci tout ce dont elle a dépouillé l'homme, faisant de lui un individu égoïste, étranger à la vie de l'espèce. Car, pour lui, l'essence de l'homme, c'est la conscience d'homme comme être générique et total, celle-là même qui était fatalement transposée dans le monde religieux. « Conscience dans le sens propre et conscience de l'infini, dira Feuerbach, sont inséparables. La conscience de l'infini n'est pas autre chose que la conscience de l'infinité de la conscience, ou bien : quand l'homme a conscience de l'infini, c'est l'infinité de sa propre nature qui est l'objet de sa pensée⁷. » S'il en est ainsi, « l'être absolu, le Dieu de l'homme, c'est l'être même de l'homme⁸ ». L'objet religieux est ici réduit à n'être qu'un prédicat du sujet humain, comme tout autre objet.

Tout objet, hypostasié comme objet extérieur à l'homme et étranger à lui, est l'aliénation de quelque chose qui appartient en fait à l'homme. Mais la conscience est naturellement universelle, et il n'y a rien de véritablement étranger par rapport à l'homme, encore moins y a-t-il quelque chose qui lui soit supérieur : « Nous ne pouvons avoir conscience de rien sans avoir en même temps conscience de nous-mêmes, rien affirmer sans nous affirmer aussi, et comme vouloir, pouvoir, sentir sont des perfections, des réalités *essentiell*es, il est impossible que nous puissions sentir ou juger avec la raison la raison, avec le sentiment le sentiment, avec la volonté la volonté, comme des forces bornées, finies, c'est-à-dire nulles. Car limitation et néant sont la même chose... On ne peut pas s'apercevoir qu'on est un être pensant, aimant et voulant sans en ressentir une joie *infinie*⁹. » Les facultés de l'homme comportent en elles quelque chose d'illimité et d'infini, cela même que l'homme, trompé, transpose en religion. Le sujet, étant véritablement sujet, et ainsi universel, ne peut pas connaître d'*objet* pleinement extérieur à lui : « Avoir conscience, c'est se prendre soi-même pour objet : la conscience n'est donc rien de particulier, rien de différent de l'être lui-même; autrement comment pourrait-il y avoir conscience de soi¹⁰? »

Conscience et être, sujet et objet, sont entre eux dans une relation d'identité, seule manière, pense Feuerbach,

7. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 23.

8. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 27.

9. *Ibid.*

10. *Ibid.*, p. 28.

d'expliquer la conscience de soi. La conscience ne peut connaître de limites, nous ne pouvons avoir conscience que de perfection, que du parfait : « Il est impossible que nous ayons conscience d'une perfection comme d'une imperfection, impossible que nous puissions sentir le sentiment d'être borné, impossible que nous puissions penser la pensée comme limitée, finie¹¹. » Seule la religion, monde faux, est à l'origine de toutes ces aberrations. « Conscience est affirmation de soi, amour de soi, joie de sa propre perfection : c'est le signe caractéristique d'un être accompli ; elle n'existe que dans un être pour ainsi dire rassasié, parfait¹². »

D'où vient donc la limitation, qui de fait existe, puisque l'homme effectivement conçoit la religion et tente de la vivre ? En fait, l'origine dernière de la limitation individuelle provient de l'opposition entre individu et espèce ; et c'est la conscience d'espèce, la conscience générique, qui peut provoquer le sentiment de limitation : « Toute limitation de la raison ou en général de la nature de l'homme repose sur une illusion, une erreur. L'individu humain peut à la vérité — et c'est en cela qu'il se distingue de l'animal — se sentir et se reconnaître comme borné, mais cela provient uniquement de ce que, soit par le sentiment, soit par la pensée, il a l'idée de la perfection et de l'infinité de son espèce. S'il impose les bornes de son être à l'espèce elle-même, c'est qu'il se croit un avec elle, c'est qu'ainsi il est le jouet d'une illusion, illusion d'ailleurs profondément d'accord avec la paresse, la vanité et l'égoïsme de l'homme¹³. » L'aliénation religieuse n'est que la suite de la division de l'homme individuel d'avec sa nature générique, division qui n'est elle-même rien d'autre que l'égoïsme (une « illusion » dit Feuerbach) : « L'homme de la religion a pour objet sa propre nature, dont il ne peut pénétrer les mystères, il faut donc prouver que cette opposition, cette discorde entre Dieu et l'homme n'est qu'une opposition de l'homme avec lui-même, avec son propre être¹⁴. » Cette opposition de l'homme avec lui-même, c'est l'égoïsme.

Pour restaurer l'homme dans sa vérité, il faut le faire coïncider avec son être générique. Il est apparu que ce n'est pas Dieu, mais que c'est l'homme qui est pour l'homme l'être suprême, il faut donc réaliser ceci. On y parviendra dans la négation de l'égoïsme par l'amour : « Si l'être humain est

11. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 28.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 29.

14. *Ibid.*, p. 59.

pour l'homme l'être suprême, la première et la plus haute loi pratique doit être l'amour de l'homme pour l'homme. *Homo homini Deus*¹⁵. » « L'amour de l'homme ne doit pas être *dérivé* ; il doit devenir originel. » Ce n'est pas pour Dieu que je dois aimer les autres hommes, mais pour l'homme lui-même.

On peut résumer la tentative philosophique de Feuerbach par ces mots : « Par réaction contre Hegel qui ne donnait à la matière, à la réalité concrète, qu'une existence illusoire, et aussi contre B. Bauer, qui n'avait fait qu'aggraver l'idéalisme hégélien en dissociant l'idée de toute substance, pour la réduire à la conscience, Feuerbach se proposait de réaliser l'unité dynamique de la pensée et de l'être, de l'esprit et de la matière, du sujet et de l'objet, en partant non pas de l'idée, mais de la *réalité*, en intégrant l'esprit dans la matière et non la matière dans l'esprit, et en faisant de l'homme concret avec sa sensibilité et ses besoins, l'expression organique de cette synthèse¹⁶. »

Qu'en est-il dans ces conditions du *matérialisme* de Feuerbach, expression dont, après Marx d'ailleurs, on a sans doute abusé ?

En instaurant le primat de l'homme, de la réalité humaine immédiate, Feuerbach ne remplaçait assurément pas l'idéalisme par le matérialisme, du moins pas par un matérialisme mécaniste au sens où l'entendaient les Français du XVIII^e siècle. Feuerbach ne songe pas un instant à faire dériver la vie de la matière et à considérer celle-ci comme une entité métaphysique fondamentale. Il ne connaît que *l'identité de la conscience et de l'être*, l'homme concret. « L'identité du sujet et de l'objet, qui n'est qu'une pensée abstraite au niveau de la conscience de soi, n'est vérité et réalité que dans l'intuition sensible de l'homme par l'homme¹⁷. » Feuerbach écrit encore : « L'unité de la pensée et de l'être n'a de sens que si l'homme est saisi comme le fondement, le sujet de cette unité¹⁸. » Bien loin d'être un matérialisme au sens strict, cette théorie devait dévier en *idéalisme*, et c'est ce que Marx n'aura pas de peine à lui reprocher. Au mieux, puisqu'elle maintenait l'homme concret au centre, elle pouvait revendiquer d'être appelée *humanisme*.

Sur un point particulier en revanche, Feuerbach continuait la tradition matérialiste : en ce qui concerne *l'histoire*. Il ne faisait

15. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 311.

16. CORNU, Karl Marx. *L'homme et l'œuvre*, *op. cit.*, pp. 220-221.

17. FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 41, éd. all pp. 303-304.

18. FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, § 51.

que suivre l'exemple de tous ceux qui à la suite de Voltaire et de Gibbon avaient cherché une explication déterministe et causaliste de l'histoire. Feuerbach aussi faisait de l'homme sinon un être abstrait, du moins un être passif, entièrement livré aux impulsions du milieu ambiant et de la nature. L'homme ne s'élève pas au-dessus de la relation immédiate à son monde, ni au-dessus de sa relation à l'autre homme. Si l'histoire a dès lors un sens, une direction, ce ne peut être qu'un *sens imposé de l'extérieur*, comme un pôle d'attraction éthique, comme une sorte de devoir. Feuerbach ne sort pas des perspectives moralisantes de l'histoire rationaliste du XVIII^e siècle. L'Espèce, l'Humanité, jouent dans son œuvre le rôle que jouaient ailleurs le progrès, la liberté, par exemple chez Schlosser, ou même encore chez Dahlmann. Cette conception de l'action de l'homme est matérialiste en ce sens qu'elle ne reconnaît pas la présence de l'esprit sous la forme d'une dialectique *immanente* au mouvement de l'histoire.

A cet humanisme abstrait, et à cette conception rationaliste (ou matérialiste) de l'histoire humaine, Marx opposera d'une part l'homme *concret et déchiré*, et d'autre part une histoire dialectique qui a en elle-même et non pas hors d'elle-même le principe de son mouvement.

Max Stirner.

Mais, avant Marx, c'est Max Stirner qui allait entreprendre une réfutation des thèses de Feuerbach, pour défendre l'*égoïsme*, que celui-ci voulait faire reculer devant l'amour de l'humanité.

Né le 25 octobre 1806 à Bayreuth, il avait fait des études de théologie et de philosophie à Berlin en 1826-1828. Il y avait suivi les cours de Boeckh, le grand philologue, ceux de l'hégélien orthodoxe Marheinecke, ceux du géographe Ritter et ceux du théologien Schleiermacher. Après une interruption, causée par ses difficultés de famille et une maladie, il poursuivit ces études en 1833-1834 sous la direction de Boeckh, Lachmann et Michelet. Il passa alors l'examen *pro facultate docendi*. En 1837, il se marie, mais devient veuf au bout de six mois : il se retrouve sans autres relations que sa mère « dont l'esprit était dérangé ». Après l'obtention de son examen *pro facultate docendi*, il fait à Berlin un stage pédagogique d'un an ; en 1839, renonçant à acquérir le grade universitaire de docteur et à entrer dans l'enseignement public, il accepte une place de professeur dans un établissement privé pour l'éducation des jeunes filles.

De 1840 à 1843, il fréquente les cercles radicaux autour de Bauer. En 1842-1843 il publie quelques articles. En 1843, il se

remarie, et la vie semble un instant lui sourire. Il prépare alors sa grande œuvre, *L'Unique*, qui paraît en 1844.

Elle fait scandale dans le public lettré. Elle est répandue en cachette par les libraires : la censure l'a en effet un instant interdite, pour revenir ensuite sur sa décision, jugeant l'ouvrage « trop absurde » pour pouvoir être dangereux. Mais les anciens compagnons de Stirner l'abandonnent, le livre est bientôt oublié, et la solitude se fait autour de lui. La misère accompagne d'ailleurs la solitude. Dès 1844, l'établissement où il enseignait avait dû fermer ses portes. Son éditeur, Wigand, l'aide alors à vivre en lui demandant des traductions d'ouvrages d'économie politique. Il fait une tentative commerciale, grâce à la dot de sa femme, mais en 1846 celle-ci se sépare de lui. Après cette date la misère devient plus noire. En 1852, on le trouve employé comme « commissionnaire » dans Berlin. A la même époque, il fait deux fois de la prison pour dettes. Il meurt en 1856, totalement abandonné.

Malgré ce destin malheureux de l'auteur, la pensée de Stirner a fait son chemin dans l'histoire culturelle du XIX^e et du XX^e siècle. Mais, avant même les résurrections posthumes, elle fit choc vers 1840-1845. C'est à ce titre qu'il est indispensable d'en rendre compte ici¹⁹.

*
**

Son point de départ est à chercher dans l'opposition de Stirner à Bruno Bauer et à Feuerbach. A propos de Bauer, Stirner critique l'esprit théologique en général. En Feuerbach, il voit le cas particulier d'un philosophe qui réduit la religion à la partie la plus haute de l'homme. En même temps d'ailleurs qu'il s'oppose à ces deux penseurs, Stirner se montre à bien des égards leur continuateur immédiat.

19. Bibliographie : *Der Einzige und sein Eigentum*, Wigand, Leipzig, 1844. Réédition, Reclam, Leipzig, 1892, trad. fr. par Reclaire, Stock, Paris, 1900, avec une préface sur la vie de Stirner, nouvelle tr. fr. par M. Lavigne, Éd. Slim, Paris, 1948; *Geschichte der Reaktion*, 2 vol., 1852 (ouvrage dans lequel la collaboration de Stirner est mal définie); *Max Stirner's Kleinere Schriften*, articles de la *Rheinische Zeitung* et de la *Berliner Monatschrift* de Buhl, écrits en 1842-1843, réunis en volume par J. H. Mackay, 1898, Schuster, Berlin. Il faut citer aussi les deux articles polémiques *Recensenten Stirners*, 1845, et *Die philosophischen Reaktionäre*, 1847. Voir les ouvrages de J. H. MACKAY, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, Schuster und Böffler, Berlin, 1898, et de Henri ARVON, *Aux sources de l'existentialisme, Max Stirner*, Presses Universitaires de France, Paris, 1954, ainsi que l'article de H. ARVON, *Une polémique inconnue : Marx et Stirner*, in *Temps Modernes*, n° 71, 1951.

Comme ses deux devanciers, mais avec plus de radicalisme encore, il est résolument antichrétien et s'attaque à toutes les *bases religieuses de la vie humaine*. Lorsqu'il les a mises à nu, il contemple paisiblement les ruines accumulées : il ne reste plus que l'*individu* autonome sans autre règle que son égoïsme souverain.

L'Homme de Feuerbach en effet est encore, aux yeux de Stirner, un être imaginaire ; il apparaît lorsqu'on sépare de l'individu certains de ses attributs ; on façonne ainsi un nouvel « être suprême ». L'Homme n'a aucune réalité, tout ce qu'on lui attribue est un vol fait à l'individu. L'Homme de Feuerbach, aussi bien que la volonté divine, sont des réalités *étrangères* à Moi, ils sont des « au-delà intérieurs ». La prétendue « immanence » n'est qu'une forme déguisée de l'ancienne « transcendance ».

Le libéralisme politique et le socialisme sont tout spécialement visés par Stirner, en même temps que le « libéralisme humain » de Feuerbach. En soumettant l'individu à l'Etat, au Peuple ou à la Nation, ils commettent le vrai crime de lèse-majesté. Reclaire, l'un des traducteurs de Stirner, a pu dire : « Le libéralisme politique qui me soumet à l'État, le socialisme qui me subordonne à la société, et l'humanisme de B. Bauer, de Feuerbach et de Ruge, qui me réduit à n'être plus qu'un rouage de l'humanité ne sont que les dernières incarnations du vieux sentiment chrétien qui toujours soumet l'individu à une généralité abstraite ; ce sont les dernières formes de la domination de l'esprit, de la hiérarchie²⁰. » Stirner écrivait lui-même : « Les plus récentes révoltes contre Dieu ne sont que des *insurrections théologiques*. » Parole qui évoque Marx dénonçant en Bauer, Strauss et même Feuerbach des « critiques théologiens ».

En face de ces doctrines de l'Esprit, Stirner revendique pour le moi corporel et unique tout ce dont on a fait l'apanage de Dieu et de l'Homme. Ma propriété est ce qui est en mon pouvoir ; mon droit n'est pas une permission que m'accorde un être extérieur et supérieur à moi ; il n'a d'autre limite que ma force et n'est qu'elle. Mes relations avec les hommes, que nulle puissance religieuse, c'est-à-dire extérieure, ne peut régler, sont celles d'égoïste à égoïste ; je les emploie et ils m'emploient, nous sommes l'un pour l'autre un instrument — ou un ennemi.

« Nos athées, disait Stirner de tous ceux qui l'avaient précédé, sont de pieuses gens. » Tous ceux qui critiquent l'auto-

20. STIRNER, *L'Unique*, trad. Reclaire, préface, p. x.

rité religieuse au nom d'une autre « autorité », au nom de la morale, de la justice, entrent dans cette catégorie. Il suffit de rappeler Proudhon avec son idée de Justice, ou Mill avec son concept de dignité humaine, source de moralité. Stirner, lui, refuse franchement tout appel à des valeurs. En cela, il est proche de Marx. Et pourtant Marx ne le reconnaîtra pas comme un compagnon de lutte, car Stirner ignore ce qu'a de positif, chez Marx, la dialectique matérialiste, qui est un processus de production de l'homme en même temps que de vérification des valeurs. Stirner va du moins au delà de tous les individualismes classiques, dans lesquels l'individu se heurte à l'*objet*. Pour Moi, au contraire, qui suis l'Unique, l'*objet* est *mon* objet.

Qu'est-ce que cet individu, ce Moi selon Stirner, qui reste debout après la destruction du monde religieux et du monde moral ? Ce n'est pas un principe, ce n'est pas une nouvelle *conception* du moi, ce n'est pas l'« égoïsme absolu » (puisqu'il n'y a pas d'absolu). Stirner n'a pas présenté une « dogmatique de l'égoïsme », comme l'ont pensé ses critiques, Feuerbach et Szeliga en 1845, Hess à la même époque et Kuno Fischer en 1847. L'*Unique* n'est pas, comme on l'a dit, l'« égoïsme en système ». Et Ed. von Hartmann a eu tort de voir « dans son *absolutisme* du Moi la véritable conséquence pratique du monisme de Fichte ». Stirner avait explicitement rejeté d'avance toute parenté entre son Moi corporel et passager et le Moi absolu de Fichte.

Pour Stirner, il ne s'agit de rien de tout cela. Le Moi n'est pas l'ensemble des prédicats qui constituent le Moi pensé, mais le Moi indéfinissable, le Moi qui n'est pas un concept, le Moi qui n'a aucun contenu logique. L'Individu n'est pas une nouvelle idée que Stirner opposerait à celle d'Homme. Il n'est pas un impératif, un devoir ou une « vocation », il n'est qu'un nom, une phrase, « mais c'est la dernière des phrases possibles, et destinée à mettre fin au monde des phrases ». C'est le moi hors de toute pensée (*gedankenlos*), c'est un néant logique, c'est le moi non-rationnel : plus encore que le moi, c'est le *Selbst*, l'identité avec soi-même dont parlera Nietzsche.

Stirner est ainsi le père du nihilisme. A la conception chrétienne du monde, à la philosophie « qui inscrit sur son bouclier la négation de la vie », à cette « pratique du nihilisme²¹ », il répond en inscrivant sur son propre bouclier la négation de l'Esprit. Il aboutit ainsi à un nihilisme purement théorique, c'est-à-dire qui n'a même plus besoin de s'exprimer par une

21. NIETZSCHE, *Der Antichrist*, VII.

négarion active. En retour, ceci a pour conséquence que son égoïsme est une expression toute *négarion*²².

Stirner n'a en effet rien ou presque rien de *positif* à nous dire sur son Unique²³. « Amis, écrit-il, notre temps n'est pas malade, mais il est vieux et sa dernière heure a sonné; ne le tourmentez pas de vos remèdes, mais soulagez son agonie en l'abrégant et laissez-le mourir²⁴. » Ce qui se passera après la disparition de cette société lasse, tout le monde l'ignore.

Malgré ses accents de sincérité, cet égoïsme reste pourtant un égoïsme *rationnel*. La description de l'« association » des égoïstes est particulièrement révélatrice à cet égard. Stirner, adversaire du libéralisme, reste un libéral invétéré. Et sa conception de l'individu reste formelle, malgré qu'il en ait en déclarant : « Seule l'individuelle volonté est créatrice. » Reclaire écrit à ce sujet : « L'individualisme ainsi compris n'a encore que la valeur négatrice d'une révolte et n'est que la réponse de ma force à une force ennemie. L'individu n'est que le bélier logique à l'aide duquel on renverse les bastions de l'autorité : il n'a aucune réalité et n'est qu'un *dernier fantôme rationnel*, le fantôme de l'Unique²⁵. » Malgré cette déficience fondamentale, on peut à bon droit voir dans Stirner le père du nihilisme dans toutes ses expressions au XIX^e siècle ainsi que l'un des maîtres de l'anarchisme. Plus d'une page de G. Sorel a des accents comparables à ceux de Stirner, et la renaissance de cet auteur oublié, à des périodes caractéristiques comme « le tournant du XIX^e au XX^e siècle » ou comme la nôtre, est révélatrice de la nature de cette influence.

Selon Stirner, les hommes n'ont pas cessé de servir des « causes », celle de Dieu, celle de l'humanité, qui leur sont en fait étrangères. « Je baserai donc ma cause sur Moi », déclare l'Unique²⁶. Ce Moi est justement en train de se libérer du monde de la vérité objective et du réalisme infantile, caractéristiques de l'Antiquité et du Moyen Age, aussi bien que de l'idéalisme spiritualiste des temps modernes. La *morale* est emportée dans le même désastre qui atteint la religion et la philosophie. L'idée de Hiérarchie, par laquelle on veut sauver la morale, révèle à son tour son impuissance.

L'Unique, encore à naître, ne sera ni un citoyen soumis

22. STIRNER, *Die Philosophischen Reaktionäre*, in *Kleinere Schriften*, pp. 182-183.

23. Voir un article de LICHTENBERGER, in *Nouvelle Revue*, juillet 1894.

24. STIRNER, *Die Mysterien von Paris*, in *Kleinere Schriften*, p. 101.

25. STIRNER, *L'Unique*, trad. Reclaire, préface, p. XIX.

26. STIRNER, *op. cit.*, p. 3.

à l'Etat, toujours fondé sur l'esclavage du travail²⁷, ni un gueux socialiste soumis à la providence de la société et à l'impératif du « devoir ». Il ne sera que sa propre liberté concrète, que sa puissance. « Ma liberté ne devient complète que lorsqu'elle est ma puissance; c'est par cette dernière seule que je cesse d'être simplement libre pour devenir individu et possesseur... Le souffle d'un Moi vivant suffit pour renverser des peuples, que ce soit le souffle d'un Néron, d'un empereur de Chine ou d'un pauvre écrivain²⁸. »

Ne sacrifions rien à quoi que ce soit, pas même à l'amour. « C'est de l'égoïsme seul, que la plèbe doit attendre quelque aide, elle doit se la prêter à elle-même, et c'est ce qu'elle fera²⁹. » Est-ce là l'aube d'une révolution, semblable à celle que voudra promouvoir Marx? Non, car la révolution est encore trop constructive, trop idéaliste, elle ne fait que consacrer des formes nouvelles de l'esclavage. A la révolution, Stirner oppose l'« insurrection » : « La révolution ordonne d'instituer, d'instaurer, l'insurrection veut qu'on se soulève, qu'on s'élève³⁰. »

Toute finalité étant exclue, l'homme vaut ce qu'il est. Plus exactement, il n'a même pas à valoir : « Je jouis de moi selon mon bon plaisir. Je ne tremble plus pour ma vie, je la prodigue³¹. »

Ce radicalisme n'est-il pas semblable déjà à celui que nous trouverons chez Marx? Ne vise-t-il pas comme ce dernier à la réduction de tous les idéalismes dans lesquels l'homme a sombré? On pourrait même se demander si la pensée de Stirner n'est pas au delà de celle de Marx, puisqu'il critique l'illusion communiste avec une exceptionnelle lucidité. Mais aussi bien il ne critique qu'une forme de communisme à laquelle Marx ne voudra jamais se rallier; et surtout, Marx dénoncera chez Stirner la persistance du primat idéaliste de la conscience. Marx se montrera donc plus radical : Stirner fonde encore son égoïste sur la conscience qu'a de lui-même cet égoïste, Marx refusera de fonder l'homme sur la conscience. Mais ceci suppose le renversement de tous les postulats idéalistes : pour aller plus loin que Stirner il faut dénoncer l'illusion ou le caractère « dérivé » de toute conscience, même de celle de l'égoïste. Inversement, cette tâche accomplie, Marx pourra s'offrir de reconstruire le monde et de fonder à nouveau l'homme et la société : il échapp-

27. STIRNER, *op. cit.*, p. 137.

28. STIRNER, *op. cit.*, p. 209.

29. STIRNER, *op. cit.*, p. 313.

30. STIRNER, *op. cit.*, pp. 387-388.

31. STIRNER, *op. cit.*, p. 393.

pera ainsi au pessimisme nihiliste, mais en renversant tous les postulats du nihiliste, en récusant même tout son mode de raisonnement.

Si Stirner semblait s'opposer résolument à toutes les formes de l'idéalisme hégélien et post-hégélien, à la théorie de la conscience de soi selon Bauer, au concept d'Humanité selon Feuerbach, il ne le faisait encore qu'au nom d'un « sentiment », d'une « conscience », d'un savoir. L'idéalisme philosophique allemand semblait définitivement critiqué dans le nihilisme de l'Égoïste; en fait il est bien plutôt confirmé, et la thèse de l'Unique n'est pas un nihilisme, parce qu'elle n'est pas un nihilisme *pratique*. Tout ce qui va de Hegel à Stirner en passant par Bauer et Feuerbach constituera donc aux yeux de Marx un courant unique. Même si tous ces idéalistes se dévorent entre eux, ils le font au nom d'une même attitude fondamentale que Marx va dénoncer à propos de chacun. En face de l'idéalisme et du nihilisme théorique auquel celui-ci aboutit, il s'efforcera d'établir le primat du réel, la praxis. Mais la « pratique » réelle de l'homme, rétablie en face de l'illusion de la conscience, s'oppose en même temps au nihilisme. Le passage du nihilisme théorique au nihilisme pratique est impossible, il faut renoncer au nihilisme. C'est ce que fera Marx, et avec lui un véritable optimisme retrouvera en philosophie les droits que l'idéalisme allemand décadent avait fini par lui refuser.

III. MARX ET L'ALIÉNATION PHILOSOPHIQUE

Il fallait rappeler avec un détail suffisant les traits du monde philosophique dans lequel Marx a baigné pour comprendre la vigueur de sa dénonciation de l'idéalisme et même de la philosophie, et pour expliquer la naissance de son réalisme ou matérialisme intransigeant ainsi que son culte de la « praxis ». Un climat de dévergondage idéaliste, tel qu'il y en eut autour des années 1840 en Allemagne, n'est pas chose courante dans l'histoire. Le caractère exceptionnel de cette époque culturelle explique le caractère exceptionnellement radical du renversement opéré par Marx. Il explique aussi la violence des polémiques qui opposeront Marx aux philosophes allemands dans tous les ouvrages qu'il prépara à cette époque, dans la *Sainte Famille*, dans l'*Idéologie allemande* et dans les *Manuscrits économique-philosophiques* de 1844. C'est du contenu de ces ouvrages que

nous pouvons tirer les éléments de la critique marxiste de la philosophie, ou plus exactement de l'aliénation philosophique.

Marx et Hegel.

A tout seigneur tout honneur C'est par la critique de Marx à l'égard de Hegel qu'il faut commencer. Non pas que Marx n'ait pas reconnu les mérites de la pensée de Hegel, il lui empruntera même beaucoup et dépendra de lui plus encore qu'il ne le dira. Mais, si Hegel fut le maître de la philosophie dialectique, il ne pouvait pas ne pas apparaître en 1840 comme le chef de file de tous les idéalistes Jeunes Hégéliens. C'est à ceux-ci que Marx en avait d'abord, mais c'est son grand mérite que de ne pas s'être contenté de polémiquer avec des épigones trop faciles à réfuter, et de s'être attaqué aussi à la pensée de Hegel. En examinant l'attitude de Marx à l'égard de celui-ci, nous découvrirons le principe de la critique marxiste à l'égard de tout idéalisme. Les arguments utilisés à l'égard des Jeunes Hégéliens pourront être plus brièvement résumés lorsque, dans le cas de Hegel, Marx nous aura fourni le type même de sa dénonciation de la philosophie.

L'attitude de Marx à l'égard de Hegel est cependant beaucoup plus complexe que son attitude à l'égard d'auteurs comme Bauer, Stirner ou même Feuerbach. Après s'être séparé intellectuellement de ceux-ci de manière définitive, il semble que Marx ait oublié sans peine Bauer et Stirner. Feuerbach lui-même ne lui apprit pas véritablement grand'chose : sa philosophie fut surtout pour Marx l'occasion de préciser par rapport à lui ses propres positions. De Hegel au contraire Marx retiendra beaucoup plus. D'autre part, la préoccupation de Hegel le hantera presque sa vie entière, même après les invectives de certains passages de la *Sainte Famille* ou des *Manuscrits* de 1844. Dès 1837, Hegel est son tourment et, en 1867 et 1872 encore, Marx est amené à faire le compte de ce qu'il lui doit et de ce qui le sépare de lui.

En 1873, dans la deuxième Préface au *Capital*, à propos de la méthode de son ouvrage, il écrit : « Ma méthode dialectique ne diffère pas seulement quant au fondement de la méthode hégélienne ; elle en est le contraire direct. Pour Hegel, le processus de la pensée, dont il fait même, sous le nom d'Idée, un sujet autonome, est le créateur de la réalité, qui n'en est que le phénomène extérieur. Pour moi, le monde des idées n'est que le monde matériel transposé et traduit dans l'esprit humain³². » En 1868, il écrivait de même à son ami Kugelmann :

32. *Capital*, trad. Roy, Editions Sociales, t. I, pp. 20-21.

« Ma méthode d'analyse n'est pas celle de Hegel, puisque je suis matérialiste et Hegel idéaliste. La dialectique de Hegel est la forme fondamentale de toute dialectique, mais seulement après s'être dépouillée de sa forme mystique, et c'est précisément cela qui distingue ma méthode³³. » Ce souci de préciser ses positions par rapport à celles de Hegel dans la période de publication du *Capital* provenait de l'usage que Marx avait fait dans le premier volume de cet ouvrage d'une méthode dialectique, dont certains procédés étaient proches de ceux de la *Logique* hégélienne.

En effet, vers 1858, Marx avait repris contact avec Hegel au cours de ses travaux d'économie politique : « Ce qui m'a beaucoup servi, écrivait-il à Engels, dans ma méthode d'élaboration, c'est qu'un pur hasard... m'a permis de parcourir de nouveau la *Logique* de Hegel. Si jamais l'occasion se présente pour des travaux de ce genre, j'aurais grande envie de rendre intelligible au sens commun dans deux ou trois fascicules, le côté rationnel de la méthode découverte, mais en même temps mystifiée par Hegel³⁴. »

Ce projet, qui aurait pu être la reprise de certains développements des *Manuscrits* de 1844, ne devait pas se réaliser. Ce qui est notable, c'est qu'en 1858 Marx parle principalement de la *Logique* de Hegel. C'est à elle qu'il fait allusion, c'est elle qu'il passe au crible pour y découvrir les instruments de sa propre méthode dialectique. Or la *Logique*, nous le verrons, avait été rejetée sans appel par Marx à une étape antérieure de sa réflexion. Maintenant qu'il lui était plus favorable, il ne continuait d'ailleurs pas moins d'en éliminer le venin idéaliste qui, à ses yeux, l'infectait.

Cette attitude critique à l'égard de la philosophie hégélienne s'était formée chez Marx dès ses premiers contacts avec le philosophe entre 1838 et 1844. Mais, à cette époque, c'est la *Phénoménologie de l'Esprit* qui reçut principalement considération. Ainsi dans la critique par Marx des thèses de la *Phénoménologie*, nous pouvons voir le type de toute sa critique de la philosophie.

*
* *

Lors du premier contact avec la pensée de Hegel, Marx s'était senti rebuté. Mais, en même temps, il percevait qu'il y avait là quelque chose à chercher. Il écrivait à son père

33. Lettre du 3 mars 1868, in *Ausgewählte Briefe*, p. 190.

34. MEGA, III, II, p. 274 (lettre du 14 janvier 1858).

en 1837 : « J'avais lu des fragments de la philosophie de Hegel dont la grotesque mélodie ne me plaisait guère. Je voulus plonger encore une fois dans la mer, mais avec la ferme intention de trouver la nature spirituelle aussi nécessaire, concrète et déterminée que la nature corporelle, de ne plus m'exercer à des passes d'escrime, mais de saisir à la lumière du soleil la perle pure³⁵. » En vain essayait-il d'échapper à la transcendance de l'Idée, à laquelle le conduisait le philosophe, son mauvais génie : « J'écrivis, poursuit Marx dans la même lettre, un dialogue de vingt-quatre feuilles environ, *Cléanthe*, ou du point de départ et de la démarche nécessaire de la philosophie. Ici s'associaient de quelque façon l'art et la science qui, jusque-là, s'étaient complètement séparés, et en marcheur vigoureux je me mis à l'œuvre elle-même, à un développement philosophico-dialectique de la Divinité, telle qu'elle se manifeste comme concept en soi, comme religion, comme nature et comme histoire. Ma dernière proposition était le point de départ du système hégélien et ce travail, pour lequel j'avais quelque peu pris connaissance des sciences de la nature, de Schelling et de l'histoire, ce travail qui m'avait causé d'infinis maux de tête et que j'avais écrit de manière si simple (puisque'il était proprement destiné à être une nouvelle Logique) que je puis maintenant à peine en reprendre les pensées, ce travail qui était mon plus cher enfant, que j'avais choyé au clair de lune, voici qu'il me portait comme une sirène trompeuse dans les bras de l'ennemi³⁶. » Marx nous raconte la colère qu'il éprouva à la découverte de son impuissance à échapper à la tyrannie de l'idéalisme hégélien. Il se mit quelque temps à des études positives. Mais bientôt, pendant une maladie, il relut encore Hegel. Cette fois, il devenait disciple, mais parmi les Jeunes Hégéliens du *Doktorklub*.

Deux ou trois ans plus tard, en 1843-1845, le débat sur l'idéalisme hégélien sera achevé dans les pensées de Marx, comme en témoignent tous les écrits de cette époque, *Critique de la Philosophie de l'Etat*, *Sainte Famille*, *Manuscrits économique-philosophiques* et *Idéologie allemande*.

Nous reviendrons plus tard sur les rapports entre la méthode dialectique hégélienne et celle de Marx, pour dire ce que Marx a trouvé de positif en Hegel malgré l'aliénation philosophique qui enrobait la « perle pure ». Nous aurons également à reparler de la critique par Marx de la philosophie de l'Etat de Hegel.

35. *Brief an seinen Vater*, 10 novembre 1837, in *Die Frühschriften*, Ed Landshut, Leipzig, 1952, p. 7.

36. *Loc. cit.*, pp. 7-8.

Précisons seulement ici la nature de la critique de l'idéalisme de Hegel en général et de son idéalisme historique en particulier.

C'est dans le troisième des manuscrits de 1844 que l'on trouve les éléments les plus importants de la critique de l'aliénation idéaliste chez Hegel, dans un passage intitulé « Kritik der hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt ». C'est au sujet de l'*Encyclopédie* et de la *Logique* que Marx formule sa critique la plus sévère de l'idéalisme hégélien en général : « Tout comme l'*Encyclopédie* de Hegel commence par la Logique, par la *pensée spéculative pure* et finit par le *savoir absolu*, l'esprit conscient de soi, se saisissant lui-même, philosophique ou absolu, c'est-à-dire surhumain et abstrait, ainsi l'*Encyclopédie* tout entière n'est-elle que l'*essence développée* (*ausgebildet*) de l'esprit philosophique, son auto-objectivation; quant à l'esprit philosophique, il n'est rien d'autre que l'esprit aliéné du monde pensant à l'intérieur de sa propre aliénation, c'est-à-dire l'esprit du monde aliéné se saisissant de manière abstraite. La *Logique* c'est l'*argent* de l'esprit, la valeur spéculative, la valeur en pensée de l'homme et de la nature³⁷. » Marx parle ensuite à propos de la *Logique* de « leur essence (celle de l'homme et de la nature) devenue complètement indifférente à toute détermination réelle, et par conséquent irréelle³⁸. » La *Logique* c'est donc la « pensée aliénée (*entäuserte*), et par conséquent faisant abstraction de la nature et de l'homme réel; c'est la pensée *abstraite*³⁹ ».

Voilà pour la *Logique*, argent de l'esprit, c'est-à-dire élément abstrait dans lequel se résolvent toutes les valeurs concrètes et dans lequel elles perdent leur signification particulière. Elle est pensée abstraite, c'est-à-dire éloignée du réel, pensée aliénée. En s'enfonçant dans la *Logique*, l'homme perd tout ce qu'il avait de réel, et perd aussi tout ce qui résultait de son contact concret avec la nature.

Ne devrait-on pas s'attendre à un traitement plus favorable de la *Phénoménologie de l'Esprit*, dans laquelle on a affaire à des catégories apparemment plus réelles, certains ayant même cru y voir des situations existentielles de l'homme. Marx est en effet beaucoup plus mesuré dans son jugement sur la *Phénoménologie*. Pourtant, ici encore, estime-t-il, les situations humaines, qui semblaient apparaître pour ce qu'elles sont, sont traitées comme de pures catégories de la pensée, et la

37. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, pp. 153-154.

38. *Ibid.*

39. *Ibid.*

résolution des aliénations dont il est question est tout aussi abstraite que ces situations elles-mêmes.

Les situations décrites sont traitées exclusivement comme des moments de la pensée. Voici à ce sujet le raisonnement de Marx : « Quand, par exemple, Hegel saisit la richesse, la puissance de l'Etat, etc., comme essence aliénée de l'essence *humaine*, cette opération ne se produit que sous la forme pensée de ces essences... Elles sont des êtres de raison, par conséquent simplement une aliénation de la pensée philosophique pure, c'est-à-dire abstraite. C'est pourquoi tout le mouvement aboutit au savoir absolu. Ce dont sont aliénés (éloignés) ces objets et ce en face de quoi ils se posent avec la prétention d'être la réalité, c'est justement la pensée abstraite. Le philosophe se pose — étant donc lui-même une figure abstraite de l'homme aliéné — comme l'échelle de mesure du monde aliéné⁴⁰. » Les aliénations, dans le monde de Hegel, ne sont traitées que par le philosophe, lui-même être aliéné. Ici apparaît le lien, capital dans le mouvement de la pensée de Marx, entre le traitement idéaliste des situations humaines au sein de l'idéologie (soit la *Phénoménologie*) et la situation du philosophe, qui vit lui-même selon un mode d'existence aliéné et faux, parce qu'il est dans un monde tronqué. Nous sommes ramenés d'emblée de la critique des constructions du philosophe à la critique de la situation réelle, de la situation politique et sociale dans laquelle le philosophe naît au mode d'existence philosophique. C'est pourquoi Marx renvoie de l'histoire de l'aliénation dans les différentes figures de la *Phénoménologie* à l'histoire de la *production* de ces différentes aliénations et à l'origine concrète de la situation du philosophe, être aliéné dans la pensée abstraite : « Toute l'histoire de l'aliénation et de la suppression de l'aliénation n'est donc rien d'autre que l'histoire de la production de la pensée abstraite, donc absolue, de la pensée logique spéculative⁴¹. » Tout se passe dans la pensée, dans l'abstraction, dans la conscience : ces trois termes sont ici équivalents pour Marx, bien que leur identité puisse, en d'autres contextes, être matière à discussion. C'est pourquoi, dit-il, « déjà dans la *Phénoménologie*, malgré son allure entièrement négative et critique, et malgré la critique réellement contenue en elle, et bien qu'elle anticipe ainsi largement les développements qui viendront après, sont déjà contenus le positivisme non critique et l'idéalisme aussi peu critique des œuvres hégéliennes postérieures, cette dissolution philosophique suivie de restauration du monde empirique

40. *Manuskripte 1844*, op. cit., p. 154.

41. *Ibid.*

donné : tout cela s'y trouve déjà de façon latente, en germe, en puissance, comme un secret⁴² ».

De même que les aliénations ne sont conçues par Hegel que sur le mode abstrait, de même les éléments dont s'enrichit l'homme à travers les médiations successives ne constituent qu'un enrichissement abstrait : la *réalité* (*Wirklichkeit*) qui est le terme de cet enrichissement n'est que réalité spirituelle : « La revendication du monde objectif pour l'homme, par exemple la connaissance que la conscience sensible n'est pas conscience sensible abstraite, mais ma conscience sensible sous forme de sensibilité *humaine*, que la religion, la richesse, etc., ne sont que la réalité aliénée de l'objectivation *humaine*, des forces essentielles de l'homme nées pour l'œuvre (*Werk*) et ne sont donc que le *chemin* qui conduit à la véritable réalité *humaine*, toute cette appropriation ou encore la pénétration de ce processus n'apparaissent chez Hegel que sous la forme suivante : la sensibilité, la religion, la puissance de l'Etat, etc., sont des essences *spirituelles*, car seul l'Esprit est la véritable essence de l'homme, et la véritable forme de l'esprit est celle de l'esprit pensant, l'esprit logique, spéculatif⁴³. » Tout ce qui devrait apparaître comme enrichissement positif, n'apparaît que comme enrichissement de l'esprit, de la conscience, et non de l'être réel : « L'*humanité* des produits de la nature et de la nature produite par l'histoire, l'*humanité* des produits de l'homme apparaît seulement dans le fait qu'ils sont des produits de l'esprit abstrait et donc dans cette mesure des moments *spirituels*, des essences rationnelles⁴⁴. » L'appropriation de l'essence humaine, dans la *Phénoménologie*, ne s'opère que de manière intellectuelle et irréaliste : « La *Phénoménologie* est donc la critique cachée, non encore révélée à elle-même et mystifiée⁴⁵. » La « mystification » n'est chez Marx qu'une autre expression pour désigner le redoublement intellectuel des aliénations réelles.

Aliénation aussi bien que suppression de l'aliénation, tout s'opère, dans la *Phénoménologie*, sur le mode intellectuel, sur le mode de la conscience, parce que le philosophe est un intellectuel, un être aliéné, en raison des conditions réelles dans lesquelles il vit. Il faudra donc passer à la critique de ces conditions réelles qui, dans la *Phénoménologie* de Hegel, ne sont critiquées que sur le mode abstrait et mystifié et ne sont donc pas véritablement critiquées.

42. *Manuskripte 1844*, op. cit., p. 155.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 156.

45. *Ibid.*

Telles sont les formes principales de la critique de l'idéalisme hégélien en général par Marx. Mais on trouve aussi dans son œuvre une critique plus particulière et non moins importante de l'*idéalisme historique* de Hegel, ou de l'idéalisme de la philosophie de l'histoire hégélienne. « En concevant la négation de la négation, sous l'aspect de la relation positive qui s'y trouve, comme ce qui est véritablement et uniquement positif, et sous l'aspect négatif qui s'y trouve, comme le seul véritable acte et comme l'auto-activité de l'être, Hegel n'a en réalité découvert que l'expression *abstraite, logique, spéculative* du mouvement de l'histoire, mouvement de l'histoire qui n'est pas encore histoire *véritable (wirklich)* de l'homme comme sujet présumé, mais seulement acte de production de l'homme, histoire de sa genèse (*Entstehungsgeschichte*)⁴⁶. »

Hegel décrit l'histoire comme si elle était la manifestation d'un « sujet » placé au point de départ de toute l'histoire et se développant à travers les étapes contradictoires de la négation et de la négation de la négation. Ces négations successives exercées sur les contenus morts de la vie passée par la liberté souveraine du sujet, qui se constitue ainsi peu à peu son monde positif et objectif, constitueraient d'après Marx l'essence de la conception hégélienne de l'histoire. L'histoire apparaît donc chez Hegel comme le développement logique du projet premier de la liberté du sujet. Or, répond Marx, il n'y a pas encore de « sujet » de l'histoire humaine. Il n'y a qu'un sujet aliéné, un homme aliéné, qui n'est pas véritablement sujet en d'autres termes. Il n'y a pas encore vraiment histoire, mais seulement préhistoire; l'homme se cherche encore, il ne s'est pas encore constitué comme sujet.

On retrouvera plus tard chez Marx le thème de l'histoire humaine proprement dite, celle-là qui n'existe pas encore, puisque l'homme n'existe que de manière inhumaine, ainsi que le thème de la préhistoire de l'homme, histoire de sa naissance et de sa production. Ici Marx reproche à Hegel d'anticiper sur une condition qui n'est pas encore celle de l'homme, sur une histoire qui ne peut encore être pensée de la manière dont la pense Hegel puisqu'une telle histoire n'existe pas vraiment. Voulant considérer comme sujet un être (l'homme) qui est en fait aliéné, Hegel ne peut que donner une représentation illusoire (elle-même aliénée) de l'histoire humaine actuelle, de cette histoire qui est à considérer comme préhistoire et dans laquelle l'homme n'a pas encore conquis sa liberté de sujet du développement historique. Il ne peut

46. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 153.

donc que donner de l'histoire une image abstraite, intellectuelle, fautive, il la réduit à une pure logique, c'est-à-dire à une projection illusoirement rationnelle de ce qui n'est encore que de manière irrationnelle.

L'histoire, pense Marx, n'est pas le mouvement de la manifestation de l'esprit-sujet souverainement libre, mais un dur combat de l'homme au sein de la nature pour accéder à une situation de sujet qui lui est encore refusée. Ce qui importe donc d'abord, c'est l'histoire de la production humaine, l'histoire de la production progressive de l'homme, celle des conditions matérielles de sa genèse. Ainsi, lorsqu'il critique, dans l'*Idéologie allemande*, le mépris de la philosophie pour l'histoire des conditions matérielles du développement de l'homme, c'est à Hegel que Marx en a principalement. « Toute conception de l'histoire jusqu'à ce jour a ou bien complètement négligé ou considéré comme une chose secondaire tout cet aspect réel de l'histoire : ils ont considéré qu'elle était sans aucun lien avec le processus de développement historique lui-même. (Selon ses conceptions) il faut donc écrire toujours l'histoire d'après une échelle de référence extérieure à elle ; la production réelle de la vie apparaît donc comme préhistorique, tandis que l'historique apparaît comme l'extra et supra-mondain séparé de la vie commune. La relation de l'homme à la nature est ainsi exclue de l'histoire. D'où résulte l'opposition entre la nature et l'histoire⁴⁷. »

L'histoire éthérée des philosophes et des historiens allemands n'a pas de rapport avec la véritable histoire — avec la préhistoire — de l'homme. Elle en porte témoignage elle-même, pense Marx, puisqu'elle ne veut être qu'histoire humaine, ou histoire du sujet humain, et se désintéresse de l'histoire naturelle de l'homme et de l'histoire de la nature. Les philosophes vont jusqu'à présenter l'histoire comme un monde opposé à la nature et pleinement distinct d'elle, comme s'il s'agissait de deux manifestations de l'Idée, pleinement indépendantes l'une de l'autre.

Hegel est le dernier et le plus vigoureux représentant de cette manière d'écrire l'histoire : « La philosophie de l'histoire de Hegel est la dernière conséquence amenée à son « expression la plus pure » de toute cette historiographie allemande, dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, même pas d'intérêts politiques réels, mais de pures pensées⁴⁸. » Les philosophes idéalistes ne peuvent d'ailleurs pas écrire l'histoire autrement. L'absurdité qu'ils découvrent dans le développement historique n'est que la répétition de l'absurdité et de l'inhumanité des

47. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 28.

48. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 29.

conditions de la société qui les a faits (*den vorgefunden Un-sinn*)⁴⁹. Pour critiquer efficacement leurs chimères, il faut critiquer *et* transformer les conditions réelles dans lesquelles ils vivent : « La dissolution véritable et pratique de ces phrases (de la science historique), la mise à l'écart de ces représentations hors de la conscience des hommes sera, comme on l'a déjà dit, effectuée par le changement des circonstances, et non pas par des déductions théoriques⁵⁰. »

En fait l'idéologie est liée à la classe dominante dans l'Etat, et les historiens de cette classe dominante ne sont, dans leur situation aliénée, que le reflet de l'aliénation historique que constitue la domination de leur classe. La critique de l'aliénation idéaliste et celle de l'idéalisme historique hégélien débouchent donc, comme déjà la critique de l'aliénation religieuse, dans la critique du monde réel politique et social.

On peut résumer cette critique de l'idéalisme hégélien par les formules que Marx employait déjà dans la *Sainte Famille* : « Hegel place ici au lieu de l'homme la conscience de soi : ainsi la réalité humaine aux visages multiples apparaît ici seulement comme une forme déterminée, comme une détermination de la conscience de soi. Mais une simple détermination de la conscience de soi est une « pure catégorie », une pure « pensée », que je puis donc supprimer (*aufheben*) en « pure » pensée et dépasser par la pure pensée. Dans la *Phénoménologie* de Hegel, les fondements matériels, sensibles, objectifs des diverses figures aliénées de la conscience de soi de l'homme sont laissés intacts (*stehen gelassen*), et toute l'œuvre destructrice eut pour résultat la philosophie conservatrice, parce qu'elle pense avoir dépassé le monde objectif, le mouvement sensible, réel, aussitôt qu'elle l'a transformé en un « objet de pensée », en une simple détermination de la conscience de soi, et aussitôt qu'elle peut dissoudre l'adversaire devenu éthéré dans l'« éther du pur savoir ». La *Phénoménologie* se termine donc de manière conséquente par le remplacement de toute réalité humaine par le savoir absolu, parce que le savoir est le seul mode d'existence propre à la conscience de soi et parce que la conscience de soi ne sait qu'elle-même et n'est entravée par aucun monde objectif. Hegel fait de l'homme l'homme de la conscience de soi au lieu de faire de la conscience de soi la conscience de soi de l'homme, de l'homme réel et donc conditionné. Il met le monde sur la tête (sens dessus dessous) et peut ainsi dissoudre aussi dans la tête toutes les

49. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 30.

50. *Ibid.*

limitations, ce qui ne les empêche pas de rester intactes pour la mauvaise sensibilité, pour l'homme réel⁵¹. »

Aux yeux de Marx, il y a aliénation dans la philosophie et dans le mode d'existence du philosophe (principalement du philosophe allemand de ce temps), parce que le philosophe, tout en entrevoyant des aliénations réelles, les transpose aussitôt dans le monde de la pensée et présente une conciliation purement illusoire qui n'a pas de prise sur le monde des faits. Certes, Marx n'aurait pas grand-chose à reprocher au philosophe si l'activité de celui-ci était un pur jeu, s'il concevait des oppositions et des contradictions purement inventées pour les concilier sur un mode tout aussi imaginaire. Si Marx critique, c'est parce que la philosophie est tout de même chose sérieuse et que les aliénations ou les contradictions qu'elle décrit sont présentées *par elle* comme les contradictions du réel, de la vie. Tout en se référant ainsi au réel, la philosophie ne concilie les oppositions et ne résout les contradictions qu'en pensée, c'est-à-dire ne les résout pas.

Il faut expliquer cette fuite devant le réel, qui est l'expression même de l'aliénation philosophique. Elle ne peut que résulter d'une déficience dans l'existence même de l'homme qui se prétend philosophe et qui exerce ainsi une activité d'évasion devant un problème qu'il a pourtant perçu. Toute philosophie se révèle une idéologie, c'est-à-dire une activité de justification transcendante et irréaliste, d'un réel pourtant saisi comme contradictoire au plan même où il se manifeste. C'est ainsi au *mode d'existence* du philosophe que Marx s'attaque, au delà des figures particulières de la philosophie allemande, que celles-ci soient Hegel, Bauer, Stirner ou Feuerbach.

Marx et la
« critique critique »
(B. Bauer et Stirner).

Si Hegel est la figure même du philosophe et du mode d'existence philosophique aliénée, c'est pourtant dans les épigones de Hegel

que Marx découvre les expressions les plus extravagantes de l'aliénation qu'il dénonce. Ces expressions sont d'autant plus contradictoires que les philosophes Jeunes Hégéliens se veulent eux-mêmes critiques, radicaux, « critiques critiques », comme le dit Marx. Mais leur critique est purement intellectuelle, elle ne peut donc que renvoyer finalement à d'autres postulats intellectuels, dogmatiques et abstraits.

Ces philosophes, pour être critiques, n'en sont pas moins des

51. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, pp. 303-304.

philosophes et des idéologues : ils le sont même à l'état pur. Pour eux, Marx n'aura en général que sarcasmes. Il ne faut faire exception que pour Feuerbach, à l'égard duquel l'attitude de Marx est plus nuancée. Mais il se distance également de lui de manière décisive. La critique de Marx à l'égard de Feuerbach est même si caractéristique qu'elle pourra nous servir à préciser la démarche de la dénonciation marxiste de l'idéologie philosophique et à montrer plus clairement le passage de la critique religieuse et idéologique à la critique politico-sociale. Auparavant, il faut rappeler les démêlés de Marx avec les « critiques critiques », dont nous avons présenté l'un des plus radicaux en la personne de Max Stirner.

Ces démêlés eurent une telle importance dans l'évolution personnelle de Marx qu'il consacra un ouvrage copieux à la réfutation de Bauer, Strauss et Stirner, la *Sainte Famille*. Il en reprit ensuite quelques thèmes dans l'*Idéologie allemande*, qui, à la différence de la *Sainte Famille*, ne fut pas publiée.

La rédaction de la *Sainte Famille* fut commencée à Paris en septembre 1844. L'ouvrage, achevé en 1845, devait paraître cette même année. Il s'agit en réalité d'une collaboration de Marx et de Engels. Ce dernier avait passé dix jours à Paris en septembre 1844. Les deux amis s'étaient alors décidés à répondre à une attaque de Bruno Bauer dans l'*Allgemeine Literaturzeitung*. Celui-ci insistait sur les divergences qui s'étaient manifestées entre Engels et Marx lors de leur première rencontre à Cologne. On ne doit toutefois à la plume de Engels qu'un folio et demi du manuscrit. Marx en rédigea vingt-deux folios.

La querelle avec Bauer était déjà quelque peu ancienne. En 1843 il avait refusé sa collaboration aux *Annales franco-allemandes* de Ruge et Marx, et avait fondé un organe concurrent, l'*Allgemeine Literaturzeitung*. Il eut même la chance de faire paraître son premier numéro trois mois avant celui des *Annales*. Il voulait dénoncer « le libéralisme et le radicalisme de l'année 1842 ainsi que leurs échos, et en montrer la timidité et la phraséologie ». L'un des « échos » de l'explosion idéologique de 1842 était à ses yeux le mouvement regroupé autour des *Annales*. En fait, Bauer ne pouvait pas pardonner à Marx et à la *Gazette rhénane* d'avoir rompu avec les « Affranchis » (*Freien*) de Berlin en 1842.

Si l'on veut aller au fond des choses, on découvre que la vraie raison de l'hostilité de Bauer dérivait de sa méfiance à l'égard du *socialisme* vers lequel s'était tournée la pensée libérale après l'échec des intellectuels politiques lancés dans l'aventure journalistique de 1842. Les *Annales* marquaient ce

tournant, inquiétant aux yeux de Bauer, vers une activité moins noble, bien que plus efficace. Bauer ne voit dans le geste de ces intellectuels de gauche tentés par le socialisme qu'un geste de désespoir. Quant à lui, il ne voit de salut que dans le retour à la pure philosophie, à la pure critique. Feuerbach, dira Marx, avait montré dans les *Anekdotas* que c'était interpréter la philosophie nouvelle dans le sens de l'ancienne que de traduire homme par conscience de soi, puisque la conscience de soi de la philosophie hégélienne, séparée de l'homme, n'était qu'une abstraction sans réalité : c'est l'homme qui est la conscience de soi. Bruno Bauer a retraduit au contraire l'homme en conscience de soi et, face à l'humanisme *réel* de Feuerbach, s'est rallié à un humanisme *idéal*⁵². » Sans doute Feuerbach ne jouira-t-il pas longtemps d'une telle faveur dans les appréciations de Marx, mais l'opposition montrée par Marx entre lui et Bauer indique ici clairement que Marx cherchait à faire front contre l'idéalisme de la *conscience*. Et, si Bauer reproche à Marx et à ses amis d'incliner vers le socialisme, Marx lui fait au contraire grief du mépris des « masses » dont il fait étalage au nom d'une critique des illusions et des « phrases » dont se servent ces « masses ».

Le journal de Bauer ne représentait guère que son auteur, puisque, parmi les autres Jeunes Hégéliens, ni Köppen, ni Stirner, ni Meyer, ni Rutenberg, n'y collaboraient. Les rédacteurs étaient presque tous des hégéliens de second plan. Le journal ne vécut d'ailleurs que fort peu de temps. Il avait déjà disparu lorsque fut publiée la *Sainte Famille* qui s'attaquait aux thèses du rédacteur en chef.

Marx a conscience d'avoir en Bauer un adversaire de peu de poids et distingue soigneusement de lui l'idéalisme spéculatif de Hegel. Mais, s'il peut se dispenser de prendre parfaitement au sérieux les élucubrations de Bauer, il n'en est pas moins persuadé qu'il s'agit là d'une aliénation encore plus grave que celle de la philosophie hégélienne, bien qu'elle n'en soit que la caricature comique. Identifiant encore sa propre pensée à l'humanisme réel de Feuerbach, Marx déclare : « L'humanisme réel n'a pas d'ennemi plus dangereux en Allemagne que le spiritualisme ou l'idéalisme spéculatif qui met à la place de l'homme individuel réel la « conscience de soi » et qui enseigne avec l'évangéliste : c'est l'Esprit qui fait vivre, la chair ne sert de rien. Il va de soi que cet esprit sans chair n'est que dans son *imagination*. Ce que nous combattons dans la critique de Bauer, c'est justement la *spéculation rééditée en*

52. *Nachlass*, II, p. 68.

*caricature*⁵³. » Si la philosophie hégélienne conservait un réel sérieux et obligeait Marx au même sérieux dans sa critique, ici au contraire « l'inversion du réel par la philosophie est poussée jusqu'à la comédie⁵⁴ ». La critique critique est ainsi, par rapport à la philosophie, ce que le régime réactionnaire de la Prusse posthégélienne est par rapport à l'Ancien Régime⁵⁵.

Marx observe un destin étrange dans la récente évolution de la philosophie. Après que celle-ci se fut d'abord résolument attaquée à la théologie, des critiques sont venus qui ont prétendu à leur tour dépasser la philosophie. Mais ils ne la dépassaient ou plutôt ne l'abandonnaient qu'en remplaçant subrepticement la conscience de soi philosophique ou l'Esprit par le « sentiment », cette catégorie essentiellement religieuse. La caricature de philosophie spéculative que mettent à la mode les critiques jeunes hégéliens est donc une sorte de retour à la théologie, une caricature de la philosophie hégélienne et de la transcendance hégélienne, sur le mode théologique. « Intéressante justice de l'histoire », note Marx en 1845⁵⁶.

En faisant à nouveau appel, malgré leurs protestations philosophiques, à des valeurs de sentiment et d'imagination, les « critiques critiques » achèvent la philosophie allemande ; celle-ci, au lieu de déboucher dans l'action, comme elle le fera chez Marx, se retourne ici en théologie. La théologie et son développement sont pour Marx le signe général du « pourrissement » de la philosophie⁵⁷. Les critiques jeunes hégéliens s'étant voulu plus philosophes que les philosophes retombent dans une véritable aliénation religieuse qui double leur première aliénation, l'aliénation philosophique proprement dite. Marx parle à leur sujet d'une « critique théologienne ». C'est en effet beaucoup plus de cela qu'il s'agit que d'une critique de la théologie.

La critique se fait théologienne, c'est son destin ridicule. Mais, aux yeux de Marx, il semble bien que ce soit déjà en tant que purement *critique* que la philosophie allemande récente est condamnée. La critique abstraite et théorique est l'essence même du mode d'existence philosophique, qui apparaît ici avec plus de netteté que dans le cas du philosophe systématique spéculatif Hegel. Le critique est celui qui renforce encore les contradictions du réel en leur donnant forme de pensée. Mais,

53. *Heilige Familie*, Vorrede, *Nachlass*, II, p. 103.

54. *Ibid.*

55. Voir *Contribution à la critique de la philosophie du droit*, *op. cit.*

56. *Nachlass*, I, p. 35.

57. *Ibid.*

puisque l'aliénation qu'il dénonce ne sera résolue également qu'en imagination et en pensée, le critique vit d'autant plus dans la division propre à l'existence philosophique qu'il a poussé plus à fond en esprit les contradictions du réel, sans avoir par là davantage prise sur elles. Le critique pur en vient à participer de cette division qu'il croit apercevoir et qu'il consolide lui-même en toutes choses. Il est l'idéologue consommé, l'intellectuel amer et vain.

Le critique veut guérir l'homme en exorcisant ses idées, en lui proposant tout simplement de changer d'idées. Voici en effet comment parlent les Jeunes Hégéliens, d'après l'invective de Marx au début de l'*Idéologie allemande* : « Les hommes se sont toujours fait jusqu'ici des représentations fausses d'eux-mêmes, de ce qu'ils sont ou doivent être. Ils ont réglé leurs rapports d'après leurs représentations de Dieu, de l'homme normal, etc. Les sous-produits de leurs têtes se sont élevés au-dessus de leurs têtes. Eux les créateurs se sont inclinés devant leurs créatures. Libérons-les des lubies, des idées, des dogmes, des êtres imaginés, sous le joug desquels ils s'étiolent. Rebellons-nous contre *cette* domination des pensées. Apprenons-leur à changer ces imaginations contre des pensées qui répondent à l'essence de l'homme, dit l'un, apprenons-leur à avoir une attitude critique à l'égard de ces imaginations, dit l'autre, apprenons-leur à les jeter par-dessus bord, dit le troisième, — la réalité ne manquera pas de s'effondrer⁵⁸. » Prétentions vaines, « imaginations innocentes et puérides », pense Marx⁵⁹. Et le public stupide reçoit ces proclamations stériles avec « terreur et respect ». Les philosophes se présentent comme ceux qui vont bouleverser le monde, ils se targuent de leur « radicalisme criminel⁶⁰ ». « Ces moutons qui se présentent comme des loups, qui sont considérés comme des loups. » Marx les démasque : il montre la vanité de leurs déclarations, simple reflet et simple résultante « de la misérable situation allemande réelle⁶¹ ». Les philosophes critiques ne luttent que contre des pensées, contre des fantômes, ils ne sont donc aux prises qu'avec l' « ombre de la réalité⁶² ».

Les philosophes étaient excusables jusqu'à ce que l'on eût dénoncé l'illusion spiritualiste spéculative, en revanche l'aliénation des philosophes *critiques* actuels n'a plus de justification d'au-

58. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 3 (Vorrede).

59. *Ibid.*

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*

cune sorte. Maintenant que Feuerbach a critiqué la religion et la philosophie idéaliste pour nous ramener à une théorie qui fait de l'homme le centre de lui-même, comment se peut-il que des philosophes retournent encore à leur vomissure? Il faut que le monde dans lequel ils vivent soit bien contrefait pour que surgisse encore une telle illusion. « Après qu'on eut une bonne fois reconnu l'homme comme l'essence, la base de toutes les activités et de toutes les situations humaines, la critique ne peut plus qu'inventer de *nouvelles catégories*, que faire à nouveau de l'homme lui-même une catégorie. C'est ce qu'elle tente effectivement. Elle transforme l'homme en principe d'une nouvelle série de catégories et s'élançait ainsi vers la dernière porte de secours qui restait encore ouverte à l'inhumanité théologique angoissée et persécutée⁶³. » Engels, qui est l'auteur de ce passage de la *Sainte Famille*, ajoute : « L'histoire ne fait rien, elle « ne possède pas de richesse infinie », elle « ne mène pas de combats »! C'est l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout, possède tout et mène les combats; l'histoire n'utilise pas l'homme comme un instrument pour la réalisation de ses fins, comme si elle était une personne à part, elle n'est rien d'autre que l'activité de l'homme poursuivant ses propres fins⁶⁴. »

Les sarcasmes de Engels et de Marx dans la *Sainte Famille*, s'adressent principalement à Bauer, le rédacteur de l'*Allgemeine Literaturzeitung*, mais visent également Strauss et Stirner. Ce dernier fait l'objet d'une réfutation plus particulière dans l'*Idéologie allemande*. Mais Marx l'a désigné déjà, parmi les membres de la Sainte Famille idéaliste de Bauer, comme « Saint Max ». L'idéalisme philosophique étant une aliénation, on n'est pas étonné, comme en d'autres circonstances, de voir Marx appliquer à cette aliénation le vocabulaire de l'aliénation type, de la religion.

Marx ne s'est pas laissé séduire par l'égoïsme solipsiste de Stirner, fondé sur des postulats indémonstrables. Stirner peut bien dénoncer Dieu, l'Humanité, la Vérité, tous ces personnages transcendants, le personnage égoïste qu'est l'Unique ne se comporte finalement pas d'une autre manière que Dieu, l'Humanité, la Vérité : « Si Saint Max avait regardé d'un peu plus près les différentes « causes » et les « propriétaires » de ces causes, par exemple Dieu, l'Humanité, la Vérité, il aurait abouti à la conclusion contraire (de la sienne) : qu'un égoïsme

63. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 195.

64. *Ibid.*

basé sur la façon de faire égoïste de ces personnes devait être aussi chimérique que ces mêmes personnes⁶⁵. » Si Dieu ne repose sur rien, pourquoi l'Unique l'imité-t-il en ne prétendant fonder sa cause sur Rien, alors qu'il veut au contraire s'en distinguer ? « Notre Saint se décide à faire concurrence à « Dieu et à la vérité » et à ne mettre sa cause en Rien — « en moi qui, aussi bien que Dieu, suis le néant de tout autre, moi qui suis mon tout, moi qui suis l'Unique »⁶⁶. » « Le Saint-Esprit, dit Marx, hante son cerveau sous la forme d'un revenant⁶⁷. » Imitant le mode d'existence du Dieu qu'il a récusé, Stirner ne peut faire reposer l'apparition de l'Unique que sur un postulat, aussi peu fondé que celui qui permettait l'apparition de Dieu : « Nous n'apprenons pas comment le jeune homme est arrivé à prendre *tout à coup* le monde « comme il est » ; nous ne voyons pas non plus notre saint dialecticien effectuer la transition du jeune homme à l'homme ; nous apprenons simplement que *ce* doit faire ici office et « distinguer » le jeune homme de l'homme⁶⁸. »

Tout se passe comme si, au lieu de s'attaquer aux contradictions réelles dont les illusions du « jeune homme » n'étaient que le reflet, Stirner considérait ces illusions comme de simples productions arbitraires du cerveau du jeune homme, aussi faciles à faire disparaître qu'à créer : « L'homme qui, jeune homme, s'est fourré dans la tête toutes sortes de sornettes en ce qui concerne les puissances et les conditions existantes, telles que l'empereur, la patrie, l'Etat, etc., et ne les a *connues qu'en tant que ses propres visions délirantes*, qu'en tant que ses propres représentations, détruit *réellement*, si on en croit Saint Max, les *puissances*, en se débarrassant de l'idée fausse qu'il s'en faisait⁶⁹. » On ne fait pas disparaître la puissance réelle de l'empereur en renonçant à l'idée que l'on a de cet empereur⁷⁰. Ce pauvre Stirner « oublie qu'il a simplement détruit la forme fantastique et fantomatique que les pensées de la patrie, etc., ont prise dans le crâne du « jeune homme », mais qu'il n'a pas encore effleuré ces pensées en tant qu'elles expriment des rapports *réels*. Bien loin d'être devenu le maître de ses pensées, c'est à cette heure seulement qu'il est

65. *Idéologie allemande*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 48.

66. *Ibid.*

67. *Idéologie allemande*, *op. cit.*, p. 55.

68. *Loc. cit.*, p. 57.

69. *Idéologie allemande*, *op. cit.*, VII, p. 59.

70. *Idéologie allemande*, *op. cit.*, VII, p. 60.

capable d'avoir des pensées⁷¹ ». Toutes les tâches réelles restent à accomplir au moment où Stirner considère sa propre tâche comme achevée.

Nous avons affaire à un pur idéologue, qui ne saisit plus le réel, qui vit et s'agite au sein d'un monde de la conscience, fruit de son imagination. « L'idée spéculative, la représentation abstraite devient le mobile de l'histoire, et l'histoire, par la suite, la simple histoire de la philosophie⁷². » Les catégories d'enfant, de jeune homme et d'homme sont des catégories abstraites que l'auteur plaque sans aucune pertinence sur des réalités historiques empiriques, considérant par exemple le nègre comme l'enfant, le mongol comme le jeune homme, le caucasien comme l'homme. Stirner, « copiste maladroit de Hegel⁷³ », « fait produire l'histoire naturelle par l'histoire idéale... Nous apprenons de prime abord ce que les anciens pensaient, à ce qu'on prétend, de leur monde; au monde ancien, à leur propre monde, ils sont opposés comme dogmatiques, au lieu de s'en présenter comme les producteurs; il ne s'agit que du rapport de la conscience avec l'objet, la vérité; il ne s'agit donc que du rapport philosophique des anciens avec leur monde — à la place de l'histoire ancienne, nous avons l'histoire de la philosophie ancienne, et nous n'avons celle-ci que sous la forme sous laquelle Saint Max se la représente d'après Hegel et Feuerbach⁷⁴ ». Nous retrouvons chez lui toutes ces vaines constructions arbitraires de la philosophie de l'histoire, courantes au temps de Marx chez les penseurs allemands. « L'histoire unique se passe d'abord au Portique à Athènes, plus tard presque exclusivement en Allemagne et finalement au *Kupfergraben* (la rue où habitait Hegel), où le despote de la « philosophie moderne ou du temps moderne » avait fixé sa résidence⁷⁵. »

Marx et Feuerbach : La condamnation des idéologues la philosophie et le réel. jeunes hégéliens sera sans appel chez Marx. Ces critiques, enfermés dans leur monde intellectuel, ont perdu tout contact avec le réel. Ils ne sont même plus des philosophes proprement dits, leur place dans l'histoire allemande est celle d'une réédi-

71. *Idéologie allemande, op. cit.*, VII, p. 62.

72. *Idéologie allemande, op. cit.*, VII, p. 67.

73. *Idéologie allemande, op. cit.*, VII, p. 139.

74. *Idéologie allemande, op. cit.*, VII, pp. 79-80.

75. *Idéologie allemande, op. cit.*, VII, p. 105.

tion comique de l'affaire sérieuse qu'était encore la philosophie.

A l'égard de Feuerbach, l'attitude de Marx est d'abord plus nuancée. Il pensait pouvoir retenir de Feuerbach ce retour au réel, qui devait l'amener à se distancer définitivement de l'aliénation philosophique. L'humanisme réel de Feuerbach, auquel il se rallie dans la *Sainte Famille*, lui semble le vrai fondement d'une pensée non aliénée. Et dans le *Manuscrit* de 1844, Marx écrit encore : « C'est de Feuerbach que date la critique humaniste et naturaliste *positive*. Si l'influence des écrits de Feuerbach est silencieuse, elle est d'autant plus profonde, d'autant plus sûre, d'autant plus étendue et d'autant plus riche : ce sont les seuls écrits depuis la *Phénoménologie* et la *Logique* de Hegel qui contiennent une véritable révolution théorique⁷⁶. » Il s'agissait bien d'une révolution, car, si Hegel et tous les autres jusqu'à Feuerbach avaient souligné d'une manière ou de l'autre, sérieuse ou comique, le primat de la pensée, Feuerbach soulignait le primat d'une certaine *réalité*. Apport nouveau, que Marx ne renierait jamais.

Pourtant, après s'être montré le disciple de Feuerbach, dans la *Sainte Famille*, Marx en est devenu le critique au cours même des années 1844-1845. Feuerbach lui apparaît bientôt, lui aussi, comme un philosophe allemand aliéné; mais l'aliénation se produit ici à un plan différent. La manière dont Marx se distingue de Feuerbach est donc décisive pour son évolution. En même temps, elle permet de préciser exactement la nature de l'aliénation philosophique selon Marx.

Un commentaire littéral des *Thèses sur Feuerbach* (1845), dans lesquelles Marx a nettement pris position à l'égard du plus avancé des Jeunes Hégléiens, permettra de comprendre la portée de cette dernière rupture avec les philosophes allemands.

Les *Thèses* sont le fruit des méditations de Marx au cours de l'année 1845, le résultat des réflexions contenues dans le *Manuscrit* de Paris et dans l'*Idéologie allemande*. Le texte doit être de 1845 ou de l'hiver 1845-1846. Rédigeant alors l'*Idéologie allemande*, Marx ne se contente plus de critiquer toutes les philosophies antérieures, celles de Hegel, de Bauer, de Stirner et de Feuerbach, mais s'en prend à toute philosophie, c'est-à-dire au *mode d'existence philosophique*. Il avait annoncé plus tôt que pour supprimer la philosophie, comme le voulaient les hommes tournés vers l'action, il fallait la réaliser, et qu'inversement pour réaliser la philosophie il fallait la supprimer,

76. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 34 (Vorrede).

c'est-à-dire la supprimer comme mode d'existence exclusivement contemplatif. Le but des *Thèses* est de fournir la formule exacte de cette attitude à l'égard de la philosophie⁷⁷.

Thèse 1. « Le défaut principal de tout le matérialisme connu jusqu'ici — y compris celui de Feuerbach — est que la réalité concrète et sensible n'y est conçue que sous la forme de l'objet ou de la représentation, mais non comme activité sensorielle de l'homme, comme pratique humaine, non subjectivement. C'est pourquoi l'aspect actif se trouve développé abstraitement, en opposition avec le matérialisme, par l'idéalisme qui, naturellement, ignore l'activité réelle, sensorielle, comme telle. Feuerbach veut des objets concrets, réellement distincts des objets de pensée : il ne conçoit pas, cependant, l'activité humaine elle-même comme activité objective. Il ne considère donc, dans l'*Essence du Christianisme*, comme vraiment humain que le comportement théorique, tandis que la pratique n'y est conçue et définie que dans sa manifestation judaïque, sordide. En conséquence, il ne saisit pas la signification de l'activité « révolutionnaire » pratico-critique. »

Toute philosophie ancienne a été soit matérialisme, soit idéalisme. Mais le matérialisme aussi bien que l'idéalisme péchaient par unilatéralité. L'idéalisme ne saisissait que l'aspect dynamique du réel, mais sans reconnaître que cette dynamique est dans le réel lui-même. Le matérialisme visait la réalité concrète et sensible, mais ne la considérait que comme un *objet*, c'est-à-dire comme un contenu opposé au sujet, le sujet étant, dans cette opposition, le pôle du dynamisme. Le matérialisme considérait la réalité sous forme de « représentation » (en allemand, *Anschauung*). C'était une attitude théorique, contemplative et désintéressée.

L'idéalisme, lui, reconnaît le dynamisme, que l'attitude contemplative du matérialisme empêche de saisir. Mais il ne voit pas ce dynamisme dans le réel, il méconnaît donc l'« activité réelle sensorielle comme telle » (*sinnlich-menschliche Tätigkeit*, dit le texte allemand). Il s'agit de l'activité de l'homme sensible, de l'activité humaine-sensible, de celle qui se manifeste dans ce tout qu'est l'homme agissant dans la nature matérielle. Cette activité, constitutive de la réalité (*Wirklichkeit*, au

77. Le texte fut édité par Engels en 1888. On a pu comparer cette première édition à l'original retrouvé ensuite : l'édition de Engels en diffère sur plus d'un point. L'original a été publié par Rjazanov dans le *Marx Engels Archiv*, I, pp. 227 sq. La traduction citée ici est empruntée à Maximilien RUBEL, *Pages choisies pour une éthique socialiste*.

sens très fort du vocabulaire hégélien), est équivalentement la *praxis* selon Marx.

Marx ne reproche pas aux matérialistes anciens d'avoir eu une fausse conception de la réalité : mais il leur reproche de n'en avoir eu qu'une conception, d'avoir persisté à ne considérer la réalité que comme un objet, non seulement extérieur à l'homme, mais constituant le pôle de l'inactivité par rapport au sujet contemplant, pôle de l'activité. Cette attitude du matérialisme ancien rejaillit d'ailleurs indirectement sur sa théorie de la connaissance : son réalisme ne connaît que l'objet sensible ; le matérialisme de Marx sera plus accueillant. Le point essentiel par lequel Marx s'oppose à ce matérialisme ancien, y compris à celui de Feuerbach, c'est que, pour lui, le réel n'est pas l' « autre » du sujet, mais est lui-même activité. Inversement, il n'y a pas de connaissance en dehors d'une activité objective, c'est-à-dire d'une activité dans laquelle l'homme est objet pour lui-même ou se fait objet. Ainsi, pour Marx, l'objet est aussi quelque chose de l'homme et ne peut lui être opposé comme entièrement autre.

Marx tient donc à faire la synthèse du matérialisme ancien, qui a le mérite de considérer des objets (réalisme), et de l'idéalisme, qui a avantageusement insisté sur ce que le matérialisme avait ignoré, à savoir sur le dynamisme subjectif propre à l'activité de connaissance. En effet, l'idéalisme de son côté est unilatéral, car il insiste tellement sur cette activité qu'il va jusqu'à en faire le tout du monde, jusqu'à comprendre même les objets comme produits du sujet, et le sujet comme un Tout-Puissant qui se crée un monde au gré de sa fantaisie, selon le jeu de son activité pure.

Le matérialisme est une théorie qui donne tout à l'objet. L'idéalisme donne tout au sujet. L'un et l'autre, conservant, de manière absolue, la scission entre sujet et objet, ne peuvent être que des théories de la connaissance, ce qui est déjà une grave restriction de leur validité. Marx reprend ici en une certaine façon la démarche de Hegel, critiquant les philosophies de Kant et de Fichte, basées sur une théorie préalable de la connaissance et sur une opposition du sujet et de l'objet. Hegel a démontré à ses devanciers que leur problème est insoluble, parce qu'ils ont fait abstraction de l'essentiel, à savoir de l'expérience, dans laquelle sujet et objet sont indissociables. Marx fait de même, mais va plus loin que Hegel. Pour lui, rejeter la problématique sujet-objet ce n'est pas rejeter seulement le problème de la critique préalable de la connaissance, mais également le problème d'une connaissance valant pour elle-même.

La synthèse du matérialisme et de l'idéalisme aboutit à une

théorie du réel, mais encore plus à une praxis, dont la nouvelle théorie est inséparable. La véritable réalité, c'est-à-dire la véritable activité, est *critique et pratique à la fois* (*praktisch-kritisch*), elle est théorie dans l'action et action conforme à la théorie immanente au réel. Elle est « révolutionnaire » et non purement contemplative. La révolution, pour Marx, est l'activité véritable, mais activité inspirée par la critique, par la connaissance, par la théorie, par une « saisie compréhensive » du réel (*Begreifen*) (Voir Thèse 8).

Thèse 2. « La question de savoir si la pensée humaine peut accéder à une vérité objective n'est pas une question du domaine de la théorie, c'est une question de la pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérité, c'est-à-dire la réalité et la puissance, l'en-deçà de sa pensée. Les controverses sur la réalité ou la non-réalité de la pensée — isolée de la pratique — relèvent de la pure scolastique. »

Après avoir défini en général ses positions à l'égard du matérialisme de Feuerbach et de l'idéalisme (de Hegel), Marx revient sur le problème de la critique préalable de la connaissance et des valeurs, qui sert habituellement de point de départ à la philosophie. La philosophie n'est même que cela, lorsqu'elle est purement critique.

Le problème critique, c'est-à-dire le problème de la *vérité objective* de la pensée humaine, n'est pas un problème spéculatif, mais un problème de la praxis : c'est ce qui résultait déjà de la Thèse 1. La vérité ne peut être vérifiée que dans la praxis. Une pensée est vraie, si elle est fidèle à la praxis, immanente à elle. En dehors de cela, on est dans le domaine de l'idéalisme, sous sa forme la plus mauvaise, c'est-à-dire dans une problématique purement formelle et scolastique, dans un faux problème.

La vérité est adéquation à la chose : la pensée est vraie si elle est fondée, s'il y a en dehors d'elle-même quelque chose qui lui corresponde. Elle ne peut être fondée dans l'au-delà du réel, c'est-à-dire dans le monde de la pensée lui-même. La vérité ne peut résulter de la simple non-contradiction des pensées dans le monde idéal de la pensée. La pensée sera fondée par sa conformité au réel « en deçà » (*Diesseitigkeit*), c'est-à-dire par son immanence au réel. La pensée doit donc, pour être vraie, faire preuve de son efficacité dans ce monde. La vérité doit être *ici-bas*, sans quoi elle n'est pas du tout. Ainsi s'évanouit tout problème préalable de la vérité de notre pensée ou de notre savoir. Il n'y a pas de vérité d'abord, il n'y a que vérification de notre pensée et de nos

valeurs dans le réel lui-même. Recourons donc d'emblée à la praxis, et non pas à une théorie de la connaissance.

Thèse 3. « La doctrine matérialiste de l'influence modificatrice des circonstances et de l'éducation oublie que les circonstances sont modifiées par les hommes et que l'éducateur doit lui-même être éduqué. Elle est donc forcément amenée à diviser la société en deux parties, dont l'une s'élève au-dessus de la société.

« La coïncidence du changement de milieu et de l'activité humaine — ou du changement de soi de l'homme — ne peut être conçue et saisie rationnellement qu'en tant que pratique révolutionnaire. »

La doctrine à laquelle Marx fait allusion ici est celle du déterminisme causaliste en histoire, qui fut en vogue au XVIII^e siècle. C'est la théorie de Voltaire en France, celle de Gibbon en Angleterre. Toute détermination proviendrait du milieu, du climat, du passé. Mais ces doctrines, tout comme celle de Goethe et celles de l'historiographie allemande de l'*Aufklärung*, admettaient aussi l'importance décisive de l'éducation. Bien plus, toute l'histoire, entièrement déterminée quant à son passé, apparaissait pour l'avenir comme une éducation de l'humanité. L'historiographie reposait ainsi sur une conception causale quant à tout ce qui la conduisait jusqu'au point présent, sur un concept de finalité en ce qui concerne l'avenir. Il s'agit d'une conception linéaire du développement historique, dans laquelle le sens de l'évolution n'est exprimé que vers l'avant. Et, comme on s'interdit pour cette explication tout recours à une finalité transcendante, on est contraint de considérer le progrès, incarné dans les couches les plus progressives et les plus avancées de la société, c'est-à-dire dans les couches éducatrices, comme le principe du mouvement de l'histoire et de la modification du conditionnement. On « divisait alors la société en deux », comme le dit Marx. C'est ce que faisaient les hommes du XVIII^e siècle au nom des Lumières en leur propre possession. Au nom de ces Lumières, ils jugeaient souverainement tout le passé. Ne pouvant donc se contenter du matérialisme déterministe qu'ils professaient, ils appréciaient et condamnaient en fonction d'une conception de l'homme, tirée en fait de l'être-là empirique de cette portion de la société qui, comme eux, avait accédé aux Lumières. Mais c'était là se mettre en contradiction avec le postulat matérialiste, et l'histoire matérialiste ancienne devenait nécessairement histoire rationaliste.

L'erreur de cette historiographie fondée sur un dualisme social des éducateurs et des éduqués, était de poser, d'une part,

l'existence d'une couche de la société portant *a priori* (on ne sait pourquoi) le principe du développement de l'humanité, et, d'autre part, l'existence d'une autre couche de la société dont le devenir serait entièrement déterminé par le jeu aveugle (pour elle) des forces du milieu, y compris des forces éducatives.

Marx refusera quant à lui à la fois l'*a priori* « éducateur » (c'est-à-dire une conception finaliste du devenir historique), et le pur déterminisme du milieu. Le pur déterminisme ne permet pas de donner un sens au mouvement historique. L'*a priori* du progrès linéaire incarné dans une couche sociale empirique n'est qu'un postulat extérieur au mouvement du réel. Il n'y a de solution que dans la « coïncidence du changement du milieu et de l'activité humaine » : c'est l'homme qui se change lui-même et qui agit dans les modifications du conditionnement. L'histoire a donc un sens, mais un sens pleinement *immanent* à elle-même, elle est une praxis révolutionnaire, c'est-à-dire une activité transformatrice et significative à la fois.

A bien considérer la portée de la critique de Marx à l'encontre du matérialisme causaliste et déterministe, on doit se garder de concevoir le « matérialisme historique » comme un pur déterminisme économique ou social. On ne devrait pas davantage s'attendre à trouver dans sa conception de l'histoire l'image d'un progrès linéaire dont tout le sens ne serait qu'en avant, c'est-à-dire dans l'avenir. Enfin, d'après Marx, il ne devrait pas se rencontrer dans la société un pôle absolu (soit un groupe social, soit un niveau donné de civilisation), en fonction duquel il serait possible de juger souverainement le passé, sans que ce passé eût déjà en lui-même sa propre loi de devenir.

Ne devons-nous pas signaler une difficulté par rapport à cette position prise par Marx à l'encontre de l'historiographie du XVIII^e siècle, lorsqu'il remettra le sort de l'humanité tout entière entre les mains du prolétariat (donc d'une classe particulière) ou, ce qui est encore plus grave apparemment, entre les mains d'un parti politique déterminé? C'est un point qui restera à éclaircir. On ne peut, semble-t-il, rendre l'explication cohérente qu'en faisant du prolétariat non pas l'élément déterminant au sens d'un déterminisme finalisé, mais la conscience du présent et de l'avenir, la prise en charge de la praxis totale, *laquelle praxis le dépasse lui-même*. Ainsi compris le prolétariat serait l'unité d'un certain déterminisme et d'une activité humaine (conscience et théorique aussi). Cette unité est aussi, selon Marx, la définition de l'action révolutionnaire. En même temps, cette indication permet d'éclairer déjà la définition de la *classe* chez Marx : celle-ci est le résultat d'une détermination économique, mais elle est en même temps beaucoup plus que cela, à savoir

une conscience exacte du mouvement qui s'accomplit par elle. Il restera pourtant à examiner si la conception concrète que Marx se fait des classes et du prolétariat est en conformité avec sa critique de l'histoire matérialiste et rationaliste.

Les présentes remarques permettent aussi d'esquisser une compréhension du problème marxiste de la *liberté* : conscience de la nécessité et du déterminisme, mais conscience qui dépasse, par là même, un simple déterminisme *ex post*, qui s'élève au-dessus d'un simple développement linéaire entièrement contenu dans ses conditions matérielles et sociales. Marx sera-t-il fidèle à cette conception de la liberté ?

Thèse 4. « Feuerbach part du fait de l'auto-aliénation religieuse, du dédoublement du monde en un monde religieux et un monde profane. Son travail consiste à dissoudre le monde religieux en le ramenant à ses fondements temporels. Mais le fait que les fondements temporels se détachent d'eux-mêmes et se fixent dans les nuages tel un royaume indépendant ne peut s'expliquer que par les discordances et les contradictions internes de cette base temporelle. Il faut donc à la fois comprendre celle-ci dans ses contradictions et la révolutionner pratiquement. Donc, une fois qu'on aura découvert, par exemple, que la famille profane est le secret de la Sainte Famille, il faudrait supprimer théoriquement et pratiquement la première. »

Incapable de rendre raison du dynamisme dans le réel (c'est-à-dire de tout ce dont les idéalistes ont fait leur monopole en le transposant dans le sujet), incapable de poser le problème de la vérité en termes de praxis, et de donner une explication cohérente de l'histoire, le matérialisme ancien, celui de Feuerbach, est encore incapable de critiquer efficacement la religion.

Dans l'œuvre de Feuerbach par conséquent, la critique du monde religieux, considéré comme une simple réduplication du monde profane, est nettement insuffisante aux yeux de Marx. Saisissant le monde religieux comme un reflet du monde profane, Feuerbach décide de ramener la religion à l'homme profane et réel. Marx prétend que c'est là insuffisant et, par là même, impossible, aussi longtemps qu'on n'a pas restauré le monde profane lui-même dans sa vérité. Car ce n'est pas sans raison que l'homme s'aliène dans le monde religieux ; ce ne peut être qu'en raison des « contradictions » de la situation profane, de la « base temporelle », qu'il faut donc « révolutionner pratiquement », c'est-à-dire au niveau de cette base elle-même qu'est la praxis.

Il semble, au premier abord, que cette critique de Marx à

l'égard de Feuerbach soit quelque peu injuste. En effet, Feuerbach a conscience de l'existence d'une aliénation dans le monde profane : elle consiste dans la séparation entre l'être générique et l'être individuel de l'homme. Et, comme il prend le parti de résoudre cette contradiction au niveau du profane, il supprimerait par là même légitimement la religion. En fait, la vraie différence entre lui et Marx n'est pas là. C'est que Feuerbach ne s'engage dans la tâche de suppression de l'aliénation profane (séparation entre être individuel et être générique) qu'au nom d'un postulat. Une contradiction dans le monde profane exigerait de soi conciliation et solution, la religion n'exigerait d'être supprimée que par ricochet. Au contraire, Marx saisit la contradiction *au cœur même de la religion*, la religion lui apparaît comme un monde de misère, en même temps qu'elle s'offre vainement comme la conciliation définitive de toute opposition. Ainsi est-ce au niveau de la religion elle-même que la contradiction exige sa suppression, et c'est cette exigence qui oblige Marx à critiquer ensuite la contradiction inhérente au monde profane. On ne peut pas dire que Feuerbach n'explique pas d'une certaine manière l'aliénation religieuse, mais on doit dire qu'il ne la réduit pas directement comme le fait Marx. Il recourt à une critique qui ne se fonde que sur des motifs indépendants de la religion, qui relèvent du monde profane.

C'est beaucoup plus à une réduction active qu'à une suppression intellectuelle que fait allusion la 4^e Thèse. Une telle réduction est absente de l'œuvre de Feuerbach. L'« expliquer » (*erklären*) de Marx s'oppose ainsi au « résoudre » (*auflösen*) de Feuerbach : *auflösen*, ce n'est pas réduire activement, mais plutôt dissoudre, ramener à une autre réalité par un processus intellectuel. *Erklären*, expliquer au sens de Marx, c'est une opération active : on se trouve engagé dans de nouvelles opérations critiques et pratiques dont le succès conditionne la suppression de la religion. Par l'*auflösen* de Feuerbach, la religion est supprimée intellectuellement, mais intellectuellement seulement. Par l'*erklären* de Marx, elle n'est pas d'emblée supprimée, mais nous sommes engagés dans la vraie tâche qui ne peut manquer de la supprimer en fait. L'attitude de Marx est une compréhension (« *verstanden* ») qui est en même temps un effort pratique (« *revolutioniert* »).

Marx n'a jamais exposé en détail la critique des représentations religieuses qui résultent du monde profane aliéné. Ici pourtant, il nous en donne un exemple, d'ailleurs grossier, à propos de la Sainte Famille, qui selon lui, ne serait que la projection religieuse de la condition aliénée de la famille profane. L'allusion n'est pas parfaitement claire, bien qu'il s'agisse

évidemment de la famille bourgeoise, que Marx aura plus d'une fois l'occasion de critiquer. Il ne faudrait d'ailleurs pas conclure de cette allusion que Marx se montre hostile à toute espèce d'institution familiale. Il s'en prend directement à la forme particulière — critiquable à bien des titres — que prennent souvent les rapports familiaux lorsque interviennent les considérations économiques capitalistes et le primat de l'argent.

Thèse 5. « Feuerbach, non satisfait de la pensée abstraite, en appelle à l'intuition, mais il ne conçoit pas la réalité sensorielle comme activité pratique, comme activité des sens humains. »

Après avoir critiqué le matérialisme ancien dans ses diverses expressions, au plan de la théorie de la connaissance, de l'histoire et de la religion, Marx en présente maintenant une critique globale : le matérialisme ancien n'est qu'une connaissance, alors que la réalité ne comporte pas de connaissance séparée de l'action, et n'est pas autre chose que l'unité « pratique » de la vie humaine.

Feuerbach renonce certes à la pensée abstraite et veut la remplacer par une intuition (*Anschauung*), c'est-à-dire un contact direct. Mais il en reste à l'opposition du sujet et de l'objet, caractéristique de toute cette problématique de la connaissance. L'objet, dans cette opposition, est pure passivité, et non pas activité. L'objet de l'intuition n'est pas pénétré de subjectivité dynamique. Pour Marx, la réalité perçue par les sens (« sensorielle » ou sensible) est le monde même de l'activité : l'homme entre dans une praxis déjà vivante. La traduction de « *menschlich-sinnliche Tätigkeit* » par « activité des sens humains » oriente d'ailleurs trop vers une idée de connaissance. En réalité, l'expression de Marx désigne cette activité humaine complexe qui est à la fois connaissance, et action essentielle de l'homme transformant son monde, se faisant monde. Marx ne demande pas seulement le remplacement d'un mode de connaissance par un autre, mais le remplacement d'une activité purement cognitive par une existence totale qui soit à la fois action et théorie immanente à l'action.

Thèse 6. « Feuerbach dissout l'être religieux dans l'être humain. Mais l'être humain n'est pas une abstraction inhérente à chacun des individus pris isolément. Dans sa réalité, l'être humain est l'ensemble des rapports sociaux.

« Ne se préoccupant pas de la critique de cet être réel, Feuerbach est donc obligé :

« 1) de faire abstraction du processus historique et de fixer le sentiment religieux pour soi, en supposant un individu humain abstrait, isolé ;

« 2) de concevoir l'être réel uniquement en tant que « genre », en tant que généralité interne, muette, liant les divers individus naturellement. »

Cette sixième thèse n'est qu'une reprise des critiques adressées par Marx au traitement de la religion selon Feuerbach (Thèse 4). Par « être religieux » de l'homme et « être humain » il faut entendre l'essence (en allemand : *Wesen*), l'essence étant chez Marx ce qui au terme du développement doit devenir parfaitement adéquat à l'apparence ou à l'existence. Dès maintenant, l'essence humaine n'est pas quelque chose d'abstrait, comme le laisse entendre Feuerbach. Cette essence est l'ensemble complexe des relations sociales. « L'homme c'est le monde de l'homme⁷⁸. »

De cette attitude de Feuerbach résultent deux déficiences principales. La première, c'est que le sentiment religieux (*Gemüt* : l'attitude religieuse fondamentale) est considéré pour lui-même, en dehors de l'histoire, donc aussi en dehors des déformations historiques de la condition de l'homme. L'attitude religieuse, le mode d'existence religieux, sont traités abstraitement, comme s'ils étaient en quelque sorte le fait de tout homme, le fait de l'homme « isolé », c'est-à-dire de l'homme abstrait. C'est là la vraie raison de l'insuffisance de la critique de la religion chez Feuerbach : c'est pourquoi aussi l'on ne passe pas chez lui directement et nécessairement de la critique de la religion (en situation historique) à la critique de la réalité historique qui donne naissance au phénomène religieux.

Deuxièmement, l'essence humaine de son côté n'est considérée que comme *Gattung*, comme « genre » abstrait, opposé à l'individu : c'est une sorte d'universel *naturel*, c'est-à-dire immédiat. Selon Marx, au contraire, les hommes ne sont pas liés entre eux par leur *nature* commune (ou, ce qui revient au même, par leur commune abstraction), mais par des relations, qui constituent la société à travers le travail social et qui réalisent le genre (la *Gattung*) de manière concrète. L'universel social que Marx a en vue et l'« être générique » dont il parle ici sont un universel médiat, concret, tandis que celui de Feuerbach est abstrait et immédiat, et reste séparé indéfiniment des individus vivants et concrets.

Thèse 7. « Feuerbach ne voit donc pas que le « sentiment religieux » lui-même est un produit de la société et que l'indi-

⁷⁸. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 84.

vidu abstrait qu'il analyse appartient à une forme déterminée de société. »

Cette thèse est un simple corollaire de la précédente. Le sentiment religieux est lui-même une forme de la vie sociale et ne doit pas être considéré autrement : c'est ce que Feuerbach n'a pas vu. La religion ne naît pas de l'homme abstrait, isolé, individuel, mais de l'homme d'une forme déterminée de société, plus précisément de l'homme vivant dans une société imparfaite.

Thèse 8. « Toute vie sociale est essentiellement pratique. Tous les mystères qui entraînent la théorie au mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans l'intelligence de cette pratique. »

La vie sociale est équivalamment la vie *pratique*. A la différence du genre abstrait, l'universel réel se constitue dans la vie sociale par la médiation, c'est-à-dire par la pratique. L'universel qui se réalise ainsi, ne diffère même en rien de la totalité de la praxis humaine. Celle-ci est l'intime relation des hommes et des choses, ainsi que des hommes entre eux. C'est pourquoi Marx a pu voir dans le socialisme l'aboutissement du matérialisme, dans la mesure où celui-ci acceptait de faire sa part à l'activité et au dynamisme immanents. Seul le refus de la médiation sociale pratique conduit aux illusions mystiques de la religion et de la philosophie.

Thèse 9. « Le résultat suprême auquel parvient le matérialisme perceptif, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas le monde sensible comme activité pratique, est la perception des individus isolés et de la société bourgeoise. »

Parvenu au terme de sa critique, Marx établit un lien étroit entre le matérialisme théorique ou contemplatif et la société bourgeoise, c'est-à-dire la société des individus qui n'entretiennent entre eux que des relations abstraites. Le matérialisme ancien, ou matérialisme rationaliste, c'est la doctrine même du « système des besoins » décrit par Hegel.

Thèse 10. « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société bourgeoise, le point de vue du nouveau matérialisme est la société humaine ou l'humanité sociale. »

Le matérialisme nouveau, prôné par Marx en face de Feuerbach, est l'expression directe d'une société vraiment sociale (c'est-à-dire socialiste), d'une société dans laquelle les hommes seront liés par des liens autrement forts et autrement concrets que ceux qui unissaient les individus « atomiques » de la société bourgeoise.

Thèse 11. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières ; ce qui importe, c'est de le transformer. »

La philosophie nouvelle doit se nier en tant que mode d'existence philosophique (en tant que contemplation intellectuelle ou *Anschauung*), et devenir une action transformatrice du monde. C'est ainsi qu'elle sera la vraie « philosophie » de l'homme qui s'objective (« *gegenständliche Tätigkeit* »), l'âme de la praxis. Ainsi se réalisera la synthèse de l'activité fondamentale et de la compréhension de cette activité (*Begreifen*). L'humanité sociale comportera une praxis transformante qui lui tiendra lieu de philosophie : cette praxis réalisera la philosophie dans ce qu'elle visait, mais elle ne la réalisera qu'en niant le mode d'existence aliéné propre au philosophe idéologue.

*
**

Ces onze thèses résument bien le point d'aboutissement de la démarche intellectuelle de Marx vers 1845, une fois achevée la critique de la religion et de la philosophie, et au moment où il a déjà entrepris la critique politique et sociale. Pour plus de clarté encore, il est possible, à partir des *Thèses sur Feuerbach*, de présenter, en un diptyque, d'une part les caractéristiques de la philosophie qui fut, selon Marx, la plus avancée du monde ancien, le rationalisme matérialiste, avec les critiques qu'il lui adresse, et, d'autre part, les caractéristiques de la philosophie du monde nouveau. Celle-ci ne porte pas encore le nom de matérialisme dialectique, cependant tous les éléments essentiels de cette méthode philosophique et pratique à la fois sont déjà présents.

Les *Thèses sur Feuerbach* sont tout d'abord le résumé des principaux caractères du matérialisme ancien ou philosophique, repris par Feuerbach, c'est-à-dire de l'apport le plus positif de toute l'ancienne philosophie, aux yeux des marxistes. L'exposé de ces caractères est en même temps la critique de leur limitation ou de leur unilatéralité.

1. *La « connaissance ».* L'objet n'est pas compris comme « activité objective » de l'homme, mais comme quelque chose d'extérieur à lui (Thèse 1). Aussi la philosophie matérialiste classique est-elle intuition-contemplation (*Anschauung*) (Thèse 5), c'est-à-dire *théorie* et attitude purement intellectuelle.

2. *Superstructure religieuse.* Le monde religieux apparaît comme un *monde de remplacement*, le monde de l'homme

sur un mode transposé et inversé. De son côté, le monde profane apparaît comme un monde religieux simplement vidé de son auréole mystique, donc comme un monde religieux de remplacement (Thèses 4 et 6). En particulier, la religion est encore considérée pour elle-même, *indépendamment des conditions sociales*, comme quelque chose qui naît spontanément de tout individu isolé, abstrait, de tout homme en général.

3. *L'homme*. L'homme n'est conçu corrélativement que comme *essence humaine abstraite*. Le rationalisme matérialiste a tout réduit à la matière, au « réel ». Celui-ci ne peut en fait être considéré que comme une essence, quelque chose d'indifférencié et d'indifférent au temps et à l'espace (Thèse 6), aussi longtemps qu'on n'a pas vu le dynamisme « spirituel » qui est au cœur même de la réalité matérielle.

4. *Connaissance et action*. Le matérialisme ancien ne connaît pas la *praxis* comme « activité humaine sensible » : il ne connaît qu'un réel objectif sans vie. D'autre part, le sujet est purement passif, puisque le matérialisme entretient une attitude contemplative, et maintient rigoureusement l'opposition entre le sujet et l'objet.

5. *Histoire*. Le déterminisme est conçu de manière causale. Il porte sur les déterminations situées en arrière du moment présent, dans le passé. Ce déterminisme a des prétentions totalitaires et supprime le rôle de l'activité créatrice de l'homme dans des conditions données, il supprime le rôle de l'activité révolutionnaire. Il comporte une sorte de fatalisme. Sous la forme rationaliste, que le matérialisme ancien revêt pour l'interprétation de l'histoire, il tend à justifier le primat acquis par un groupe social qui se prétend à la pointe avancée du développement linéaire de l'histoire, et en fonction duquel est jugée toute histoire antérieure (Thèse 3).

6. *Conditionnement social*. Le matérialisme ancien correspond à l'individualisme de la société « bourgeoise », de la société libérale, dont est absente toute véritable liaison sociale non abstraite. Les hommes s'y rencontrent, mais ils ne sont pas liés entre eux, ou bien leur seul lien est abstrait puisqu'il résulte de l'argent, souveraine abstraction (Thèse 9). Dans une telle société, il est impossible que les hommes ne conçoivent pas les rapports humains comme la manifestation d'une essence abstraite, également commune à tous.

7. *Nature du savoir suprême*. Le matérialisme ancien est une philosophie, c'est-à-dire que le *mode d'existence* idéal est le mode d'existence philosophique, contemplatif, théorique.

A tout ceci s'opposent les caractéristiques du matérialisme nouveau, qui deviendra bientôt matérialisme dialectique et historique.

1. Aspect « *connaissance et vérité* ». Le problème de la vérité et de la connaissance cesse d'être un problème théorique et devient un problème pratique. Aucune « vérité » n'a plus le droit d'être maintenue, si elle n'est pas l'objet d'une *vérification par la praxis humaine*. Seule la compréhension de cette praxis et du mouvement effectif de l'histoire est vérité. En même temps que la vérité, se trouve aussi mise en question toute valeur, et toute valeur sera vérifiée par le mouvement pratique, de même que les vérités (Thèse 2). Le nouveau matérialisme, mettant au centre de toutes choses la praxis, accueille en même temps le meilleur des conceptions de l'idéalisme sur le sujet actif et créateur (Thèse 1).

2. *Superstructure religieuse*. Le monde religieux n'est pas seulement un monde de remplacement, et le monde nouveau que l'on s'efforce de constituer n'est pas inversement un monde religieux de remplacement, un monde religieux simplement retourné : car le monde religieux est positivement *réduit* à une « forme sociale » de l'existence (Thèses 4 et 7). Le monde religieux apparaît alors comme un monde *intrinsèquement aliéné* et la saisie de cette aliénation conduit non pas à la saisie du monde profane purement et simplement, mais à la critique du monde profane, lui-même aliéné.

3. *L'homme*. Il n'a pas d'essence, entendue au sens d'universel *naturel* et immédiat. Son essence est un universel non naturel, médiat. Elle est le résultat des liaisons sociales et le fruit d'une médiation concrète effectuée par le travail social (Thèse 6).

4. *Objectivité de l'homme dans son activité*. Il n'y a pas d'objets séparés du sujet. Il y a uniquement une « activité objective » et objectivante (*gegenständliche Tätigkeit*) de l'homme : l'homme se fait objet, c'est là toute la réalité. Et l'être qui ne peut ou ne sait pas se faire objet est impensable et absurde. Cette « activité objective » constitue une seconde définition de l'homme.

5. *Histoire*. Le déterminisme (par les causes situées en arrière dans le passé, ou en dessous dans l'infrastructure) ne se suffit pas à lui-même. C'est de la conjonction entre ce déterminisme et l'activité humaine libre, inhérente à ce déterminisme, que résulte la *praxis* historique. Celle-ci est toujours plus riche que le simple déterminisme. L'homme est équivalentement « praxis » : c'est là une troisième définition de l'homme (Thèse 3).

6. *Condition sociale sous-jacente*. La vie sociale, la « socia-

lité » de l'homme est devenue pratique. Elle n'est pas autre chose que la praxis humaine. L'homme n'est plus l'individu de la société bourgeoise ou du « système des besoins ». Il est un être *social*, tout autant qu'il est un être « qui s'objective », tout autant qu'il est un être « pratique ».

7. *Nature du savoir*. La philosophie ne se suffit plus à elle-même, elle ne vaut plus comme mode d'existence. Il ne faut donc plus se contenter d'interpréter le monde, il faut le transformer. Il faut que la philosophie s'imprègne d'activité, qu'elle oriente la transformation du monde qu'est la praxis. En dehors de la praxis, qui la commande en réalité, la philosophie n'est rien : mais elle est du moins l'indispensable « compréhension » (*Begreifen*) de la praxis (Thèses 8 et 11).

IV. DE LA SPÉCULATION A LA PRAXIS

Toute la critique de Marx à l'égard de la philosophie de Feuerbach comme à l'égard de toute existence philosophique et de toute philosophie « pure », est ramassée dans la dernière *Thèse sur Feuerbach*. Il ne suffit pas d'interpréter le monde, il faut le transformer. La critique de l'aliénation idéologique détermine ainsi dans le marxisme le passage de la critique purement intellectuelle vers l'activité pratique. Non pas que Marx s'interdise de penser, lorsqu'il abordera la situation de l'Etat ou de la société, mais il commence dès lors à énoncer des tâches concrètes, et le marxiste, qui après Marx refait cette démarche, s'engage alors immédiatement dans l'action. En achevant l'étude de l'aliénation philosophique, nous sommes donc à un tournant, qui nous conduit au deuxième versant de la critique marxiste de l'aliénation.

Pour bien saisir la portée de ces analyses et de ce passage, il faut retenir que Marx vise, en même temps que le contenu des philosophies, *l'attitude même du philosophe*. C'est cette attitude en effet qui constitue au sens strict l'aliénation philosophique. N'oublions pas, d'ailleurs, que toute la critique de la philosophie, principalement dans la *Sainte Famille*, visait à répondre à l'accusation de Bauer qui trouvait l'attitude de Marx trop « pratique », trop active, trop peu philosophique. La philosophie était devenue trop pratique! Et Marx de répondre : « La philosophie n'était hyperpratique que dans le sens qu'elle planait au-dessus de la praxis⁷⁹. »

79. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, II, p. 136.

La vie philosophique est une activité mutilée de l'homme. Celui-ci ne vit alors qu'en pensée, travailleur intellectuel sans contact avec le travail manuel historique. Le philosophe apparaît comme un être incomplet, auquel quelque chose manque, et la question se pose irrésistiblement de la cause de cette carence. Car la philosophie est en elle-même la contradiction de l'intention de vivre une vie totale et pleinement réconciliée, et d'autre part de la décision de vivre seulement dans des pensées. Il faudra rendre raison de l'apparition d'une telle contradiction dans la vie de l'homme. Marx le fera en posant une question sur le monde concret dans lequel apparaît le mode d'existence philosophique.

La même question se pose dès qu'on perçoit que les contradictions que le philosophe s'efforce de résoudre sont présentées par lui comme des contradictions du *réel*. Si le philosophe ne résout des contradictions réelles que de manière irréaliste, on doit contester sa solution. Mais on doit encore plus se demander comment il se fait qu'un homme soit porté ainsi à résoudre idéellement ce qu'il présente pourtant comme contradiction dans le réel. Lorsqu'on aura découvert la source de cette aliénation, on sera également à même de dire que la manière philosophique de présenter les contradictions était fautive, même au point de vue intellectuel. Le philosophe est un être partagé entre une volonté de réalisme et un « agacement de la praxis⁸⁰ ». Il faut rendre raison de la dualité qui apparaît ainsi dans son existence.

S'il y a en Allemagne des philosophes purs, des idéologues, tels que Marx les a dépeints et critiqués, c'est l'état politique et social de l'Allemagne qui en est responsable. C'est donc lui qu'il lui faudra critiquer, pour que la première critique soit pleinement vérifiée : « L'état de l'Allemagne à la fin du siècle dernier se reflète complètement dans la critique de la raison pratique de Kant. Tandis que la bourgeoisie française s'élevait au pouvoir par la révolution colossale que l'histoire connaît et conquerrait le continent européen, tandis que la bourgeoisie anglaise déjà politiquement émancipée révolutionnait l'industrie et se soumettait les Indes au point de vue politique et tout le reste du monde au point de vue commercial, les bourgeois allemands impuissants n'en arrivaient qu'à la « bonne volonté », même si elle reste sans résultats, et plaçaient la réalisation de cette bonne volonté, l'harmonie entre elle et les besoins et aspirations des individus, dans l'au-delà. Cette bonne volonté de Kant *correspond absolument à l'impuissance, à la situa-*

80. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 304.

tion pénible et à la misère des bourgeois allemands, dont les intérêts mesquins ne furent jamais capables de se transformer en intérêts nationaux communs d'une classe, et qui, pour cela, furent continuellement exploités par les bourgeois de toutes les autres nations⁸¹. » Posant la thèse centrale du matérialisme historique, Marx peut alors affirmer : « Si dans toute l'idéologie les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une chambre noire, ce phénomène découle de leur *processus de vie historique* absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de leur processus de vie directement physique⁸². »



La première conclusion essentielle de l'examen par Marx du mode d'existence philosophique, c'est qu'ayant découvert l'aliénation de l'homme, il faut passer à la critique du monde réel ou profane qui a permis cette aliénation. Mais ce n'est pas tout. Car se décider à critiquer le réel profane qui cause l'aliénation philosophique, c'est aussi décider de renoncer soi-même à ce mode d'existence philosophique qui s'est révélé vain, pour passer à l'*action*. Marx renonce à une pensée qui ne serait pas immédiatement pratique. Il s'engage dans une action révolutionnaire, dans laquelle la pensée doit être immanente au mouvement du réel.

C'est tout le sens de la dernière thèse sur Feuerbach. Auparavant, Marx avait écrit : « Vous ne pouvez supprimer la philosophie sans la réaliser⁸³. » Maintenant il affirme qu'il faut en effet la supprimer. Il le faut, parce que la philosophie a fini par se poser en face du monde, en face de l'action, et parce qu'elle-même s'est définie comme une puissance « idéaliste ». Déjà en 1842, Marx écrivait : « Parce que toute philosophie est la quintessence spirituelle de son temps, il faut que vienne le temps où la philosophie non seulement intérieurement, par son contenu, mais encore extérieurement, par sa manifestation, entre en contact et en réciprocité d'action avec le monde réel de son temps. La philosophie cesse alors d'être un système défini

81. *Deutsche Ideologie*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, VII, pp. 182-183.

82. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 15, trad. Cartelle, Editions Sociales, p. 17.

83. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, I, p. 94.

s'opposant à d'autres systèmes définis ; elle devient *la* philosophie opposée au monde, la philosophie du monde actuel⁸⁴. »

Puisque la philosophie s'est placée dans cette position inconfortable, il faudra supprimer le mode d'existence philosophique. Il est vrai que, vers 1840, Marx avait d'abord rêvé de voir la philosophie se faire elle-même créatrice et constructive. Il la croyait prête à se lancer dans l'édification d'un monde. Parlant ainsi de l'hégélianisme, il écrivait : « Partant de l'idéalisme que j'avais confronté et nourri avec celui de Kant et de Fichte, j'en arrivai à chercher l'idée dans le réel même. Si les dieux avaient jadis habité au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre... Il est des moments où la philosophie tourne ses regards vers le monde extérieur ; ce n'est plus de connaissance qu'elle se soucie, mais, telle une personne pratique, elle noue des intrigues avec le monde et quittant le royaume transparent de l'Amenti, elle se jette dans les bras de la sirène profane... On nous raconte que Deucalion, au moment de la création des hommes, jeta des pierres derrière lui. Ainsi la philosophie jette ses regards derrière elle, dès que *son cœur est devenu assez puissant pour créer un monde* ; mais, tel Prométhée qui, ayant volé le feu du ciel, bâtit des maisons et s'installa sur la terre, la philosophie ayant atteint les dimensions du monde se tourne contre le monde des phénomènes. De nos jours ce rôle est tenu par la philosophie hégélienne⁸⁵. »

Même à cette époque cependant, les espoirs placés par Marx dans l'évolution de la philosophie ne sont pas illimités. Il fait en effet remarquer que lorsque la philosophie se tourne vers la pratique, elle ne cesse pas d'être philosophie et théorie. Elle comporte en elle-même une profonde contradiction, qui n'est autre que celle de l'homme qui accepte de vivre, mais de vivre seulement en philosophant : « Obéissant à une loi psychologique, l'esprit théorique, devenu libre en soi, se transforme en énergie pratique, sort comme *volonté* du royaume des ombres de l'Amenti, et se tourne vers le monde réel qui existe indépendamment de lui... *Mais la pratique de la philosophie est elle-même théorique*. C'est la *critique*, qui prend pour mesure de l'existence individuelle l'être et qui mesure la réalité particulière à l'idée. Mais cette réalisation immédiate de la philosophie est, par son essence intime, empreinte de contradictions, et c'est cette essence qui prend forme dans le phénomène et lui imprime son cachet⁸⁶. » Aussi Marx est-il déjà

84. *Rheinische Zeitung*, 1842, MEGA, I, 1, p. 243.

85. *Matériaux pour la thèse de doctorat de Marx*, 1840, MEGA, I, 1, p. 131.

86. *Matériaux pour la thèse...*, *op. cit.*, p. 64.

tenté de choisir une voie plus sereine, mais plus exaltante que celle de la philosophie. Il veut vivre et agir. Il faut encore rappeler à ce propos un texte remarquable : « De même que la nature, en été, étale son corps nu et découvre triomphalement tous ses attraits, tandis qu'en hiver elle cache sa honte et sa nudité de neige et de glace, de même Lucrèce, tel un seigneur alerte, hardi et poétique du monde, diffère de Plutarque qui dissimule la petitesse de son moi sous la neige glaciale de la morale. Lorsque nous rencontrons un individu fumeux, renfrogné, replié sur lui-même, nous cherchons instinctivement conseil et secours et, par crainte de nous perdre, nous nous demandons si nous existons encore. Mais à la vue d'un gai luron, nous nous oublions et nous nous sentons au-dessus de nous-mêmes pareils aux forces universelles, et nous respirons à pleins poumons. Qui se sentira plus pur, plus libre : de celui qui sort de l'école de Plutarque, méditant sur ce qu'il y a d'injuste à ce que les bons perdent en mourant le fruit de leur vie, ou de celui qui voit l'éternité dans sa plénitude selon le chant hardi et tonnante de Lucrèce... Celui qui n'éprouve pas une joie plus grande à bâtir l'univers et à être le *créateur du monde* qu'à s'agiter éternellement dans sa propre peau, celui-là est sous le coup d'un anathème de l'esprit, il est frappé d'interdit, mais d'un interdit à rebours, il est chassé du temple et de la jouissance éternelle de l'esprit, et il est obligé de se chanter à lui-même des berceuses sur sa félicité et de rêver la nuit de lui-même. *Beatitudo non virtutis praemium, sed ipsa virtus*⁸⁷. »

La même conclusion est reprise en 1845, avec moins de lyrisme, mais sans doute avec plus de conviction : « C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence la science réelle, positive, la représentation de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer⁸⁸. » La philosophie ne disparaît donc pas pour faire place à une existence purement animale ou à une action anarchique et sans lois, mais « *la philosophie indépendante* perd son milieu d'existence du fait de la représentation de la réalité⁸⁹ ».

Le marxisme ne reste lui-même qu'aussi longtemps qu'il accepte cette loi de la suppression de la philosophie par sa réalisation, et l'engagement sans réserve dans l'action destinée

87. *Matériaux pour la thèse...*, *op. cit.*, p. 131.

88. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 16, trad. Cartelle, p. 18.

89. *Ibid.*

à transformer le monde, ou plutôt dans la praxis d'un monde humain qui se transforme et se constitue effectivement. C'est ainsi que s'exprimait encore Henri Lefebvre dans son ouvrage sur le *Matérialisme dialectique* : « L'attitude philosophique est contemplative. Conséquence lointaine de la division du travail, cette attitude est une activité mutilée, unilatérale. Or la philosophie arrive précisément à cette conclusion que la vérité se trouve dans la totalité. Elle se condamne par là, ne pouvant être l'activité suprême, efficace, totale. Le vrai est le concret. Les abstractions philosophiques n'ont guère d'efficacité. Il n'y a pas d'absolu immobile, pas d'« au-delà » spirituel. Les propositions de la *philosophia perennis* sont des tautologies, ou bien ne reçoivent un sens défini que par un contenu historique ou empirique. « S'élever au-dessus du monde par la réflexion pure c'est en réalité rester enfermé dans la réflexion. » L'universalité véritable, concrète, est fondée sur la praxis. Le matérialisme cherche à rendre à la pensée sa force active, celle qu'elle avait avant la séparation de la conscience et du travail, lorsqu'elle était directement liée à la pratique. Il s'agit de retrouver, à un niveau supérieur, cette puissance créatrice totale. Le matérialisme historique accomplit la philosophie en la dépassant. Il prend la décision — philosophique au suprême degré — de ne pas être dupe des illusions de chaque époque et de créer une doctrine réellement universelle. La triple exigence de la philosophie (efficacité, vérité, universalité de la pensée) *ne peut être accomplie sur le plan de la philosophie*⁹⁰. »

*
* *

C'est au nom du projet de la philosophie que Marx prétend critiquer la philosophie. Il la dénonce comme contradictoire puisqu'elle ne concilie qu'en termes de *pensée* des oppositions reconnues comme *réelles*. On ne réalisera donc l'idéal de la philosophie qu'en passant à l'action, c'est-à-dire en abandonnant tout ce qu'il y a d'illusoire dans la prétention de la philosophie. Et c'est bien de réaliser la philosophie en la supprimant et de supprimer la philosophie en la réalisant, qu'il s'agira désormais pour Marx. Nous le trouverons engagé dans l'action sur les structures du réel, et corrélativement engagé dans la critique non plus du monde religieux ou philosophique, tous deux explicitement transcendants, mais du monde politico-social *profane*, dans lequel doit se trouver la source de l'aliénation religieuse et philosophique.

90. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., pp. 54-55.

II

CRITIQUE
DU MONDE PROFANE

CHAPITRE PREMIER

L'ALIÉNATION POLITIQUE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. L'existence politique de l'homme est caractérisée par une scission entre la vie du citoyen (être public) et la vie de l'homme engagé dans le monde des besoins, du travail et des relations civiles.

2. Mais l'État est présenté comme la conciliation de ces deux « vies » séparées, en même temps que comme la conciliation des intérêts particuliers et des besoins particuliers divergents.

3. En fait, ce n'est qu'une conciliation illusoire, puisque l'État demeure *extérieur* à la « société civile ».

4. Il faut chercher la racine de cette conciliation illusoire dans la situation sociale sous-jacente, dans la réalité des classes sociales opposées entre elles.

5. *L'extériorité* de l'État est le signe de l'emprise qu'exerce sur lui *l'une* des classes de la société au détriment des autres.

6. Pour réaliser la vraie « démocratie », qui constitue l'idéal de la vie politique (idéal encore illusoire), il faut supprimer la *particularité* qui affecte l'État, en d'autres termes, il faut lui faire dépouiller son caractère « politique ».

*
* *

En dépit des développements précédents, le point de départ de toute la pensée de Marx est, en un certain sens, dans une réflexion sur l'État et la politique. Il ne faut pas oublier qu'il

fut d'abord journaliste et que ses articles de la *Gazette rhénane* lui donnèrent l'occasion de discuter la politique prussienne et les pratiques soit des tribunaux, soit de la censure. D'autre part, ses écrits de philosophie politique principaux, à savoir le commentaire des *Principes de la Philosophie du droit de Hegel* et l'introduction à ce commentaire qu'il publia dans les *Annales franco-allemandes*, sont antérieurs aux divers écrits dans lesquels il devait critiquer la philosophie (la *Sainte Famille*, l'*Idéologie allemande* et les *Manuscrits* de 1844). C'est dire que nous reconstituons ici la pensée de Marx dans sa logique complète en sacrifiant quelque peu le cadre du développement historique de cette pensée.

Nous ne le sacrifions pourtant pas aussi complètement qu'il paraît, puisqu'aussi bien la critique de la religion elle-même, dont nous avons fait le point de départ de la réflexion marxiste sur les aliénations, avait pour première occasion un problème politique, celui de l'État chrétien. C'est la nature de ce problème politique, soulevé par Marx principalement dans son article sur la *Question juive*, qui l'amenait à faire une critique préalable de la religion. N'avons-nous pas fait remarquer d'ailleurs que, si la religion peut être considérée comme l'explication, le fondement et la solution réelle des aliénations apparues dans les prétentions de l'État chrétien, point n'est besoin de tenter une réduction des contradictions de l'État chrétien à des contradictions plus fondamentales qui seraient à découvrir au niveau de l'État profane ?

C'est ainsi un problème politique — disons même le problème politique essentiel, celui de la « base rationnelle de l'État » — qui se posait à Marx dès le point de départ de sa réflexion. C'est ce même problème qui imposait aussitôt la réduction du phénomène religieux. Il était donc légitime de suivre le raisonnement de Marx, qui dénonce d'abord les aliénations situées dans les superstructures les plus éloignées de l'existence profane de l'homme, tant religion que philosophie. Mais il faut revenir à la critique du monde profane, dès lors que toute échappatoire a été rendue vaine.

La critique de l'aliénation religieuse et philosophique a d'ailleurs eu pour résultat immédiat de rendre plus pressante l'exigence d'une critique de la vie politique profane et de l'État. L'essence de la religion et de l'aliénation religieuse est apparue, en effet, dans l'existence d'une opposition entre homme privé et citoyen. Ceci pose la question de l'existence politique de l'homme en général. Marx a cru d'autre part découvrir la source des aberrations de l'idéologie philosophique impuissante dans la présence d'une société non réconciliée. C'est une invitation de plus à examiner ce que sont et ce que valent les rapports qu'entretien-

nent les hommes entre eux au sein de la société la plus universelle en apparence dans laquelle ils sont intégrés, la société politique.

Enfin, la critique de l'aliénation philosophique comme mode d'existence propre du philosophe conduisait le penseur à renoncer au primat de la pensée et à reconnaître celui de la praxis. Or le monde politique semble bien celui de l'action réelle, vers lequel Marx nous invite à nous tourner, une fois que nous avons dépouillé toute prétention philosophique abstraite et impuissante.

Conduits à reprendre le problème de l'Etat au début de cette seconde démarche critique qui concerne l'univers profane de l'homme et le monde de l'action, nous ne l'abordons pourtant plus dans les mêmes termes qu'au début de la première partie. Il ne s'agit plus de l'Etat chrétien, des principes de Stahl ou de la pratique des fonctionnaires prussiens, protestants orthodoxes dévoués à un roi couronné de prérogatives divines. Tout ceci s'est évanoui et est apparu contradictoire. La critique « du ciel » est achevée, estime Marx, sous toutes ses formes. C'est de la critique de la « terre » qu'il s'agit. L'Etat chrétien, lui, n'était pas à proprement parler l'Etat, mais une *conception* particulière de la constitution de l'Etat, une conception qui transcendait sa réalité quotidienne, bien qu'elle en dût être aussi le reflet. Désormais, il ne s'agit plus d'une conception particulière de l'Etat, mais de l'Etat lui-même, dans sa réalité commune et dans son espèce multiple.

Une fois l'Etat chrétien détrôné, il reste l'Etat tout court. Une fois Stahl réfuté, il faut encore réfuter la théorie de l'Etat profane, il faut dénoncer les prétendues bases rationnelles de l'Etat. Il faut donc réfuter Hegel dans sa philosophie politique. En effet, derrière Stahl lui-même, et en dépit de son hostilité à Hegel, c'est le philosophe spéculatif, auteur des *Principes de la Philosophie du Droit (Grundlinien der Rechtsphilosophie)* qui projette son ombre. Stahl n'avait fait qu'ajouter une auréole religieuse aux justifications rationnelles présentées par Hegel.

Marx présentera donc une critique de la philosophie hégélienne de l'Etat. Mais, puisque désormais une critique purement intellectuelle est insuffisante, c'est à la réalité même de l'Etat bourgeois, dont Hegel avait fait la théorie, que Marx s'attaque en révolutionnaire. Ainsi, avant de définir sa position par rapport à la conception hégélienne de l'Etat et les traits de l'aliénation politique qu'il croit reconnaître en tout Etat, il convient de rappeler ici les conditions politiques dans lesquelles vécurent tant Marx et Hegel, et les principaux caractères de la philosophie politique hégélienne.

I. LE MILIEU POLITIQUE
ET LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE DE L'ÉTAT

En décrivant sommairement le milieu politique dans lequel évoluèrent Marx et d'abord Hegel, nous voulons principalement préciser quelle Prusse Hegel a eue en vue lorsqu'il proposa l'État prussien en modèle de l'État constitutionnel, et quelle évolution s'est réalisée en ce pays jusqu'à la Révolution de 1848, c'est-à-dire jusqu'à l'époque où Marx entre véritablement en scène.

On peut dire, à grands traits, que la période qui suit le Congrès de Vienne (1815) et l'institution de la Confédération germanique (*Deutscher Bund*), et va jusqu'à la Révolution de mars (1848), est marquée par l'opposition entre une tendance conservatrice (et même réactionnaire) et un mouvement libéral¹. Cette opposition n'est d'ailleurs pas celle de deux camps nettement tranchés. Ainsi le gouvernement prussien n'est pas réactionnaire durant toute cette période, et l'opposition n'est pas toujours libérale. L'État prussien subit, en réalité, successivement les deux influences divergentes.

L'histoire de la Prusse, restaurée au Congrès de Vienne, s'ouvre par une *période libérale*. La différence qui s'observe ici entre le destin des monarchies autrichienne, française ou russe, et celui de la monarchie prussienne s'explique en partie par le courant réformiste libéral qui avait plongé des racines très profondes dans le gouvernement et l'administration prussiens à l'époque de la défaite infligée par Napoléon. Avant les guerres de Libération, à une époque où la monarchie avait nettement démerité, des hommes d'État aux vues hardies, comme Hardenberg et surtout le baron von Stein, avaient compris que le salut du pays était dans une orientation nouvelle de sa politique. Stein avait fait abolir le statut féodal qui attachait les paysans à la terre et leur interdisait l'acquisition de cette terre, réservée aux seuls nobles. En même temps, il réformait l'administration et la bureaucratie, faisant pièce aux privilèges des *Stände* (États). C'est sous l'impression de cette poussée de libéralisme que le roi de Prusse avait dû promettre,

1. Voir sur cette époque l'ouvrage de Franz SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im XIX^{ten} Jahrhundert*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2^e éd., 1949, t. II.

en 1815, l'octroi d'une constitution. Stein n'écrivait-il pas en novembre 1814 au tsar de Russie : « Il est conforme aux principes de justice et de libéralité des puissances alliées que l'Allemagne jouisse d'une liberté politique et civile ; que la souveraineté des princes soit limitée ; que les abus d'autorité cessent ; que les droits de tous soient fixés et garantis et que l'Allemagne cesse d'être un vaste réceptacle d'opresseurs et d'opprimés. » En 1813, partant pour la guerre d'indépendance contre Napoléon, les souverains eux-mêmes avaient clamé en Allemagne : « Peuples, soyez libres!... Nous sommes tous des hommes libres. » Et Metternich, moins fier qu'on ne le pense parfois de son œuvre au Congrès de Vienne et de la Sainte Alliance, faisait remarquer avec quelque amertume : « La réaction de 1813, qui a suspendu mais non terminé le mouvement révolutionnaire en France, l'a réveillé dans les autres Etats. »

En Prusse, les patriotes avaient donc été des libéraux. Il fallait leur faire des concessions, au moins pour quelque temps. Le mouvement libéral eût peut-être d'ailleurs obtenu des succès plus durables, si certains de ses éléments, les étudiants de la *Burschenschaft*, ne s'étaient pas livrés à des actes de violence comme le meurtre de Kotzebue par Sand en 1819, qui firent perdre beaucoup de crédit au libéralisme. Malgré tout, jusqu'en 1820, l'Allemagne et particulièrement la Prusse, restèrent fidèles aux principes du libéralisme. On continuait d'espérer voir promulguer un jour la constitution promise par Frédéric-Guillaume III.

A cette phase libérale succède toutefois une *phase de réaction*, qui va de 1820 à 1830, appuyée, dans l'Europe entière, cette fois, par les Congrès de la Sainte Alliance sous la haute direction de Metternich. Marx, né en 1819, ne connut pas la Prusse antérieure à cette brutale réaction.

Sans doute les poussées révolutionnaires de 1830 amenèrent-elles un regain timide et plutôt bref du libéralisme jusque vers 1833. Mais ensuite la réaction triompha pour de longues années, jusqu'en 1847. C'est l'époque où grandissait Marx, celle où il commençait à se mesurer avec les foudres de la censure et, au-delà des polémiques journalistiques, à réfléchir sur la nature de l'État. En Prusse, en particulier, les souverains avaient définitivement renoncé à octroyer une véritable constitution. Ce n'est qu'en 1847 que Frédéric-Guillaume IV dut enfin s'y décider, en raison des progrès que faisaient dans le peuple tout entier le mécontentement et le sentiment libéral.

La succession rapide de ces étapes différentes pendant trois décennies de l'histoire de l'État prussien suggère déjà que les situations auxquelles se réfèrent Hegel et Marx sont fort différentes.

Il y a plus. Hegel, qui connut la Prusse libérale des années 1812 à 1818 ou 1820, avait connu auparavant une autre Prusse pour laquelle il n'avait que mépris, tout comme il n'avait que mépris pour les divers Etats « territoriaux » qui se partageaient l'Allemagne à la veille de l'invasion napoléonienne. Lorsqu'il écrivait en 1802 sa *Constitution de l'Allemagne (Die Verfassung Deutschlands)*, c'était en effet pour constater que l'Allemagne n'était pas vraiment un Etat, parce qu'elle ignorait encore la notion du « public » et du politique. Chaque prince particulier, le roi de Prusse comme les autres, gouvernait son Etat ou sa principauté comme son bien, comme *sa chose*. Les « sujets » n'étaient pas véritablement des citoyens, ils n'étaient que des sujets, et l'Etat n'était en aucune manière *leur affaire*. En somme, Hegel s'en prenait alors au système féodal et absolutiste, dans lequel toutes les relations entre princes et sujets pouvaient être interprétées comme des rapports de caractère personnel et « privé ».

Près de vingt ans plus tard, au cours des dernières années de la deuxième décennie du siècle, il professait à Berlin ses cours sur la Philosophie du Droit. De cet enseignement devait résulter la publication en 1821 des *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. La situation s'est modifiée de fond en comble par rapport à 1802. Hegel n'hésite pas à poser l'Etat prussien en modèle de la constitution qu'il réclame. Il fait confiance à la Prusse pour la poursuite de la tâche réformatrice déjà entreprise. Il n'est que de lire les réflexions que Hegel faisait en 1817 sur les Débats de la Diète de Wurtemberg, pour comprendre que sa pensée s'identifiait alors à ce qu'il y avait de plus avancé dans le mouvement libéral. Il est vrai qu'en publiant ses *Grundlinien* en 1821, il était déjà obligé à plus de circonspection. La censure venait de faire de grands progrès. Mais pour l'essentiel rien n'était changé aux opinions de Hegel : il était à peine besoin de tromper l'attention du censeur en lisant entre les lignes, pour s'en convaincre.

La Prusse que Hegel a donnée en modèle, c'est donc celle des réformes de Stein, c'est aussi celle dans laquelle on espérait encore, jusqu'en 1820, la poursuite de ces réformes et l'octroi de la constitution. Et rien ne prouve que Hegel n'ait pas été fidèle à son idéal libéral jusqu'aux derniers jours de sa vie, et qu'il ait véritablement déifié l'Etat prussien de la réaction postérieure aux Congrès de la Sainte Alliance et aux décrets de Carlsbad. Si, pendant les années qui suivent, il n'a plus écrit sur le problème de l'Etat, c'est sans doute qu'il craignait de ne pouvoir satisfaire les censeurs. Lorsque furent venus des temps plus cléments et plus propices au progrès libéral, Hegel reprit la plume pour parler de questions politiques.

C'est en 1831, au moment des débats anglais sur le Bill de réforme parlementaire : les pages que Hegel écrit à ce sujet portent la marque d'un libéralisme convaincu. La censure avait d'ailleurs trouvé quelque peu à y redire. Mais Hegel n'eut pas le temps de mettre la dernière main à l'article qu'il préparait, et mourut au cours de l'été de cette même année 1831.

Il est par conséquent impossible d'admettre que la Prusse vantée par Hegel soit cette Prusse honnie comme la puissance réactionnaire par excellence, soit avant Stein, soit après 1832. En réalité d'ailleurs, en dépit des justifications que certains prétendaient encore trouver dans son œuvre, Hegel n'exerça plus de réelle influence sur le développement des institutions prussiennes après 1831. « On en inférera, écrit à ce propos M. Eric Weil, que la Prusse réelle ne s'est pas reconnue dans le prétendu portrait tracé par Hegel, que celui-ci l'ait mal dépeinte ou qu'il l'ait dépeinte trop bien². » Certains des éléments que Hegel considère comme essentiels à l'Etat constitutionnel font en effet défaut à l'Etat prussien des années 1832-1847. Tout d'abord, il n'y avait *pas de parlement* en Prusse jusqu'en 1847 : or, pour Hegel, c'est là la condition indispensable de la constitution de l'Etat. Frédéric-Guillaume III avait promis une représentation populaire le 22 mai 1815. Mais il ne tarda pas à le prendre fort mal, lorsqu'on lui rappelait sa promesse. Il en fut ainsi déjà le 21 mars 1818, dans une réponse du roi aux autorités provinciales et communales de Rhénanie qui avaient osé demander une constitution. Il fallut attendre 1847 pour que la promesse fût exécutée. D'autre part, la *publicité* des débats parlementaires (autre condition essentielle selon Hegel) n'était pas admise dans les délibérations des « Etats » provinciaux (*Provinzialstände*), qui avaient été conservés à défaut d'un vrai Parlement. Enfin, dans le système judiciaire, l'absence du système des *jurys* faisait diverger radicalement la réalité prussienne du modèle hégélien.

Qu'était, dans ces conditions, l'idéal de l'Etat présenté par Hegel dans ses *Principes de la Philosophie du Droit* ? Pour faire bref, disons qu'il s'agissait pour Hegel de concilier la société civile (c'est-à-dire le monde des individus isolés, le monde bourgeois) et l'Etat : plus exactement encore, il s'agissait de concilier, dans une sphère supérieure, les intérêts et les personnalités individuels, inconciliables, selon Hegel, au niveau de la seule société civile. L'Etat apparaissait comme la sphère supérieure requise.

2. E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, Paris, 1950, p. 13.

Hegel n'était arrivé que peu à peu à concevoir ainsi l'État. On peut dire, d'après les études précises de G. Lukacs sur sa jeunesse, qu'il avait commencé par être une sorte de marxiste avant Marx. Dans ses œuvres de jeunesse en effet, l'aliénation économique est présentée comme la plus radicale, comme celle qui fonde les autres : Hegel en proposait aussi une solution radicale, qui différait assez peu des futures solutions révolutionnaires de Marx³. Mais les réflexions entreprises sur la situation de l'Allemagne en 1802, ce corps civil sans véritable existence politique, ce monde de rapports privés incohérents sans Etat, ce monde où l'homme n'était pas pleinement élevé à l'état de droit et garanti, amenèrent Hegel à découvrir le caractère *essentiel* du monde politique et de l'Etat. Il en était ainsi arrivé à penser que l'aliénation de l'homme ne pouvait être supprimée complètement sans une médiation supérieure à toutes celles de la société civile. L'Etat lui apparut dès lors comme la nécessaire médiation des intérêts de tous par les intérêts de tous (intérêt général ou bien commun).

A partir de cette exigence, qui, dans la trame de la *Philosophie du Droit*, constitue le lien entre la description philosophique de la société civile ou bourgeoise et celle de l'Etat, Hegel présentait le modèle abstrait d'un système constitutionnel, apte à réaliser cette médiation. Et, puisqu'il recherchait une médiation, le système conçu devait porter sur la *représentation*. C'est en effet la caractéristique essentielle de la Philosophie du Droit de Hegel. En somme, pour lui, l'Etat est la sphère dans laquelle l'homme *est objectivement* libre et *sait* qu'il est libre, ce qui est l'essence de la *représentation* par comparaison avec toute autre conception de la vie politique. Evidemment, dans cette perspective, l'Etat n'apparaît pas comme contradiction par rapport à la sphère de la société civile et économique, par rapport à celle de la société du travail et de l'échange, dans laquelle se déchainent les appétits et les puissances individuels ; il *garantit* plutôt la *liberté* qui se manifeste spontanément et subjectivement dans la vie économique et privée, il lui permet de devenir une *vraie* liberté.

Fondé sur la liberté, qui selon Hegel peut être définie comme la volonté d'être libre, comme la liberté qui veut la liberté en tant que contenu de son vouloir, et qui, par conséquent, est identique à la raison (contenu de la liberté), l'Etat ne peut pas être établi en dehors de la conscience que les individus ont de leur liberté, en dehors de la représentation politique : en ce sens, nous sommes libres et nous *savons* que nous som-

3. G. LUKACS, *Der junge Hegel*, Europa-Verlag, Zurich, 1951.

mes libres, c'est là la définition de la vie politique et la norme de sa réalisation, ce qui exclut toute solution paternaliste par laquelle seraient seulement satisfaits nos appétits et nos besoins sans que nous conservions la conscience de notre liberté.

Il y a des défauts évidents dans la théorie hégélienne de l'État, et les critiques n'ont pas manqué de faire grief à Hegel de sa conception de la monarchie héréditaire. Mais ces critiques ne touchent pas à l'essentiel, aussi longtemps qu'elles ne s'attaquent pas au noyau de la doctrine qui vient d'être décrite ci-dessus. Marx, lui, s'attaquera à ce noyau, donc au meilleur de la philosophie politique hégélienne. Ce qui dispense d'insister sur bien des détails plus accidentels dans l'exposé des *Principes de la philosophie du Droit*⁴.

II. MARX ET LA PHILOSOPHIE POLITIQUE HÉGÉLIENNE

On peut se demander, certes, si Marx a connu le véritable Hegel, celui que les textes et l'histoire permettent de reconstituer aujourd'hui avec un degré de certitude suffisant, ou bien s'il a seulement connu le Hegel de la tradition postérieure. Selon les cas, les critiques que Marx dirige contre la philosophie politique hégélienne n'ont pas la même portée.

Il semble bien qu'il faille opter pour la première hypothèse. Marx a connu Hegel dans le texte et dans son contexte. La tradition du Hegel réactionnaire n'a, en effet, définitivement pris corps que dans les années 1850-1860, sous l'effet des invectives des nationaux-libéraux allemands comme Rudolf Haym et Lenz. Par rapport à cette tradition relativement tardive, qui dispensait le plus souvent de tout commentaire littéral de la pensée du philosophe, Marx a l'avantage de se référer

4. Sur le problème de l'État chez Hegel on peut consulter les études suivantes : Rudolf HAYM, *Hegel und seine Zeit*, réédition par Rosenberg; Th. HÄRING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, t. I, Leipzig, 1929, t. II, Leipzig et Berlin, 1938; ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, 2 vol., Munich et Berlin, 1920 (nombreuses références); G. H. SABINE, *A history of Political Philosophy*, Londres, 1948; W. M. MCGOVERN, *From Luther to Hitler*, Londres, 1947; VERMEIL, *La pensée politique de Hegel*, dans *Études sur Hegel*, Paris, 1931, pp. 165-234; HELLER, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke*, 1927; ERIC WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, 1950; BARION, *Hegels Staatslehre*, in *Neue Ordnung*, mai 1953.

aux textes. Bien plus, même plus tard, il ne semble pas avoir jamais cédé à la tentation de concevoir purement et simplement Hegel comme un Prussien réactionnaire et étatiste. Engels lui écrivait en 1870, à une époque où la tradition anti-hégélienne avait certainement pris corps et où elle était d'autant plus forte que Hegel était en fait plus ignoré, qu'on ne pouvait « liquider un type comme Hegel par le qualificatif de *Prussien* ». Or Marx lui répondait explicitement qu'il était entièrement d'accord avec lui sur ce point⁵. Il est ainsi très vraisemblable que Marx a connu et compris le véritable Hegel.

Si donc Marx critique Hegel, nous n'avons pas affaire à un simple ressentiment ou à la reprise d'arguments populaires, mais à un désaccord sérieux et grave sur un point essentiel. Or, Marx ne se fait pas faute de critiquer la conception hégélienne de l'État. Au cours des années 1842-1843, il écrit un commentaire critique des paragraphes de la *Philosophie du Droit* qui concernent l'État. Et il peut sembler au lecteur qui aborde ce commentaire sans prévention, que le même Marx, qui refusera jusqu'au bout de considérer Hegel comme un vulgaire « Prussien », a passé condamnation sans appel sur la philosophie politique de Hegel. Il convient alors d'examiner attentivement la relation de Marx à cette philosophie politique. Ce sera, en même temps, l'occasion de décrire ce qu'est pour Marx l'aliénation politique, qui fonde à ses yeux les aliénations philosophique et religieuse.

Le marxisme contemporain a souvent vulgarisé à l'usage des masses l'image d'un Marx irréductiblement opposé à Hegel sur le plan de la philosophie de l'État, comme en d'autres domaines. Cette opposition ne serait rien d'autre qu'un reflet de la contradiction générale qui existe entre matérialisme et idéalisme. Nous ne pouvons évidemment en rester là, sachant combien peu de signification il faut accorder à cette opposition simpliste dans le cas de philosophies qui se veulent dialectiques comme celle de Marx aussi bien que celle de Hegel. Oublierait-on d'ailleurs que, d'après les *Thèses sur Feuerbach*, le marxisme se présentait explicitement comme la *synthèse* du matérialisme et de l'idéalisme ?

On a fait valoir aussi qu'il y a opposition entre Hegel, penseur en lequel s'est opérée simplement une prise de conscience des contradictions de la vie sociale à l'intérieur du politique, et Marx, son génial continuateur qui, reprenant tout l'acquis de

5. Lettres de Engels du 8 mai 1870 et de Marx du 10 mai, n° 1369 et 1370, dans l'édition de Moscou, vol. IV, 1939, pp. 38 sq. Voir aussi Eric WEIL, *Hegel et l'État*, *op. cit.*

la prise de conscience hégélienne, a dirigé son talent et son effort vers la transformation effective des conditions réelles. Pas davantage que la précédente, cette opposition ne correspond à la réalité. Si Hegel ne fut pas un révolutionnaire au même sens que Marx, il n'ignorait pas la nécessité de l'action politique ni l'exigence d'une action réformatrice. Ce qu'il faut dire, c'est que chez Marx l'accent est mis sur le rôle des masses et des classes, tandis que chez Hegel il est encore mis sur l'action gouvernementale.

La différence est capitale, nous le verrons plus loin. Cependant, à un certain point de vue, que les marxistes taxeraient d'ailleurs d'idéalisme, les deux tendances ne sont pas complètement exclusives l'une de l'autre. De plus, Hegel connaissait l'existence de classes au sens où l'entendra Marx. Seulement Hegel n'avait pas prévu, et à son époque il ne pouvait pas encore prévoir, « la possibilité donnée à l'administration de faire cause commune avec une des classes sociales en conflit⁶ ». Il en résulte que « là où Hegel avait vu un problème pour l'administration, Marx voit une lutte entre l'administration en place et la classe opprimée⁷. » Pour Marx, il y aura donc révolution et non transformation insensible de la constitution. Ainsi, la guerre entre les États est rendue superflue par la révolution à l'intérieur des États.

Ceci ne nous autorise pas à diminuer l'importance du rôle qu'occupe la révolution dans la théorie marxiste, mais invite à tempérer des jugements trop hâtifs sur l'incompatibilité foncière du marxisme et de la philosophie politique de Hegel. Le marxisme dépend d'ailleurs trop, à d'autres points de vue, de la philosophie de Hegel, pour qu'il échappe totalement à son influence en ce qui concerne le problème de l'État. En d'autres termes, il semblerait que l'attitude divergente de Marx et de Hegel résulte en bonne part de la différence des situations historiques dans lesquelles ils vécurent. Ce qui était possible au temps de Hegel ne l'était peut-être plus au temps de Marx. Si Marx avait vécu plus tôt... Si Hegel était venu plus tard... Si Marx avait connu l'État prussien de 1815-1818 et non pas celui de 1835-1847... et si Hegel inversement avait connu la Prusse d'après sa mort...

Ces hypothèses ont leur prix et permettent d'exprimer l'indiscutable continuité de l'histoire culturelle allemande. Au-delà, elles sont pourtant vaines. Aussi n'a-t-on pas tout dit, on n'a même pas dit l'essentiel, sur les relations de

6. Eric WEIL, *op. cit.*, p. 107.

7. *Ibid.*

Marx à la philosophie politique hégélienne quand on a insisté sur cette continuité. En effet, si les différences entre les deux penseurs ont leur source dans la situation *historique de chacun d'eux*, de telles différences apparaîtront justement capitales au marxiste. Avant l'époque où Marx écrit, la situation révolutionnaire qu'il décrira n'était pas encore mûre, elle n'aurait même pas pu être décrite. Mais, pour Marx, ceci veut dire clairement qu'il jouit lui-même d'une situation historique privilégiée permettant de dévoiler l'essentiel du contenu et du sens de l'histoire entière, tandis que Hegel participe encore de l'aliénation qui lui interdit cette découverte. Marx ne peut lui reprocher sa cécité comme une faute personnelle, mais il entend bien avoir le droit de dénoncer l'illusion d'une pensée qui se croyait maîtresse de l'univers et qui justement ne pouvait pas l'être. La différence des situations historiques correspond en réalité à une différence radicale dans l'appréciation de la *nature* de l'État et de sa signification. C'est ce qui fait que, malgré toutes les nuances, sur lesquelles il convenait d'insister, il faut bien prendre le marxisme pour une critique sans merci de la philosophie hégélienne.

Il n'est ceci que parce qu'il est une dénonciation de l'illusion de toute vie politique, et une manifestation de l'aliénation qui est au cœur de l'État. Hegel ne pouvait échapper à cette aliénation, dans un monde qui en vivait encore de manière essentielle. C'est elle que Marx pense pouvoir critiquer maintenant. Par là, il critique aussi Hegel de manière radicale. La critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, est d'ailleurs, pour lui, le moyen direct de dénoncer cette « déficience » de la vie politique que faisait soupçonner l'examen de l'aliénation religieuse et philosophique.

III. CRITIQUE DE L'ALIÉNATION POLITIQUE

La critique que Marx fait à Hegel en même temps qu'à l'État a la forme de la dénonciation d'une « dialectique mystifiée⁸ ». C'est-à-dire que l'on doit concevoir à l'inverse

8. Sur le problème de l'État chez Marx voir les études suivantes : Eric WEIL, *Hegel et l'État*, Vrin, 1950, appendice; Jean HYPOLITE, *La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx*, in *Cahiers internationaux*

de la manière dont on les conçoit couramment, les rapports de ces deux réalités que sont la société civile et l'Etat. L'expression « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*), empruntée au vocabulaire hégélien, désigne les rapports qu'entretiennent entre eux les hommes qui se mettent au travail, à la production, pour la satisfaction de leurs besoins. Elle correspond donc à peu près à ce que Hegel appelle encore le « système des besoins », et à ce que nous pouvons appeler la société économique ou le monde des relations privées, par opposition à la société politique et à la sphère des rapports publics. D'un côté l'homme est un citoyen, de l'autre il est une personne privée.

Or, Hegel a inversé les rapports normaux du rationnel et du réel, il a conféré au rationnel (qui est l'Etat) une position prédominante par rapport au réel (qui est la société civile). Marx estime que le développement de l'idée ou de l'esprit pur est ainsi appliqué par Hegel comme de l'extérieur à l'ensemble des rapports réels, qu'il est amené à ne considérer que comme « pure particularité naturelle » et comme n'ayant par eux-mêmes ni valeur ni signification. Ce n'est là évidemment qu'un cas particulier de la critique que Marx fait de l'idéalisme hégélien. Mais il revêt une importance toute spéciale. Car, si l'Etat est pour Hegel le rationnel et l'idéal, il est pourtant bien aussi à sa manière une *réalité*, à la différence des concepts des philosophes et des représentations de l'homme religieux.

Hegel considère l'Etat comme l'élément d'une rationalité universelle et absolue. Par rapport à cet élément, toutes les formes sociales non politiques, la famille et la société « civile », n'apparaissent chez notre philosophe que comme des « moments » extérieurs ou inférieurs : « Hegel, note Marx, parle ici de la dépendance *intérieure* ou de la détermination essentielle du droit privé, etc., par l'Etat ; mais, en même temps, il subsume cette dépendance sous la relation de la « nécessité extérieure » et oppose cette relation, comme l'autre côté, à la relation dans laquelle la famille et la société civile se rapportent à l'Etat comme à leur but *immanent*⁹. »

Marx se réfère ici au paragraphe 261 de la *Philosophie du Droit*, qu'il faut relire pour comprendre la portée de cette cri-

de Sociologie, vol. II, 2^e année, 1947, pp. 142 sq.; G. GURVITCH, *La sociologie du jeune Marx*, in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. IV, 1948, pp. 3 sq.; J.-Y. CALVEZ, *Droit international et souveraineté en U.R.S.S.*, Colin, 1953, introduction; Galvano DELLA VOLPE, *Marx e lo Stato rappresentativo*, Bologne, 1947; VEDEL, *Manuel de Droit constitutionnel*, Recueil Sirey, Paris.

9. *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, Ed. MEGA, I, 1, p. 404.

tique essentielle : « En face des sphères du droit privé et du bien-être privé (*Privatwohl*), de la famille et de la société civile (ou bourgeoise, *bürgerliche*), l'Etat est d'une part une nécessité *extérieure* par rapport à elles, et la puissance supérieure à elles, la nature de cette puissance et de cette nécessité constitue les lois de ces sphères, et les intérêts de celles-ci sont subordonnés et dépendants par rapport à cette nécessité et à cette puissance ; mais, d'autre part, l'Etat est le but *immanent* de ces sphères et tire sa forme de l'*unité* de son but universel et de l'intérêt particulier des individus, c'est-à-dire du fait que les individus ont à l'égard de l'Etat des *devoirs* dans la mesure où ils ont des droits. »

Face à ces affirmations, Marx s'inquiète du rapprochement des deux termes « nécessité extérieure » et « but immanent ». Si l'Etat apparaît comme quelque chose d'extérieur et de nécessairement « donné » par rapport au monde de la vie économique et sociale et à celui de la famille, et si, d'autre part, il est leur but immanent, c'est-à-dire s'il leur est intérieur, et s'il est leur sens intime, c'est que le monde de l'Etat *n'est pas superposé* comme un autre monde *réel* à celui de la famille et à la réalité économique et sociale, à l'univers de la naturalité familiale et à celui des besoins matériels et du travail médiateur. Si, pourtant, il jouit à l'égard de ces sphères de la réalité d'une véritable *extériorité*, c'est qu'il s'agit d'un monde *idéal* (immanent) et superposé (extérieur) : car seul un monde idéal peut être à la fois immanent et extérieur. Mais, en insistant sur la subordination du reste par rapport à ce monde idéal, Hegel prétend le considérer comme le vrai monde, aux dépens de celui qui était d'abord apparu comme réel, celui de la famille et de la vie économique et sociale. Ce qui de l'avis de Marx est vraiment « rapport réel » des hommes entre eux et avec la nature, apparaît donc chez Hegel comme un simple « phénomène », comme une simple « manifestation » accidentelle. L'Etat est pour Hegel l'*essence* de ce phénomène et de cette manifestation. Il n'est extérieur au réel qu'en tant qu'il est monde idéal, puisqu'il est le but immanent et intime déjà inscrit dans les sphères précédentes, mais il est en même temps considéré comme premier et comme véritable, et ainsi « la famille et la société civile, écrit Marx, apparaissent comme le sombre *fond naturel* sur lequel s'allume la *lumière* de l'Etat¹⁰».

Ce qui semblait d'abord réel est devenu irréel, et c'est un monde idéal qui devient réel. Ce monde idéal, très réel pour

10. *Critique...*, MEGA, I, 1, p. 425.

Hegel, c'est l'Etat. Mais alors, il y a opposition entre l'homme comme père de famille et comme travailleur d'une part, et l'homme comme citoyen d'autre part. Le second se subordonne le premier, et prétend être la solution des contradictions du monde de l'homme du besoin et de l'homme travailleur. Mais il ne réconcilie ce qui était contradictoire à ce plan que dans un *autre* monde, considéré comme *extérieur* et comme transcendant par rapport au précédent. La vie politique ne résout donc pas les contradictions qui sont projetées en elle, au niveau où elles apparaissent, elle les maintient au contraire, les transformant seulement en une contradiction globale entre un monde réel et un autre monde, supérieur, soi-disant réel lui aussi, bien qu'il ne soit rien de réel en dehors du premier (puisqu'il lui est immanent). Nous voici en possession du principe de cette séparation entre le citoyen et l'homme privé, que l'analyse de l'aliénation religieuse nous faisait sentir.

Marx en conclut que la conception de l'Etat selon Hegel est idéaliste : et, puisque la réalité politique bourgeoise, contemporaine de Marx, lui semble bien être ce que décrit Hegel, cet Etat bourgeois est pour les hommes une aliénation.

Comment s'exprime cette aliénation, que Marx a d'abord décrite en termes logiques, d'après la philosophie hégélienne de l'Etat ? En pratique, l'Etat n'est pas ce qu'il prétend être. De plus, son existence comme réalité *séparée* par rapport à la vie sociale interdit qu'il le soit.

Le peuple est tout d'abord frustré de ses droits, pourtant affirmés dans la conception hégélienne de l'Etat. Hegel a ainsi proclamé que la souveraineté est la véritable essence de l'Etat, c'est-à-dire sa nécessité intérieure, son « idéalisme », son concept même. La souveraineté devrait donc être le fait du *peuple dans sa réalité concrète*. Mais, poussé par son désir de montrer que l'Etat est cependant quelque chose d'*extérieur*, Hegel est amené à prétendre que la souveraineté n'est dans le peuple que d'une manière confuse et inconsciente : au contraire, le *souverain*, être empirique individuel, est la conscience de ce peuple. C'est même pour cette dernière raison que le souverain est véritablement le souverain. En définitive, dit Marx, par le biais de cet idéalisme excessif, qui finit par se résoudre en un *positivisme* non moins excessif, « l'idée du pouvoir princier, tel que Hegel la développe, n'est pas autre chose que *l'idée de l'arbitraire*, de la décision de la volonté¹¹ ». C'est cette réalité de l'arbitraire du souverain que

11. *Critique...*, MEGA, I, 1, p. 427.

Hegel s'efforce de camoufler sous le voile de l'idée abstraite de souveraineté. En cela consiste essentiellement la mystification dénoncée par Marx. L'Etat hégélien, ou l'Etat bourgeois vu à travers lui, est celui dans lequel la *souveraineté réelle* du peuple pris comme « tout », comme « masse », ne coïncide pas avec la *souveraineté arbitraire* du monarque constitutionnel. Le rapport humain et social réel est négligé au profit d'un rapport de souveraineté irréel et abstrait, placé néanmoins dans un sujet particulier, le prince. Celui-ci n'est choisi que pour des qualités naturelles, pour des qualités non humaines, à savoir du fait de sa naissance.

C'est ici qu'apparaît la contradiction *intérieure* à la construction hégélienne de l'Etat, sans parler même de sa contradiction avec la réalité de la société civile. Hegel prétend faire de l'Etat l'expression de la pleine conciliation, une sorte d'Idée concrète dominant tous les rapports humains ; en même temps, il ne trouve rien de mieux que d'incarner cette Idée dans la personne *empiriquement déterminée* d'un souverain, dont rien ne nous garantit qu'elle puisse être la véritable expression de l'Idée. L'idéalisme dégénère ainsi dans le pire des positivismes. Ce positivisme inclut le légitimisme, qui n'en est qu'une forme politique particulière : « La souveraineté, écrit Marx, la dignité du monarque naît donc. Le *corps* du monarque déterminerait sa dignité. Au sommet le plus élevé de l'Etat, ce n'est donc pas la raison, mais la simple *Physis* qui a décidé. La *naissance* déterminerait la qualité du monarque comme elle détermine la qualité du bétail¹². »

Il est naturel que la conception hégélienne de la souveraineté du prince ait donné prise à Marx. Elle donnait prise aux critiques de tous les libéraux et démocrates des années 1840-1848. Il est possible, d'ailleurs, que ce soit l'une des pièces les moins importantes de la conception hégélienne de l'Etat. Mais cette remarque ne doit pas nous faire esquiver la difficulté de Marx. Elle est en réalité beaucoup plus profonde qu'il ne pourrait sembler. Il faut dire en effet que, monarque ou chef élu de quelque espèce que ce soit, le représentant d'une société politique quelconque sera toujours une personne *naturelle*, empirique. Aucun Etat n'existe sans un gouvernement et sans un système administratif. Aussi, peu importe que Hegel ait parlé spécialement d'un souverain désigné par la naissance : faire reposer la souveraineté en qui que ce soit, par quelque mode de désignation que ce soit, constituera toujours, aux yeux de la critique marxiste, une violation des droits

12. Critique..., MEGA, I, 1, p. 438.

essentiels de l'homme réel. Ce n'est pas à une forme particulière de constitution politique que Marx s'attaque, mais bien à toute forme d'existence politique, à l'Etat hégélien, à l'Etat bourgeois, à toute forme d'Etat antérieure à l'apparition du socialisme scientifique.

Le caractère de cette critique, qui vise la nature même de toute société *politique*, explique que Marx, ayant dénoncé la conception du prince souverain chez Hegel, ne rallie pas les positions démocratiques libérales classiques. Son analyse et sa critique ne se placent pas sur le plan du choix entre les diverses formes de gouvernement politique, mais au plan du choix entre l'Etat *politique* et autre chose. Certes, en apparence, il est démocrate, il l'est même beaucoup plus sincèrement que la plupart des constitutionnalistes de cette époque, qui discutent de l'aménagement et de l'équilibre des pouvoirs. Mais dire que Marx est démocrate n'a aucune signification, aussi longtemps qu'on n'a pas précisé ce qu'il entend par démocratie.

Pour lui, elle n'est pas un régime politique déterminé, elle n'est même pas une théorie philosophique visant la constitution du seul monde *politique*. Comme réalité concrète, la démocratie serait à ses yeux, au delà de tout régime particulier, la réconciliation de la « société civile » c'est-à-dire de la sphère des relations réelles des hommes entre eux, et de l'Etat, sphère de leurs relations abstraites. Mieux encore, il faudrait dire que la démocratie, en présentant efficacement la conciliation des intérêts réels des hommes de la société civile, et en supprimant la particularité qui affecte les rapports sociaux bourgeois, supprime également cette particularité seconde et dérivée qu'est la souveraineté abstraite posée dans l'Etat et dans l'être empirique du souverain, quel qu'il soit. L'Etat, comme abstraction de notre être réel, et comme abstraction incarnée en une particularité empirique donnée, disparaît dans la vraie démocratie. Tout ceci, il est vrai, est encore postulat simple, et le raisonnement de Marx doit être poussé beaucoup plus loin pour que soit entrevue cette disparition de l'Etat politique. Pour l'instant, il nous demande simplement de constater la contradiction radicale qui existe entre l'universalité visée par l'Etat et la particularité qui l'affecte en réalité.

La vraie démocratie serait la réalité de l'universalité que vise l'Etat sans jamais pouvoir l'atteindre. Elle serait « l'énigme résolue de toutes les constitutions », la solution du problème que posent tous les régimes politiques particuliers¹³. « Ici la constitution, non seulement *en soi*, en essence, mais en *exis-*

13. Critique..., MEGA, I, 1, p. 434.

tence, en réalité, est constamment ramenée à son fond réel, *l'homme réel*, le peuple réel, et posée comme son œuvre propre¹⁴. » Ainsi comprise, « la démocratie est le *genre* de la constitution. La monarchie est une espèce et c'est une mauvaise espèce. La démocratie est « contenu et forme ». La monarchie ne doit être que forme, mais elle altère le contenu¹⁵ ». La démocratie est le *genre*, c'est-à-dire la catégorie hiérarchiquement supérieure aux espèces que sont les diverses formes politiques.

Mais dire que le « genre » ou l'essence peuvent avoir par eux-mêmes réalité et sont effectivement l'universel, c'est affirmer que les espèces particulières n'ont qu'à disparaître. C'est ce que Marx exprime par l'emploi péjoratif du mot « politique » qui est, dans ce contexte, synonyme de « particularité empirique » opposée au véritable universel. L'Etat bourgeois prétend être ce même universel qui constitue la démocratie, mais il demeure un Etat *politique*, une forme sociale particulière, il est donc une *forme* inadéquate au *contenu* de l'Etat démocratique. Même la « république » est ainsi critiquée par Marx au nom de la démocratie, au nom de l'universelle conciliation qu'elle devrait opérer. La république constitue sans doute un certain progrès, puisqu'elle est « une accommodation entre l'Etat politique et l'Etat non politique » ; elle fait une plus grande part à l'universel réel des relations civiles ; elle est davantage une démocratie ; mais elle ne réalise pas encore pleinement cet idéal. « La lutte entre la monarchie et la république est elle-même encore une lutte à *l'intérieur de l'Etat abstrait*. La république politique est la démocratie à l'intérieur de la forme abstraite de l'Etat¹⁶. »

Conscient de cette particularité et de ce caractère politique inhérents à l'Etat, et frappé de la contradiction qui s'y manifeste entre l'universalité réelle auquel il tend et la particularité empirique dont est entachée la représentation politique ou le gouvernement étatique, Marx est amené à chercher les causes de cette scission. Il les découvre dans l'existence des classes, dont l'une s'approprie toujours le pouvoir politique pour opprimer les autres. L'aliénation politique ne peut être résolue que par la solution de l'aliénation sociale, qui est sous-jacente.

Quoi qu'on en pense souvent, estime Marx, ce n'est donc pas l'Etat qui est le fondement de la société civile, c'est au contraire la société civile (la société « bourgeoise », le système

14. *Critique...*, MEGA, I, 1, p. 434.

15. *Ibid.*

16. *Critique...*, MEGA, I, 1, p. 435.

des besoins) qui fonde l'Etat. « Ce sont la nécessité naturelle, les propriétés essentielles de l'homme, quelque aliénées qu'elles puissent apparaître, c'est l'intérêt, qui servent de lien entre les membres de la société civile; c'est la vie « civile » (bourgeoise) et non la vie politique, qui est leur lien réel. Ce n'est donc pas l'Etat qui tient unis les atomes de la société civile, mais ce fait, qu'ils ne sont des atomes que dans la représentation, dans le ciel de leur imagination, mais sont dans la réalité des êtres fortement distincts des atomes, à savoir non pas de divins égoïstes, mais des hommes égoïstes. *Seule la superstition politique enfante aujourd'hui encore l'illusion que la vie civile a besoin d'être intégrée par l'Etat, alors qu'au contraire, dans la réalité, c'est l'Etat qui est maintenu par la vie civile*¹⁷. »

Dans le passé, on a pu fonder des Etats sur la personne et la puissance individuelles. C'est aujourd'hui devenu impossible. Napoléon fut le dernier à le tenter, avant l'avènement du monde « civil » de l'économie industrielle capitaliste. « Napoléon fut la dernière lutte du terrorisme révolutionnaire contre la société bourgeoise, elle aussi proclamée par la révolution, et contre sa politique. Napoléon avait d'ailleurs déjà une idée de l'essence de l'Etat moderne : il comprenait que celui-ci a pour fondement le développement sans frein de la société bourgeoise, le libre mouvement des intérêts privés, etc. Il n'était pas un terroriste enthousiaste (rêveur). Mais, en même temps, Napoléon considérait encore l'Etat *comme un but pour lui-même*, et la vie civile comme seulement un trésorier en état de dépendance par rapport à l'Etat et sans volonté propre. Il mena le terrorisme à son comble en remplaçant la révolution permanente par la guerre permanente. Il donna satisfaction jusqu'à pleine saturation à l'égoïsme de la nationalité française, mais il demanda aussi des sacrifices à la société bourgeoise, il opprima despotiquement l'idéalisme politique de sa pratique quotidienne, il cessa d'épargner les intérêts matériels essentiels de la bourgeoisie, du commerce et de l'industrie, chaque fois que ceux-ci se trouvèrent en conflit avec ses intérêts politiques à lui. Son mépris pour les hommes d'affaires industriels était le complément de son mépris pour les idéologues. A l'intérieur également, il combattait dans la personne de la société bourgeoise l'adversaire de l'Etat, qui se présentait encore, en lui, comme fin en soi... Tout comme le révolutionnaire terroriste se trouva encore face à face à la bourgeoisie libérale, en la personne de Napoléon, ainsi dans la Restauration, dans les Bour-

17. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 227.

bons, cette bourgeoisie trouva encore une fois en face d'elle la contre-révolution. Finalement elle réalisa en l'année 1830 ses désirs de 1789, avec cette différence toutefois qu'elle était maintenant éduquée politiquement, qu'elle ne pensait plus poursuivre dans l'Etat représentatif constitutionnel l'Idéal de l'Etat, le salut du monde et des fins humaines universelles, mais avait reconnu dans cet Etat *l'expression officielle de sa puissance exclusive et la reconnaissance politique de son intérêt particulier*¹⁸. »

Napoléon et les Bourbons constituaient des phénomènes de transition. Ils représentaient une conception absolutiste de l'Etat, désormais dépassée. D'où le conflit qui les opposa à la bourgeoisie libérale nouvelle. Tandis que l'Etat prétendait encore reposer sur lui-même, la bourgeoisie prétendait de son côté constituer un monde éthique ayant valeur par lui-même, elle n'acceptait plus un monde politique vraiment supérieur et extérieur à elle. Aussi longtemps que dura ce conflit, la conception bourgeoise de l'Etat ne put pas complètement prendre corps. Pourtant, c'est cette conception que déjà Hegel présentait. A partir de 1830, elle s'est développée pleinement : l'Etat est apparu, selon les définitions hégéliennes, comme sphère de conciliation suprême. Mais l'Etat était en même temps réconcilié avec les bourgeois, et c'était devenu un vain mot de proclamer l'Etat sphère d'universelle conciliation, puisque c'étaient les bourgeois qui, dans leur *particularité* et avec leurs intérêts particuliers, étaient devenus identiques à l'Etat monopolisé par eux. L'Etat n'est donc plus le « tout-autre », comme lorsque l'Etat était Napoléon. Mais on se l'imagine encore comme le tout-autre, comme la sphère suprême de la vie sociale, tout en sachant que ce tout-autre est une réalité très proche de la particularité empirique de la société civile bourgeoise. Le paradoxe, ici, c'est qu'on vient à considérer l'Etat comme universel justement lorsque la situation permet d'en faire l'instrument d'une classe particulière. C'est pourquoi un tel Etat est une aliénation évidente de l'homme social, et c'est aussi pourquoi la doctrine correspondante de l'Etat est une idéologie, c'est-à-dire une mystification.

Il faut en effet rendre raison du paradoxe qui apparaît ici. Comment se fait-il que la société bourgeoise tienne à faire de l'Etat le monde de l'universelle conciliation justement lorsqu'en apparence elle a assuré la garantie de sa particularité ? C'est que la société bourgeoise doit encore avoir besoin, d'une manière quelconque, d'une telle conciliation, fût-elle illusoire

18. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, pp. 230-231.

et inutile en réalité ; c'est que la société bourgeoise comporte une déficience interne qui la vicie et qui provoque l'évasion. En fait, la société bourgeoise affirme l'existence d'une *contradiction réelle*, et elle prétend supprimer cette contradiction dans l'Etat considéré comme une *autre* sphère, un *autre* monde. Cette altérité de la sphère de l'Etat suffit à indiquer que la conciliation est vaine. Mais la contradiction réelle entrevue est certainement un fait : c'est elle, alors, qui explique l'apparition de la sphère de l'Etat, et la scission du monde social en deux mondes, civil et politique, ainsi que celle de l'homme en deux hommes, le citoyen et l'homme privé. Seulement, puisque la manière politique d'envisager la contradiction réelle dont il est question est fautive et illusoire, il faut rechercher les racines véritables de cette contradiction réelle entre les intérêts particuliers, et de la contradiction entre le monde social réel et le monde politique superposé.

Emprisonné dans l'aliénation politique bourgeoise, Hegel avait voulu montrer une solution de la contradiction réelle entrevue, *au plan politique*. Marx abandonne cette tentative, considérant que la conciliation entreprise à ce niveau est illusoire et aliénante. Hegel ne fait qu'opposer un monde idéal, pour lequel il postule une certaine réalité, à un monde réel véritable. Il n'y a pas vrai passage de l'un à l'autre de ces deux mondes. Marx entend donc remettre le système hégélien « sur ses pieds », alors qu'il marchait sur la tête, c'est-à-dire maintenir le primat du monde véritablement réel sur le monde politique idéal, dérivé et second. Il va expliquer les contradictions aperçues, non pas en les réduisant au niveau du politique, mais en les réduisant au niveau de la société civile, le seul terme véritablement concret. En même temps, il aura réduit l'Etat, ce monde illusoire, à la société civile, et l'aliénation politique qu'il vient de dénoncer à une aliénation plus profonde, située au plan de la société réelle.

Il refuse donc de faire de la société civile et des rapports sociaux dits « privés » de simples « phénomènes » ou manifestations de l'Idée ou de l'Etat. Le véritable sujet, ce n'est pas l'homme politique, mais l'homme social. Et si la vie politique est intrinsèquement aliénation, c'est qu'il doit y avoir dans la société civile des sources de cette aliénation. C'est l'Etat, c'est le citoyen qui sont le phénomène et la manifestation de la société civile et de l'homme travailleur. Mais qu'il y ait une telle manifestation aberrante, c'est la preuve que la société civile, le travailleur, l'homme privé sont déjà aliénés.

En poursuivant sa critique à un niveau plus profond, le marxiste entretient donc l'espoir de découvrir une existence authentique de l'homme, conforme à son essence sociale, sans

passer par l'État : ou bien, s'il veut ensuite restaurer l'État, ce ne pourra être que comme une expression *directement adéquate à l'essence sociale de l'homme enfin retrouvée*. On saisit ici toute l'opposition entre la conviction hégélienne et celle de Marx. Hegel ne peut que se refuser à voir disparaître totalement le « tragique de la situation humaine », qui trouve son expression dans l'existence des États, dans leur particularité, dans les guerres qui résultent de cette particularité. Ce tragique ne provient pas pour Hegel de conflits économiques et sociaux seulement, mais de la vie même de l'Idée dans l'histoire. Pour Marx au contraire, une solution des conflits sociaux pourrait amener la suppression du tragique indéfini, inutile et vain de l'histoire politique de l'humanité.

Pour Hegel, il y a dans l'histoire de l'homme des phénomènes irréductibles de *lutte pour la vie et la mort*; pour Marx, il n'y a dans l'histoire que le phénomène réductible de *l'exploitation de l'homme par l'homme*.

IV. DIFFICULTÉS DE LA CRITIQUE MARXISTE DE L'ALIÉNATION POLITIQUE

Marx a-t-il raison dans ce débat contre Hegel ? A-t-il raison contre ceux qui entendent garder à l'État une signification autonome indépendante de celle de la vie économique et sociale ?

Il est malaisé de répondre immédiatement à cette question, puisque le marxiste vient de renvoyer à l'examen des aliénations sociales et économiques et espère résoudre, au plan de l'économique et du social, toute la « querelle » de l'homme avec l'homme et avec la société. Il nous donne rendez-vous à un stade ultérieur de son raisonnement.

Acceptons ce renvoi, afin de ne pas briser le fil du raisonnement marxiste. Indiquons pourtant ce qu'un tel renvoi comporte déjà de contestable. A ne considérer que les *déterminations* successives du réel, que le marxiste rencontre au cours de sa régression d'aliénation en aliénation, on est tout près de lui donner raison. Mais nous verrons que la dialectique, comme mouvement du réel, comme structure de l'être et comme structure de l'homme en particulier, doit être tout entière en chacune des déterminations, en chacun des moments. Nous verrons que, sans cette précision capitale, toute conception dialectique de l'être et de la pensée est privée de sens. Ceci conduit alors à émettre un doute sur tout traite-

ment dialectique d'un point quelconque de la réalité qui ne laisse pas subsister la contradiction apparue à ce niveau de la réalité, mais la ramène intégralement à une contradiction inférieure. Inversement, si la dialectique est partout dans le réel (et non pas seulement dans le mouvement qui va d'une détermination à l'autre), nous serons sans doute amenés à conclure que l'aliénation politique est non pas réductible, mais *constitutive* de l'existence humaine, ou du moins que le mode d'existence politique (qui comporte une certaine scission entre la vie du citoyen et sa vie privée) est essentiel à l'homme. Il n'est pas possible de réduire des aliénations supérieures, dites superstructurelles, à des aliénations inférieures, considérées comme réelles, mais on doit considérer les unes *et* les autres, dans leurs rapports entre elles, mais aussi dans la signification propre à chacune.

Sur le point qui nous intéresse ici, on peut d'emblée se demander si la réduction de la contradiction découverte dans l'Etat (entre l'universel visé et le particulier obtenu), et celle de la contradiction découverte entre les Etats (guerres de « particuliers », puisque les Etats sont entre eux comme des particuliers), à de simples contradictions sociales au niveau du système des besoins et des rapports privés entre les hommes, ne laissent pas dans l'ombre un aspect essentiel de la réalité qui, lui, n'est pas réductible. N'y a-t-il pas, en d'autres termes, des *volontés de puissance*, différentes de la seule révolte des esclaves et de la volonté tyrannique spontanée des classes socialement et économiquement dominantes ? La volonté de puissance politique n'est-elle pas même un phénomène plus fondamental de la structure existentielle de l'homme que l'exploitation économique ? Et que dire des princes absolutistes, et de Napoléon, qui, Marx nous l'a rappelé, pouvait encore faire de l'Etat un but en soi ?

Nous ne faisons d'ailleurs que reprendre, à propos d'une réalité différente, la question posée à propos de la religion : la scission constitutive de la condition humaine dans laquelle Marx ne voit qu'aliénation illusoire, n'est-elle pas irréductible, et par conséquent aussi fondamentale au moins que les aliénations « réelles » auxquelles Marx nous renvoie ? L'aliénation politique, ou du moins ce fond de volonté de puissance en l'homme qui permet l'aliénation politique, n'est-elle pas même plus fondamentale que ce qui rejaillit d'une aliénation sociale et économique sur le monde politique ?

La difficulté est déjà apparue dans le contenu même des textes que nous venons d'analyser. Il est clair que, pour montrer le caractère second et dérivé de l'aliénation politique et même de la vie politique, Marx cherche à réduire l'Etat à

un phénomène *historique*, apparu dans des conditions déterminées, appelé à disparaître dès que ces conditions auront disparu. C'est pourquoi il parle essentiellement de l'État bourgeois, c'est pourquoi, dans ce que Hegel voulait être une philosophie générale de l'État, Marx ne veut voir qu'une justification idéologique du cas particulier de l'État bourgeois. Mais, en même temps qu'il traite ainsi d'une situation historique déterminée, dont il appelle la transformation et qui explique l'apparition de l'État bourgeois aussi bien que de son idéologie, Marx, nous l'avons noté, *visé* tout État *politique*, la nature même de l'État, la scission entre citoyen et homme privé, cette différence entre le public et le privé dans laquelle il est bien difficile de ne pas reconnaître l'essence de l'État. Traiter l'État comme phénomène historique (pour se permettre de le réduire) et viser cependant par là tout État, et la nature même du rapport politique, voilà qui peut sembler contradictoire.

Marx entend en effet atteindre à travers la critique de l'État bourgeois l'essence constitutive de tout État *ayant existé jusqu'au jour où il parle*. Mais on ne peut pas viser à la fois tout État sous la forme du cas particulier que constitue l'État bourgeois, et affirmer d'autre part que la forme caractéristique de l'aliénation politique n'avait pas fait son apparition jusqu'à l'État bourgeois. Parlant de Napoléon et des Bourbons dans la *Sainte Famille*, Marx voit en eux les représentants d'une conception de l'État qui ne correspond pas encore à celle de la bourgeoisie et à celle qui satisfait la bourgeoisie. La domination qu'exerçaient les princes absolus, et, après eux, l'empereur napoléonien ou la contre-révolution bourbonnienne, ne relève pas aux yeux de Marx, de traits comparables à ceux de la situation spécifique de la bourgeoisie, situation économique et sociale dans son fond. De quoi dérive alors cette domination, qui ne repose pas sur le fondement économique et social, propre au seul État bourgeois d'après 1830 ?

Marx pourrait sans doute répondre que cette domination n'est pas le phénomène autonome qu'il semble, mais dérive elle aussi d'une aliénation économique-sociale, seulement d'une autre aliénation économique. Mais, anticipant sur des analyses ultérieures, nous pouvons déjà indiquer que la seule aliénation économique considérée par Marx est l'aliénation spécifique du *capitalisme*. Si cette aliénation spécifique, propre au monde bourgeois, est la seule que Marx se sentira finalement en mesure de supprimer, comment pouvons-nous attendre de là la suppression de toute aliénation politique susceptible de dériver d'autres espèces d'aliénation économique ? Ne devons-nous pas craindre, même après la suppression du capitalisme, de voir reparaître des Napo-

L'ALIÉNATION POLITIQUE

léons et des pouvoirs absolus oppresseurs, en opposition avec la société « civile » ?

La dissociation que Marx a faite entre le cas de l'Etat pré-bourgeois et celui de l'Etat bourgeois, semble lui interdire de tirer de la solution de l'aliénation politique propre au monde bourgeois, une solution de toute aliénation politique.

En réduisant l'aliénation politique à un phénomène historique, il se condamne à ne pas rendre raison de ce qui est *essentiel* au monde politique. Le raisonnement de Marx ne débouterà donc pas ceux qui estiment que le monde politique a sa nature propre et son autonomie, et qu'il est constitutif de l'existence humaine. L'aliénation politique, s'il y a une telle aliénation, ou sa source, si, dans telle ou telle circonstance, l'aliénation explicite n'apparaît pas, sont au delà de toute tentative de réduction historique.

Sur quoi reposait, par exemple, le « terrorisme révolutionnaire dont Marx nous décrit la lutte avec la société bourgeoise ? Il ne peut reposer sur une situation de domination économique et sociale, puisque aussi bien c'est la bourgeoisie qui jouissait déjà, dans la révolution, de cette situation dominante, bien qu'elle ne lui eût pas encore donné une expression politique complète. Il est invraisemblable que l'explication de l'aliénation politique par Marx soit valable pour toute l'histoire politique de l'humanité : on doit donc se demander si elle atteint vraiment ce qui est essentiel et caractéristique dans le phénomène politique, et si Marx ne réduit pas indûment ce phénomène au monde des relations sociales et économiques.

CHAPITRE II

L'ALIÉNATION SOCIALE : LES CLASSES SOCIALES ET LES FAUX SOCIALISMES

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. L'État est apparu comme une conciliation illusoire entre l'homme privé et le citoyen (ou entre les divers intérêts privés). L'illusion provient de ce que l'État peut être monopolisé par une classe déterminée et devient un instrument de classe.

2. On doit donc réduire l'illusion (ou aliénation) politique :

a) en recherchant les racines de cette situation contradictoire dans la situation de l'homme privé lui-même, c'est-à-dire dans la « société civile » (sphère des rapports réels de l'homme non aliénés dans la sphère de l'État);

b) et en tentant la réconciliation de l'homme privé ou homme réel avec lui-même, c'est-à-dire la réconciliation des hommes réels entre eux au niveau de la société civile.

3. Une telle conciliation sera finalement possible grâce à la situation particulière d'une classe donnée, le prolétariat, et grâce à la révolution que cette classe effectuera. Cette possibilité coïncide avec la possibilité de supprimer l'aliénation économique, qui apparaîtra comme la racine de la situation du prolétariat (voir chapitres ultérieurs). Mais, tout d'abord, la société civile apparaît divisée en elle-même : ainsi les hommes « réels », en dehors de tout rapport politique, sont *déjà divisés* en classes qui luttent entre elles.

4. Les classes sont des groupes sociaux *particuliers*

auxquels adhèrent tels ou tels hommes en raison de certaines qualités seulement de leur existence humaine. Les hommes s'identifient à leur classe, qui pourtant ne représente qu'une partie de ce qu'ils sont en tant qu'hommes : ils perdent ainsi toute une partie de l'essence humaine, cette partie étant identifiée avec une autre classe.

5. La société historiquement existante est caractérisée par l'*opposition des classes* et leur lutte.

6. L'*aliénation sociale* consiste dans l'opposition non résolue entre l'apparence d'une société universelle et la division radicale en classes (et l'appartenance de chacun à une classe particulière).

7. Les *faux socialismes* continuent de servir les intérêts d'une classe particulière quelconque tout en prétendant illusoirement dépasser la lutte des classes.

8. La lutte des classes, puisqu'elle ne peut être dépassée au plan de l'existence sociale où elle apparaît, oblige à un examen de l'aliénation économique qui fonde en réalité l'aliénation sociale et la division en classes.

*
* *

L'aliénation politique ne peut être supprimée, pense Marx, au sein du monde politique lui-même, car la présence de l'État consacre bien plus qu'elle n'atténue l'irréductible divergence entre les intérêts particuliers contradictoires, dont les défenseurs de l'État constatent eux-mêmes l'existence. L'État ne constitue qu'une vaine solution aux problèmes de l'homme divisé en individu privé et en citoyen. C'est pourquoi la question se pose de savoir exactement ce qui, dans l'homme privé en question ou dans la société civile, qui groupe les hommes en tant qu'ils sont privés, interdit cette solution. En d'autres termes comment l'homme privé s'oppose-t-il à l'homme privé ?

Marx va découvrir que l'homme s'oppose à lui-même, comme homme de besoin et travailleur individuel s'opposant à un homme de classe. Il est essentiel à sa découverte que cette scission soit *intérieure à chaque individu* membre de la société, à quelque classe qu'il appartienne. Mais l'expression explicite d'une telle dissociation intérieure, dont la découverte nous était suggérée par la nécessité de réduire l'aliénation politique, c'est l'existence de *classes sociales*, qui, *dans l'ensemble du corps social*, s'opposent entre elles.

Marx en arrive ainsi à la découverte d'une aliénation sociale, plus profonde que l'aliénation politique. Mais la seule présence des classes n'est pas toute l'aliénation qu'il s'agit de repérer. Si en effet les hommes reconnaissaient l'existence des classes avec une parfaite lucidité, ils seraient immédiatement conduits à chercher les causes de leur existence et à les supprimer. Il

manquerait à l'aliénation cet élément essentiel qu'est l'*illusion* d'une conciliation entre des contradictoires à un niveau où cette conciliation ne peut être que vaine. Il y a justement illusion et aliénation sociales, parce que les hommes sont portés à estimer que la société civile constitue d'une certaine manière un tout, dans lequel les divers intérêts contradictoires des classes se rassemblent et sont conciliés.

En apparence en effet, la société des hommes au travail a une certaine unité. Et cette situation se trouve immédiatement renforcée par les idéologies. Celles des bourgeois ont leur compendium dans le libéralisme. Il affirme que la société telle qu'elle est vécue, malgré les différences entre patrons et ouvriers, est naturelle, foncièrement harmonieuse, et constitue le meilleur des mondes possible. Sans parler des grands classiques de la pensée libérale, qui ne se souvient de Bastiat et des *Harmonies économiques* ? De nombreux socialistes de leur côté, plus conscients encore que les bourgeois des contradictions entre les classes, visent pourtant à l'institution d'une harmonie, dont la réalisation n'exigerait pas de transformations essentielles autres que celles de la mentalité des hommes engagés dans le combat social : avec un peu de bonne volonté, et avec des « trucs » comme une Banque du Peuple, on peut restaurer l'harmonie sociale, que seules ont troublée la rapacité et la mauvaise volonté de quelques-uns. La propriété c'est le vol. Supprimons le vol, et nous atteindrons l'harmonie. Voilà quelques formules de ces idéologies socialistes. De toute manière de nombreux socialistes supposent *a priori* la possibilité de réaliser l'idéal qu'est l'unité de la société humaine. Finalement, ils ne font que consolider la puissance des classes dominantes et la faiblesse des classes dominées. Ils apportent aux uns du baume, aux autres une justification de leur situation privilégiée. Pour l'essentiel, rien n'est changé à l'existence des classes, sinon en illusion.

Or Marx a une grave question à poser à l'encontre de tous ces systèmes sociaux. Si la société concrète est si harmonieuse, ou si du moins on peut si aisément la rendre telle, comment se fait-il que les hommes éprouvent encore le besoin de cette conciliation supérieure et illusoire qu'est l'Etat ? Le mal doit donc être au niveau de la société civile, et il faut accepter de le voir en face avec lucidité. Si les hommes éprouvent le besoin de projeter leur désir d'unité en une harmonie sociale illusoire, puisque aussi bien la réalité de la vie sociale contredit sans cesse leur postulat, si cette harmonie n'est jamais vécue, mais seulement pensée, c'est qu'il doit exister des oppositions sociales réelles telles à la fois qu'elles sont irréductibles, si on les considère lucidement, et

qu'on ne peut échapper cependant au besoin d'en projeter la solution dans un « autre » monde social inexistant, soit le meilleur des mondes, soit la société naturelle, soit la cité d'harmonie, dès que l'on est amené par la dureté même de la situation à se voiler les yeux.

Marx découvre que la société civile est en fait radicalement divisée, et que les hommes qui, non pas en tant qu'individus purement et simplement, mais en tant qu'individus sociaux, appartiennent à des groupes, sont irréductiblement opposés entre eux. Cette opposition est corrélative d'une opposition, dans leur être même, entre un homme dont le tout est son appartenance à une classe, et un homme qui ne vaut que par ses besoins propres et son travail personnel, indépendamment de toute appartenance à une classe déterminée. Tout l'effort de Marx consistera désormais à montrer que l'existence des classes sociales est la vraie source de l'aliénation politique, et que celle-ci s'explique comme appropriation du pouvoir public social par une classe particulière de la société aux dépens de toutes les autres. Marx dénoncera de plus l'illusion qui consiste à postuler au niveau de la société civile la solution de cette opposition profonde entre classes. Après avoir prouvé qu'on ne pouvait concilier en l'homme le citoyen et l'individu privé par la seule communion politique, il va démontrer qu'on ne peut concilier l'homme social et l'homme d'une classe par la seule communion dans la société civile.

L'essence de l'aliénation sociale, c'est la contradiction entre une conciliation illusoire, qui n'est réalisée qu'au niveau de la conscience et de l'idéologie, et la réalité résistante de l'opposition des classes. Mais, avec la saisie de cette aliénation, nous atteignons une nouvelle profondeur, nous nous rapprochons davantage du réel authentique et fondamental. Tandis que, dans les aliénations philosophique et religieuse, l'aliénation était surtout *illusion*, ici l'aliénation est surtout *division* effective de la société réelle et de l'homme réel. L'homme réel est à tel point scindé que l'on retrouve son essence comme éclatée, projetée en deux directions opposées. Les hommes ne participent pas tous de la même manière à l'essence humaine : ils ne participent qu'à tel ou tel côté de celle-ci. L'opposition entre deux consciences dans l'homme se trouve concrétisée dans l'opposition entre deux groupes d'hommes. C'est pourquoi la description et la dénonciation de l'aliénation sociale consistera principalement dans la manifestation lucide de l'opposition des classes, et secondairement seulement dans la dénonciation des conciliations illusoires qui surgissent pour cacher cette opposition : libéralisme bourgeois et faux socialismes.

Alors, la question se posera de savoir d'où vient la division

en classes de cette société humaine qui est en même temps postulée comme *une*, mais de manière illusoire. Nous aurons déjà presque répondu lorsque nous aurons cherché à caractériser ce qui détermine la « classe ». Il apparaîtra que c'est une position économique en contradiction avec la condition de l'homme travailleur, qui constitue les classes. Nous toucherons ainsi à l'aliénation économique, fondement dernier de la division en classes, ainsi que de toute autre aliénation.

Que l'époque de Marx fût particulièrement favorable à la position d'un tel problème, c'est ce que révèle immédiatement un coup d'œil jeté sur le climat social de l'époque. Avec l'avènement de la Monarchie de Juillet en France, appuyée sur les spéculateurs financiers stimulés par la maxime « enrichissez-vous! », ensuite avec l'Empire de Napoléon III, qui s'appuiera successivement sur les divers groupes sociaux de la nation, enfin avec les progrès de l'industrie en Angleterre et avec la formation d'associations ouvrières pour la revendication, avec, même en Allemagne, la dissociation de l'ancienne société et l'apparition d'une bourgeoisie industrielle, le problème des classes a pris une actualité qu'il n'avait jamais eue auparavant. Plus exactement, jamais auparavant on n'en avait eu conscience au même point. La raison en est que jamais les classes sociales elles-mêmes n'avaient autant pris conscience d'elles-mêmes. Les membres de ces classes n'avaient jamais autant pris conscience de l'importance que revêt pour leur existence concrète l'appartenance à telle ou telle classe.

Sur ce terrain de choix, Marx se lance dans l'analyse des classes sociales, de leur nature et de leur dynamisme. Il dénonce en même temps dans le libéralisme et dans les faux socialismes des mystifications idéologiques de la nature vraie des classes. Enfin, il est amené, par l'existence de classes inconciliables et opposées dans une lutte à mort, à poser le problème de leur conciliation au niveau de la réalité *économique* où elles ont finalement leur racine, par conséquent au niveau d'une aliénation plus fondamentale que toutes les autres et qu'il sera peut-être enfin donné de réduire de manière effective.

I. LE MILIEU SOCIAL. LES LUTTES SOCIALES

Si l'on considère l'état social de l'Europe occidentale en 1848, on ne peut manquer de remarquer que le *Manifeste*

communiste est venu à son heure. Ce n'est pas un hasard si ce petit écrit est essentiellement constitué par une analyse des classes sociales en présence dans un conflit dont la révolution de 1848 semblait devoir constituer une étape décisive. Et, dans les années qui suivent, l'activité de Marx sera encore consacrée presque tout entière à une étude détaillée des groupes sociaux en lutte, de leurs revendications, de leurs caractères propres, de leur force, de leur poids dans la vie politique, et de la nature exacte de leur opposition. Il n'y eut sans doute plus, par la suite, d'époque où le phénomène des classes et de leur lutte apparut aux yeux de tous avec une telle vivacité.

C'est qu'aussi bien on assiste à la *naissance* des classes sociales au sens moderne du terme, et aux premières grandes batailles sociales dont la place est marquée par tant d'événements pendant la seconde moitié du XIX^e siècle. La société vient de se scinder brutalement ou, du moins, on prend soudain conscience de ce qui s'était opéré lentement dans les premières décades de la révolution industrielle.

Certes, ce n'est pas encore dans toute l'Europe que la réalité des classes sociales surgit dans les préoccupations conscientes des hommes. En réalité, l'Angleterre a donné le signal de la constitution des classes et de la cristallisation du mouvement ouvrier. La France la suit : dès 1830, la classe ouvrière y prend des traits originaux en face d'une bourgeoisie bien campée, qui prend conscience de l'hostilité naturelle qui l'oppose à ce monde ouvrier. La conscience de la classe ouvrière s'approfondira en France pendant les années de l'Empire. En Allemagne, le branle ne sera donné qu'après la secousse de 1848. Et, si l'on peut parler de luttes sociales lorsque les tisserands silésiens se révoltent en 1841, ce n'est encore qu'un événement sporadique. Dans le reste de l'Europe, les classes sociales ne sont pas encore nées.

Certains sont tentés de dire qu'en aucun pays il n'existe encore de vraies classes sociales. Rappelant le mot de Marx à la première ligne du *Manifeste communiste*, « l'Europe est hantée par le spectre du communisme », Georges Weill écrit : « C'était une singulière hyperbole. Il n'y avait parmi les ouvriers que de faibles minorités pour songer à la transformation sociale qui changerait leur sort. La plupart des prolétaires ne possédaient pas encore l'esprit d'union, la conscience de classe¹. » Sans doute, on ne peut reconnaître au mouvement ouvrier de cette époque le caractère massif qui le marquera vers la fin du siècle. On pourrait même

1. G. WEILL, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral 1815-1848*, Paris, Alcan, 1930, p. 351.

aller plus loin et affirmer que seuls des agitateurs ont pu créer artificiellement des classes sociales, alors qu'elles n'existaient pas dans la réalité, à seule fin de pouvoir proclamer et mettre en œuvre une lutte des classes.

Mais le *mouvement* ouvrier n'est pas le tout de la *classe* ouvrière. Avant de devenir consciente d'elle-même, celle-ci a pu mener une existence obscure, non moins constatable, quoique moins éclatante, et la démarche lente par laquelle la classe ouvrière a pris conscience d'elle-même, ainsi que le travail de réflexion qui s'opère dans une œuvre comme le *Manifeste communiste*, appartiennent à l'histoire de la classe ouvrière et font partie de ce mouvement par lequel elle est devenue « classe » et s'est trouvée associée à ce phénomène de conscience communautaire particulier qu'on appelle conscience de classe.

D'ailleurs bien peu contestent vraiment l'existence de classes sociales en Angleterre et en France vers 1848 : leur présence domine la scène politique pendant toute cette époque, et singulièrement en France, pendant les premières journées de la révolution de Février. Le phénomène a été peu étudié pour lui-même, alors que nous savons tant de choses sur la situation *empirique* des ouvriers de l'époque par les grandes enquêtes entreprises alors. Sans doute manque-t-il pour cela un concept clairement défini de ce qu'est une classe. Avec les transformations de l'état social, les mots qui caractérisent les groupes changent aussi de contenu, et le vocable « classe », tel que cherche à le définir la sociologie contemporaine, ne trouverait peut-être pas de répondant pleinement adéquat dans la réalité du milieu du XIX^e siècle. Toujours est-il que, si l'on sut jamais qu'il existât des classes à cette époque, c'est alors qu'on devait le savoir, et on le savait fort bien. Ce n'est pas en vain qu'Engels écrivait en 1844 son étude sur la situation de la « classe » ouvrière en Angleterre.

La classe ouvrière anglaise s'était constituée la première. Dès 1815 elle s'organisait, malgré les *Combination Acts* de 1797. Elle ne prend toutefois son autonomie qu'en 1824, et jusque-là elle lie son sort à celui de la bourgeoisie radicale. En 1824, une loi reconnaît le droit de coalition : c'est donc qu'il y avait déjà antérieurement matière à coalition. Le premier essor du Trade-Unionisme, qui suit le vote de cette loi, fait d'ailleurs foi de la cristallisation qui s'opère alors dans la classe ouvrière anglaise. La lutte des classes, avec ses formes de violence les plus primitives, s'inaugure aussitôt. Aux ouvriers coalisés les patrons répondent par le lock-out, et, en 1834, six ouvriers de Dorchester seront condamnés à sept ans de relégation pour activité syndicale.

Puis, de 1834 à 1848, c'est le mouvement chartiste, une des

époques les plus agitées de la vie de la classe ouvrière britannique. Bien que le mouvement chartiste se présente comme une revendication politique, il est un mouvement de la classe ouvrière révolutionnaire, appuyée par quelques radicaux. Deux tendances se heurtaient dans le chartisme : en face des partisans de la « force morale », dont les revendications restaient modérées, O'Connor et l'*Etoile du Nord* se dressaient avec l'exigence de l'insurrection et de la grève générale. 1841 et 1842 furent remplies des tentatives de O'Connor et de ses adeptes. Mais le gouvernement réprimait les insurrections. En 1848 enfin, après la révolution parisienne de février, O'Connor voulut remettre aux Communes une pétition en faveur de la Charte. Il se heurta à la répression policière, et la journée du 10 avril marque le terme final du mouvement chartiste. C'est alors que le mouvement ouvrier anglais prend pour de longues années une allure plus professionnelle : mais l'unité de la classe ouvrière n'en était pas moins faite, et déjà, pendant le second quart du XIX^e siècle, des luttes sociales inexpiables l'avaient opposée à la bourgeoisie et à ses gouvernements.

Les choses avaient été moins vite en France. Jusqu'en 1830 le monde ouvrier existait à peine et restait inorganique. Pourtant le compagnonnage, forme archaïque de l'organisation ouvrière ou plutôt artisanale, avec ses rites secrets et ses dissensions intestines, commença alors à perdre de son influence, dans toute la mesure où la naissance d'une classe ouvrière moderne s'annonçait. En 1830 déjà, les ouvriers ont conscience d'avoir assuré la victoire de la révolution. Dans les batailles successives qu'ils vont livrer au cours des années suivantes, principalement à Lyon (20-22 novembre 1831, 1833 et 1834), cette conscience de classe prend forme. Les grèves et les insurrections ouvrières gagnent d'ailleurs en ampleur et en violence, à mesure que s'épuise le régime de la monarchie de Juillet. Les événements de Rive de Gier (1844) et de Lodève (1845), puis les révoltes suscitées en Alsace en 1847 par la crise économique, ont déjà une gravité exceptionnelle. La classe ouvrière est déjà presque mûre, au moins dans les villes, pour une révolution de caractère non plus exclusivement politique, mais social. Le phénomène de l'hostilité des classes sociales domine les « journées » de février. Ce ne sera pourtant pas une victoire de la classe prolétarienne sur la classe bourgeoise. La seconde République n'entérinera pas même le droit au travail proclamé le 25 février par le gouvernement provisoire. Mais ce qui est certain, c'est que les classes sociales sont pour l'essentiel bien campées l'une en face de l'autre dès le milieu du XIX^e siècle. L'époque du Second Empire verra le

développement de cette prise de conscience des classes et le progrès de leur organisation. Il faut de toute manière compter avec elles. Et les grandes phases de la politique de l'empereur ne se jugent pas tant d'après des événements extérieurs que d'après les groupes sociaux sur lesquels il prend successivement appui pour consolider sa domination précaire. L'empereur était personnellement sympathique à la classe ouvrière. Dans sa jeunesse, il avait écrit un ouvrage sur l'*Extinction du Paupérisme*. Mais, puisque la classe ouvrière s'est montrée révolutionnaire et menaçante en 1848, il la tient d'abord sous une étroite surveillance. En 1860 seulement, alors qu'il a perdu l'appui d'une fraction importante de la bourgeoisie, il se tourne vers l'autre classe de la société, et fait des avances aux ouvriers. Cette politique aboutit, en mai 1864, à la reconnaissance légale de la liberté de coalition, l'une des étapes les plus importantes dans l'organisation du mouvement ouvrier français. Pourtant l'empereur n'arrivera pas à s'assurer de manière définitive la sympathie des ouvriers. A partir de 1868, ils se retournent contre le Régime, préparant sa ruine, dans des grèves violentes et révolutionnaires. Celles-ci aboutiront à l'extraordinaire tentative de la Commune de Paris en 1871, lorsque les coups de l'ennemi extérieur auront fait succomber le gouvernement légal de l'Empire².

C'est évidemment surtout de la classe ouvrière et de sa constitution que l'on doit parler lorsque l'on considère l'évolution sociale de l'Angleterre et de la France vers le milieu du XIX^e siècle. Mais le mouvement par lequel la bourgeoisie a pris conscience de sa personnalité et de son opposition à la classe ouvrière, n'est pas moins apparent dans l'histoire de cette époque, bien qu'il soit en partie antérieur. Ainsi la bourgeoisie française a-t-elle acquis d'abord sa personnalité et défendu ses droits en face des groupes sociaux désuets de l'Ancien Régime : la Révolution française est en quelque sorte son acte de naissance. Malgré la présence de quelques courants socialistes dans la Révolution, ce n'est pas encore en face de la classe ouvrière que se pose la bourgeoisie. Une fois qu'elle a conquis sa position dans la société, la bourgeoisie se développe rapidement grâce aux succès du capitalisme, et s'efforce de mettre la société tout entière et l'État au diapason de ses idéaux sociaux. L'essor du crédit, le recours des gouvernements à l'emprunt, la révolution industrielle, la création des

2. Sur tout ceci voir J. DROZ, L. GENET, J. VIDALENC, *L'époque contemporaine I. Restauration et Révolution (1815-1871)*, collection Clio, P.U.F., Paris, 1953, pp. 65-73 (et surtout l'abondante bibliographie et la mise au point de l'état des recherches sur l'époque en question, pp. 76-80).

chemins de fer concourent à créer et à renforcer une élite d'hommes actifs et entreprenants qui opposent la richesse à la naissance, la propriété mobilière à la propriété foncière, le libre échange aux traditions mercantile et protectionniste. Si en Angleterre la bourgeoisie nouvelle (surtout la haute bourgeoisie) et l'aristocratie font assez bon ménage, en France au contraire la bourgeoisie tente sous la Restauration d'éliminer la noblesse, sa rivale. Elle acquiert dans cette lutte sa force et sa cohésion. Provisoirement d'ailleurs, elle profite de l'appui des ouvriers, classe montante comme elle. Après 1830, ces liens seront vite rompus, mais la bourgeoisie aura entre temps conquis une position incomparable, elle aura pris conscience d'elle-même. Des préoccupations communes, des habitudes de vie, des doctrines économiques soudent ensemble tous les bourgeois. Une idéologie, bien plus un idéalisme, viennent couronner cette conscience sociale de la classe bourgeoise. Elle est humanitaire et défend l'éminente dignité de la personne humaine (du moins lorsqu'il s'agit du massacre des Grecs par les Turcs), elle éprouve une répugnance instinctive pour le militarisme, elle est « libérale », elle veut la liberté individuelle et exige la garantie de la loi pour cette liberté, elle veut une justice indépendante consolidant la liberté civile, elle veut la tolérance religieuse, elle veut la liberté politique et la constitution.

Toutes ces libertés politiques ou économiques apparaissent fondées dans le droit naturel qu'a enseigné d'avance le XVIII^e siècle. Tout ceci est optimiste, aussi longtemps que ne s'élèveront pas avec List les théoriciens de l'économie nationale. Mais la contrepartie de ce succès, de cet optimisme, de cette ardeur au travail et de cet appât du gain apparaît déjà dans un mépris de la misère proche. Alexis de Tocqueville pourra bientôt s'inquiéter de l'abîme qui se creuse entre le patron et l'ouvrier d'usine : le premier étend sans cesse ses projets, ses ambitions, le second est contraint par la division du travail à restreindre son champ d'activité, il est rivé à une œuvre de plus en plus parcellaire. Le bourgeois ne pense pas que la société puisse s'organiser autrement que dans cette flagrante disparité des conditions sociales. Ainsi l'idéalisme, commun à toute cette bourgeoisie montante, a pour contre-partie une extrême dureté à l'égard des forces du travail : c'est le signe des prérogatives que la bourgeoisie s'arroge comme classe sociale, de l'hostilité qui l'oppose au milieu ambiant³.

3. G. WEILL, *op. cit.*, I. IV, ch. 1 : La bourgeoisie et le capitalisme, pp. 285-324.

Si la situation sociale est en réalité beaucoup plus complexe qu'il n'apparaît à l'historien d'aujourd'hui, et s'il faut tenir compte des différences entre les diverses parties de la bourgeoisie, aussi bien que de la place des paysans et des dissensions entre les métiers à l'intérieur du monde ouvrier, il n'en est pas moins certain que les deux principales classes de la société moderne existent dès le milieu du XIX^e siècle et qu'elles sont déjà entrées en conflit. Faut-il s'étonner alors qu'apparaissent tant de doctrines sur la société ? Les optimistes vantent la situation présente et en voilent les ombres en mettant en lumière les Harmonies naturelles. Les pessimistes (socialistes ou non) insistent sur les déficiences, sur les ruptures et proclament des manifestes réformistes ou conçoivent des « cités du soleil ». La divergence même de ces opinions est le symptôme du mal qui ronge la société : la lutte des classes est engagée, peut-être même est-elle déjà à son point culminant. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'analyse de l'aliénation sociale de l'homme entreprise par Marx dès 1844 et annoncée au grand jour en 1848.

II. LA DIVISION EN CLASSES SOCIALES

*Définition de la « classe »*⁴. Marx n'a jamais pour ainsi dire fourni une définition élaborée du phénomène de classe qui occupe pourtant une telle place dans son système. Absorbé par les tâches immédiates, il ne jouissait pas du recul nécessaire pour entreprendre une réflexion théorique complète sur la signification du phénomène.

Certains sont tentés alors d'affirmer que Marx a une conception inconsistante de la notion de classe. Ils ne lui reprochent d'ailleurs pas tant de ne pas donner de définition du phénomène de classe, ils lui reprochent d'en donner un trop grand nombre. Nous trouvons en effet chez Marx la trace d'une théorie « raciale » des classes (ainsi en ce qui concerne l'antiquité ou les peuples colonisés), nous trouvons également une « théorie psychologique », une théorie « culturelle »

4. Sur la nature des classes sociales, voir H. BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx, op. cit.*, pp. 310-340; Marcel PRELOT, *Qu'est-ce qu'une classe sociale ?* Semaine Sociale de Clermont-Ferrand, 1939,

(entendons par là que la classe est constituée par la conjonction d'un certain nombre de facteurs culturels, de la même manière que la « nation » dans la théorie des nationalités); nous trouvons encore une théorie des classes fondée sur la division du travail ou sur la profession (simples caractéristiques empiriques), souvent même une théorie fondée sur la disparité des revenus, sur les niveaux de fortune, enfin une théorie fondée sur une situation économique déterminée résultant du fonctionnement du capitalisme et de l'achat du travail humain (ou plutôt de la force de travail) sur un marché. Tantôt l'accent est mis sur une situation purement *objective*, entièrement déterminée par une position dans le système économique, celle de l'ouvrier qui vend sa force de travail ou celle du capitaliste qui touche des dividendes, tantôt au contraire l'accent est mis sur la *conscience* de classe, qui résulte d'une réflexion subjective sur la situation donnée. La dernière difficulté, et non la moindre, c'est que Marx ne distingue pas toujours avec rigueur la division de la société en classes, et la division organique de certaines sociétés en « états », en « ordres », ou en « corporations ».

En fait, Marx sait pertinemment la différence qui existe entre les classes, reflet de la division du travail dans la société civile indifférenciée, c'est-à-dire au niveau des relations purement privées, et les « états » (*Stände*) ou les « ordres », caractéristiques des sociétés organiques complexes, dans lesquelles le Tout domine les parties et dans lesquelles les parties ne prennent de signification que par leur adhésion au Tout dont elles sont des spécifications fonctionnelles (ainsi, dans les vieilles sociétés où l'on trouve des guerriers, des paysans, etc.). Mais la conscience de cette différence entre les deux types de phénomènes n'interdit pas à Marx de parler de « classes » en se référant à ces divisions sociales antiques. En effet,

pp. 153 sq.; Georges SOREL, *Matériaux d'une théorie du prolétariat*, Rivière, Paris, 1921, pp. 182 sq.; P. SOROKIN, *Qu'est-ce qu'une classe sociale?* in *Cahiers internationaux de Sociologie*, 1947, n° 2, pp. 68 sq.; Léon DUGUIT, *Le droit social, le droit individuel et la transformation de l'État*, Paris, 1908, pp. 113-117; LHOMME, *Le problème des classes*, Sirey, Paris, 1938; LHOMME, *Transformations économiques et classes sociales*, in *Économie et Humanisme*, novembre-décembre, 1945; J. MULLER, *L'idée de lutte des classes et son évolution depuis le Manifeste communiste*, thèse, Paris, 1911; HERMANT, *Le bourgeois*, Hachette, Paris, 1924; SOMBART, *Le bourgeois*, trad. Payot, Paris, 1926; Martin SAINT-LÉON, *Rôle économique et social des classes moyennes*, Semaines Sociales, Dijon, 1906; ARON, HALBWACHS, VERMEIL, *Inventaires III, Classes moyennes*, Paris, Alcan, 1939; P. LOUIS, *Le déclin de la société bourgeoise*, Monde nouveau, Paris, 1923; GURVITCH, *Le concept des classes sociales de Marx à nos jours*, C.D.U., Paris, 1953-1954 (ronéoté).

un phénomène de division en classes peut se greffer, et se greffe généralement, sur une division en « états », car, même si elle n'est pas pleinement développée dans son expression, la société civile, la société des rapports purement privés, c'est-à-dire des rapports économiques, coexiste avec la société organique dont il est ici question, tout comme elle coexiste avec la société politique, qui est d'ailleurs par excellence une société organique. Dans les « états » ou « ordres », Marx s'intéresse aux classes, qu'ils peuvent constituer par certains côtés. En revanche, dans la société moderne, dans laquelle l'avènement du libéralisme individualiste et du rationalisme a brisé toutes les structures organiques à fondement plus ou moins irrationnel, les classes apparaissent à l'état pur. Aucune difficulté de vocabulaire ne subsiste en ce qui concerne le rapport entre classes et « états » ou « ordres » de la nation, puisque ces distinctions ont été supprimées.

D'ailleurs, une fois au moins, Marx nous a donné une définition assez nette de ce qu'il entend par classe. On la trouve dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, à propos des paysans qui dominaient plus ou moins le régime impérial dans les premières années. « Dans la mesure, écrit Marx, où des millions de familles paysannes vivent dans des conditions économiques qui les séparent les unes des autres et *opposent* leur genre de vie, leurs intérêts et leur culture à ceux des autres classes de la société, elles constituent une classe. Mais elles ne constituent pas une classe dans la mesure où il n'existe entre les paysans parcellaires qu'un lien local et où la similitude de leurs intérêts ne crée entre eux aucune communauté, aucune liaison nationale ni aucune organisation politique. C'est pourquoi ils sont incapables de défendre leurs intérêts en leur propre nom soit par l'intermédiaire d'un Parlement, soit par l'intermédiaire d'une Assemblée. Ils ne peuvent se représenter eux-mêmes, ils doivent être représentés. Leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure, comme une puissance gouvernementale absolue, qui les protège contre les autres classes et leur envoie d'en haut la pluie et le beau temps. L'influence politique des paysans parcellaires trouve, par conséquent, son ultime expression dans la subordination de la société au pouvoir exécutif⁵. » Nous avons là une énumération des éléments qui constituent le *contenu* d'une classe : à savoir le « genre de vie », les « intérêts » et la « cul-

5. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. française, Editions Sociales, Paris, 1928, p. 182.

ture ». Tous ces éléments permettent la définition sociologique de la classe au sens où on l'entend couramment. Mais en même temps que ce contenu, Marx exige, pour qu'il y ait véritablement une classe, un élément formel, la *conscience* de posséder en commun tel genre de vie, tels intérêts, telle culture. L'absence de cet élément formel rend une classe incapable d'être *dominante* politiquement par elle-même. Or la situation de domination est une possibilité de toute classe véritable. Toute classe peut arriver à une situation dominante par une *représentation*. Mais la représentation exige une conscience collective. En l'absence de celle-ci, une classe non pleinement constituée comme classe ne peut dominer que par l'intermédiaire d'une dictature, qui prend en main ses intérêts sans être effectivement représentative. Le dictateur est un maître bien plus qu'un représentant.

La précision de l'analyse de Marx peut nous sembler vérifiée aujourd'hui encore par une situation analogue de la paysannerie française : toujours aussi impuissante à s'unir organiquement, elle ne trouve de représentation vraie ni dans le Parlement ni dans les organismes syndicaux qu'elle s'est donnés ou qu'on lui a donnés. Elle est pourtant toujours puissante, et tend à s'imposer après la régression qui lui avait été imposée depuis la Libération de 1945 au profit des classes industrielle et ouvrière. Elle veut donc dominer, mais elle le veut indirectement, c'est pourquoi elle est toujours tentée d'appeler de ses vœux une sorte de dictature qui suppléerait à sa représentation directe défailante. A ces paysans, comme à ceux de 1850, il manque la communauté de conscience, ou la conscience commune. Les facteurs sociologiques qui constituent le contenu de la classe sont en revanche toujours réunis : genre de vie opposé à celui de la ville, mode de travail différent ; conditions sociales différentes ; différence d'assujettissement à la technique ainsi qu'à l'organisation étatique, en particulier évasion de la fiscalité ; intérêts communs qui se font jour dans des grèves paysannes sporadiques, mais plus encore dans les revendications individuelles (et très individualistes) de chaque paysan ; culture commune enfin, sous la forme d'un niveau d'éducation commun, de modes de pensée spéciaux, de loisirs et de conformismes spécifiques et différents tant de ceux des bourgeois que de ceux des ouvriers. Tout cela suffirait à constituer une classe mais n'en constitue pas formellement une aussi longtemps qu'une vraie conscience commune apte à la représentation fait défaut.

*Description
et énumération
des classes sociales.*

Le nombre des classes a varié dans l'œuvre de Marx. C'est ce qui résulte d'une notion qui exige la conjonction de facteurs sociologiques et de la conscience formelle de classe. Dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte* on compte au moins cinq classes : l'aristocratie foncière, la bourgeoisie capitaliste, les petits bourgeois, les paysans et le prolétariat. Dans le *Manifeste communiste* il n'y en a que quatre, deux montantes, la bourgeoisie et le prolétariat, deux en voie de décadence, la noblesse féodale et la petite bourgeoisie. Nous nous contenterons ici de l'énumération et d'une description sommaire des classes et de leur mouvement évolutif d'après *La lutte des classes en France 1848-1850*.

En 1830, à l'avènement de la Monarchie de Juillet, la classe dominante est selon Marx l'*aristocratie financière*, fraction de la bourgeoisie, qui correspond vers le haut de l'échelle sociale à ce qu'est la pègre, le *Lumpenproletariat*, au bas de celle-ci. « C'est au sommet de la société bourgeoise que l'assouvissement des convoitises les plus malsaines et les plus déréglées se déchaînait et entraînait, à chaque instant, en conflit avec les lois bourgeoises elles-mêmes, car c'est là où la jouissance devient crapuleuse, là où l'or, la boue et le sang s'entremêlent que tout naturellement la richesse provenant du jeu cherche sa satisfaction. L'aristocratie financière, dans son mode de gain comme dans ses jouissances, n'est pas autre chose que la résurrection du *Lumpenproletariat* dans les sommets de la société bourgeoise⁶. » Cette aristocratie financière (« banquiers, rois de la Bourse, rois des chemins de fer, propriétaires des mines de charbon et de fer, propriétaires de forêts, et la partie de la propriété foncière ralliée à eux⁷ ») arrive au pouvoir grâce à l'endettement de l'Etat, qui doit faire appel à son crédit. Elle spéculé sur les dépenses publiques, sur les emprunts publics, aussi bien que sur la construction des lignes de chemins de fer : « On se souvient, dit Marx, des scandales qui éclatèrent à la Chambre des députés lorsqu'on découvrit par hasard que tous les membres de la majorité, y compris une partie des ministres, étaient actionnaires des entreprises mêmes de voies ferrées à qui ils confiaient ensuite, à titre de législateurs, l'exécution de lignes

6. *La lutte des classes en France 1848-1850*, trad. française, Editions Sociales, Paris, 1946, p. 28.

7. *La lutte des classes...*, *op. cit.*, p. 27.

de chemin de fer pour le compte de l'Etat. Par contre, la moindre réforme financière échouait devant l'influence des banquiers, telle, par exemple, la réforme postale. Rothschild protesta, l'Etat avait-il le droit d'amoindrir des sources de revenu qui lui servaient à payer les intérêts de sa dette sans cesse croissante⁸ ? »

En face de cette aristocratie financière, on trouve la *bourgeoisie industrielle*. Elle fait partie de l'opposition officielle et est encore bien loin d'être la classe dominante. Viennent ensuite la petite bourgeoisie et la classe paysanne, totalement exclues de la vie politique, par le jeu du suffrage censitaire⁹.

En 1848, les choses se modifient. Le gouvernement provisoire est la conjonction de toutes les classes qui ont renversé le trône de Juillet¹⁰ : petite bourgeoisie, bourgeois républicains (ou bourgeoisie industrielle), opposition dynastique et classe ouvrière. Le vrai vainqueur est bientôt la bourgeoisie, qui rassemble cette fois en un même corps, aux côtés de l'aristocratie financière rétablie dans son crédit, toutes les classes possédantes : « La majorité des grands propriétaires fonciers, les légitimistes, furent tirés du néant politique auquel la monarchie de Juillet les avait condamnés¹¹. » C'est la première fois que la bourgeoisie est véritablement constituée comme classe. C'est aussi la première fois que les prolétaires trouvent en face d'eux leur véritable ennemi. Mais ils ne s'en aperçoivent pas d'abord et tentent de faire cause commune avec la bourgeoisie, comme ils l'avaient fait si souvent contre les féodaux et contre l'aristocratie financière¹². Le 22 juin 1848 enfin les prolétaires sont directement aux prises avec les bourgeois. C'est ce qui permet à ceux-ci, les républicains bourgeois de Cavaignac, de vaincre non seulement le prolétariat, mais aussi les petits bourgeois : ceux-ci avaient cru leur heure venue, ils vont se trouver livrés aux grands bourgeois créanciers qui exigent le paiement des dettes¹³. « Rassemblant toutes ses forces, la Boutique avait marché contre la barricade pour rétablir la circulation qui mène de la rue à la Boutique. Mais derrière la barricade, il y avait les clients et les débiteurs, devant elle les créanciers de la Boutique. Et quand les barricades furent renversées et les ouvriers écrasés, quand les gar-

8. *La lutte des classes...*, op. cit., p. 27.

9. *La lutte des classes...*, op. cit., p. 26.

10. *La lutte des classes...*, op. cit., p. 30.

11. *La lutte des classes...*, op. cit., p. 31.

12. *La lutte des classes...*, op. cit., p. 34.

13. *La lutte des classes...*, op. cit., pp. 49-50.

diens des magasins dans l'ivresse de la victoire, se précipitèrent à nouveau vers leurs boutiques, ils en trouvèrent l'entrée barricadée par un sauveur de propriété, un agent officiel du crédit qui leur présentait ses lettres comminatoires : traite échue, billet échue, Boutique déchuée, boutiquier déchu¹⁴ ! »

Le 10 décembre 1848, il y eut les élections. Pour Marx, cette date marque l'arrivée des paysans au pouvoir. Napoléon, c'était la fin du triomphe des bourgeois républicains. Les petits bourgeois espèrent leur revanche aux côtés des paysans. Ils prétendent jouer le même rôle que la Montagne dans la Révolution de 1793. Or, paysans et petits bourgeois sont d'abord vaincus par les républicains. Mais le jour viendra où les paysans deviendront les arbitres et plébisciteront Napoléon III. Malgré tout, ils ne le feront pas comme une classe dominante capable d'assurer directement sa représentation, mais comme une classe insuffisamment consciente d'elle-même qui se donne un exécutif fort en guise de conscience.

Mais au delà de ces modifications de la situation sociale au jour le jour, Marx observe un phénomène plus profond. Pendant les événements de 1848-1850 s'opère une cristallisation des classes sociales anciennes : les unes se rassemblent autour de la bourgeoisie, les autres autour du prolétariat. On aura bientôt la social-démocratie ou parti de l'anarchie, et en face d'elle le parti de l'Ordre : « Nous avons vu peu à peu les paysans, les petits bourgeois, les couches moyennes en général passer aux côtés du prolétariat, poussés à l'opposition ouverte contre la République officielle, traités en adversaires par celle-ci. Révolte contre la dictature bourgeoise, besoin d'une modification de la société, maintien des institutions démocratiques-républicaines comme étant ses organes moteurs, groupement autour du prolétariat en tant que force révolutionnaire décisive — telles sont les caractéristiques communes de ce qu'on a appelé le parti de la social-démocratie, le parti de la République rouge... De la plus petite réforme de l'ancien désordre social jusqu'à la subversion de l'ancien ordre social, du libéralisme bourgeois jusqu'au terrorisme révolutionnaire, tels sont les lointains extrêmes qui constituent le point de départ et le point terminal du parti de l'anarchie¹⁵. » En face, on trouve groupée une bourgeoisie, cette fois compacte, qui réunit les industriels, les financiers, les propriétaires fonciers et la bourgeoisie catholique : « La suppression des droits protecteurs, — c'est du socialisme! — car elle s'attaque au mono-

14. *La lutte des classes.*, *op. cit.*, pp. 49-50.

15. *La lutte des classes...*, *op. cit.*, p. 92.

pole de la fraction *industrielle* du parti de l'ordre. La régularisation du budget de l'Etat, c'est du socialisme! car elle s'attaque au monopole de la fraction *financière* du parti de l'ordre. L'entrée libre de la viande et des céréales étrangères, c'est du socialisme! car elle s'attaque au monopole de la troisième fraction du parti de l'ordre, la grande propriété *foncière*. Les revendications du parti libre-échangiste, c'est-à-dire du parti bourgeois anglais le plus avancé, apparaissent en France comme autant de revendications socialistes. Le voltairianisme, c'est du socialisme! car il s'attaque à une quatrième fraction du parti de l'ordre, la fraction *catholique*. Liberté de presse, droit d'association, instruction générale du peuple, c'est du socialisme, du socialisme! Ils s'attaquent au monopole du parti de l'ordre dans son ensemble¹⁶. »

III. LES CLASSES SOCIALES A SIGNIFICATION PRIVILÉGIÉE

Cette cristallisation, qui aboutit au dualisme inconciliable de deux groupes sociaux, qui sont encore des classes et qui le sont même en un sens éminent, n'amène pas Marx à modifier sa définition de la classe. Si, à ses yeux, il y avait d'abord quatre ou cinq classes diverses, si maintenant il y en a seulement deux, c'est l'aboutissement d'une évolution dont le terme était prévisible dès le début. Car la division en classes multiples tendait naturellement à révéler sa vraie signification dans la constitution d'une simple opposition entre deux classes. Là où il y a *deux* termes opposés, on a affaire au cas privilégié de la division de l'homme social.

Marx a-t-il dû, pour arriver à la constatation de ce dualisme pur, accommoder arbitrairement les résultats de son analyse sociologique à des postulats de caractère métaphysique? C'est ce que beaucoup ont tenté de lui reprocher. Il est indiscutable en effet que la dialectique hégélienne, peut-être même sous la forme de l'opposition maître-esclave, est présente à l'arrière-plan du dualisme bourgeois-prolétaire¹⁷. Pourtant, du

16. *La lutte des classes...*, *op. cit.*, p. 93.

17. *La Sainte Famille*, trad. Molitor, *Œuvres philosophiques*, II, pp. 60-63; voir sur ce point H. CHAMBRE, *Le Manifeste communiste*, Editions de l'École Sociale Populaire, Montréal, 1948, pp. 19-24.

seul point de vue de la sociologie marxiste et de la conception marxiste des classes, il n'est pas invraisemblable que dans une phase historique aiguë, les oppositions qui se présentent généralement à l'état diffus et sous des aspects multiples viennent se manifester à l'état pur. Il n'y a pas de contradiction entre le dualisme bourgeois-prolétaire et un autre tableau marxiste de l'aliénation sociale avec cinq ou quatre classes. Dans chaque cas particulier, l'élément *formel* qui constitue la classe, à savoir la conscience de classe, se retrouve dans le groupe social considéré. Les progrès ou les retards de la prise de conscience expliquent que l'on ait pu avoir d'abord un grand nombre de classes, puis, en un moment précis, deux classes seulement.

Il est vrai que « la constatation du fait sociologique et économique de la lutte des classes se lie chez Marx à une dialectique importante dans la pensée de Hegel, celle du maître et de l'esclave, dont on trouve des traces, ou plus exactement, une transposition à plusieurs reprises dans l'œuvre de Marx¹⁸ ». Mais la fidélité à la définition *sociologique* des classes n'empêche pas, bien au contraire, que la nouvelle opposition entre deux classes seulement prenne dans l'esprit de Marx une signification privilégiée : la bourgeoisie et le prolétariat ont tous deux, aux yeux de Marx, un statut exceptionnel en tant que classes. D'autre part, en comparant ces deux extrêmes, Marx estime que le prolétariat lui-même a un statut encore plus privilégié que la bourgeoisie. Ce qui nous conduit au cœur de l'analyse sociologique marxiste, dont le *Manifeste communiste* constitue le premier aboutissement.

L'opposition des classes reparait avec plus de violence que jamais à l'époque où les doctrines de la société bourgeoise, des économistes en particulier, ont proclamé que tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes et que les relations entre les individus ou les groupes de la société au travail sont réglées par un ordre naturel harmonieux et imprescriptible. Les physiocrates, puis l'école classique française (J.-B. Say et plus tard Bastiat) prêchent cette idéologie salubre. Les privilèges ont disparu avec la Révolution française, l'égalité formelle des individus a été instituée, les corporations, les guildes et associations ont été interdites par la loi Le Chapelier. A chacun sa chance. Chaque homme vaut un autre homme. Et l'intérêt de l'un se combine avec l'intérêt de tous les autres pour s'identifier au bien général. De telles propositions sont à peine une caricature de l'optimisme de l'époque. Or, voici la description

18. H. CHAMBRE, *op. cit.*, p. 19.

de la réalité selon Marx, voici l'expression de l'aliénation sociale portée à son paroxysme : « La société bourgeoise moderne, écrit-il, issue de l'effondrement de la société féodale, n'a pas aboli les oppositions de classes. Elle n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte aux anciennes. Mais notre époque, l'époque de la bourgeoisie, a ceci de particulier qu'elle a *simplifié les oppositions de classe*. De plus en plus, la société entière se partage en deux grands camps ennemis : la bourgeoisie et le prolétariat¹⁹. »

Peut-être les autres classes, les anciennes classes de la société, n'ont-elles pas perdu toute signification autonome. Du moins, en fonction du grand combat qui se livre, elles ont dû accepter de se coaliser avec l'une ou l'autre des portions principales de la société. Les petits bourgeois et les paysans par exemple font cause commune avec le prolétariat contre la bourgeoisie. Mais, comme nous le verrons, ces classes (ou ces sous-classes) ne sont pas l'adversaire naturel de la bourgeoisie, elles ne sont donc pas véritablement révolutionnaires, elles ne sont pas à la hauteur de la situation historique nouvelle dans leur opposition contre la bourgeoisie. Le *Lumpenproletariat*, pègre ou sous-prolétariat, est encore plus dénué de conscience autonome, si bien qu'il est prêt à se faire utiliser par les deux camps en présence. Tous ces groupes sociaux sont sans signification propre en rapport avec le problème dont il s'agit dans la lutte entre bourgeoisie et prolétariat. En faisant cause commune avec les ouvriers, les petits bourgeois perdent, sans le savoir, le bénéfice de leur cause. Et lorsqu'ils font cause commune avec les bourgeois (comme ce fut le cas en France en 1848), ils sont condamnés à retirer pour ceux-ci les marrons du feu. Finalement, ils seront toujours rejetés par leurs alliés, qui n'ont d'ailleurs aucune raison de les craindre. Marx a caractérisé ainsi cette perte d'autonomie dans les classes anciennes : « Les classes moyennes, le petit industriel, le petit commerçant, l'artisan et le paysan, tous combattent la bourgeoisie pour assurer contre la destruction leur existence en tant que classes moyennes. Ces classes ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices. Bien plus, elles sont réactionnaires, car elles cherchent à faire tourner la roue de l'histoire à rebours. Si elles sont révolutionnaires, elles le sont en considération de leur imminente incorporation au prolétariat; elles défendent non pas leurs intérêts présents, mais leurs intérêts futurs, et renoncent à leur propre point de vue pour se placer à celui

19. *Le manifeste communiste*, trad. Molitor, p. 55.

du prolétariat²⁰. » Quant au *Lumpenproletariat*, voici la définition qu'en donne Marx : « Le prolétariat de la canaille, cette putréfaction passive des plus basses couches de l'ancienne société, est par-ci par-là lancé dans le mouvement par une révolution prolétarienne. De par toute sa situation, il sera plus disposé à se laisser acheter pour des menées réactionnaires²¹. »

Les classes moyennes et la pègre sous-prolétarienne sont en déclin, elles ne sont même plus véritablement des classes, ayant perdu leur signification propre. Or signification et conscience de classe, c'est tout un. Les petits bourgeois, les paysans, les artisans continueront peut-être à se signaler en apparence par un genre de vie, des intérêts, une culture propres, en réalité ils ne constitueront plus de vraies classes parce qu'ils ont perdu leur conscience de classe. En d'autres termes, les uns et les autres sont devenus incapables de déterminer avec précision *qui* est leur adversaire dans la société moderne. C'est le signe de l'incohérence de leur conscience. Ce ne sont plus que des *groupes* sociaux, non des classes.

Quand toutes les autres classes de la société, parmi lesquelles Marx comprend aussi la noblesse et les propriétaires fonciers, perdent leur signification propre, tout ce qui a signification dans la société se concentre dans deux classes, la bourgeoisie et le prolétariat. Ce qui n'est pas un progrès par rapport aux divisions antérieures, mais au contraire une expression encore plus brutale de la division et de l'aliénation sociale. Une partie de l'essence de l'homme est monopolisée par une des classes, l'autre partie l'est par l'autre. Chacune séparément a un rôle privilégié dans l'évolution historique de la société.

La bourgeoisie.

La « bourgeoisie » est sans doute le groupe social qui répond le mieux aux conditions de la définition d'une classe par Marx. Indiquons les circonstances économiques de son avènement, sa situation politique dominante, enfin son rôle privilégié, ce que Marx appelle « son rôle révolutionnaire ».

La bourgeoisie est le produit d'une série d'événements de caractère économique dont l'ampleur et la nouveauté laissent déjà prévoir le caractère particulier du destin dévolu à cette classe sociale : la découverte de l'Amérique, le développement du commerce, la division du travail industriel, l'avènement du marché mondial.

20. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 74-76.

21. *Ibid.*

La découverte de l'Amérique et le développement du commerce entraînent une prise de possession de l'univers par l'homme, telle qu'elle n'avait même pas pu être rêvée auparavant. Le sens de la *limite géographique* disparaît : « La découverte de l'Amérique, la circumnavigation de l'Afrique, fournirent un nouveau champ d'action à la bourgeoisie en progrès. Les marchés des Indes orientales et la Chine, la colonisation de l'Amérique, le commerce avec les colonies, l'accroissement des moyens d'échange et, en général, des marchandises, donnèrent au commerce, à la navigation et à l'industrie un essor inconnu jusqu'alors, et, par là même, un rapide développement à l'élément révolutionnaire dans la société féodale en décomposition²². »

Avec l'avènement des techniques de *division du travail industriel*, la manufacture remplace la corporation. Une autre limite disparaît ainsi, celle qui résultait des *rigidités institutionnelles* de l'ancien régime économique et des *insuffisances des moyens de production*, en particulier des sources d'énergie. Suppression de la limite technologique en même temps que de la limite institutionnelle. « L'ancien mode, féodal ou corporatif, de l'exploitation industrielle ne suffisait plus aux besoins croissant avec les nouveaux marchés. Il fut remplacé par la manufacture. Les maîtres de jurandes furent supplantés par la classe moyenne industrielle. La division du travail entre les diverses corporations disparut devant la division du travail dans chaque atelier même. Mais les marchés ne cessaient de grandir, les besoins de s'accroître. La manufacture, à son tour, devint insuffisante. Alors la vapeur et le machinisme révolutionnèrent la production industrielle. La place de la manufacture fut prise par la grande industrie moderne, la place de la classe moyenne industrielle fut prise par les millionnaires industriels, les chefs d'armées industrielles entières, les bourgeois modernes²³. »

Tous ces progrès mirent un beau jour en présence d'un vrai *marché mondial* : c'était la suppression des *limitations économiques* et du cloisonnement économique de l'espace. « La grande industrie a réalisé le marché mondial, que la découverte de l'Amérique avait préparé. Le marché mondial a donné un développement énorme au commerce, à la navigation, aux communications par terre. Ce développement a, de son côté, réagi sur l'extension de l'industrie²⁴... »

22. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 56.

23. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 56-57.

24. *Ibid.*

Cette « série de révolutions opérées dans le mode de production et les moyens de communication » constitue l'événement majeur de l'époque moderne, la suppression de la limite extérieure à l'homme. Suppression de la limite géographique, technique, institutionnelle, économique. Cet événement détermine ou accompagne l'apparition des philosophies du « sujet » : l'homme est au centre de l'univers, il est la mesure de l'univers. Cet homme, c'est le bourgeois.

La classe nouvelle ainsi apparue, devient peu à peu classe dominante au point de vue politique. Mais cette domination diffère par son étendue de toute domination antérieure. Il y a toujours eu en effet une classe dominante, mais, dans les sociétés hiérarchiques et organiques du passé, la domination principale était compensée par des contrepoids, des statuts soigneusement fixés à l'avantage des autres portions de la société. Avec l'avènement de la bourgeoisie, la domination politique devient totale. Hegel n'avait pas encore prévu, dans l'Allemagne retardataire qu'il connaissait, la possibilité de prise en mains de l'Etat par une seule classe : au milieu du XIX^e siècle cette possibilité devient réalité. Voici comment Marx décrit l'histoire de cette ascension politique : « Chacune des étapes du développement de la bourgeoisie s'accompagnait d'un progrès politique correspondant. Classe opprimée sous la domination des seigneurs féodaux, association armée et autonome dans la commune ; ici, république urbaine indépendante, là, tiers-état taillable de la monarchie ; puis, à l'époque de la manufacture, contrepoids de la noblesse dans la monarchie avec états provinciaux ou dans la monarchie absolue, et fondement essentiel des grandes monarchies en général, la bourgeoisie, depuis la création de la grande industrie et du marché mondial, a conquis finalement la souveraineté politique exclusive dans l'Etat représentatif moderne²⁵. » La bourgeoisie finit par asservir totalement l'Etat, donc par dominer de manière illimitée : « Le gouvernement moderne n'est qu'une délégation qui gère les affaires communes de toute la classe bourgeoise²⁶. »

La révolte contre la limite, qui résulte de ses origines économiques et historiques, aussi bien que la domination politique universelle qu'elle s'arroge, prédisposent la bourgeoisie à jouer un rôle privilégié, un rôle révolutionnaire. Elle n'est plus une classe comme les autres classes anciennes. Mais ce n'est pas par défaut : elle est une *classe* beaucoup plus claire-

25. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 38.

26. *Ibid.*

ment que toutes les autres classes anciennes. Son action et son influence ont un caractère absolu et universel dans tous les domaines auxquels touche son existence.

Supprimant toute limite et toute particularité, elle transforme la société en un monde d'*individus*, elle met l'homme nu en face de l'homme nu : « Les liens féodaux disparates qui unissaient l'individu à son supérieur naturel, elle les a déchirés impitoyablement et n'a laissé subsister d'homme à homme, d'autre lien que l'intérêt tout nu, que l'impassible paiement au comptant²⁷. » Toutes les relations entre les personnes passent maintenant par l'argent, tout s'achète et se paie. L'homme n'est que ce qu'est son argent, cet intermédiaire universel qui seul met l'homme en contact et en relation avec l'autre homme. C'est la société des individus abstraits (et non des personnes), celle que Hegel a décrite sous le nom de « système des besoins » dans sa *Philosophie du Droit*. L'individu n'a plus de *liens*, mais il n'a pas davantage de limites.

On pourrait s'étonner de voir une telle libération de l'« individu » provoquer un phénomène social, et amener la constitution d'une classe. Pourtant l'individualisme libéral appartient essentiellement à la vie de la société. Mais il crée un type d'homme social d'un caractère particulier. Avec l'avènement de la bourgeoisie, tout devient *échange* : c'est par là que s'opère une certaine socialisation de l'homme. Tout est commun, parce que tout ce qui appartient à chacun (ses besoins et ses biens) est susceptible d'être mis en contact avec ce qui appartient à l'autre, par le moyen de l'échange monétaire. La société s'instaure dans le réalisme absolu et l'objectivité du calcul monétaire. Mais ceci est à la fois position et négation de la société. En effet, tout est *dévalué* de ce qui avait auparavant valeur, en dehors du calcul monétaire et rationnel : « Les frissons sacrés des pieuses exaltations de l'enthousiasme chevaleresque, de la sentimentalité petite-bourgeoise (la bourgeoisie) les a noyés dans l'eau glaciale de son calcul égoïste. La dignité personnelle, elle l'a muée en valeur d'échange, et, à la place des innombrables libertés reconnues par écrit et bien conquises, elle a mis la seule liberté commerciale dénuée de conscience (*gewissenlose*). En un mot à l'exploitation masquée par des illusions religieuses et politiques, elle a substitué l'exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale²⁸. » L'exploitation de l'homme par l'homme existait depuis longtemps, mais elle était voilée par les illusions, ou bien contrebalancée

27. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 58.

28. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 58-59.

par des liaisons sociales organiques : une valeur était reconnue à l'homme exploité lui-même, en dehors de sa seule valeur vénale. Tout cela disparaît avec l'avènement de la bourgeoisie. L'univers est désacralisé, les limites de la religion et du respect sont tour à tour abolies : « La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités jusqu'alors respectées et considérées avec une pieuse vénération. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, le savant, elle en a fait des salariés à ses gages²⁹. » Les relations froides et abstraites du calcul en argent ont fait leur entrée jusque dans la vie de la famille. « La bourgeoisie a arraché aux relations familiales leur voile de douce sentimentalité et les a ramenées à de simples rapports d'argent³⁰. » Tout ce qui était valeur autrefois (fût-ce au nom de critères irrationnels), tout ce qui était sacré, tout ce qui faisait que les relations étaient « humaines », tout cela a été dévalué et réduit à la stricte valeur de l'argent, cette universelle puissance d'abstraction.

Si, en ouvrant la voie à une société nouvelle, la bourgeoisie est puissance de dévaluation universelle des valeurs anciennes et des liaisons sociales, elle est en revanche *puissance de progrès indéfini*. Et ce caractère positif appartient à la description de son rôle privilégié autant que son pouvoir de destruction et de négation. « La bourgeoisie a révélé comment la brutale manifestation de la force, que la réaction admire si fort dans le Moyen Age, trouva son complément naturel dans la fainéantise la plus crasse. C'est elle qui, la première, a démontré ce que peut accomplir l'activité humaine. Elle a réalisé de tout autres merveilles que les pyramides d'Egypte, les aqueducs romains et les cathédrales gothiques ; elle a fait de tout autres expéditions que les invasions et les croisades. La bourgeoisie ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de la production, donc les conditions de la production, donc l'ensemble des rapports sociaux. Le maintien inchangé de l'ancien mode de production était, au contraire, pour toutes les classes industrielles antérieures, la condition première de leur existence... Le besoin d'assurer à ses produits des débouchés de plus en plus étendus pousse la bourgeoisie à travers le monde entier. Il lui faut se nicher partout, s'installer partout, établir partout des relations³¹. » La bourgeoisie est condamnée au progrès, au dynamisme : sans quoi, elle ne peut se soutenir. Ceci s'explique par sa situation

29. *Le Manifeste communiste*, op. cit., p. 59.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*, pp. 63-64.

économique, puisqu'elle vit de « marges », puisque le capitaliste est un « disjoncteur de prix ». Aussitôt que la marge s'est réduite, il est contraint à un nouvel effort technique, à une nouvelle expansion économique ou à une réduction de ses coûts³².

Au point de vue géographique, la condamnation au progrès indéfini devient l'incitation à l'expansion universelle, au cosmopolitisme le plus radical. La bourgeoisie ne peut se satisfaire que d'une emprise sur le monde entier. Elle refuse donc tout isolement et tout particularisme local ou national. « La bourgeoisie, par l'exploitation du marché mondial, a rendu cosmopolites la production et la consommation de tous les pays. Au grand regret des réactionnaires, elle a fait perdre à l'industrie sa base nationale. Les antiques industries nationales ont été anéanties et le sont encore tous les jours. Elles sont supplantées par de nouvelles industries, dont l'introduction devient une question de vie ou de mort pour toutes les nations civilisées, par des industries qui travaillent non plus des matières premières indigènes, mais des matières premières appartenant aux régions les plus lointaines, et dont les produits sont consommés à la fois dans le pays d'origine et dans toutes les parties du monde... L'ancien isolement local et national où chacun se suffisait à lui-même fait place à des relations universelles, à une interdépendance universelle des nations. Et ce qui est vrai des produits matériels ne l'est pas moins des productions de l'esprit. Les productions intellectuelles de toutes les nations deviennent une propriété commune à toutes. L'étroitesse d'esprit et l'exclusivisme nationaux deviennent de plus en plus impossibles, et à partir de nombreuses littératures nationales et locales se constitue une littérature universelle³³. »

En résumé, l'avènement de la bourgeoisie comme classe, c'est l'avènement d'une classe qui tend à rendre la civilisation *universelle*, à supprimer toutes les limites. N'est-ce pas là le principe même de ce mouvement que Toynbee croit observer dans le devenir de toutes les civilisations humaines à l'heure actuelle ? Universalisation qui, selon Marx, s'opère d'abord au profit et à l'image du monde bourgeois, à laquelle toute civilisation ancienne est requise de se conformer : « La bourgeoisie contraint toutes les nations, sous peine de courir à

32. Voir SCHUMPETER, *L'évolution économique*, trad. française par J. Anstett, introduction de F. Perroux, Dalloz, Paris, 1935; et du même auteur, *Capitalisme, Socialisme et Démocratie*, trad. française, Payot, Paris, 1950.

33. *Le Manifeste communiste*, *op. cit.*, pp. 60-61.

leur perte, à adopter le mode de production de la bourgeoisie ; elle les contraint à introduire chez elles ce qu'on appelle la civilisation, c'est-à-dire à devenir bourgeois. En un mot, elle se crée un monde à sa propre image³⁴. » La bourgeoisie ne connaît que des hommes individuels égaux. Elle saisit par là une sorte d'universel. Elle exige donc que le monde tout entier participe des mêmes caractères. Cette révolution, elle l'entreprend par la soumission de la campagne à la ville, par celle des pays barbares aux pays civilisés, par l'agglomération de la population, par la centralisation politique. Bientôt il n'y aura plus qu'un monde et qu'un mode de vie, le monde et le mode de vie bourgeois. « La bourgeoisie, écrit Marx, a soumis la campagne à la domination de la ville. Elle a créé des villes énormes, elle a considérablement accru la population des villes par rapport à la population des campagnes et, de la sorte, arraché une importante partie de la population à l'abrutissement de la vie rurale. De même qu'elle a subordonné la campagne à la ville, elle a subordonné les pays barbares et à demi barbares aux pays civilisés, les peuples de paysans aux peuples de bourgeois, l'Orient à l'Occident. La bourgeoisie supprime de plus en plus l'éparpillement des moyens de production, de la propriété et de la population. Elle a aggloméré la population, centralisé les moyens de production et concentré la propriété en peu de mains. La conséquence nécessaire en fut la centralisation politique. Des provinces indépendantes, qui n'étaient guère que fédérées, ayant chacune leurs intérêts, leurs lois, leurs gouvernements, leurs douanes, furent comprimées en une nation unique avec un gouvernement unique, une législation unique, un seul intérêt national de classe, une seule frontière douanière³⁵. »

Même si l'universalisation semble restreinte encore au cadre de la nation, il est de la vocation de la bourgeoisie et de son destin de surmonter encore ces limites. La classe bourgeoise apparaît donc comme une classe à signification privilégiée et à vocation universelle. Ce caractère explique qu'elle ne peut que tendre à la suppression *de fait* de toutes les classes autres qu'elles, elle voudrait faire de toutes les couches de la population des bourgeois. Mais le destin de la bourgeoisie est contradictoire, et c'est par là qu'une nouvelle révolution se prépare : en imposant au monde son unité et son universalité à elle, la bourgeoisie engendre une autre classe, le prolétariat, dont l'universalité et le caractère privilégié sont analogues à

34. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 62.

35. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 62-63.

ceux de la bourgeoisie par certains côtés, et vont même devenir plus absolus encore à d'autres égards.

Le prolétariat. Le prolétariat naît tout aussi naturellement de la bourgeoisie que celle-ci développe ses propres virtualités et ses exigences. C'est ce que Marx affirme, aussitôt après avoir décrit la genèse, la grandeur politique et le rôle privilégié de la bourgeoisie : « Sous nos yeux, dit-il, se passe un mouvement du même genre. Les conditions bourgeoises de production et d'échange, les conditions bourgeoises de la propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait éclore, comme par enchantement, de si puissants moyens de production et d'échange, cela rappelle le sorcier impuissant à maîtriser les forces infernales accourues à son évocation. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est plus que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les conditions modernes de production³⁶. » Les crises économiques, qui ont commencé à se succéder avec la régularité presque fatale qu'elles connaissaient au XIX^e siècle, sont les catastrophes qui menacent sans cesse de vicier le succès du mouvement d'ascension de la bourgeoisie et risquent de ruiner sa domination universelle.

C'est en raison directe de sa vocation universelle et de sa tendance à l'expansion mondiale et au progrès indéfini, que la bourgeoisie provoque l'avènement d'une nouvelle classe, secrète en quelque sorte cette classe, qui n'est qu'une forme renouvelée de classe barbare, mais qui, à la différence des groupes sociaux des anciennes barbaries, est universelle et radicale, comme la bourgeoisie qui lui aura donné naissance. « Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent à présent contre la bourgeoisie elle-même. Mais la bourgeoisie ne s'est pas contentée de forger les armes qui lui donneront la mort ; c'est elle encore qui a produit les hommes qui se serviront de ces armes, — les ouvriers modernes, les *prolétaires*³⁷. » Il y a un parallélisme saisissant entre le progrès de la bourgeoisie et celui du prolétariat : celui-ci n'est que l'envers de celui-là. Et, si la bourgeoisie avait une vocation universelle, celle du prolétariat n'est pas moins universelle : « Le développement de la bourgeoisie, c'est-à-dire du capital, a comme exacte contrepartie le déve-

36. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 64-65.

37. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 66.

loppement du prolétariat, la classe des ouvriers modernes qui ne vivent qu'autant qu'ils trouvent du travail et qui ne trouvent du travail qu'autant que leur travail accroît le capital³⁸. » Il y a un cercle infernal du progrès tant pour le bourgeois que pour le prolétaire : pour le prolétaire, la loi est d'accroître la puissance du capital qui est sa condition d'existence; pour le bourgeois, elle est d'accroître le même capital pour maintenir à un niveau toujours plus élevé du progrès ses marges rémunératrices.

Mais l'universalité à laquelle est vouée la classe prolétarienne est toute négative, toute péjorative, à la différence de la mission optimiste de la bourgeoisie. Ce caractère *négatif* apparaît à tous égards. Tout d'abord, le travail de l'ouvrier prend un caractère universel, mais ceci veut dire indifférencié, informe, par suite de la division du travail et de l'avènement des tâches parcellaires : « Le développement du machinisme et la division du travail ont fait perdre au travail des prolétaires tout caractère d'indépendance, et, par suite, tout attrait pour l'ouvrier. L'ouvrier devient un simple accessoire de la machine, et on ne lui demande plus que le « coup de main » le plus simple, le plus monotone, le plus facile à apprendre³⁹. »

L'ouvrier lui-même devient un être abstrait. Il ne compte plus comme personne, mais seulement comme force de travail. Il est un frais de production parmi les autres. Le capitaliste tend à en réduire le coût, comme il est obligé de réduire tous ses autres coûts. D'où la constatation de Marx : « Les frais que l'ouvrier occasionne se réduisent presque exclusivement au coût des moyens de subsistance dont il a besoin pour s'entretenir et perpétuer sa race. Or le prix d'une marchandise, donc aussi le prix du travail, est égal aux frais de production de cette marchandise⁴⁰. »

L'ouvrier est déshumanisé dans la fabrique. Les ouvriers deviennent des *masses*, c'est-à-dire le contraire d'une société. « L'industrie moderne a transformé le petit atelier du maître-artisan patriarcal en la grande fabrique du capitaliste industriel. Des masses d'ouvriers, entassés dans l'usine, y sont organisés militairement. Simples soldats de l'industrie, ces ouvriers sont placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers⁴¹. »

Les personnes qui composent ces masses d'ouvriers perdent

38. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 67.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*

41. *Das Kommunistische Manifest*, Stern-Verlag, Vienne, 1947, p. 30.

tous les caractères qui les différenciaient antérieurement. Du jour où le machinisme permet l'utilisation de travailleurs de n'importe quelle qualité, les femmes sont mises au travail au même titre que les hommes, quand elles ne prennent pas leur place : « Moins le travail manuel exige d'adresse et de force, c'est-à-dire plus l'industrie moderne se développe, et plus le travail des hommes recule devant celui des femmes⁴². » Plus généralement, Marx constate que « les différences de sexe et d'âge n'ont plus de signification sociale pour la classe ouvrière⁴³ ». Ne tenant aucun compte de ces différences naturelles, fondement indirect de toutes les structures sociales, le capitalisme réduit tous les travailleurs à n'être que « des instruments de travail⁴⁴ » : il les voue à la plus stupide uniformité, négation de tout caractère organique de la société.

Essentiellement indifférenciée en raison de la division du travail et de l'introduction du travail parcellaire, en raison de la tendance à traiter l'ouvrier comme un simple frais de production, en raison de la déshumanisation par l'usine qui prépare la constitution de « masses » anonymes, enfin en raison de l'uniformité introduite par le mode de travail à l'encontre de toutes les différences naturelles et sociales qui distinguent les personnes, la classe *ouvrière* va même jusqu'à perdre la personnalité que semble lui conférer cette épithète : elle est tellement indifférenciée qu'elle sert de refuge aux membres déclassés des anciennes classes, entraînés dans la décadence par l'ascension capitaliste. Ceux-ci tombent tout naturellement dans les rangs de cette masse sans forme, toute prête à les recevoir. C'est le cas des classes moyennes anciennes, des petits industriels, des commerçants et des rentiers, des artisans et des paysans. « Ainsi le prolétariat se recrute dans toutes les classes de la population⁴⁵. » Paradoxe d'une classe qui n'est que la résultante de la ruine de toutes les classes antérieures, dont toute la personnalité est d'être le dénominateur commun et pourtant réel de toutes les classes qui ont perdu leur personnalité.

Ce caractère indifférencié, massif et uniforme confère au prolétariat son universalité, parallèle à la visée universaliste et conquérante de la classe bourgeoise, dont le destin provoque son avènement. Mais c'est une universalité dans la pauvreté, une universalité par défaut d'originalité et de personnalité. En

42. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 30.

43. *Ibid.*

44. *Ibid.*, p. 31.

45. *Ibid.*

négalif, le prolétariat est tout ce qu'est à sa manière la classe bourgeoise. Cette situation détermine la *signification* politique de cette nouvelle classe. Elle est l'envers de la classe bourgeoise : elle apparaîtra donc comme la classe essentiellement dominée, en face d'une classe qui a accaparé tout le pouvoir politique. De cette condition d'oppression politique, surgira tout naturellement un ferment de lutte et d'opposition directe à la bourgeoisie.

La cristallisation politique de la bourgeoisie entraîne celle du prolétariat, tout aussi naturellement que le prolétariat tire son origine de l'existence de la bourgeoisie. Ainsi la lutte et l'opposition, qui, au point de vue politique, caractérisent le prolétariat, sont essentielles à la classe ouvrière. « Sa lutte contre la bourgeoisie, écrit Marx, commence avec son existence⁴⁶. » Quant au développement progressif de son attitude politique fondamentale, il est l'histoire de l'approfondissement de cette lutte, qui devient de plus en plus consciente d'elle-même et de plus en plus radicale.

Dans sa première étape, elle est encore singulièrement ambiguë. Il est tellement vrai que c'est la cristallisation de la bourgeoisie qui entraîne celle du prolétariat, que les bourgeois sont les premiers à organiser le mouvement ouvrier, contre les ennemis de la bourgeoisie. La bourgeoisie enfante le prolétariat, et, pendant une période indécise, le prolétariat enfant demeure encore voué aux intérêts de la classe dont le destin le produit. « La cohésion en masse des travailleurs n'est pas encore une conséquence de leur propre rassemblement, mais la suite d'un rassemblement opéré par la bourgeoisie : pour la réalisation de ses fins politiques, celle-ci doit mettre en mouvement tout le prolétariat, et pendant un certain temps elle en est encore capable. A cette étape, les prolétaires ne combattent donc pas leurs propres ennemis, mais les ennemis de leurs ennemis, les restes de la monarchie absolue, les propriétaires fonciers, la bourgeoisie non industrielle, les petits bourgeois⁴⁷. » Dans une analyse plus détaillée de la situation sociale en France, Marx nous a montré que cette collusion de la grande bourgeoisie industrielle et du prolétariat avait connu de beaux jours pendant la monarchie de Juillet et pendant les journées de 1848. Aussi longtemps que cette situation se perpétue, le prolétariat n'a pas pris conscience de lui-même, parce qu'il n'a pas pris conscience de son véritable ennemi sur le plan social : « Ainsi, dit Marx, tout le mouvement historique

46. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 31.

47. *Ibid.*

est concentré aux mains de la bourgeoisie : chaque victoire, gagnée dans ces conditions, est une victoire de la bourgeoisie⁴⁸. »

Mais cette expérience d'organisation commence à profiter au prolétariat, malgré les objectifs erronés qui lui sont assignés de l'extérieur. Il commence à avoir le « sentiment de lui-même⁴⁹ ». A l'intérieur du prolétariat, les situations deviennent de plus en plus semblables, les compétences techniques spécialisées de l'artisan disparaissent au profit d'un travail uniforme qui conduit tous les ouvriers à se sentir frères et porteurs d'un même destin. Les crises accroissent cette communauté de malheur et d'insécurité. Les ouvriers commencent à se coaliser contre les bourgeois. Le mouvement a d'abord un caractère purement revendicatif, syndical au sens étroit du terme : « Les ouvriers se coalisent pour la défense du salaire⁵⁰. » Mais les associations deviennent durables, de passagères qu'elles étaient d'abord. Elles changent bientôt de caractère, et leur action prend parfois l'allure de l'émeute.

Le vrai résultat de ces premières escarmouches n'est d'ailleurs pas tant dans les succès locaux enregistrés par l'effort revendicatif, que dans le progrès de l'organisation et de la cohésion ouvrières. Les moyens de communication aidant, la « lutte des classes », puisque c'est d'elle qu'il faut parler désormais, se déroule à l'échelle de la nation tout entière. Sans doute n'est-ce pas cette extension à l'échelle nationale qui décide du caractère politique de la lutte engagée. Pour Marx en effet, « toute lutte des classes est une lutte politique⁵¹ ». Mais, au moment où le mouvement débouche sur le plan national, il prend *explicitement* ce caractère et cette signification politiques qu'il avait déjà implicitement. C'est la raison pour laquelle Marx insère la remarque capitale qui vient d'être citée et qui contient toute la signification politique de la situation du prolétariat, juste après la description des progrès de l'organisation ouvrière jusque sur le plan national.

Le mouvement se transforme alors en *parti politique*. Avec cette transformation commence également une action du prolétariat sur le plan légal et parlementaire. Il y a longtemps que la bourgeoisie ne joue plus le rôle moteur dans l'organisation du prolétariat, mais elle n'a pas cessé de servir de catalyseur. Ainsi, l'hostilité de la bourgeoisie d'un pays à l'égard des bourgeoisies concurrentes des nations étrangères est l'oc-

48. *Das Kommunistische Manifest*, p. 31.

49. *Ibid.*

50. *Ibid.*, p. 32.

51. *Ibid.*

casion d'appels au prolétariat, invité à lui venir en aide dans la lutte internationale. Le prolétariat profite de cette importance politique qu'on lui confère, la bourgeoisie apporte ainsi au prolétariat « des armes qui se tournent contre elle⁵² ». De la bourgeoisie, le prolétariat reçoit la culture nationale, qu'elle lui apporte pour renforcer son patriotisme défailant. Cette même culture parvient au prolétariat par l'intermédiaire des bourgeois déclassés, qui viennent grossir les rangs du prolétariat.

Née de la bourgeoisie, qui engendre aussi nécessairement des prolétaires qu'elle tente de se perpétuer elle-même et de devenir la norme sociale pour tous, la classe prolétarienne a ainsi une signification politique directement opposée à celle de la classe bourgeoise antérieure. La classe bourgeoise est dominante, la classe prolétarienne est dominée. La classe prolétarienne a pour essence d'être dominée, elle n'est rien d'autre que cette servitude. Si elle s'organise, c'est justement en groupement d'opprimés, résistant de tout leur être à l'oppression.

Or, c'est dans cette situation d'oppression et de domination subie que s'exprime le plus clairement le *caractère universel* de la classe prolétarienne. La classe bourgeoise était universelle par la suppression des limites géographiques, économiques et commerciales, par sa volonté d'imposer son mode de vie, conçu comme « naturel », à toutes les couches de la population et à tous les pays du monde. Il s'agissait d'une universalité en quelque sorte positive, parce qu'elle reposait sur des transformations réelles des conditions de vie de l'homme : développement des communications, ouverture du monde entier au commerce, accroissement illimité de l'accumulation de richesse. Mais cette universalité, positive quant aux objets et au monde dans lesquels elle se manifestait, n'était nullement une réalité pour tous les hommes qui peuplent la terre. La tendance bourgeoise à l'universalité et à la suppression de la limite ne pouvait pas profiter à tous les hommes, puisqu'elle reposait sur un travail étranger et servile. La bourgeoisie rejetait les hommes de son sein bien plus qu'elle ne les entraînait dans son mode de vie prétendu universel. L'universalité, dont une classe sociale se parait ainsi pour la première fois dans l'histoire, n'était qu'un *postulat* d'universalité. La vie concrète de la bourgeoisie le démentait formellement, dans la mesure même où elle s'efforçait de le mettre en œuvre.

L'universalité de la bourgeoisie, bien que positive, demeurait

52. *Das Kommunistische Manifest*, p. 32.

pour beaucoup d'hommes une abstraction, aussi vaine que la postulation libérale de l'égalité pour tous formulée dans la déclaration des Droits de l'homme de la Révolution française. Au contraire, l'universalité propre au prolétariat n'a plus rien de positif. Ce n'est plus la possession de quelque chose, ni l'ouverture du monde au commerce, ni le développement indéfini de la richesse, qui la caractérisent. Mais, si elle perd tout caractère positif, l'universalité du prolétariat, en revanche, n'est plus abstraite comme celle de la classe bourgeoise. Elle n'est pas un postulat, elle est une réalité, effectivement partagée, incarnée dans un groupe social étendu et s'étendant sans cesse à mesure que le nombre des bourgeois vainqueurs dans la concurrence se restreint.

Ainsi il faut dire tout à la fois que l'universalité du prolétariat est l'envers de celle de la bourgeoisie, qu'elle est en négatif ce que celle-ci est en positif, et que l'universalité du prolétariat échappe à l'abstraction qui caractérise celle de la bourgeoisie.

Par le premier aspect le prolétariat est l'opposé de la bourgeoisie, sa négation. Par le second aspect il est quelque chose de plus que cette simple négation. Si donc il est une classe privilégiée comme la bourgeoisie, ces deux classes hostiles ne sont pourtant pas rigoureusement sur le même plan. Les privilèges du prolétariat dans la structure sociale sont éminents.

Dans la mesure où il est l'envers de la bourgeoisie, le prolétariat repose sur la négation et l'absence pratique de toutes les valeurs qui constituent le milieu vivant de la bourgeoisie. Il n'y a plus de famille au sens bourgeois, il n'y a plus de patrie, il n'y a plus de lois, de morale ni de religion. « Les conditions de vie de la société ancienne sont déjà anéanties dans les conditions de vie du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété; sa relation à sa femme et à ses enfants n'a plus rien de commun avec les liens familiaux bourgeois; le travail industriel moderne, la subordination moderne au capital sont les mêmes en Angleterre qu'en France, les mêmes en Amérique qu'en Allemagne, ils ôtent donc au prolétaire tout caractère national. Les lois, la morale, la religion sont pour lui autant de préjugés bourgeois⁵³. »

Rien ne peut opposer plus radicalement les modes d'existence de deux classes sociales. Tout ce qu'a la bourgeoisie, le prolétariat ne l'a pas. Mais ce n'est pas tout : car le prolétariat n'a rien de positif à mettre en face de ce qu'a la bourgeoisie. Et c'est ici qu'apparaît la suprême originalité de cette

53. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 33.

classe sociale nouvelle, son caractère privilégié, même en comparaison de la bourgeoisie, dont elle semble pourtant tout d'abord constituer simplement l'envers.

Le prolétariat est véritablement caractérisé par le non-avoir. Il n'a pas un mode de vie différent de celui de la bourgeoisie : il n'a rien de ce qu'on peut appeler un mode de vie propre. Il est pure négation, il est dépouillement complet, et c'est là tout son avoir, c'est là toute sa caractéristique, c'est là son étrange mode d'existence. Il est cette classe de la société « qui n'est plus une classe de la société », attendue par Marx comme la force révolutionnaire par excellence, depuis l'*Introduction à la Critique de la Philosophie du Droit* de Hegel.

Par le fait même, la négation qui constitue le prolétariat n'est pas seulement la négation de tel mode d'existence particulier, celui de la bourgeoisie par exemple, mais la négation de *tout* mode d'existence humain et social antérieur. Le non-être, tirât-il son origine de la négation d'un être particulier, ne peut se révéler que comme la négation de tout être particulier. C'est là le véritable caractère de l'universalité propre à la classe prolétarienne.

Les classes antérieures cherchaient à imposer leurs caractères à toute la société, c'était là leur manière de tendre à la domination et à l'universalité. « Toutes les classes antérieures qui sont arrivées à une situation de domination cherchèrent à garantir la position conquise par elles dans l'existence, en soumettant la société tout entière aux conditions de leur conquête⁵⁴. » Les prolétaires, dénués de tout, ne peuvent tendre à organiser le monde en fonction de ce qu'ils n'ont pas. Ils ne peuvent viser à le mettre au diapason de la position qu'ils ont conquise dans l'existence, puisqu'ils ont au contraire perdu toute « position dans l'existence ». A la différence des classes antérieures, dont toute l'activité tendait à la suppression d'un mode d'existence particulier, d'un régime d'appropriation des biens précédemment en vigueur, le prolétariat ne peut donc que tendre à la suppression de tout mode d'existence particulier : « Les prolétaires ne peuvent conquérir pour eux les forces de production de la société qu'en détruisant leur propre mode d'appropriation antérieur et par là *tout* mode d'appropriation antérieur. Les prolétaires n'ont rien en propre qu'ils puissent s'efforcer de garantir, ils ont à détruire toutes les *garanties privées* antérieures, toutes les assurances antérieures⁵⁵. »

54. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 34.

55. *Ibid.*

Ce caractère privilégié de la situation prolétarienne se traduit dans la *situation numérique* de cette classe nouvelle. La bourgeoisie engendre les prolétaires en nombre toujours plus grand, en raison de la concurrence que se livrent entre eux les bourgeois. C'est la première fois qu'une classe de la société est la majorité de la société : « Tous les mouvements antérieurs furent des mouvements minoritaires ou des mouvements effectués dans l'intérêt de minorités. Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de la majorité immense dans l'intérêt de l'immense majorité⁵⁶. » Mais, dans cette situation numérique, il y a passage à la limite, tout comme il y avait tout à l'heure passage à la limite en ce qui concerne la négation des modes de vie antérieurs. De même qu'il supprime tout mode d'appropriation particulier, tout mode de vie particulier, le prolétariat atteint *tous* les hommes, toute la société, dans leur existence : il supprime toutes les autres classes superposées à elle qui constituent la société officielle : « Le prolétariat, la couche la plus basse de la société actuelle ne peut pas se soulever elle-même, elle ne peut pas se dresser sans faire sauter tout l'édifice de classes, il fait sauter le verrou que constituent à son égard tous les autres groupes sociaux⁵⁷. »

Ce qu'il faut dire enfin, c'est que la classe prolétarienne est tellement une classe qu'elle n'est plus une classe. Une classe c'est un groupement d'hommes qui retiennent dans un partage fatal une partie de l'être de l'homme divisé. Le prolétaire ne retient rien de l'homme. Aussi bien le groupement des prolétaires a-t-il cessé d'être une classe au sens courant du mot, bien qu'en face des bourgeois il ne puisse apparaître comme autre chose que comme une classe. « Toute société reposait jusqu'ici, comme nous l'avons vu, dit Marx, sur l'opposition de classes dominantes et dominées. Mais pour pouvoir opprimer une classe, il faut que soient assurées à cette classe des *conditions* à l'intérieur desquelles elle puisse du moins poursuivre son existence d'esclave⁵⁸. » Le féodal du Moyen Age a toujours pris soin d'assurer à son serf une existence qui lui permit de servir. Tout est changé au contraire depuis que le capitalisme a fait son apparition : commandé dans son destin par un mouvement aveugle et irrésistible, il ne peut qu'enlever à l'ouvrier les conditions mêmes de son existence, qui pourtant sont les conditions de son exploitation profitable. Le dragon se

56. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 34.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*

mord la queue. « Au lieu de s'élever avec le progrès de l'industrie, l'ouvrier moderne sombre toujours plus au-dessous des « conditions » de sa propre classe. Il devient le miséreux, et le paupérisme se développe encore plus rapidement que la population et la richesse⁵⁹. » Le capitaliste tend à la suppression du prolétaire, il tend donc à la suppression de son propre règne : c'est comme instrument privilégié de cette ruine du capitalisme, produite par son propre anéantissement humain, que le prolétaire joue un rôle exceptionnel dans l'histoire. « Il apparaît donc clairement, dit Marx, que la bourgeoisie est incapable de demeurer plus longtemps la classe dominante de la société et d'imposer à la société les lois régulatrices des conditions d'existence de sa propre classe. La bourgeoisie est incapable de dominer, parce qu'elle est incapable d'assurer à son esclave l'existence, même au sein de son esclavage, parce qu'elle est contrainte de le faire tomber dans un état où elle doit le nourrir au lieu d'être nourrie par lui. La société ne peut plus vivre sous la coupe de la bourgeoisie, ce qui veut dire que la vie de la bourgeoisie n'est plus compatible avec la société⁶⁰. »

La bourgeoisie se coupe l'herbe sous les pieds. Si bien que dans le couple bourgeoisie-prolétariat, malgré le caractère corrélatif des deux termes, il y en a un qui l'emporte sur l'autre. Le prolétariat est la classe sociale victorieuse à travers son anéantissement même. La bourgeoisie n'engendre pas seulement, comme son contraire, le prolétariat, mais « elle produit ses propres fossoyeurs. Son déclin et la victoire du prolétariat sont aussi inévitables l'un que l'autre⁶¹ ».

IV. LA LUTTE DES CLASSES

En décrivant les deux classes privilégiées de l'histoire sociale moderne et en montrant le caractère exceptionnel du privilège de l'une de ces classes, le prolétariat, nous n'avons pas seulement décrit l'aliénation sociale comme division de l'être social de l'homme entre des groupes d'hommes différents. Nous

59. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., pp. 34-35.

60. *Ibid.*

61. *Ibid.*, p. 35.

avons décrit en réalité la lutte sociale : les classes ne sont pas seulement différentes, elles sont opposées, radicalement hostiles. Leur essence, c'est la lutte pour l'abolition de la classe opposée.

Marx généralise cette constatation et proclame dans le *Manifeste communiste* : « L'histoire de toute société passée est l'histoire de luttes de classes⁶². » Nous avons là un principe d'explication de l'histoire qui trouvera sa place dans l'ensemble du matérialisme historique.

Ce n'est pas à dire que la lutte des classes soit la structure constitutive de l'humanité, puisque Marx en envisagera la suppression et que, d'autre part, il admet, avec peu de clarté d'ailleurs, l'existence à l'aurore de l'humanité d'une société sans classes. Même dans le cadre de cette généralisation, nous ne sortons pas de l'analyse historique et concrète dont Marx a fait sa loi, depuis l'analyse de l'aliénation religieuse et philosophique.

Toute l'histoire passée que Marx peut embrasser d'un regard est marquée par le fléau de l'hostilité des groupes sociaux : « Homme libre et esclave, patricien et plébéien, baron et serf, maître-artisan et compagnon, en un mot oppresseurs et opprimés, furent en opposition constante les uns contre les autres et menèrent une lutte sans répit, tantôt dissimulée, tantôt ouverte, qui, chaque fois, finit par une transformation révolutionnaire de la société tout entière ou par la destruction commune des classes en lutte⁶³. » Mais ce qui montre bien que tout ce passé est vu en fonction du présent historique auquel Marx se réfère, c'est que la loi de lutte des classes a trouvé désormais une expression paroxystique. La lutte des classes est devenue plus que jamais lutte à mort. Et surtout, dans la conjoncture sociale de l'histoire du capitalisme, il n'est plus vraisemblable que l'issue du duel soit « la destruction commune des classes en présence ».

Ainsi, le mal découvert en l'homme au niveau de son existence politique a sa racine dans la division sociale de l'homme, dans la lutte des classes. La lucidité de l'analyse régressive de Marx l'oblige à insister sur l'aliénation sociale, cause de l'aliénation politique. C'est parce que les classes sont irréductiblement hostiles et inconciliées, que les hommes postulent ce vain remède — pire que le mal, et de plus illusoire — qu'est la conciliation des oppositions sociales dans l'Etat.

62. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 23.

63. *Ibid.*, p. 24.

Cette conciliation n'était tentée qu'au mépris de la réalité des classes elles-mêmes. Au moins en paroles, on affirmait qu'il n'y avait que des citoyens égaux en droit et nullement des membres de classes différentes, divers par tous les traits de leur existence. Marx restitue la vraie réalité : la réalité de l'aliénation sociale.

Mais si le remède de l'illusion bourgeoise, qui postule l'harmonie de la société et croit la voir réalisée dans une sphère de citoyens-individus, est déjà apparu à Marx dépourvu de toute efficacité, qu'en est-il des remèdes que proposent les socialistes ? Ceux-ci en effet échappent parfois à l'illusion politique et prétendent résoudre le problème social au niveau des oppositions sociales, autrement dit dans la sphère de la société civile. Faut-il espérer trouver dans leurs tentatives « sociales » le remède aux maux sociaux ?

Au point où Marx nous a conduits, il n'y a plus que deux solutions possibles : ou bien reconnaître que les solutions des « socialistes » sont la véritable réconciliation de l'homme aliéné ; ou bien constater que ces solutions sont vaines et résultent de l'aliénation sociale elle-même dont elles sont le reflet idéologique. Dans cette seconde hypothèse, il faudra interroger encore et chercher la racine de l'aliénation sociale. S'il était impossible de découvrir une telle racine, il faudrait se résigner.

V. LES FAUX SOCIALISMES

Puisque le système de Marx se présente lui aussi comme un socialisme, précisons que les doctrines dont Marx se propose maintenant l'analyse sont exclusivement les systèmes de tendance socialiste qui ont vu le jour — et parfois connu la gloire — avant 1848 environ. Marx a rencontré dans sa vie militante les hommes qui incarnaient ces mouvements. Souvent il lui a fallu rompre avec eux pour assurer la pureté de sa propre doctrine et pour maintenir la rigueur de son analyse. Jusqu'à la fin de sa vie, dans les débats intérieurs à l'Internationale, il sera encore aux prises avec les courants du socialisme les plus divers qui ne viennent pas confluer dans le fleuve du communisme marxiste. Mais dès le *Manifeste communiste*, le siège de Marx est fait. La critique des systèmes socialistes ou com-

munistes « non-scientifiques » est achevée pour lui. Pour observer sa démarche et la démonstration qu'il fait de la vanité de ces systèmes, il suffit donc de voir comment Marx s'est situé par rapport à eux vers 1848.

Cette tâche critique occupe une place importante dans l'activité de Marx. Il faudrait faire état de ses démêlés avec Proudhon et des vives critiques contenues dans la *Misère de la Philosophie*. Il faudrait également tenir compte des railleries adressées au socialisme « de la bienfaisance », aux fanfaronnades romantiques des bourgeois français que Marx aperçoit à travers les *Mystères de Paris* d'Eugène Sue, il faudrait parler de Clémence d'Hurville la bienfaitante, il faudrait poursuivre avec Marx le dandin parisien qui déclare à sa dame : « Ah! Madame! Ce n'est pas assez d'avoir dansé au bénéfice de ces pauvres Polonais... Soyons maintenant philanthropes jusqu'au bout... allons souper maintenant au profit des pauvres⁶⁴. » La *Sainte Famille* est pleine du travail de démystification de ces mièvreries.

Mais la clé des positions de Marx à l'égard des divers socialismes est dans la classification qu'il en a proposée à la fin du *Manifeste*. Le principe de cette classification est le progrès de la conscience que la classe prolétarienne prend d'elle-même et de sa condition : aussi longtemps qu'elle s'illusionne encore, elle enfante des théories socialistes qui sont des trahisons, conscientes ou inconscientes.

Certaines des premières formes du socialisme sont franchement *réactionnaires* aux yeux de Marx. Dans ce groupe, on trouve à la fois un socialisme « féodal » et un socialisme « petit-bourgeois », mais le « vrai socialisme » lui-même, cette doctrine sentimentale allemande, n'est encore qu'une forme dérivée du socialisme réactionnaire.

Le socialisme « féodal » n'est évidemment pas un socialisme au sens moderne du terme. Mais il s'agit bien d'un système doctrinal, ou d'un ensemble d'attitudes qui visaient à la suppression de la division sociale. Il faut ainsi se souvenir qu'en France vers 1830, une partie de l'aristocratie *ultra* s'était préoccupée de la question sociale et de la misère des ouvriers, bien avant que des partis de gauche ouvriers eussent vu le jour et à une époque où la bourgeoisie orléaniste ne se souciait guère des intérêts de la classe qu'elle opprimait.

Que proposaient ces aristocrates et leurs amis ? L'abolition

64. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 307; voir aussi les remarques, p. 306.

de cette société bourgeoise moderne qui entraînait les fléaux sociaux déployés depuis la Révolution française, singulièrement contemporaine de la révolution industrielle du capitalisme! Et, si cette attitude de regret du passé pré-révolutionnaire et pré-bourgeois ne constitue pas en elle-même un socialisme, malgré son hostilité aux prérogatives nouvelles de la bourgeoisie, elle devient pourtant un socialisme quand les aristocrates ont réussi à convaincre un certain nombre d'ouvriers.

Mais que vaut un tel retour au passé? Marx dénonce dans cette vision mythique un aveuglement sur les origines de l'état social moderne. Car la présente aliénation sociale, si elle n'est pas éternelle, a pourtant ses sources dans une histoire lointaine. Elle dérive d'une aliénation plus ancienne que la Révolution, car c'est la révolte contre l'oppression féodale qui jadis a amené la constitution de la bourgeoisie des villes du Moyen Age. Le retour au passé féodal ne saurait donc provoquer la fin de l'aliénation sociale, mais seulement le retour à ses origines, et l'inutile répétition du déroulement des phases de l'aliénation sociale. Les « féodaux » et les socialistes « féodaux » oublient que l'ordre féodal est à l'origine de l'ordre social moderne : ils s'épuisent donc en vain à l'attaquer pour ralentir le mouvement de l'histoire : « Lorsque les féodaux démontrent que leur mode d'exploitation ne ressemblait pas à l'exploitation bourgeoise, ils oublient simplement que leur exploitation se faisait dans des conditions et des circonstances totalement différentes et aujourd'hui surannées. Lorsqu'ils démontrent que sous leur régime le prolétariat moderne n'existait pas, ils oublient simplement que la bourgeoisie moderne fut précisément un rejeton nécessaire de leur ordre social⁶⁵. »

Il est donc évident que ces attitudes ne visent pas la suppression de l'aliénation sociale, mais seulement le remplacement des formes actuelles de l'aliénation par des formes passées, dont profitait l'aristocratie. Les socialistes « féodaux » ne s'intéressent pas au prolétariat pour lui-même, mais seulement parce qu'ils se rencontrent provisoirement avec les prolétaires dans une commune volonté de faire front contre la bourgeoisie. Alliance accidentelle, qui n'a pas de portée profonde. En réalité, le prolétariat, devenu conscient de ce qu'il signifie, ne pourra que faire sauter les restes de la domination féodale en même temps qu'il fera sauter la domination de la bourgeoisie. Les aristocrates le sentent déjà, et c'est pourquoi ils cherchent à s'allier le prolétariat : en fait, ils visent à lui ôter sa pointe révolutionnaire qui les atteint sans

65. *Le Manifeste communiste*, op. cit. (trad. Molitor), p. 99.

équivoque : « Ce qu'ils reprochent à la bourgeoisie, c'est plus encore d'engendrer un prolétariat *révolutionnaire* que d'engendrer un prolétariat tout court⁶⁶. » Il ne peut donc qu'apparaître très tôt que les intérêts des aristocrates et ceux du prolétariat ne peuvent coïncider, et que le socialisme féodal n'est pas la conciliation sociale vraie que l'existence du prolétariat oblige à rechercher.

Les « ultra » étaient le plus souvent des croyants, des chrétiens. Aussi n'est-il pas étonnant que Marx dénonce aussi un socialisme clérical qui prolifère à l'ombre du socialisme féodal. Il prêche aux ouvriers la résignation, il cherche à les arracher à l'emprise de l'Etat bourgeois moderne, il dispose à cet effet d'anathèmes contre l'argent qui atteignent en même temps les bourgeois et les prolétaires : « Rien de plus aisé, dit Marx, que de donner à l'ascétisme chrétien une teinte socialiste. Le christianisme ne s'est-il pas, lui aussi, élevé contre la propriété privée, contre le mariage, contre l'Etat ? N'a-t-il pas prêché en leur place la charité et la mendicité, le célibat et la mortification de la chair, la vie monastique et l'Eglise ? Le socialisme sacré (*heilige*) n'est que l'eau bénite avec laquelle le prêtre consacre la rancœur de l'aristocrate⁶⁷. »

Le socialisme féodal est une tentative pour rattacher le prolétariat à la classe dominante qui appartient le plus clairement au passé. C'est en cela qu'il est réactionnaire. Mais avant d'engendrer la grande bourgeoisie capitaliste et industrielle, la féodalité avait engendré la petite bourgeoisie médiévale, classe dominante en son temps, avant l'avènement des capitaines d'industrie. Cette petite bourgeoisie artisanale et paysanne a depuis longtemps perdu son pouvoir, mais elle subsiste et organise sa défense contre la bourgeoisie moderne. Ne vatt-elle pas, elle aussi, chercher l'alliance du monde ouvrier et proposer à cet effet une solution de la question sociale par le retour à un régime économique petit-bourgeois ? C'est justement là l'essence du « socialisme petit-bourgeois », à peine moins réactionnaire aux yeux de Marx que le socialisme féodal. Encore une fois, à ce niveau, la classe prolétarienne n'a pas pris pleinement conscience de ce qu'elle est, elle continue à s'identifier à ce qui n'est pas elle. Transfert illusoire qui semble donner quelque temps la solution du malaise de la société divisée. C'est ici que doivent se placer, selon Marx, la personne et l'œuvre de Sismondi.

Tandis que les aristocrates ultra n'avaient aucune prise sur

66. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 100.

67. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 1001-101.

les conditions économiques de l'aliénation sociale, les socialistes petit-bourgeois mettent à nu les « hypocrites apologies des économistes⁶⁸ ». Une tâche critique s'ébauche, qui ne semblait pas nécessaire aux féodaux imbus de préjugés qui leur servaient de science. Mais que propose Sismondi? Lui aussi n'a en vue qu'un retour au passé, un retour à d'anciennes conditions du régime de propriété, à d'anciens modes de production et d'échange. Il s'agit de faire revivre les artisans et les paysans libres du Moyen Age, le système *corporatif* pour l'activité manufacturière, et le système *patriarcal* pour l'agriculture. Vain espoir aux yeux de Marx, puisque c'est là encore une fois vouloir — d'ailleurs inefficacement — remplacer une forme présente de l'aliénation sociale par une forme passée, dans laquelle la lutte des classes opposait le maître artisan et ses compagnons.

Il y a, dans le cas du socialisme féodal comme dans celui du socialisme petit-bourgeois, un décalage entre la situation du prolétariat et les utopies archaïques dont il est encore possible de bercer sa conscience. Le « vrai socialisme », variété particulière à l'Allemagne, correspond à un autre type de décalage. Les écrits des socialistes et des communistes français ont pénétré en Allemagne à une époque où la bourgeoisie commençait à peine à secouer le joug féodal. Quant au prolétariat, il était dans les langes. Les idées socialistes, arrachées à leur terrain de croissance normale, proliférèrent alors en spéculations théoriques et sentimentales sur la « vraie » société et sur la « vraie » nature de l'humanité. Il en résulta un socialisme totalement désincarné, fondé sur des postulats de la conscience pratique et morale, manquant de base réelle dans les conditions sociologiques du pays. C'est ainsi qu'aux yeux de Marx, les revendications concrètes des hommes de la Révolution française se sont traduites pour l'Allemagne en revendications de la seule « raison pratique » : « On sait, écrit-il, que les moines surchargeaient d'une insipide hagiographie catholique des manuscrits où se trouvaient consignées les œuvres classiques du paganisme antique. Les littérateurs allemands procédèrent, en sens inverse, à l'égard de la littérature profane française. Ils écrivirent leurs absurdités philosophiques au dos de l'original français. Au dos de la critique française du régime monétaire, ils écrivirent par exemple « aliénation de la nature humaine », et au dos de la critique française de l'Etat bourgeois, ils écrivirent : « suppression de la suprématie de

68. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 102.

l'universalité abstraite », etc.⁶⁹ » On vit alors pulluler les systèmes : « philosophie de l'action », « vrai socialisme », « science allemande du socialisme », « justification philosophique du socialisme ». Voilà ce que les idées socialistes pouvaient devenir, en dehors du seul contexte dans lequel elles étaient à leur place. Que devait-il résulter de cette anticipation « philosophique » et intellectuelle le jour où le problème social se poserait effectivement en Allemagne? Des anathèmes contre tout ce qui pouvait amener un progrès, rien de plus. Une protestation vaine qui ne devait pas empêcher l'ascension de la bourgeoisie, qui devait profiter quelque temps à l'aristocratie, mais qui devait desservir le prolétariat montant. Quand la bourgeoisie allemande commença à lutter effectivement contre la féodalité absolutiste, le « vrai » socialisme se mit à lancer, en guise de revendications socialistes, « les anathèmes traditionnels contre le libéralisme, contre l'Etat représentatif, contre la concurrence bourgeoise, la liberté bourgeoise de la presse, le droit bourgeois, la liberté et l'égalité bourgeoises, et à prôner à la masse du peuple qu'elle n'avait rien à gagner, mais tout à perdre à ce mouvement bourgeois ».

L'erreur était ici dans l'anticipation et non plus dans le retard. Mais il était aussi dangereux d'appliquer à l'étape de la naissance de la bourgeoisie des critiques qui ne valaient que pour son déclin, que de proposer une solution des maux engendrés par la bourgeoisie capitaliste par un retour à des conditions précapitalistes. Il fallait en effet d'abord que la bourgeoisie conquière ses droits, et en particulier « la constitution politique adéquate⁷⁰ », avant que le prolétariat puisse songer à se dresser contre cette bourgeoisie.

La conséquence de cette erreur fut que le « vrai » socialisme, celui de Karl Grün en Allemagne, servit les gouvernements absolus, qui trouvèrent dans ses déclamations pompeuses un « épouvantail rêvé contre la bourgeoisie montante qui commençait à montrer les dents⁷¹. » En même temps, la petite bourgeoisie allemande, menacée par la « concentration du capital » et par la « montée d'un prolétariat révolutionnaire », tira aussi parti du vrai socialisme pour contrecarrer l'ascension du capitalisme industriel — et donc du prolétariat véritable. Finalement le vrai socialisme devint nationaliste entre les mains des petits-bourgeois, l'idéologie nationaliste servant de dérivatif aux exigences de la nouvelle bour-

69. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 105.

70. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 106-107.

71. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 107.

geoisie industrielle. On proclama alors que la « nation allemande était la nation normale » et on la baptisa socialiste pour faire pièce à ceux qui ne voulaient pas d'une telle nation⁷².

Décalage historique fatal, fatal à l'Allemagne, fatal à la bourgeoisie et au prolétariat, ce faux socialisme est à l'image de cette Allemagne dont Marx avait dénoncé, dans *l'Introduction à la Contribution à la Critique de la Philosophie du droit de Hegel*, le caractère anachronique. « A de rares exceptions près, tout ce qui circule en Allemagne en fait de prétendus écrits socialistes ou communistes rentre dans le cadre de cette littérature malpropre et écœurante⁷³. »

Le socialisme féodal ou clérical, le socialisme petit-bourgeois, le socialisme « vrai » sont autant de tentatives pour confondre le prolétariat avec des classes sociales dont l'histoire avait déjà supprimé la domination. Mais, là où le prolétariat ne se laisse déjà plus duper par ces mythes réactionnaires, il demeure encore apte à se laisser duper par la bourgeoisie, la classe dominante de l'heure. La bourgeoisie est le véritable ennemi du prolétariat, mais le prolétariat peut quelque temps s'imaginer trouver dans l'ordre bourgeois à peine remanié, dans les idéaux bourgeois à peine déformés, les bases d'une conciliation des classes hostiles, d'une solution de l'aliénation sociale. Cette fois le pseudo-socialisme n'oriente plus vers un retour au passé, il orientera vers la conservation du présent.

Ce présent, qu'il semble opportun de maintenir et de conserver pour l'essentiel, porte des tares évidentes. Mais il suffit de *supprimer les tares trop apparentes* pour que la société bourgeoise soit la suprême conciliation sociale. Le mouvement vient de la bourgeoisie, comme il venait tout à l'heure des aristocrates ou des petits-bourgeois, mais, comme tout à l'heure, un certain nombre de prolétaires s'y laissent prendre. Proudhon avec sa *Philosophie de la misère* est le représentant et le complice le plus éminent de cette tentative, que Marx décrit ainsi : « Une partie de la bourgeoisie désire remédier aux inconvénients sociaux, afin d'assurer l'existence de la société bourgeoise⁷⁴. » Et voici toute l'armée qu'enrôle cette bourgeoisie : « les économistes, les philanthropes, les humanitaires, tous ceux qui s'occupent d'améliorer le sort des classes ouvrières, d'organiser la bienfaisance, de créer des sociétés

72. *Le Manifeste communiste, op. cit.*, p. 108.

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 100.

protectrices des animaux, de fonder des sociétés de tempérance, en un mot, toute la variété des réformateurs en chambre. »

L'erreur est de vouloir maintenir le présent, sans remarquer que ce présent a déjà « éclaté » et qu'il est gros de tout un avenir qui le dépasse. On ferme les yeux sur l'avenir au nom du présent, tout comme d'autres fermaient les yeux sur le présent au nom de l'avenir (les « vrais » socialistes) ou au nom du passé (les socialistes féodaux et petits-bourgeois). En un mot, « les socialistes bourgeois veulent les conditions d'existence de la société moderne, sans les luttes et les menaces qui en découlent nécessairement. Ils veulent la société actuelle après élimination des éléments qui la révolutionnent et la désagrègent. *Ils veulent la bourgeoisie sans le prolétariat*⁷⁵ ».

Les moyens mis en œuvre sont essentiellement de deux ordres. Les premiers sont les plus puérils mais répondent bien à l'optimisme de la bourgeoisie et à sa foi dans son destin : on demande au prolétaire d'accepter la situation présente et on cherche à le convaincre que c'est là le meilleur des mondes possibles. Ainsi les tares du présent sont supprimées par la seule résignation.

Les autres moyens sont « plus pratiques ». On s'efforce de montrer au prolétaire que la révolution est vaine, si elle n'est pas précédée par une transformation des conditions matérielles de son existence, c'est-à-dire en réalité par des réformes qui ne changent rien d'essentiel à sa situation : « Par changement des conditions matérielles de l'existence, ce socialisme n'entend pas du tout l'abolition des conditions bourgeoises de la production, abolition qui n'est possible que par la voie révolutionnaire, mais des *réformes administratives*, qui s'accomplissent dans le cadre des conditions de production, qui ne modifient donc en rien le rapport du capital et du travail salarié, mais, en mettant les choses au mieux, diminuent pour la bourgeoisie les frais de gouvernement et simplifient le budget de l'État⁷⁶. »

La pire des formes de ce socialisme est celle qui apparaît lorsque, ne songeant même plus à agir, on se contente de *parler* des réformes nécessaires : « Le socialisme de la bourgeoisie consiste précisément dans l'affirmation que les bourgeois sont des bourgeois — *dans l'intérêt de la classe ouvrière*⁷⁷. »

75. *Le Manifeste communiste*, p. 100.

76. *Ibid.*, p. 110.

77. *Ibid.*, p. 111.

Toutes ces formes de socialisme bourgeois veulent faire disparaître les tares d'une société, que d'ailleurs elles considèrent comme la seule possible et la plus naturelle. Même Proudhon, aux yeux de Marx, n'a pas échappé à ce conservatisme profond. Dès la *Sainte Famille*, dans laquelle il ne traite pas encore Proudhon avec dureté, il remarque que, si Proudhon a bien vu ce qu'est l'aliénation du prolétaire, l'aliénation du « non-avoir » (*Nichthaben*), il a pourtant espéré une suppression de cette aliénation dans la ligne même de ce qui a causé cette aliénation, c'est-à-dire par le développement de la *possession* (qui doit remplacer la forme particulière et mauvaise de possession qu'est la *propriété* capitaliste). La propriété sans ses tares, « sans le vol », disait Proudhon. La bourgeoisie sans les prolétaires, raille Marx. « Proudhon veut supprimer le non-avoir et la manière ancienne d'avoir : ce qui veut dire identiquement qu'il veut supprimer (*aufheben*) l'aliénation pratique qui affecte la relation de l'homme à son essence objective ou qu'il veut supprimer l'expression économique de l'aliénation subjective (*Selbstentfremdung*) de l'homme. Mais sa critique de l'économie politique n'a pas pu se libérer des présupposés de l'économie politique, aussi conçoit-il encore la réappropriation du monde objectif sous la forme de la « possession » (*Besitz*)⁷⁸. En d'autres termes, le socialisme qui veut donner à tous une participation à la propriété privée, étendre à tous les hommes, y compris les prolétaires, les catégories de la possession et de l'avoir, aboutit en réalité — ou du moins en idée — à faire de tous les hommes des bourgeois. Mais la réintégration dans le monde de l'« avoir » n'est pas une solution au malaise social, elle n'est pas une solution qui entraîne la suppression de la condition prolétarienne, car c'est justement l'« avoir », pris comme mode d'existence humain, qui engendre l'aliénation sociale, la division de la société en classes radicalement hostiles, le prolétariat.

Ce socialisme bourgeois a sa place marquée dans le développement du prolétariat, durant toute la période pendant laquelle il n'a pas encore pris une conscience nette de son originalité et de sa différence radicale par rapport à la classe bourgeoise. Vient un temps où le prolétariat arrive à cette maturité au moins quant à sa *conscience*. C'est alors qu'un nouveau socialisme, en apparence plus réaliste, surgit. Et pourtant c'est lui que constituent ces doctrines que Marx dénomme socialismes et communismes utopiques ou purement critiques.

78. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 140.

C'est du socialisme français et anglais qu'il s'agit cette fois — avec l'exception de Proudhon, dans lequel Marx voit plus volontiers un représentant du socialisme bourgeois. Sans doute Marx écarte-t-il également de cette classe de socialistes, les premiers révolutionnaires sociaux français, comme Babeuf, qui s'étaient associés aux bourgeois pendant la Révolution de 1789 pour faire valoir les intérêts du prolétariat à la faveur du renversement du féodalisme, mais qui ne pouvaient qu'échouer parce que les conditions matérielles de l'émancipation prolétarienne ne pouvaient résulter que d'un mûrissement préalable de la bourgeoisie. Ce tout premier communisme se résolvait en une sorte d'ascétisme universel et en un grossier égalitarisme : il avait finalement un caractère réactionnaire. Il en alla autrement, du moins aux origines, des tentatives de Owen, Saint-Simon, Fourier.

Avec ces hommes l'antagonisme des classes est enfin perçu dans toute sa clarté : une conscience nette est prise des éléments dissolvants de la société bourgeoise. Marx sait d'ailleurs combien il doit à ces hommes et aux prolétaires communistes parisiens pour sa propre évolution intellectuelle.

Mais la conscience n'est pas tout. En fait, ce socialisme qui repose sur la seule conscience des antagonismes sociaux, souffre encore d'un décalage entre cette prise de conscience et les conditions matérielles historiques de la dissolution du capitalisme. Que sera-t-il d'autre que la projection sur toute la société des conditions de vie et des idéaux du prolétariat ?

Les conditions matérielles de l'émancipation du prolétariat ne sont pas réunies en fait. Le prolétariat peut bien être pensé, et pensé à l'échelle de toute la société, il n'a pas encore son action autonome dans l'histoire (*geschichtliche Selbsttätigkeit*). Il n'y a pas non plus de mouvement politique adéquat à la conscience prolétarienne. Que feront donc ceux qui postulent à ce niveau une suppression de l'aliénation sociale ? Ils feront des théories de la société fondées sur la conscience prolétarienne, ils chercheront à construire une « science sociale » objective, à découvrir des lois sociales aptes à créer artificiellement (de l'extérieur) les conditions de l'émancipation effective du prolétariat. En un mot, l'histoire réelle (le seul milieu de la désaliénation effective) est remplacée par des inventions sociales, par des systèmes abstraits d'*organisation* de la société. C'est à quoi s'occupent les saint-simoniens, les fouriéristes, les phalanstériens : « Il faut, dit Marx, que la place de l'activité sociale effective soit prise par leur activité d'invention personnelle, que la place des conditions historiques de l'émancipation soit prise par des conditions issues de leur fantaisie, que la place de l'organisation progressive du prolétariat

en classe soit prise par une organisation sociale imaginée par eux à cet effet. L'histoire universelle future se dissout ainsi pour eux en propagande et en application de leurs *plans sociaux*⁷⁹. »

Dans tous ces systèmes, la tentation de ramener le prolétariat à la condition de la bourgeoisie a disparu, mais elle a été remplacée par la tentation de considérer le prolétariat comme norme universelle permettant l'invention d'un principe d'organisation de toute la société. C'est là s'évader du problème à résoudre. Au lieu de s'en tenir à la réalité des classes et de l'opposition des classes, au lieu de considérer le prolétariat comme une classe, on le considère d'emblée comme la société tout entière, par une simple transposition systématique et imaginaire. Les socialistes utopistes ont pris conscience de la condition prolétarienne, mais ils n'ont pas encore pris conscience de la lutte des classes, ni du prolétariat comme *leur* classe : aussi pensent-ils pouvoir œuvrer d'emblée pour le bien de toute la société et de tous ses membres.

Leur seule ressource dans ces conditions, c'est de faire confiance à la bonne volonté de tous, de leur faire *comprendre* l'idéal proposé. Ils se contentent de cette activité propagandiste, ils renoncent à l'action politique et révolutionnaire, ils prônent les « voies pacifiques » qui conduisent à leur socialisme, ils comptent sur la « force de l'exemple⁸⁰ ».

La critique qu'ils exercent est juste lorsqu'ils dénoncent l'antagonisme de la ville et de la campagne, lorsqu'ils analysent la situation du travailleur salarié. Mais elle demeure utopique, parce qu'elle ne trouve pas de point d'application direct dans les conditions réelles.

Cette impuissance est fondée dans une infidélité à la réalité effective de leur classe. Aussi le socialisme utopique est-il toujours menacé de devenir réactionnaire lui aussi, lorsque l'occasion s'en présente. Que se passe-t-il en effet lorsque la lutte des classes est vraiment déclarée ? Les disciples des maîtres de la pensée socialiste utopiste se contentent « de maintenir les vieilles idées de leurs maîtres en face du développement historique du prolétariat. Conséquents avec eux-mêmes, ils s'efforcent d'émousser à nouveau la lutte des classes et de concilier les antagonismes » au lieu de les reconnaître dans toute leur profondeur⁸¹.

79. *Das Kommunistische Manifest*, *op. cit.*, p. 51.

80. *Das Kommunistische Manifest*, *op. cit.*, p. 52.

81. *Das Kommunistische Manifest*, *op. cit.*, pp. 52-53.

Les socialistes ou communistes utopistes sont les ancêtres de tous les « réformistes » et de tous les réformateurs sociaux que le communisme marxiste rencontrera à chaque tournant de son histoire. Attachés à la classe prolétarienne, tous ces hommes pensent pouvoir supprimer l'isolement de leur classe en niant purement et simplement la particularité de cette classe et en tentant à frais nouveaux une organisation idéale de la société. C'est vouloir une conciliation de l'aliénation sociale qui ne prend pas son point de départ dans cette aliénation même, ou qui ne prend là son point de départ que pour l'abandonner aussitôt. Solution abstraite, idéologique, sans rapport avec la réalité. Comment des hommes socialistes en sont-ils venus là ? Parce que seule leur conscience de prolétaires était arrivée à maturité, tandis que les conditions réelles n'étaient point encore mûres. C'est ce décalage qui occasionne la naissance de cette dernière forme de pseudo-socialisme, dans le tableau où Marx a déjà situé le socialisme féodal et clérical, le socialisme petit-bourgeois et le socialisme bourgeois.

La conclusion s'impose pour le marxiste : il n'y a de solution à l'aliénation sociale ni dans le retour à une forme quelconque de société passée, ni dans la conservation et la généralisation du mode d'existence de la société bourgeoise présente, ni dans une négation abstraite de la lutte et de la réalité présentes des classes, ni enfin dans une transposition idéale des valeurs du prolétariat. La preuve est ainsi faite qu'il n'y a pas de solution de l'aliénation sociale au niveau de la réalité sociale au sens strict. L'être social de l'homme semble irrémédiablement divisé. Et les faux socialismes ne sont que des évasions pour échapper à cette dure réalité.

VI. LE FONDEMENT DE L'ALIÉNATION SOCIALE

Il ne reste plus à Marx de choix qu'entre deux solutions : ou bien se résigner et admettre la solution pessimiste d'une lutte de classes qui se poursuit éternellement à travers l'histoire, ou bien découvrir la racine de l'aliénation sociale dans un élément de la réalité humaine qui a encore échappé à l'analyse.

La description de l'opposition présente entre la bourgeoisie et le prolétariat et des caractères spécifiques du prolétariat

apportait déjà la réponse de Marx à ce dilemme. La solution pessimiste est franchement rejetée : la lutte des classes a une fin, elle conduit à une victoire définitive et à un état de sérénité dans la vie sociale de l'homme. Mais cette réponse n'est pas encore fondée. Comment Marx y parvient-il ?

L'être social de l'homme est certes divisé, mais l'homme paraît sans cesse à la recherche d'une reconstitution de son unité foncière. Tous les systèmes doctrinaires entrevus, le système optimiste des « économistes » de la bourgeoisie, aussi bien que les faux socialismes, indiquent la présence en l'homme d'un appétit incoercible de conciliation de son être divisé. Les conciliations tentées jusqu'ici sont vaines et illusoire, elles s'opèrent au plan de la seule conscience, elles résultent de postulats. Mais il est impossible de renoncer, même lorsqu'on a critiqué lucidement les illusions.

Or il est déjà apparu que le terrain sur lequel surgissent les classes sociales opposées est la vie économique. Les groupes sociaux s'opposent en raison de situations déterminées faites à leurs membres dans la vie économique, en raison de leur position dans les « rapports de production ». Il faut donc se demander s'il n'y a pas un vice dans ces rapports de production, et s'il n'est pas possible, en supprimant ce vice, d'en supprimer les conséquences au plan de la vie sociale au sens strict. Telle est la tâche qui reste à accomplir : la critique de l'aliénation économique. C'est à cette tâche que Marx a d'ailleurs consacré la plus grande partie des années de sa vie.

*
* *

Nous avons présenté avec le maximum de cohérence le raisonnement qui conduit Marx à cette dernière interrogation. Tout en concluant maintenant avec lui et en acceptant de le suivre dans sa dernière enquête, il ne faut pourtant pas se cacher que certaines difficultés subsistent, auxquelles Marx n'a pas apporté de solution.

Tout d'abord, si l'histoire tout entière (et non pas seulement celle d'un passé étroitement limité) est l'histoire de la lutte des classes, on peut se demander si la lutte des classes (sous une forme ou sous une autre) n'est pas un facteur *constitutif* de l'histoire humaine. Et si la lutte des classes est ainsi constitutive de l'histoire humaine, on peut se demander déjà si la suppression de cet élément ne supprime pas du même

coup la condition même de cette histoire et le principe — ou l'un des principes — de son mouvement. Telle est la première incertitude qui hante le lecteur de Marx.

La même difficulté surgit à nouveau, sous une autre forme, à propos de la définition des classes sociales. C'est un point sur lequel la sociologie moderne n'a pas été en mesure de faire complètement la lumière. Elle semble du moins en mesure d'affirmer que la définition de Marx est étroite et insuffisante. Une classe est-elle bien définie par la seule position de tels ou tels hommes dans les rapports de production, est-elle pleinement déterminée par l'avantage ou le désavantage économique? Il semble bien que toute classe dominante se combine avec un avantage économique, tant dans l'antiquité que dans les temps modernes. Mais y a-t-il toujours entre les deux éléments une relation de cause à effet? Il y a des luttes de races — ne parlons pas des luttes religieuses, que les marxistes considèrent facilement comme secondes ou dérivées — qui se consolident *ultérieurement*, mais seulement après un certain temps, en luttes de classes. Et ce n'est là qu'un exemple entre mille, surtout si l'on considère les civilisations précapitalistes.

Au sein même de la société capitaliste, est-il possible d'admettre sans réserve le schéma dualiste bourgeoisie-prolétariat? Si nous jetons un regard sur la structure sociale de la France, de l'Angleterre, des États-Unis, de l'Allemagne, du Japon (pour ne nommer que des États considérés couramment comme capitalistes), nous rencontrons des groupes sociaux qui échappent à la classification dualiste. Les classes moyennes, elles-mêmes infiniment différenciées, semblent constituer un bloc résistant que les événements politiques du XX^e siècle ne permettent d'assimiler ni à la bourgeoisie ni au prolétariat. Peut-on dire sans plus que la bourgeoisie se sert tout de même à ses fins des classes moyennes?

C'est une analyse sociologique détaillée, armée de critères sûrs, qui devrait servir d'appui à une telle remarque. Mais ce que nous possédons d'ores et déjà, ce que nous savons d'autre part de la structure sociale actuelle de l'Union soviétique, nous invite à prendre du recul par rapport à la simplicité du schéma marxiste, et à mettre en doute la validité de la réduction critique qui le conduit de l'analyse de la lutte sociale à l'aliénation économique, considérée comme le fondement de la division de la société.

Inversement, il n'échappe à personne qu'à l'époque capitaliste au moins les facteurs économiques ont eu une influence décisive sur la formation des classes. Ceci, malgré toutes les

CRITIQUE DU MONDE PROFANE

difficultés qu'on ne doit pas perdre de vue, suffit à nous obliger à prendre au sérieux la critique entreprise par Marx à l'égard des « rapports de production capitalistes », et à poursuivre avec lui la recherche des facteurs de dissociation de la communauté humaine jusque dans le secret de la production économique quotidienne.

CHAPITRE III

L'ALIÉNATION ÉCONOMIQUE : CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE

PROPOSITIONS MARXISTES :

Sur le travail aliéné.

1. Dans le capitalisme, le travailleur est aliéné par rapport à son produit, par rapport à la nature, par rapport à son travail, et par rapport à l'autre homme, c'est-à-dire par rapport à la société.

2. Le non-travailleur subit une aliénation rigoureusement complémentaire de la précédente. Mais ce qui est chez le travailleur perte effective de soi dans l'acte même de la production est ici une perte de soi théorique par absence de contact avec l'acte de production qui seul humanise.

Sur la critique de l'économie et la structure du Capital.

3. L'aliénation du travail est méconnue par les économistes classiques. Leur science n'est qu'une idéologie servant à justifier une situation inhumaine, dont elle affirme avec optimisme le caractère naturel et immuable. Pour dénoncer l'aliénation réelle dans l'acte de production capitaliste, il faut aussi critiquer l'économie politique.

Sur la critique de l'économie et la structure du Capital.

4. Les économistes classiques ne se trompent pas au niveau de connaissance où ils se situent. Mais leur science est relative : d'une part, relative à une situation d'aliénation foncière qu'ils ne discernent pas; d'autre part, relative à un système économique particulier qu'ils considèrent de manière statique sans en percevoir les lois de développement.

5. A l'encontre des économistes qui ne voient que la surface des phénomènes, il est possible :

a) de montrer ce qui se passe *en profondeur*, c'est-à-dire dans le processus de production capitaliste (livre I du *Capital*, théorie de l'aliénation capitaliste, exploitation du travailleur et accumulation du capital);

b) de dénoncer les illusions des économistes et du monde bourgeois qui ne voient que les phénomènes de la circulation des marchandises et de la monnaie (capital-marchandises, capital-argent) sans percevoir leur lien aux phénomènes de la production (livre II du *Capital*, théorie de la circulation, essentiellement *critique*);

c) de montrer comment les phénomènes profonds réagissent sur les phénomènes de surface (monétaires), engendrent un développement, qui est le destin historique et la ruine du système capitaliste tout entier (livre III du *Capital*, le processus ou mouvement d'ensemble de la production capitaliste). Marx aboutit ainsi au *concret*, comme synthèse des moments particuliers, que sont les phénomènes inférieurs (soit réels, mais non visibles, soit monétaires, mais non réels).

6. La théorie de la valeur pose les *conditions de possibilité* de l'aliénation capitaliste. Mais il n'y a pas un lien de cause à effet entre la loi de la valeur qui domine l'économie marchande et les formes de la production capitaliste proprement dite.

Sur la théorie de la valeur.

7. Les marchandises ont une *valeur d'usage* spécifique correspondant à un besoin humain spécifique. Elles ont aussi une *valeur d'échange*, non spécifique.

8. L'élément commun dont diverses marchandises comportent une certaine quantité, c'est le travail social abstrait.

9. Cet élément commun, qui est saisissable dans l'échange immédiat entre deux marchandises, ne l'est plus dans l'échange universel entre un nombre indéfini de marchandises : d'où l'illusion qui consiste à considérer la valeur comme quelque chose d'existant en soi-même, indépendamment des échanges particuliers, comme quelque chose de quasi naturel.

10. L'*argent* est la forme la plus développée de la valeur d'échange, il n'est rien de différent d'elle en réalité, mais, ce rapport n'étant plus perçu, les producteurs échangistes hypostasient l'argent en quelque chose de *naturel*, valant par lui-même.

Sur l'exploitation et l'accumulation capitalistes.

11. Le capitaliste achète sur le marché la force de travail de l'ouvrier à sa valeur (c'est-à-dire en équivalence du quantum de travail nécessaire à la production de ses moyens de subsistance et de reproduction).

12. Il consomme cette force de travail en la mettant en œuvre et obtient ainsi une plus-value, qui résulte de la différence entre le travail nécessaire à la production des moyens de subsistance et de reproduction de l'ouvrier (c'est-à-dire correspondant à la valeur de la force de travail), et le total du travail fourni. C'est la *plus-value* absolue appréciée par référence à une journée de travail normale.

13. Au delà de la plus-value absolue, le capitaliste s'efforce d'obtenir une plus-value *relative*, qui résulte soit d'une diminution de la valeur de la force de travail, soit d'une intensification du travail.

14. La coopération simple, la manufacture et la grande industrie mécanisée ont pour effets de permettre l'extorsion de nouvelles plus-values relatives. L'exploitation des ouvriers va donc en augmentant sans cesse.

15. Il apparaît une contradiction entre les forces de production *sociales* amenées par le machinisme, et la *division* sociale du travail maintenue par le capitalisme industriel (premier germe de subversion du régime capitaliste).

16. Même si le capitaliste consomme entièrement la plus-value, le capital n'est bientôt plus que de la plus-value capitalisée (cas de la reproduction *simple*).

17. Normalement, le capitaliste ne consomme pas toute la plus-value : celle-ci s'accumule et le capital croît indéfiniment par adjonction de plus-values.

18. La prédominance du capital *constant* sur le capital *variable*, qui se précise peu à peu, amène la paupérisation et le chômage, la constitution d'une armée de réserve industrielle et une véritable surpopulation relative (second germe de subversion du régime capitaliste).

19. Le processus d'accumulation des plus-values ne peut toutefois expliquer l'apparition du capital initial. Celui-ci ne s'explique que par une *violence* historique qui a nom accumulation primitive : il ne peut donc s'expliquer par le seul déterminisme de l'économie. Il semble ainsi que l'aliénation économique, sous forme de mécanisme, ne soit pas l'aliénation la plus fondamentale même dans le monde de l'économie (cette dernière proposition signale une déficience de la théorie marxiste).

*
**

Les divers socialismes qui ont précédé le marxisme, aussi bien que le libéralisme de la bourgeoisie, se sont tous flattés de supprimer la lutte des classes et de restaurer la société divisée dans son unité. Marx constate l'inefficacité des moyens mis en œuvre. La division sociale et la lutte des classes sont trop radicales pour qu'elles puissent être effacées

par des moyens qui ne mettent pas en question leurs racines, mais s'en prennent seulement aux symptômes.

En fait, d'ailleurs, aux yeux de Marx, les divers socialismes « utopiques » font inconsciemment le jeu des classes sociales opposées au prolétariat. Servant l'une ou l'autre des classes qui dominent la société, ils ne peuvent conduire à la suppression des classes et amener la réconciliation de toute la société. L'illusion se maintient aussi longtemps que le prolétariat n'a pas pris conscience de son originalité et de sa situation. Dès que le mouvement ouvrier apparaît dans sa véritable nature, les anciens socialismes se font les défenseurs de couches sociales réactionnaires et trahissent leur propre cause.

Faut-il, devant leur impuissance, renoncer à toute réconciliation de la société ? C'est la conclusion à laquelle on serait conduit si l'analyse de Marx s'arrêtait à ce point. Marx s'est en effet interdit tout retour en arrière. Hegel, lui, pouvait proposer une solution à la division sociale en recourant à une conciliation dans une sphère de l'existence humaine supérieure à la société civile, dans la communauté politique étatique. Marx a dénoncé la vanité de cette solution et reconnu l'insuffisance de toute conciliation purement politique aussi bien que des conciliations « idéelles », religieuse ou philosophique.

Le désespoir et la résignation que suggèrent ces conclusions provisoires ne sont pas, nous l'avons déjà dit, dans la manière de Marx. Au delà des socialismes faux, sentimentaux, religieux, utopiques ou réactionnaires, il propose un socialisme *scientifique*, dont le succès aura pour conséquence l'avènement d'une société sans classes et marquera la fin de l'aliénation sociale. Les socialismes antérieurs n'étaient fondés que sur une conception *idéale* de l'homme, Marx veut établir le sien sur une science, c'est-à-dire sur un savoir certain et rigoureux permettant la prévision et l'action rationnelles. Cette science porte sur la réalité humaine dans son ensemble, mais tout spécialement sur le fondement de la vie sociale, qui apparaît à Marx dans les conditions économiques de la vie de l'homme. Cette science accomplit deux fonctions : elle établit un rapport entre la situation sociale et les conditions économiques de cette situation et de la division en classes ; en même temps, elle explique le devenir de ces conditions économiques et, par voie de conséquence, permet la transformation de la vie sociale.

En annonçant un socialisme scientifique, Marx opère la réduction de l'aliénation sociale à quelque chose de plus fondamental encore, l'aliénation économique, dans laquelle nous trouverons enfin la cause de toutes les aliénations qu'il a successivement réduites. La contradiction sociale apparaissait en effet insoluble, aussi longtemps que l'on se contentait d'analyser le

monde des relations sociales de l'homme et de décrire les classes et leur hostilité. Mais l'explication entreprise ne pouvait s'arrêter à cette constatation de la contradiction et de l'absurdité, qui eût justifié en retour le maintien de toutes les aliénations constatées. Aussi Marx s'efforce-t-il de découvrir les causes les plus profondes de l'aliénation sociale. Ces causes sont : les conditions économiques propres au capitalisme, l'aliénation économique qui y règne.

La polarisation de l'humanité en *deux* classes radicalement hostiles, bourgeoisie et prolétariat, est le reflet d'un *unique* fait économique, la production capitaliste, qui tend perpétuellement à opposer les hommes qui participent à cette production, et à les diviser en deux groupes sociaux opposés. C'est donc cette condition unique de l'aliénation qu'il faut maintenant critiquer.

Le socialisme scientifique a pour tâche d'en décrire l'origine et de déterminer scientifiquement les lois de son évolution, de sa transformation, et, par conséquent, de la suppression de l'aliénation économique et des autres aliénations. Seul ce socialisme scientifique peut donner le moyen de sauver l'homme, apparu jusqu'ici comme perdu et aliéné dans toutes sortes d'univers illusoire. Seul il permettra de restaurer l'unité de ce qui est apparu comme divisé. Seul il permettra de rendre l'apparence de l'homme adéquate à son essence, de le faire vivre dans des conditions extérieures qui soient humaines.

*
**

Ce n'est pas un hasard si Marx a finalement cherché dans la réalité économique le fond du problème de l'homme. Un simple regard sur les conditions économiques qui régnaient effectivement en Europe et principalement en Angleterre, à l'époque de sa vie, suffit à expliquer l'importance qu'il attache à la réalité économique. Il explique aussi les termes dans lesquels le problème s'est posé à lui.

Après des essais fragmentaires, c'est en Angleterre, dans le pays de la première révolution industrielle et du capitalisme avancé, que Marx écrira le plus grand ouvrage auquel son nom est resté attaché. Certes il n'était pas venu d'abord au socialisme par la considération directe de la misère ouvrière, à la différence de son ami Engels. Il avait débuté en jeune hégélien, c'est-à-dire en intellectuel révolutionnaire. Mais, très tôt, le contact de la condition ouvrière fructifia sur ce terrain. Dès son séjour à Paris en 1844, il fit connaissance avec la misère prolétarienne. A Londres ensuite, tandis qu'il rédigeait le *Capital* au prix d'un travail acharné, il éprouva lui-

même la misère, une misère qu'il savait en relation avec celle du prolétariat exploité, qu'il ne cessa plus de fréquenter pendant le reste de sa vie. Aussi, bien des pages du *Capital* ne sont-elles que le reflet direct de la situation économique et sociale de l'Angleterre au milieu du XIX^e siècle. Au regard de cette situation du prolétariat et de la bourgeoisie capitaliste, on comprend sans peine la portée de la description du *travail aliéné*. C'est l'un des thèmes essentiels de ses réflexions dès 1844 : elles ne feront que s'amplifier, pour donner naissance aux trois volumes du *Capital*.

Le monde économique dans lequel Marx a vécu n'était d'ailleurs pas muet : l'étude de l' « économie politique » de l'époque s'imposait donc à lui. Il se devait de dénoncer les abus des justifications que les « économistes vulgaires » donnaient de la situation existante. Il suffit de rappeler les auteurs décadents de l'école classique, optimistes simplistes aveuglés par les réalités monétaires apparentes dont ils transposaient les lois en « harmonies naturelles », pour comprendre la démystification opérée par Marx à l'égard de l' « idéologie » dont le capitalisme se servait pour couvrir d'un voile le processus véritable par lequel il sécrétait le travail aliéné. C'est là toute la signification du *Capital*, œuvre de critique, comme toutes les œuvres antérieures de Marx. Il déchire donc les voiles des justifications et des explications superficielles, met à nu l'aliénation fondamentale, qui s'exprime en exploitation du travail du prolétaire, et dénonce tous les faux-fuyants de la théorie économique classique.

I. LES CONDITIONS ÉCONOMIQUES CONTEMPORAINES DE MARX

L'œuvre de Marx correspond approximativement à la période 1840-1870, mais la période qui précède immédiatement a été l'objet de ses réflexions au moins autant que l'actualité. Aussi est-ce en réalité sur tous les événements de la vie économique européenne de 1815 à 1871 que s'exerce sa sagacité.

Ces dates marquent le point de départ et le point d'arrivée de l'ascension du capitalisme moderne. Le phénomène est maintenant bien connu, et les synthèses descriptives de Marx dans le *Capital*, les observations qu'il fit sur l'Europe et l'Angleterre pendant une bonne trentaine d'années, ne sont pas parmi les

sources les plus négligeables pour le tableau historique de la vie économique pendant ces décades.

Trois phénomènes dominent ces cinquante-six années : un mouvement général de transformation de la vie économique, une misère ouvrière dont le souvenir soulève encore le cœur, une formidable accumulation de capitaux qui annonce la consolidation de l'ère nouvelle.

Entre 1815 et 1871, s'opèrent les plus profonds et les plus rapides bouleversements que la structure de la société économique ait connus dans l'histoire moderne¹. Ces bouleversements ont commencé un peu plus tôt en Grande-Bretagne avec une révolution industrielle anticipée. Mais la vie économique garde encore en 1815 beaucoup de traits de l'Ancien Régime, dans la plupart des pays européens. Vers 1871 au contraire, les bouleversements auront produit leur résultat. De nouvelles transformations commenceront alors, qui ne répondent plus explicitement au capitalisme libéral mais le prolongent et en manifestent les conséquences. Le capitalisme monopolistique commencera à remplacer le capitalisme libéral proprement dit. L'impérialisme succédera aux politiques nationales. L'expansion coloniale viendra prolonger les effets du capitalisme libéral. Elle lui permettra de vivre encore de beaux jours, mais en altérera déjà les traits essentiels. De 1815 à 1871 au contraire, c'est l'âge d'or. Un âge d'or qui est en même temps un âge de détresse, mais qui se signale par une extrême rapidité des transformations.

La population de l'Europe s'accroît prodigieusement, passant de deux cents millions à trois cents millions d'habitants en un peu plus d'un demi-siècle. La mortalité est en régression tandis que la fécondité se maintient encore aux niveaux des siècles antérieurs. En même temps, les campagnes commencent à être délaissées au profit des villes. L'urbanisation atteint 50 % de la population britannique dès 1850 et 70 % dès 1870.

La Grande-Bretagne est d'ailleurs en tête du mouvement. La France et l'Allemagne n'emboîtent le pas qu'à partir de 1848, mais l'époque du Zollverein, bientôt complété par l'unification politique de l'Allemagne, et l'époque du Second Empire en France ont connu des rythmes de progrès à peine dépassés par ceux de l'industrialisation de pays plus jeunes, Etats-Unis, Japon ou U.R.S.S., quelques décades plus tard. S'il y a décalage entre les différents pays de l'Europe occidentale dans l'accès-

1. Voir, par exemple : H. HEATON, *Economic History of Europe*, Londres, 1930; W. SOMBART, *L'Apogée du capitalisme*, trad. de l'allemand, 2 vol., Paris, 1932; DROZ, GENET et VIDALENC, *L'époque contemporaine, I, Restaurations et Révolutions (1815-1871)*, coll. Clio, P.U.F., 1953, pp. 11-30.

sion au grand capitalisme industriel libéral, le mouvement ne se produit pas moins dans des circonstances semblables et avec une rapidité analogue dans les divers Etats.

L'uniformité du développement recouvre cependant des accidents nombreux, les crises, qui, dès la première moitié du siècle font leur apparition régulière : en 1816-1818, en 1825-1832, en 1836-1839, en 1846-1850. Le point de départ de l'événement est en général une mauvaise récolte, qui entraîne la hausse des prix de l'agriculture. Le salaire ouvrier se trouve immédiatement atteint, la production industrielle se déprime. Les textiles sont les premiers touchés, puis viennent les industries métallurgiques. Les affaires tombent dans le marasme, le chômage se déclare et des troubles ouvriers brisent l'optimisme de ceux qui s'étaient laissé porter par l'enthousiasme des réussites de l'économie nouvelle.

Jusqu'en 1850 environ, le mouvement général des prix est d'ailleurs à la baisse, ce qui provoque une sorte de déflation et une certaine tension dans la vie économique, défavorable à l'accroissement du niveau de vie. C'est au point le plus bas de ce mouvement descendant que Marx pourra proclamer les exigences révolutionnaires du *Manifeste communiste*.

Après 1851 et jusqu'en 1873, la tendance séculaire des prix se renverse. La découverte de nouvelles mines d'or a dû jouer un rôle important dans ce changement de la conjoncture. Mais surtout les débouchés des industries européennes se sont élargis, l'esprit de libre entreprise a pris une attitude conquérante, de vastes investissements ont été entrepris dans tous les pays, surtout dans le domaine des transports. La production est en hausse constante. La consommation s'accroît plus lentement, mais assez sensiblement. Les salaires sont eux-mêmes en hausse, bien qu'ils ne suivent que de loin les profits capitalistes.

Les crises n'ont pas pour autant cessé de ponctuer le développement. Celle de 1857 fut particulièrement profonde. Elles ont toutefois un caractère différent des crises antérieures, provoquées par les aléas de l'agriculture. Désormais, l'économie des grands pays européens réagit à tout événement, même très localisé, dans le reste du monde. La mévente du blé américain déclenche le mécanisme de la dépression en Europe. Un événement politique, comme la Guerre de Sécession, qui entraîne une pénurie de matière première textile, désorganise l'industrie du coton en Europe et provoque des réactions en chaîne. Toute hypertrophie du crédit sur une place financière importante est la cause de catastrophes économiques d'un type inédit.

Mais les crises apparaissent pendant ces vingt années au mi-

lieu d'une conjoncture de prospérité générale. Peut-être faut-il voir dans ce renversement des mouvements économiques au milieu du siècle la raison de l'échec des prévisions de Marx sur le déclenchement de la révolution pendant cette période.

Si ses pronostics se sont révélés précaires, l'essentiel de son diagnostic était pourtant excellent. La misère de la condition ouvrière qu'il a décrite et analysée, est en effet le fond du tableau sur lequel se dessine la courbe ascendante du capitalisme libéral. Les années 1815 à 1851 sont encore les plus significatives à cet égard².

La baisse des salaires ouvriers résultait du mouvement général des prix et des circonstances particulières de l'introduction du machinisme, qui chassait l'ouvrier. En période de crise, c'était même l'effondrement de la rémunération ouvrière. La tendance à la baisse se renforçait d'ailleurs de tout le poids d'une offre de main-d'œuvre accrue. Les campagnes se dépeuplaient déjà au profit des villes et la population ouvrière s'accroissait par le mouvement naturel puisque la mortalité avait commencé à perdre du terrain. Surtout, la caractéristique de la rémunération ouvrière était l'instabilité : le salaire était soumis à des variations presque quotidiennes. Le travail pouvait être suspendu brusquement chaque fois que les usines produisaient trop. C'était le cas en Grande-Bretagne, car les industriels britanniques avaient un marché mondial susceptible de se désorganiser au moindre choc, provenant d'une mauvaise récolte de coton aux Etats-Unis, d'une crue insuffisante du Gange ou d'un trouble politique en quelque point du monde.

La baisse ou la stagnation des salaires correspondent à un allongement de la journée de travail. Les machines coûtent cher, il faut les utiliser au maximum et les amortir le plus vite possible. On travaille jour et nuit dans les fabriques. L'éclairage au gaz permet cette performance jadis interdite. Chaque fabricant se trouve encore poussé à l'allongement de la journée de travail par la concurrence qui le met en rivalité perpétuelle avec ses collègues professionnels. L'ouvrier prendra bientôt conscience du fait qu'il est exploité à proportion de la longueur de la journée de travail qu'il fournit au patron. Mais le patron a compris, plus tôt que lui encore, que son profit est à la mesure du temps de travail. On ne s'étonnera

2. DROZ, GENET et VIDALENC, *L'époque contemporaine, I. Restaurations et Révolutions (1815-1871)*, coll. Clio, P.U.F., 1953, pp. 65-74 (voir la bibliographie raisonnée); G. WEILL, *L'éveil des nationalités et le mouvement libéral (1815-1848)*, coll. Peuples et civilisations, Alcan, 1930, pp. 325 et sq.; G. DUVEAU, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, Paris, 1946; G. WEILL, *Histoire du mouvement social en France*, Paris, 1924.

pas, en présence d'un tel climat, de voir la place qu'occupe, dans la théorie de l'exploitation selon Marx, le problème de la mesure et de la longueur du temps de travail.

C'est l'époque où Nassau W. Senior, professeur d'économie à Oxford, vient à Manchester pour prendre la défense du patronat contre les premières réglementations britanniques du temps de travail dans les usines (1833). « Avec la loi actuelle, écrit-il, aucune fabrique qui emploie des personnes au-dessous de dix-huit ans ne peut travailler plus de onze heures et demie par jour, c'est-à-dire douze heures pendant les cinq premiers jours de la semaine et neuf heures le samedi... Si, les prix restant les mêmes, la fabrique pouvait travailler treize heures au lieu de onze heures et demie... le profit net serait plus que doublé. D'un autre côté, si les heures de travail étaient réduites d'une heure par jour, le profit net disparaîtrait; si la réduction allait jusqu'à une heure et demie, le profit brut disparaîtrait également³. »

Quelques années plus tard, un inspecteur du travail britannique, qui constate la persistance d'une durée abusive de la journée de travail, peut faire usage d'un argument triomphant contre les patrons qui contredisent les exigences de la loi : « Si l'ingénieux calcul (de Senior) était juste, toutes les fabriques de cotons dans le Royaume Uni auraient travaillé à perte depuis 1850⁴. » Mais les fabricants ne sont pas à bout d'arguments, ils ont recours en particulier à celui de la défense de la moralité. Marx rappellera l'extraordinaire raisonnement du Dr Andrew Ure, qui a « démontré pour sa part que si, au lieu d'exténuer de travail les enfants et les adolescents de moins de dix-huit ans dans l'atmosphère brûlante mais morale de la fabrique, on les renvoyait une heure plus tôt dans le monde extérieur, aussi froid que frivole, l'oisiveté et le vice leur feraient perdre le salut de leurs âmes⁵. »

Lorsqu'il fut question de voter au Parlement britannique une loi fixant la durée de travail à dix heures par jour (1848), des fabricants du Dorset et du Somerset firent signer à quelques travailleurs des pétitions de la même venue : « Vos pétitionnaires, tous pères de famille, croient qu'une heure de loisir additionnelle n'aurait d'autre effet que de démoraliser leurs enfants, car l'oisiveté est la mère de tous les vices⁶. »

3. *Letters on the Factory Law as it affects cotton manufacture*, Londres, 1837; voir *Capital*, trad. Roy, Éditions Sociales, I, 221 et sq.

4. *Reports of the Insp. of Fact. for the half-year ending 30th April 1855*

5. *Capital*, trad. Roy, I, p. 224, note 2.

6. Marx, qui rapporte ce fait, cite également les conclusions d'un inspecteur du travail pour 1848 : « L'atmosphère des filatures de lin, dans les-

Le travail des enfants est l'une des taches les plus sombres sur le tableau de l'industrie manufacturière du milieu du XIX^e siècle. Il résulte lui aussi de l'introduction du machinisme, qui incite à recourir à une main-d'œuvre à bon marché, et les enquêtes nombreuses faites sur l'ordre de la Chambre des Communes en Grande-Bretagne entre 1820 et 1850 ne parviennent pas à déraciner le mal. « Des enfants de quatre à cinq ans étaient amenés par leurs parents à de véritables marchés d'esclaves et vendus aux représentants des fabriques ; celles-ci les tenaient cloîtrés des journées entières, occupés à rouler les écheveaux de coton, à ouvrir et à fermer les portes⁷. » L'économiste anglais Ure trouva en 1835, dans un certain nombre de manufactures qu'il visita, 4.800 garçons et 5.300 filles de moins de onze ans ainsi que 67.000 garçons et 89.000 filles de onze à dix-huit ans.

Si l'ouvrier, et même l'ouvrier-enfant, sont rivés à leur travail pendant de longues heures chaque jour, ils éprouvent encore une dépendance plus pénible, celle que symbolisa en France la possession du « livret » individuel qui suivait l'ouvrier dans tous ses changements d'emploi.

Les conditions n'étaient pas meilleures en ce qui concerne la portion de la journée laissée libre par la manufacture. Les ouvriers s'entassaient en nombre croissant dans les nouvelles

quelles travaillent les enfants de ces tendres et vertueux parents, est remplie d'une si énorme quantité de poussière et de fil qu'il est extraordinairement désagréable d'y passer seulement dix minutes; on ne le peut même pas sans éprouver la sensation la plus pénible, car les yeux, les oreilles, les narines et la bouche se remplissent aussitôt de nuages de poussière de lin, dont il est impossible de se garer. Le travail lui-même exige, en raison de la marche vertigineuse de la machine, une dépense continue de mouvements rapides et faits à propos, soumis à une attention infatigable, et il semble assez cruel de faire appliquer par des parents le terme de « fainéantise » à leurs enfants qui, déduction à faire du temps des repas, sont cloués dix heures entières à une pareille occupation et dans une telle atmosphère... Ces propos cruels, sans cesse rebattus sur l'« oisiveté et le vice », sont du *cant* le plus pur et doivent être flétris comme l'hypocrisie la plus éhontée... La partie du public qui, il y a quelque douze ans, fut si stupéfaite de l'assurance avec laquelle on proclama publiquement et très sérieusement, sous la sanction des plus hautes autorités, que le « bénéfice net » des fabricants provenait tout entier du travail de la dernière heure, de sorte qu'une réduction d'une heure sur la journée de travail anéantirait ce bénéfice, cette partie du public en croira à peine ses yeux quand elle verra quels progrès a faits depuis cette théorie, qui comprend maintenant dans les vertus de la dernière heure la moralité et le profit *ex aequo*, si bien que la réduction du temps de travail des enfants à dix heures pleines ferait aller à la dérive la morale des petits enfants et le profit de leurs patrons, morale et profit qui dépendent tous deux de cette dernière heure, de cette heure fatale » (*Reports of the Insp. of Factories for the 31th of October 1848*, p. 101).

7. G. WEILL, *L'éveil des nationalités*, op. cit., p. 327.

cités industrielles autour des fabriques où se trouvaient les machines. Qu'on se souvienne, en ce qui concerne la France, des taudis infects et du pourcentage effrayant de morbidité et de mortalité qu'ont fait connaître les grandes enquêtes ouvrières comme celle de Villermé⁸. En Angleterre ce sont les faubourgs de Liverpool et de Birmingham qui symbolisent le mieux ces conditions de l'habitat. A Londres, le mal n'est pas moindre, et on relevait par exemple à la paroisse Saint-Georges que 929 familles disposaient d'une seule pièce et que 623 ne possédaient même qu'un seul lit. Dans la capitale anglaise, le quartier de Whitechapel devint tristement célèbre par sa pègre d'Irlandais émigrés et de vagabonds de toute provenance. La prostitution accompagne ces conditions de logement, elle est signalée abondamment dans tous les rapports et enquêtes. Le cabaret n'a pas une place moindre. L'ouvrier ne trouvait souvent de détente que dans les effrayantes beuveries du samedi soir, qui le privaient d'ailleurs d'une part importante de son salaire.

Il y eut une certaine amélioration dans la condition ouvrière à partir de 1851. Après 1860 au moins, les salaires s'accroîtront un peu plus vite que le coût de la vie. La législation sociale (en France, en Grande-Bretagne, en Prusse) interdit d'autre part un nouvel allongement de la journée de travail, supprime le travail des enfants, le travail nocturne des femmes. Finalement, elle ramènera la journée de travail à dix heures. Un peu d'esprit social se fait jour dans certaines couches du patronat. Mais, en période de prospérité, il ne transige pas facilement devant les revendications ouvrières. Les principaux traits de la condition prolétarienne ne se modifient donc pas sensiblement jusqu'en 1871 ni même jusqu'à la mort de Karl Marx.

Cette misère est le prix dont fut payée une extraordinaire expansion du capital. L'âge du Second Empire est celui de la fondation des grands organes de crédit qui symboliseront la puissance du capital. De grands investissements, fruit d'une accumulation rapide, se dirigent vers des projets de toute sorte. Beaucoup de ceux-ci concernent le développement des moyens de communication. Mais la plus grande partie du capital s'investit dans des entreprises de caractère rigoureusement privé que la puissance de l'État n'a pas encore pris l'initiative de contrôler. Elles se livrent une concurrence acharnée qui les

8. Enquêtes de Villermé et de Buret (1840). Voir H. RIGAUDIAS-WEISS, *Les enquêtes ouvrières en France de 1838 à 1848*, Paris, 1936.

oblige sans cesse à une innovation qui absorbe encore plus de capital.

Cet âge de transformation rapide, de misère ouvrière et de prospérité capitaliste est l'âge de Marx. C'est dans cette situation paradoxale et dans sa racine, l'exploitation capitaliste, qui aliène le travail et le travailleur, qu'il découvre enfin la source de toutes les aliénations humaines.

II. LE TRAVAIL ALIÉNÉ

Reprenant l'analyse de la société au point jusqu'où nous l'avons suivi, Marx découvre dans un *unique* phénomène, le travail aliéné, l'origine de ces *deux* classes en hostilité, de ces deux hommes qui se dressent l'un en face de l'autre à partir de la même réalité qu'est le travail industriel dans le capitalisme.

Avant même d'analyser en détail le phénomène central de la production capitaliste, Marx prend la mesure de ce que sont ces deux hommes, le prolétaire et le patron capitaliste, ces deux classes, les « ouvriers dépourvus de toute propriété » et les « propriétaires », à l'intérieur de la vie économique. Avant de dénoncer la racine du mal et de prononcer la formule du remède, Marx fait une description de l'aliénation économique.

Cette description se fait en diptyque, puisque l'homme est divisé. La division qui est en chaque homme, se transpose en une division qui oppose deux hommes. Il en est ici comme de la conscience de soi dans la philosophie de Hegel : avant d'atteindre à sa reconnaissance, la conscience de soi scindée et aliénée se partage entre plusieurs protagonistes qui représentent chacun un « côté » seulement de la vérité, le maître et l'esclave. Le maître s'oppose à l'esclave, mais porte en lui-même l'aliénation. Et il en est de même de l'esclave aux premières étapes de la dialectique célèbre⁹. Pour Marx, le propriétaire capitaliste joue le rôle du maître, l'ouvrier dénué de toute pro-

9. « Les deux moments sont essentiels; puisqu'ils sont d'abord inégaux et opposés et que leur réflexion dans l'unité n'a pas encore eu lieu, ils sont comme deux *figures* opposées de la conscience : l'une est le moment de l'indépendance, pour lequel l'essence est l'être-pour-soi, l'autre est le moment de la dépendance, pour lequel c'est la vie ou l'être-pour-un-autre qui est l'essence; le premier est le Maître, le second l'Esclave » (HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Éd. Lasson, 5^e édition, 1949, pp. 145-146).

piété joue le rôle de l'esclave. Mais l'un et l'autre portent en eux-mêmes l'aliénation dont leur opposition n'est que le témoignage extérieur. Ces deux hommes qui s'opposent radicalement ne sont que le signe de la division qui est en chacun et qui, finalement, est en l'homme lui-même, dans les conditions du capitalisme.

Hegel commençait sa description par les traits du maître et les caractéristiques de sa situation. Marx commence par camper le prolétaire. Ce simple renversement est d'ailleurs lui-même le signe du bouleversement des perspectives opéré par l'œuvre de Marx.

La production capitaliste entraîne d'un côté un immense accroissement de richesses, et, corrélativement, un appauvrissement continu de toute une partie de la population : « L'ouvrier s'appauvrit à mesure qu'il produit la richesse, à mesure que sa production gagne en puissance et en volume¹⁰. » Ce n'est là encore que l'aspect le plus extérieur, et en quelque sorte quantitatif, du phénomène. En réalité, l'ouvrier se perd lui-même dans le processus de production. « Plus il crée de marchandises, plus l'ouvrier devient lui-même une *marchandise* vile. La *dévalorisation* des hommes augmente en raison de la *valorisation* directe des objets. Le travail ne produit pas seulement des marchandises, il se produit lui-même et il produit l'ouvrier comme des marchandises dans la mesure même où il produit des marchandises en général¹¹. »

L'ouvrier se perd comme homme et devient chose dans l'acte économique de production. Cette aliénation se présente sous un double aspect, que Marx caractérise brièvement comme suit : « 1) Le rapport entre l'ouvrier et les *produits* du travail comme objet étranger et comme objet qui le domine. Ce rapport est en même temps son lien avec le monde environnant sensible, avec les objets de la nature, monde sensible hostile à l'ouvrier. 2) Le rapport du travail avec l'*acte* de production à l'intérieur du travail. C'est la relation de l'ouvrier avec son activité propre comme avec une activité étrangère, qui ne lui appartient pas, une activité qui est souffrance, une force qui est impuissance, une procréation qui est castration¹². » C'est donc à la fois le rapport du travailleur avec le produit de son travail et son rapport avec ce travail lui-même qui portent la marque de l'aliénation. Le premier a d'ailleurs pour corollaire un rapport aliéné de l'homme avec la nature.

10. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 82.

11. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, pp. 82-83.

12. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, p. 86.

L'ouvrier est aliéné tout d'abord par rapport à son *produit*. Celui-ci lui échappe, aussitôt qu'il est créé, l'ouvrier en est dépossédé : « L'objet que le travail produit, le produit du travail, vient s'opposer au travail comme s'il s'agissait d'un être étranger, comme si le produit était une puissance indépendante du producteur¹³. » L'ouvrier ne perd pas seulement son produit, mais son produit se présente en face de lui comme une puissance hostile, parce que, transformé en capital, il devient l'instrument d'exploitation de sa force de travail : plus le capital s'accroît du fruit de son travail, plus il se pose face à l'ouvrier en maître, plus l'ouvrier doit en passer par ses conditions, car, une fois que le capital domine le système économique tout entier ou presque tout entier, l'ouvrier ne peut plus vivre qu'en se louant à lui. Le produit du travail devient ainsi, en face de l'ouvrier, objet (*Gegen-stand*), il se tient en face de lui comme une chose qui ne lui appartient pas, à laquelle il se trouve opposé comme sujet. « Le produit du travail, note Marx, c'est du travail qui s'est fixé dans un objet, qui s'y est objectivé — c'est *l'objectivation* du travail. La réalisation du travail, c'est son objectivation¹⁴. » Ce processus d'objectivation caractérise tout travail, quoique Marx ne l'indique pas explicitement à ce propos. Mais voici la situation particulière qui résulte de ce fait dans le système de propriété capitaliste : « La réalisation du travail apparaît, dans la situation de l'économie politique, comme la *dé-réalisation* (*Entwirklichung*) de l'ouvrier. L'objectivation apparaît comme la perte et la *servitude de l'objet*, et son appropriation apparaît comme une *aliénation*, comme une dépossession¹⁵. » Il n'y a donc pas seulement constitution d'un produit comme objet, mais comme objet qui écrase l'homme, et dont l'homme devient l'esclave : en réalisant, en créant, le travail apparaît ici comme un processus de perte de l'homme par lui-même. Les conséquences extrêmes de ce processus ne tardent pas à se faire jour : « La réalisation du travail prend l'aspect de la dé-réalisation à un degré tel que l'ouvrier se voit dépouillé de sa réalité au point de mourir affamé. L'objectivation prend l'aspect de la perte de l'objet à un degré tel que l'ouvrier est dépouillé non seulement des objets nécessaires à la vie, mais encore des objets mêmes du travail. Bien plus, le travail devient lui-même un objet dont il ne parvient à s'emparer qu'au prix d'un immense effort et avec des interruptions très irrégulières.

13. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 83.

14. *Ibid.*

15. *Ibid.*

L'appropriation de l'objet se manifeste si bien comme aliénation que plus l'ouvrier produit d'objets, moins il peut en posséder, et plus il tombe sous la domination de son produit qui est le capital¹⁶. »

Perte relative (ou absolue) des moyens de subsister, perte en tout cas des moyens de production, perte du « travail » lui-même, lorsque s'engorgent le marché du travail et les autres marchés, toutes ces pertes aboutissent à un processus cumulatif, qui est la constitution du capital : celui-ci s'accumule aux dépens des produits de l'ouvrier, grossit sans cesse et devient ainsi une force toujours plus redoutable en face de l'ouvrier, qui en est entièrement dépendant. C'est ce processus cumulatif de richesse et de misère à la fois qui est le plus effrayant : « Il est évident en effet que plus l'ouvrier se dépense en travaillant, plus le monde étranger et objectivé qu'il crée en face de lui devient puissant, plus lui et son monde intérieur deviennent pauvres en même temps que moins d'objets lui appartiennent en propre¹⁷. » C'est le capital qui est cette force étrangère, mais, sous un autre angle, c'est tout aussi bien le *travail* lui-même : « L'ouvrier place sa vie dans l'objet, et dès lors, sa vie ne lui appartient plus, elle est à l'objet... Le produit de son travail n'est pas à l'ouvrier lui-même. Le dépouillement de l'ouvrier au profit de son produit signifie non seulement que son travail devient un objet, prend une existence extérieure, mais il signifie également que son travail reste en dehors de lui, indépendant de lui, étranger à lui et que le travail devient en face de l'ouvrier une puissance autonome. Cela signifie que la vie prêtée par l'ouvrier à l'objet vient se dresser devant son auteur comme une force ennemie et étrangère¹⁸. »

Cette servitude est celle de l'ouvrier. Mais l'homme en tant que sujet physique, l'homme avec ses besoins biologiques élémentaires se trouve, du fait de sa situation comme ouvrier, dans le même esclavage. Il obtient tout juste ce qu'il lui faut pour consommer, car le capitaliste doit comprimer ses coûts, c'est la règle du jeu. Cette servitude de l'homme comme être biologique redouble encore sa servitude comme ouvrier. Car, pour continuer à subsister, il doit continuer à vivre la condition d'ouvrier.

Situation contradictoire du capital, qui ne peut subsister comme capital qu'en accroissant la misère de l'ouvrier, et de l'ouvrier, qui ne peut subsister comme ouvrier qu'en accrois-

16. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 83.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

sant le capital. Richesse et misère à la fois. Et la richesse croît dans la même proportion que la misère : « Certes, le travail produit des merveilles pour les riches, mais pour le travailleur il produit le dépouillement. Il produit des palais, mais pour l'ouvrier il produit des taudis. Il produit la beauté, mais pour l'ouvrier c'est l'infirmité. Il remplace l'ouvrier par les machines, mais il rejette une partie des ouvriers vers un travail barbare et transforme l'autre moitié en machines. Il produit l'esprit, mais pour l'ouvrier il produit l'absurdité, le crétinisme¹⁹. »

*
* *

L'ouvrier n'est pas moins aliéné dans *l'acte* même de la production que dans son résultat. C'est même là qu'est la condition de son aliénation dans le produit : « Comment l'ouvrier pourrait-il autrement s'opposer comme un étranger au produit de son activité, s'il ne se dépouillait de son individualité dans l'acte même de la production ? Le produit n'est que le résumé de l'activité de la production. Si donc le produit du travail est le dépouillement, c'est la production elle-même qui doit être le dépouillement actif, le dépouillement de l'activité, l'activité du dépouillement. Dans l'aliénation de l'objet du travail se résume l'aliénation, le dépouillement de l'activité du travail elle-même²⁰. »

Le travail est *extérieur* à l'ouvrier, il est *forcé*, il n'est pas *son* travail. Tels sont les principaux caractères de l'acte de travail productif dans le capitalisme.

« Premièrement, dit Marx, le travail est extérieur à l'ouvrier, c'est-à-dire il n'appartient pas à son être ; par conséquent, il ne s'affirme pas dans son travail, bien au contraire, il s'y renie ; loin d'y être heureux, il s'y sent malheureux ; il n'y développe aucune énergie libre, ni physique, ni morale, mais y mortifie son corps et y ruine son esprit. Et c'est pourquoi l'ouvrier ne se sent chez lui que lorsqu'il a quitté son travail ; quand il travaille, il ne se sent pas « à la maison »²¹. » Un tel travail, l'homme ne peut pas l'accomplir librement ou spontanément, il faut qu'il y soit de quelque manière contraint : « Son travail par conséquent, dit Marx, n'est pas volontaire, mais *forcé* ; c'est du travail forcé. Il n'est donc pas la satisfaction d'un besoin, mais un moyen pour satisfaire des besoins

19. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 85.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*

extérieurs à lui-même. Que le travail soit parfaitement étranger à l'ouvrier nous est clairement démontré par le fait qu'on fuit devant le travail comme devant la peste, quand il n'existe pas de contrainte physique ou autre. Le travail extérieur, le travail dans lequel l'homme sort de lui-même, est un sacrifice de soi, une mortification²². »

Finalement le travail, extérieur à l'homme, imposé à l'homme, n'est plus même son travail : « L'extériorité du travail par rapport au travailleur apparaît en ce que le travail n'est pas à lui, mais à un autre, qu'il ne lui appartient pas, que dans son travail il ne s'appartient pas, mais qu'il appartient à un autre. De même que, dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain, agit indépendamment de l'individu, elle est comme une activité étrangère, divine ou diabolique, s'exerçant sur l'individu, de même l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre, elle est à un autre, elle est la *perte de son individualité*²³. » Le travail, cette activité proprement humaine de l'homme, assurant sa domination sur le monde naturel et sa supériorité sur le monde animal, échappe à l'ouvrier : car celui-ci n'accomplit pas *son* travail, mais un travail qu'il a vendu et aliéné, qui ne lui appartient plus, parce qu'il a loué pour un temps donné sa force de travail.

De cette aliénation d'une activité essentiellement humaine, il résulte que les autres activités de l'homme perdent en l'ouvrier tout leur caractère de « culture » humaine et sont rabaisées à l'animalité : « L'homme (l'ouvrier) se sent agir librement seulement lorsqu'il accomplit ses fonctions animales comme boire, manger ou procréer ou encore, tout au plus, en se logeant, s'habillant..., etc. Dans ses fonctions humaines, il n'est qu'un animal. Ce qui est animal devient humain, et ce qui est humain devient animal²⁴. » L'humanité de l'ouvrier a été chassée de l'occupation noble et proprement humaine du travail ; en tant que travailleur, il a été réduit à l'animalité, quand ce n'est pas à la condition de simple machine inanimée. L'ouvrier s'imagine donc n'être un homme, un être libre, que dans les autres activités qui constituent son existence, dans ses fonctions animales. Toute liberté de l'homme ouvrier est donc aliénée. « Certes, manger, boire et procréer sont également de vraies fonctions humaines ; mais dans leur abstraction, dans leur séparation de tout le reste de l'ensemble de l'activité humaine, séparation qui

22. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 86.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

fait des fonctions humaines des buts ultimes et exclusifs, elles deviennent des fonctions animales²⁵. » L'homme, privé de son propre travail, se retrouve *exclusivement* dans l'exercice de ses fonctions inférieures : mais celles-ci, exercées comme des fins en elles-mêmes, sont proprement instinctives ou animales : la liberté, qui y cherchait un refuge, disparaît en réalité.

*
**

A l'aliénation dans le produit et dans l'acte du travail, Marx ajoute encore deux caractères du travail aliéné : l'aliénation de l'homme par rapport à la nature et celle de l'homme par rapport à l'autre homme. Il ne s'agit plus de faits proprement économiques, mais de situations qui résultent directement des conditions économiques du travail aliéné, et qui méritent à ce titre d'être rappelées brièvement.

Au fond de l'aliénation du produit, c'est-à-dire de l'aliénation de l'homme par rapport à son produit, il y a une aliénation de l'homme par rapport à la nature. La nature tout entière prend pour l'homme figure d'ennemie. C'est en effet sur la nature que s'exerçait le travail. L'homme s'objectivait dans la nature. Il produisait en quelque sorte la nature ou la reproduisait à travers chaque produit particulier de son activité. Lorsque son produit lui est enlevé, c'est la nature tout entière qui cesse d'être sienne.

On peut se demander comment la nature tout entière est enlevée à l'homme lorsque son produit particulier lui est arraché. Nous touchons ici à une vue profonde de Marx sur le travail humain. Le travail de l'animal — si on peut l'appeler travail — est une activité préadaptée instinctivement à tels ou tels objets de la nature nettement spécifiés qui sont pour ainsi dire tout préparés pour lui. L'homme, au contraire, se sert de la nature librement, il choisit parmi les forces de la nature, son activité sur elle s'étend indéfiniment. Par le travail il est *coextensif à la nature tout entière*. Et, comme le travail est l'activité primaire de l'homme, celle de sa première objectivation et de sa première réalisation, il est juste de dire que la nature tout entière, qui est ainsi son corps inorganique, est aussi pour lui en quelque sorte l'« espèce », l'univers, auquel il s'identifie en quittant sa particularité subjective par le travail qui reproduit la nature.

L'universalité de l'homme se reflète dans l'universelle appropriation de la nature, par un travail qui n'est pas instinctif et

²⁵. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 86.

prédéterminé, mais capable d'agir sur *toutes* les forces naturelles et de traiter tous les objets de la nature. Par la « reproduction de la nature », identique à son travail de production, il acquiert la dimension universelle de l'espèce : « La vie générique, aussi bien chez l'homme que chez l'animal, consiste, physiquement parlant, en ce que l'homme (comme l'animal) vit de la nature inorganique; et plus l'homme est universel par rapport à l'animal, plus est universelle la sphère de la nature inorganique qui le fait vivre... L'universalité de l'homme apparaît justement du point de vue pratique dans l'universalité qui fait de la nature tout entière son corps inorganique, aussi bien dans la mesure où elle représente le moyen immédiat de subsistance que dans la mesure où elle est la matière, l'objet et l'outil de son activité vitale. La nature est le corps inorganique de l'homme, bien entendu là où elle n'est pas elle-même le corps humain. L'homme vit de la nature; cela veut dire : la nature est son corps avec lequel il doit rester en contact permanent et progressif pour ne pas périr. Quand nous disons que la vie physique et spirituelle de l'homme est étroitement liée à la nature, nous voulons dire simplement que la nature est en étroite relation avec elle-même, car l'homme est une partie de la nature²⁶. »

Ne levons pas pour l'instant l'ambiguïté de cette foncière identité de la nature et de l'homme. Quoi qu'il en soit, les remarques de Marx sur le travailleur aliéné font apparaître que, dans le monde capitaliste, bien loin de conquérir l'universalité de son être dans la nature, qui est l'élément de l'universalisation, bien loin de s'identifier à l'espèce, qui pourrait lui être donnée dans son rapport de travail avec la nature, le travailleur se trouve au contraire violemment écarté de la nature, durement renvoyé à la particularité de son être-là biologique.

Pour lui, la nature n'est plus que moyen de subsistance, moyen d'existence (*Lebensmittel*), comme elle l'est pour l'animal. Il ne s'y réalise plus, il ne la reproduit plus vraiment de manière humaine.

Dire que l'homme se trouve aliéné par rapport à l'espèce, c'est dire aussi, aux yeux de Marx, qu'il se trouve aliéné par rapport à la société, donc par rapport à l'autre homme. C'est en effet le quatrième caractère du travail aliéné : « L'aliénation de l'homme, comme chaque rapport de l'homme avec lui-même, se réalise et s'exprime dans le rapport de l'homme avec autrui. Etant donné le travail aliéné, tout homme considère les autres selon les critères et les conditions de sa propre situa-

26. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 87.

tion en tant que travailleur... En général, affirmer que l'homme est étranger à sa propre nature générique, c'est affirmer que les hommes sont étrangers les uns aux autres, de même que chacun d'eux est dépouillé de son être humain²⁷. »

*
* *

L'aliénation de l'homme par rapport à l'homme, cette dernière caractéristique du travail aliéné pour l'ouvrier, est le signe d'une *réciprocité* entre la condition de l'ouvrier non-propriétaire et celle du propriétaire, qui est un autre homme, son opposé. Ainsi l'aliénation du travail aboutit à une polarisation des caractères de l'humanité, qui se répartissent sur deux groupes d'hommes, différents et directement opposés. Mais les uns et les autres sont une humanité tronquée : le propriétaire, l'*autre* homme qui apparaît face au travailleur, ne peut donc que souffrir lui aussi d'une aliénation semblable à celle de l'ouvrier, mais semblable sur un mode inverse.

Le fondement de cette polarisation de l'aliénation, c'est le caractère fondamental que jouent les conditions de la vie économique dans la constitution des rapports sociaux. Les rapports entre les hommes passent par les produits du travail, objectivant la personne de chacun. Si ces produits sont aliénés, les hommes ne peuvent plus accéder aux conditions de la reconnaissance sociale qui les constitueraient comme personnes de manière objective : « Le rapport de l'homme avec lui-même ne devient objectif et réel que par ses rapports avec les autres hommes. Par conséquent, quand l'homme se comporte envers le produit de son travail, envers son travail objectivé comme envers un objet étranger, hostile, puissant et indépendant de lui, c'est qu'un autre homme, étranger, hostile, puissant et indépendant de lui est maître de cet objet. Quand il se trouve vis-à-vis de sa propre activité dans une situation d'esclave, cette activité est au service et sous la domination, la contrainte et le joug d'un autre homme²⁸. » En face de l'ouvrier aliéné, il y a nécessairement le *non-ouvrier*, s'identifiant tout aussi complètement à son rôle de non-ouvrier que l'ouvrier s'identifiait et se perdait dans sa condition d'ouvrier. « Nous avons, dit Marx, considéré un seul côté, le travail aliéné par rapport à l'ouvrier lui-même, autrement dit, le rapport du travail aliéné à soi-même. Comme produit, comme résultat nécessaire de ce rapport, nous avons trouvé le rapport de *propriété* du non-ouvrier à l'ouvrier et au travail.

27. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 89.

28. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 90.

La propriété, en tant qu'expression matérielle, condensée du travail aliéné, embrasse les deux rapports, le rapport de l'ouvrier au travail et au produit de son travail et au non-ouvrier, d'une part, et le rapport du non-ouvrier à l'ouvrier et au produit de son travail d'autre part²⁹. »

Un phénomène économique unique, l'acte de production capitaliste, fait surgir à la fois l'ouvrier et le non-ouvrier comme deux personnes tronquées et opposées. Sans doute le rapport social qui dérive de ce phénomène économique, la propriété privée capitaliste, comporte de manière essentielle l'opposition entre deux personnages, au rôle et à la situation contradictoires, le *non-propriétaire* et le *propriétaire*. Mais la situation unique dont il s'agit, si elle comporte une aliénation pour le travailleur, doit aussi comporter une aliénation pour le propriétaire. L'humanité se scinde, et chacune de ses portions porte en elle-même les traces de cette blessure mortelle. L'aliénation caractéristique de l'ouvrier est transposée sur un autre registre chez le propriétaire capitaliste : « Tout ce qui apparaît chez l'ouvrier comme *activité* d'aliénation, de dépouillement, apparaît chez le non-ouvrier comme état (*Zustand*) d'aliénation, de dépouillement³⁰. » C'est l'ouvrier qui travaille sur la nature et qui opère en même temps l'aliénation. Le propriétaire lui, ne fait rien de manière active, mais, recevant passivement un produit qui n'est pas sien, il se met ainsi dans un état d'extériorité par rapport au travail, au travailleur et même à l'objet du travail. Ce dernier ne l'intéresse en effet que comme séparé de l'activité du travail qui l'a produit, et l'appropriation de l'objet n'implique pas pour lui reconnaissance du travailleur, parce qu'il l'arrache bien plutôt à ce travailleur. Par contre-coup, il se prive lui-même de la reconnaissance du travailleur et se trouve dans l'état d'aliénation et de dépouillement dont parle Marx.

Il est finalement frustré, comme l'ouvrier est frustré. Mais les caractéristiques de l'aliénation sont inverses chez le propriétaire. Etat et non plus activité, attitude théorique, contemplative et irréelle, alors que celle de l'ouvrier est pratique et réelle. « L'attitude pratique et réelle de l'ouvrier dans la production et à l'égard du produit (comme état d'âme) apparaît chez le non-ouvrier qui se tient en face de lui sous le mode d'une attitude *théorique*³¹. » L'ouvrier travaille la nature, le propriétaire n'a de rapport qu'au résultat de cette activité, et ce résultat est mort en dehors de l'acte humain qui animait

29. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 94.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

le travail. Le propriétaire ne participe pas de ce rapport actif à la nature qui est le vrai point de départ de la culture. Il n'en recueille les fruits que de manière immédiate sans entrer dans la médiation laborieuse. Cette situation provoque un « désintéressement » à l'égard du produit, qui n'intéresse le propriétaire que sous la forme abstraite de la plus-value, tandis que l'ouvrier était intéressé humainement à ce produit sien qui lui est arraché. Et tandis que le travail est tout pour le travailleur, le propriétaire s'en désintéresse, il se désintéresse du fonctionnement de l'usine, pourvu que les affaires marchent : il ne considère pas comme une activité humaine sa propre activité économique. Ce désintéressement de l'esprit, cette attitude théorique d'indépendance sont une aliénation parallèle au désintéressement que subit l'ouvrier dont le produit et le travail sont aliénés. Et, tout comme l'ouvrier dans ces conditions est amené à voir dans son travail un *moyen* — un moyen de subsistance, un moyen de gagner sa vie — le propriétaire ne voit plus dans le travail de l'autre qu'il contemple de loin, qu'un moyen de gagner de l'argent, ce qui est devenu pour lui, par une redoutable abstraction, la même chose qu'un moyen de subsistance.

Ayant perdu ou n'ayant jamais trouvé le sens de l'activité humaine première qu'est le travail, le propriétaire est amené à reporter illusoirement sa liberté dans des activités inférieures et animales. L'ouvrier y était contraint parce que privé de son activité humanisante, le non-ouvrier y est conduit parce qu'il ne connaît pas l'homme libre par l'expérience qu'est le travail.

Le propriétaire n'a pas davantage de rapport vrai à la nature, le corps inorganique de l'homme, que l'ouvrier. Sans doute il la contemple, mais ne la travaille pas, il n'exerce sur elle aucune activité négative, libre, il n'a avec elle qu'un rapport immédiat et naturel. Et ceci est vrai même du produit du travail d'autrui, qui n'est pour le propriétaire ni plus ni moins qu'un quelconque objet de la nature. Dans deux lignes des *Manuscrits de 1844* — qui ont été ensuite supprimées — Marx écrivait : « Il est tautologique de dire que celui qui s'approprie la nature *par la nature* est aliéné par rapport à elle (étranger par rapport à elle)³². »

Finalement, le rapport à l'homme, la reconnaissance de l'autre homme sont absents de la condition du non-ouvrier : « Le non-ouvrier fait contre l'ouvrier tout ce que l'ouvrier fait à l'égard de lui-même, mais il ne fait rien contre soi-même de ce qu'il fait contre l'ouvrier³³. » Se traitant soi-même et trai-

32. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 94.

33. *Ibid.*

tant l'ouvrier de manière radicalement opposée, il ne peut que s'opposer à l'autre homme, il ne le reconnaît pas.

Toute aliénation qui apparaît pour l'ouvrier dans son indispensable activité, le propriétaire la subit par contre-coup. Travail, nature, ouvrier, tout lui est étranger, puisqu'avec tout ce qui l'entoure il n'entretient que des relations *naturelles* : il prétend se l'assimiler par le regard, il prétend se l'assimiler par la consommation directe, mais il n'exerce sur rien dans la nature l'activité négative et laborieuse qui restitue la nature à l'homme sur un mode humain. Mais, par cette relation naturelle et théorétique à la nature, il engendre la misère et la frustration de l'ouvrier. Les deux aliénations, si différentes quant à leur mode, sont réciproques et apparaissent dans un acte de production unique auquel nos deux hommes participent.

Mais, si une situation unique engendre ces deux hommes opposés et tous deux aliénés, elle doit porter *en elle-même* la racine de la division fondamentale qu'elle réfléchit de tous côtés. Cette situation, il faut maintenant l'expliquer, il faut la nommer et la présenter dans sa brutalité implacable : c'est le phénomène de l'*exploitation capitaliste*. Mais dire que l'acte de production est un acte d'exploitation qui divise l'homme d'avec lui-même et d'avec les autres hommes, c'est aussi mettre en cause les économistes, qui n'ont que rarement observé une malignité si grande dans l'acte de production. Il faut critiquer l'économie politique. En la critiquant, en soulevant ses œillères, on mettra à nu la source de l'aliénation humaine la plus fondamentale. Ainsi, à partir de ce point, toute l'œuvre de Marx est-elle centrée sur la critique des illusions de l'économie politique.

III. MARX ET LES ÉCONOMISTES

La science économique bourgeoise est bien loin de laisser entrevoir la maladie mortelle des rapports économiques humains que cherche à faire apparaître Marx. Elle ne voit dans ces rapports qu'ordre bénéfique, elle les considère d'un regard optimiste. Elle voit dans les relations économiques en vigueur l'expression d'un ordre naturel, susceptible d'être exprimé en lois. Ces lois sont immuables comme les lois physiques ou tectoniques. Il suffit de les connaître et leur laisser libre jeu, pour que la société économique soit le meilleur des mondes

possibles. Ces lois revêtent des expressions quantitatives, monétaires : les phénomènes sous-jacents à l'expression monétaire sont beaucoup moins pris en considération, ils n'importent pas.

Cette science économique, qui camoufle sous l'expression quantitative et monétaire d'un équilibre harmonieux la dysharmonie fondamentale qu'est l'exploitation capitaliste du travail d'autrui, Marx est amené à la dénoncer, en même temps qu'il établit sa thèse du fondement économique de l'aliénation. Il lui faut même passer par la critique des mystifications de l'économie politique, vue comme l'idéologie du monde bourgeois, pour venir à la saisie de l'essentiel du système économique capitaliste. Au delà des formules des économistes, Marx interroge sur le contenu effectif que recèle l'expression scientifique. Cette maïeutique est tout son art. En dehors d'elle Marx n'est pas un auteur économique. En critiquant la science économique, il ne veut pas la remplacer par une science économique plus avertie, mais il la remplace en fait par une « science » tout court : cette science sera en lien intime avec la praxis, et Marx ne reconnaîtra pas d'autonomie à une prétendue science économique, qui aurait sa méthode et ses lois à elle, saisissables par l'induction et la déduction.

Quelles sont les prétentions de l'idéologie scientifique du monde bourgeois qui se présentait à Marx sous les traits de l'économie politique, et qui s'efforçait de jeter un voile pudique sur les conditions du travail aliéné ?

Au sens moderne, au sens où Marx l'entend, l'économie politique est une science jeune. Elle ne pouvait d'ailleurs voir le jour qu'à partir du moment où la société organique antique avait été mise à mal par l'invasion de l'individualisme. Elle est apparue le jour où les individus (d'abord les princes puis bientôt les citoyens) ont pu se présenter les uns en face des autres, comme sujets autonomes, libres, déliés de toute entrave institutionnelle, seuls avec leurs besoins individuels et leurs biens privés.

Les premiers qui cherchèrent à formuler les lois de cette société nouvelle, faite d'individus multiples et indépendants et qui commencèrent à distinguer ces lois de celles de la morale, furent les *mercantilistes* (1450-1750). Ils correspondent à la première étape du capitalisme, qui se développa en France sous la Monarchie, Montchrestien, le contemporain du juriste Bodin, inventa même le nom de l'« économie politique ». Déjà apparaît l'échange économique diversifié : le phénomène est même dans sa pureté lorsqu'il s'agit des rapports entre les capitalistes financiers et commerciaux. « Nul ne gagne qu'un autre ne perde », disait Montaigne. Jusque-là, les plus graves

obstacles à l'échange libre et à la concentration des capitaux avaient été la réglementation morale de l'usure et la doctrine du juste prix. Ces obstacles tombent, bien que de nombreux obstacles institutionnels doivent subsister longtemps encore. Comme Bodin en France et Machiavel en Italie avaient laïcisé la science politique, les premiers économistes laïcisent leur science nouvelle, qui s'émancipe de la théologie morale. La vie économique cesse de se soumettre aux exigences classiques du juste prix. Un fait, contingent en apparence, a sans doute précipité la ruine de cette doctrine morale : c'est l'ampleur des fluctuations des prix, dues aux bouleversements de la structure des échanges interrégionaux et internationaux. En tout cas, il ne fait pas de doute qu'à partir de ce moment-là, la science de la richesse a conquis son autonomie.

Il est vrai qu'elle ne se développe pas encore pleinement comme science, au sens moderne du mot, et qu'elle demeure un ensemble de lois normatives ou de préceptes : tout comme les moralistes du Moyen Age, les économistes mercantilistes ne disent pas ce qui est, mais ce qui doit être, ils proposent des politiques économiques et indiquent au prince ou à l'Etat des techniques d'enrichissement.

La société ancienne ne s'est pas encore pleinement désagrégée et les individus ne se présentent pas encore les uns aux autres avec les seules qualités de leur individualité. Seuls, les princes sont devenus de véritables individus ou de véritables sujets : les économistes leur offrent des recettes simples aux résultats contrôlables. On n'y pourra plus songer quand se sera développée dans toutes ses dimensions une société économique composée d'unités atomiques en nombre indéfini. On s'efforcera alors de découvrir les lois *objectives* qui récapitulent les comportements en apparence indépendants de tous ces « particuliers ». Ainsi, d'abord, les économistes n'ont-ils affaire qu'aux princes, mais à des princes d'Etats modernes, devenus indépendants et souverains. Ils peuvent encore s'appliquer à définir des méthodes d'enrichissement de type *privé* et ne varient que sur les formules de cet enrichissement. Quatre formes principales du mercantilisme se succèdent. D'abord la version métalliste (espagnole) avec Ortiz, Olivares, et le Jésuite Mariana (dans son traité des *Poids, mesures et monnaies*). Puis vient en France, avec Bodin, Montchrestien (*Traité d'économie politique*, 1615) et Colbert (1619-1683), la forme industrialiste qui tend au développement des industries nationales aux dépens de l'agriculture (défendue par l'abbé de Mably et Boisguillebert). En Angleterre surgit ensuite la forme commercialiste : on ne fait de richesse qu'en assurant une différence entre la balance du commerce et la balance des comptes : Thomas

Mun (1577-1641), Josias Child (1639-1690), Davenant (1656-1714) et William Petty (1623-1687), souvent cités par Marx, sont les principaux représentants de cette tendance. Finalement apparaît la forme financière avec John Law (*Considérations sur le numéraire et le commerce*, 1715), qui exige l'abondance et la rapidité de circulation de la monnaie comme conditions de la richesse et qui en viendra à mettre en circulation la monnaie-papier.

Mais jusqu'au bout, le mercantilisme, qui a pourtant émancipé l'économie politique, resta attaché à une idée trop matérielle de la richesse et à des recettes politiques qui, tout en enrichissant le prince ou l'Etat, constituaient autant d'entraves à la liberté économique de tous les individus. Sur le premier point, les économistes de l'école classique le réfuteront. Quant à la défense de la liberté économique de tous, elle sera déjà assurée par les arguments des physiocrates. Physiocrates et classiques se firent, de plus, les avocats d'une science économique moins normative, moins politique, plus orientée vers la détermination de lois de comportement naturel, plus semblable aux sciences de la nature.

Pour réagir contre la décadence de l'agriculture et les abus de la réglementation industrialiste, apparaissent d'abord les physiocrates, d'inspiration agrarienne et libérale. Ils se constituent historiquement comme une école (1756-1764) avec François Quesnay, l'auteur du Tableau économique (1758), le marquis de Mirabeau, Dupont de Nemours, Gournay. Puis, de 1764 à 1770, l'école se transforme en un véritable parti, avec Le Trosne, Mercier de la Rivière, Saint-Peravy et Baudeau : ses membres obtiennent en 1764 des mesures effectives de libération économique. Mais, sur le plan scientifique, l'apport principal des physiocrates consiste dans la conception de lois naturelles de l'économie et dans celle du circuit économique, qui n'est qu'une autre expression de cet ordre naturel. La vie économique, lorsqu'elle n'est pas entravée, se déroule selon un ordre naturel et en quelque sorte physique : cet ordre est providentiel, et c'est le meilleur possible. Le circuit économique est la principale expression des uniformités économiques naturelles : il décrit le trajet normal qu'accomplissent les richesses, du moment où elles sont produites jusqu'au moment où elles sont consommées. Marx reprendra ces thèses et discutera les illusions de ce circuit, dans sa théorie de la circulation.

En même temps qu'ils sont libéraux, les physiocrates sont agrariens : ils ont découvert que ce qui circule, c'est le produit net. Or, il n'y a, pensent-ils, de produit net que dans l'agriculture, parce que c'est la seule branche de l'activité éco-

nomique où les forces naturelles collaborent avec l'homme. L'industrie est donc stérile, et le commerce improductif. Dans cet effort pour saisir un produit net sous forme réelle, naturelle, et non monétaire, il y avait une idée féconde que Marx reprendra après l'avoir élaborée dans sa théorie de la plus-value et du surtravail.

Les idées libérales de l'école physiocratique sur l'ordre naturel et le circuit passèrent bientôt en Angleterre, où elles se dépouillèrent de leur caractère agrarien étroit. C'est alors qu'apparut l'école *classique* avec ses grands maîtres et leurs continuateurs. Elle se situe entre 1776, date du grand ouvrage d'A. Smith, et 1848, date des *Principes d'économie politique* de Stuart Mill. En face des mercantilistes, amateurs de préceptes et de recettes, les physiocrates avaient conçu l'idée de l'ordre naturel. Mais ils étaient restés attachés à une conception matérielle de la richesse. Dans la définition de celle-ci ils avaient seulement remplacé le métal par le produit de la terre. Reprenant leur effort, les classiques pousseront à l'extrême l'idée de l'ordre naturel et par conséquent l'exigence du libre-échange, mais en même temps, ils seront conduits à renoncer à toute idée matérielle de la richesse : les revenus réels ne sont pas des revenus ayant une forme naturelle quelconque, ce sont des revenus monétaires. Avec les grands classiques, l'économie devient plus exclusivement monétaire.

L'Angleterre de 1763 fut la patrie d'élection des nouvelles idées. L'industrie lainière était en train de s'y transformer dans le sens capitaliste, et le commerce se trouvait stimulé par la formation de l'empire colonial, dont une bonne partie avait été arrachée aux Français par le traité de Paris. C'est justement en 1763 qu'A. Smith se mit à réfléchir sur les problèmes économiques. Né en 1723, il fit en 1764 un voyage en France et y vit Quesnay et Turgot. En 1776 il publia les *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Il mourut en 1790.

Les vues théoriques de Smith, fondement de l'économie politique classique, sont profondément révolutionnaires. Délaissant le métal, ou la terre, il voit dans le travail le seul facteur de productivité. La condition essentielle du progrès de celle-ci est la division du travail. Smith estime que l'effort d'une nation doit consister à faire décroître le coût unitaire de la production évaluée en travail humain. A partir de cette notion, il arrive à une détermination du capital et des catégories de capital fixe et circulant qui seront discutées par Marx. Surtout Smith a le mérite de mettre en avant les intérêts généraux de la nation et de tous ses membres, et non plus ceux du souverain qu'avaient protégés les mercantilistes. Si, sur ce point, il ne fait

que suivre les physiocrates, il est pourtant en progrès par rapport à eux, en raison de la place qu'il fait à un intérêt personnel à base psychologique, assouplissant ainsi la notion trop mécanique du circuit physiocratique. En fonction de toutes ces découvertes, Smith prône un programme libre-échangiste, mais avec une très grande modération. Il est plein de sympathie pour les travailleurs manuels et a presque découvert le secret de leur exploitation. Il ne se fera pas le défenseur du grand manufacturier.

Certains de ses successeurs seront moins nuancés dans leur optimisme libéral. Mais auparavant, il y eut Malthus et Ricardo, deux hommes dont les noms se rencontrent aussi souvent que celui de Smith sous la plume de Marx. Malthus (1766-1834) fut obsédé par le problème de la paupérisation croissante, comme le sera Marx. Ainsi la grande question soulevée par ce dernier commence à poindre dans la conscience même des économistes. Smith allait presque aux racines de l'aliénation économique. Malthus va aux symptômes. Les deux points de vue ne se rejoignent pourtant pas encore. Malthus ne trouve pas la cause de la paupérisation dans l'exploitation, mais seulement dans un développement excessif de la population, plus rapide que celui des subsistances (en raison du rendement décroissant du sol et de la permanence du fonds de salaire). Le dénouement est inéluctable, aucune mesure interventionniste ne peut rien y changer : seule la continence individuelle réduisant la population peut éviter le désastre. Marx sera plus optimiste, parce qu'il prétend trouver la cause véritable de la paupérisation. Il rejettera alors les arguments pessimistes de Malthus (rendement décroissant du sol et fixité du fonds de salaires). Il découvrira non plus une cause irrémédiable de la paupérisation, mais une cause remédiable.

A la même époque que Malthus, Ricardo (1722-1823), codificateur de la science économique classique, s'inquiète d'un problème concret : l'opposition des intérêts de l'agriculture et des capitalistes industriels. Les coûts de production de l'industrie ne pouvaient pas être comprimés par suite des tarifs protecteurs sur les blés. C'est pourquoi il élabore sa théorie de la rente foncière. Elle servira les intérêts des capitalistes mobiliers et des manufacturiers. En conformité avec elle et à la tête d'un grand mouvement d'agitation politique, Ricardo demandera la suppression de la taxe sur les blés. C'était un pas de plus vers le libre-échange exigé par les nouvelles conceptions.

Après les « grands » auteurs, viennent de médiocres comparses comme Robert Torrens, James Mill et Nassau Senior. Un seul fait exception : Stuart Mill (1806-1873) avec ses *Principes d'économie politique* de 1848. C'est un brillant vulgarisateur et

un classificateur. Mais, à son avis, les lois déterminées par l'économie ne sont valables que pour la production. D'autre part, il découvre la loi tendancielle de la diminution du profit, dont s'emparera Marx, et en tire une théorie de la stagnation (de l'état stationnaire). Il aboutit à un syncrétisme de libéralisme et de socialisme : il prône la coopération pour la production, l'abolition du salariat et la socialisation de la rente foncière, par un impôt destiné à atténuer les inégalités de départ, et par la limitation du droit d'héritage.

Tandis qu'en Angleterre le libéralisme des plus grands auteurs se désagrège et tourne parfois au pessimisme, quelques continuateurs demeurent rigoureux en ce qui concerne les principes et optimistes sur l'effet des conclusions. Un certain nombre d'auteurs anglais de cette veine seront souvent cités par Marx : Fullarton, Thomas Tooke, Samuel Jones Lloyd, et surtout Cairnes avec son ouvrage de 1857, *Caractère et méthode logique de l'économie politique*. Mais c'est en France surtout que le libéralisme est enseigné doctoralement, par J.-B. Say avec son *Traité d'économie politique* de 1803 et son *Cours* de 1823. La doctrine sera poussée jusqu'à l'outrance par Bastiat (1801-1850) et Dunoyer (1786-1862), optimistes impénitents, malgré les crises et malgré la misère ouvrière.

Les Allemands sont restés à l'écart de la tradition libérale pure, sauf peut-être un Schulze-Delitsch, optimiste proche de Bastiat, quoiqu'il prétende faire du socialisme. Dépendant davantage de la tradition de l'*Etat commercial fermé* de Fichte et de l'Economie nationale de List, von Thünen donnera sa théorie de l'Etat isolé en 1826. Plus originale encore est l'école historique, qu'il faut rappeler en raison des nombreuses polémiques que Marx eut avec Roscher et Wagner, membres de cette école. Celle-ci est rebelle aux lois naturelles, elle pose en principe que la structure économique des peuples varie dans le temps. Refusant non seulement la théorie économique libérale, mais toute théorie économique, les historicistes aboutissent malgré tout à une sorte de canonisation du système économique en vigueur. On comprendra que Marx en ait voulu à Roscher de cette conclusion.

C'est dans le contexte de cette science économique essentiellement libérale, véritable narcotique du monde bourgeois selon Marx, vaste opération de camouflage des véritables rapports économiques, qu'il convient de lire le *Capital* : celui-ci est la « critique de l'économie politique », la dénonciation de ses mystifications et de son inaptitude à saisir le véritable mouvement de la société capitaliste, où elle voit un ordre naturel immuable.

Marx se situe en effet au point d'aboutissement de cette

économie politique dont il fallait rappeler la constitution et les premières hésitations. Il l'aborde au moment précis où, selon les cas, elle s'interroge sur ses principaux postulats, ou se transforme au contraire en une défense acharnée de principes considérés comme les normes absolues de la société économique. C'est là aussi qu'elle devient une idéologie et que Marx vient y dénoncer une entreprise de camouflage des véritables rapports économiques. Il veut démystifier l'ordre naturel pseudo-scientifique des lois de cette discipline, montrer son inaptitude à saisir les fondements et le véritable mouvement de la société capitaliste. Conscient de l'aliénation du travailleur dans le monde bourgeois, il ne pouvait échapper à la nécessité de démolir les remparts scientifiques derrière lesquels se retranchait ce monde aliéné. Fidèle à sa méthode, il est contraint de démasquer l'aliénation « idéale » en même temps qu'il réduit l'aliénation réelle correspondante.

IV. LA DÉMARCHE DU « CAPITAL »

La critique marxiste de l'économie politique est donc d'un caractère particulier. Marx ne dira pas que la science des économistes antérieurs puisse être prise en défaut : au plan en effet où ils analysent la réalité, les régularités qu'ils découvrent sont parfaitement constatables, et les lois qu'ils élaborent par la déduction ou par l'observation du donné sont des lois indiscutables.

Mais Marx va expliquer que cette science est toute relative. Elle est d'abord relative à une structure ou à un système économiques donnés. Elle se refuse par principe à en mettre en cause les bases de fonctionnement. Elle en fait abstraction. Or, Marx découvre, sous l'apparence du fonctionnement harmonieux de l'ordre économique naturel, l'existence d'une foncière aliénation. Bien plus, toute la science économique elle-même résulte de cette aliénation. Elle est provoquée par l'aliénation économique *réelle* tant du prolétaire que du capitaliste, ce qui est tout un. Cette aliénation fondamentale permet en effet au capital de prendre la forme d'existence indépendante qu'il a comme capital monétaire. C'est sous cette forme que l'économie politique le voit presque exclusivement, ignorant ou voulant ignorer, fût-ce inconsciemment, les phénomènes réels dont le mouvement de ce capital monétaire n'est que le résumé ou la manifestation superficielle. Le phénomène économique étudié par les économistes n'est que l'onde de surface

d'une masse d'eau dont les profondeurs sont en réalité agitées de tout autre manière.

La science des économistes libéraux est encore relative pour Marx en un autre sens : elle est une science statique, qui ne connaît aucune loi de développement du système économique global. Elle ne peut d'ailleurs pas en connaître, puisqu'elle considère l'ordre existant comme un ordre naturel et comme le seul possible. Contre cette science mutilée, qui ne connaît qu'un seul état historique du développement des sociétés économiques, Marx montrera comment le système économique auquel elle correspond contient en lui-même des lois immanentes d'évolution qui mènent à sa ruine et à sa transformation.

Les économistes ne voient que la surface des phénomènes et pensent que c'est l'essentiel. Ils ne connaissent que le stade actuel des rapports économiques et l'estiment immuable. Marx va leur opposer ce qu'il découvre en *profondeur* au-dessous de la surface ou derrière le voile de l'économie monétaire. En même temps, il leur oppose la réalité du *mouvement historique* immanent à cet objet qu'ils considéraient comme stable et quasi immuable.

Cette double perspective domine l'œuvre la plus importante parmi les écrits économiques de Marx qu'est le *Capital*. On a rarement insisté sur le plan de cet ouvrage. On a rarement donné une signification au mouvement d'ensemble qui l'anime. On s'est contenté d'en tirer tel ou tel enseignement, considéré comme fondamental : théories de la valeur ou de la plus-value, ou du capital, lois diverses du développement du capitalisme, sans replacer le morceau choisi dans l'ensemble du mouvement. De plus, ce qui a le plus souvent interdit la compréhension de la structure de l'œuvre, c'est que la plupart des lecteurs s'arrêtent à la fin du Livre I. Il y a à ceci de bonnes raisons, outre l'austérité de la lecture : c'est que ce livre est le seul qui ait été publié par Marx lui-même, le seul dont la rédaction soit exclusivement de lui. Les Livres II et III ont été préparés pour l'édition par Engels à partir des notes de Marx. Dans ces notes, il y avait des chapitres entièrement rédigés, mais aussi de simples fragments, qu'il ne fut pas aisé de mettre en ordre. Le style des deux derniers Livres se ressent de cet état d'inachèvement de la rédaction des notes utilisées par Engels pour la publication. Enfin, le premier Livre porte dans l'ensemble sur un contenu d'apparence plus concrète que les deux derniers, nous verrons pourquoi. Mais l'interruption de la lecture du *Capital* à la fin du Livre I a l'inconvénient d'empêcher qu'on saisisse les grandes lignes de l'œuvre tout entière et sa vraie portée.

Le plan est cependant assez simple. Une introduction, qui se trouve intégrée dans le premier Livre, porte sur la valeur (valeur d'échange et valeur d'usage, monnaie). Il n'est encore question directement ni de plus-value, ni d'exploitation, ni de capital. Dans une œuvre antérieure, la *Critique de l'Économie politique* de 1859, dont le contenu est le même que celui du chapitre premier du Livre I sur « La marchandise et l'argent », cette matière apparaissait plus nettement avec son caractère introductif, tellement que Marx la présenta dans une publication autonome. Il prétend n'en donner qu'un simple résumé dans le premier chapitre du *Capital*. Il s'agit d'un exposé des catégories économiques fondamentales, valeur d'usage, valeur d'échange et monnaie, dont le jeu ne présuppose pas l'existence du capital ou de l'exploitation capitaliste. La réalité qui correspond à ces catégories est cependant la condition de possibilité du capital et du phénomène d'exploitation. Mais elle n'est rien de plus que condition de possibilité.

Le chapitre n'est pourtant pas un hors-d'œuvre, même par rapport au propos critique de Marx. Si en effet l'exploitation capitaliste n'y est pas encore présente explicitement, le fondement de l'aliénation économique apparaît déjà dans la séparation toujours imminente entre la valeur d'usage et la valeur d'échange. Cette séparation repose sur une distinction entre elles, qui caractérise le monde des marchandises. Inutile de préciser qu'il n'y a pas besoin de système capitaliste pour qu'il y ait échange de marchandises, mais qu'en revanche le système capitaliste ne peut se développer que sur le terrain d'une économie d'échange dans laquelle les marchandises ont leur signification propre.

Au niveau de cette introduction, Marx décrit une *illusion* plutôt qu'une aliénation. L'illusion est une déformation au plan de la seule intelligence et non pas au plan de la situation existentielle comme l'est l'aliénation. Ici, la puissance d'illusion est l'argent, qui dérive directement de la valeur d'échange dont il est l'expression, mais qui n'apparaît plus en rapport direct avec la valeur d'usage des choses, tant la forme de l'argent est abstraite. Derrière l'argent il y a bien une réalité, celle de la valeur d'échange, qui est du travail social; celui-ci, bien qu'abstrait, ne peut être conçu en dehors de travaux concrets et de valeurs d'usage destinées aux besoins humains. Mais lorsque le départ se fait entre ces valeurs d'usage et la valeur d'échange, l'illusion surgit et l'homme croit à une existence indépendante, à une valeur autonome de l'argent.

En face de cette illusion, la *réalité*, c'est la valeur sociale des marchandises, — donc en un certain sens l'argent lui-même, qui n'est pas comme tel rejeté par Marx. Mais, lorsque

cette réalité n'est plus perçue qu'à la surface, on a affaire à une illusion dans laquelle la valeur sociale est entièrement détachée de ses racines : illusion de l'argent, comme si l'argent avait par lui-même une valeur en dehors des rapports sociaux d'échange des marchandises visant à satisfaire des besoins!

Opposition entre réalité effective et profonde d'une part, phénomènes monétaires superficiels et illusions des économistes d'autre part, telle est, fixée dans ses grands traits dès le chapitre introductif du *Capital*, la démarche de Marx dans tout l'examen critique du mode de production capitaliste. Dans cette opposition, il y a même le schéma des deux premiers Livres du *Capital*.

La *réalité* du monde capitaliste, qui échappe presque complètement à l'investigation des économistes, c'est l'exploitation de l'ouvrier : elle résulte de l'achat de sa force de travail traitée comme une marchandise et du prélèvement de la plus-value engendrée par le travail. Ce prélèvement permet l'accumulation du capital. Par contraste, la situation prolétarienne se confond avec une paupérisation et une surpopulation ouvrière croissantes. L'exposé de cette réalité, c'est le Livre I du *Capital*.

L'objet du Livre II est de dénoncer l'*illusion* monétariste des économistes : faisant abstraction des réalités de base et ne gardant pas à l'esprit la vraie nature du capital, ils ne voient le capital que comme capital-argent, producteur d'une mystérieuse plus-value monétaire. Ils ne se demandent pas d'où vient cette plus-value et ce qu'est ce capital-argent. Marx se préoccupe donc ici plus directement de la critique de l'économie politique scientifique enseignée par les économistes du monde bourgeois, appliqués consciemment ou non à voiler la réalité sous-jacente au système capitaliste.

Mais il ne suffit pas de montrer que les phénomènes de surface de la vie économique ne doivent pas être considérés indépendamment de la réalité profonde. Il faut encore manifester l'interaction qui est entre ces deux plans. Marx est ainsi amené à prolonger sa critique de la science économique en même temps que sa critique du système capitaliste. Le mécanisme de l'aliénation décrit au Livre I, comporte en effet une *dynamique* historique, dont le progrès est la destruction du système capitaliste lui-même. Une bonne partie du troisième Livre est consacrée à la description de cette dynamique : loi de diminution progressive du taux de profit moyen, crises économiques et crise générale du capitalisme. Ce Livre III est par le fait même la critique de la seconde illusion des économistes : car s'ils s'arrêtaient au superficiel sans atteindre l'essentiel, ils étaient également incapables de comprendre le mode de production et

d'activité économique actuel autrement que comme une réalité immuable, liée à la nature humaine en général.

L'évolution du système économique résulte de l'interaction entre la réalité profonde, découverte au premier Livre du *Capital*, et les phénomènes de surface. Entre ces deux couches, il n'y a pas en effet de cloisonnement réel, bien qu'on puisse isoler les phénomènes de surface en se laissant entraîner à l'illusion. En fait, de l'interaction des deux groupes de phénomènes résulte l'évolution des structures superficielles de la vie économique elles-mêmes. Ainsi les crises sont des phénomènes de surface bien connus des économistes, mais elles sont aussi l'expression directe du phénomène profond de l'aliénation capitaliste en voie de se supprimer : là, le dynamisme de la situation réelle apparaît à l'existence extérieure et prend figure historique. Dans le troisième Livre du *Capital* le thème majeur est donc le devenir de l'histoire, résultat du rassemblement dans une perspective unique, dans la seule perspective propre au concret historique, des deux plans jusque-là isolés par une démarche scientifique abstraite, plan de la réalité essentielle et plan des apparences. Les apparences se modifient en raison de leur dépendance de l'essence, quoi qu'en pensent les économistes, et l'essence n'a pas d'autre sens que de provoquer le déroulement complet des manifestations dont l'ensemble s'exprime totalement dans l'apparence. Ainsi, l'aliénation ou exploitation ne peuvent se poursuivre sans manifester leurs virtualités au plan des phénomènes de surface, dans la paupérisation, la concentration capitaliste et dans les crises, qui finalement amènent le renversement du système capitaliste et de ses institutions. A travers tout ce mouvement l'essence reste elle-même. L'aliénation et la suppression de l'aliénation sont le fait d'une seule et même réalité qui engendre les étapes successives et différentes de l'histoire.

Cette méthode explique les redites apparentes et les reprises d'un même thème dans le *Capital*. Il ne faut pas toujours se laisser prendre à cette apparence, surtout lorsque l'on compare les deux premiers Livres : la même matière peut être traitée au Livre I, sur le mode du réel, et au Livre II, sur le mode de la critique des illusions des économistes. Il y a sans doute aussi de pures et simples interférences des différents plans, mais il est rare que Marx ne nous mette pas en garde contre les confusions possibles.

Il s'est en tout cas exprimé avec une netteté suffisante sur les principales divisions du *Capital* et la signification de ses parties. Ses affirmations explicites corroborent le plan schématique qui vient d'en être donné.

Le premier Livre du *Capital* est intitulé « Le processus de

production du capital », le second, « Le processus de circulation du capital », le troisième, « Le processus d'ensemble de la production capitaliste ». Le mot « processus » traduit littéralement l'allemand *Prozess* : il est évident qu'il faut entendre par là « mouvement ». Ces titres semblent indiquer les subdivisions classiques d'un manuel d'économie. Il s'agit pourtant de tout autre chose. La circulation dont il est question dans le Livre II n'a rien de commun avec la répartition ou distribution du produit qui, dans les manuels élémentaires, est exposée après le chapitre sur la production et les facteurs de la production. D'autre part, et c'est le point le plus important, bien que la production et la circulation soient des sections du parcours du même circuit économique, Marx considère qu'il n'y a pas homogénéité de nature entre les phénomènes qui se passent dans la phase « production » et ceux qui se passent dans la phase « circulation » du capital. Il y a au contraire entre eux cette opposition qui a été relevée ci-dessus entre le plan de la réalité essentielle et celui de l'apparence.

C'est pourtant dans le cadre de la théorie du circuit économique, reprise du Tableau économique de Quesnay, qu'il faut comprendre l'enchaînement des parties du *Capital*. De l'argent engagé comme capital (A), on va à l'argent que l'on retire de l'acte productif et qu'on réengagera comme capital (A'), par l'intermédiaire de l'achat des moyens de production et de force de travail, puis de l'acte de production de cette force de travail, et enfin de la vente des marchandises produites. L'ensemble n'est en apparence que circulation, et celle-ci est rendue possible par la médiation de la monnaie qui joue un rôle à chaque point du circuit. La production (comme acte de production) ne semble donc pas, à ce point de vue, une étape privilégiée dans le mouvement circulatoire. En réalité, il y a quelque part un hiatus, car il faut expliquer comment le capital s'accroît à travers le mouvement circulaire. C'est au stade de la production que Marx découvre la faille en même temps que l'explication. En effet, tout le reste du circuit n'est que circulation de valeurs équivalentes qui ne s'accroissent pas dans l'échange : argent contre marchandises et marchandises contre argent.

Marx en vient donc à considérer que la véritable naissance du capital s'observe au moment du seul acte de production et que tout le reste du circuit résulte de cet événement premier sans rien apporter d'absolument nouveau : d'où l'illusion des économistes qui ne s'intéressent qu'aux événements de la phase « circulation », et ne peuvent rendre compte des phénomènes essentiels de la production (et de la production de plus-value capitaliste).

Marx distinguera donc dans son exposé la « production » et la « circulation » : il ne les distinguera pas comme deux phases homogènes d'un circuit unique, mais comme deux plans divers de la réalité, un plan de plus grande profondeur et un plan de surface.

A la différence des deux premiers Livres, le troisième concerne la totalité du processus de production capitaliste ou son mouvement d'ensemble. Il faut entendre ceci en deux sens, qui sont complémentaires l'un de l'autre. Premièrement Marx décrit le mouvement complet accompli par le capital et montre en particulier comment s'opère le partage des revenus capitalistes : phénomène de surface encore, mais conditionné par tout ce qui se passe en profondeur. Les deux sections isolées du circuit capitaliste sont de nouveau réunies, et le mouvement circulaire est parcouru dans son entier. Mais le titre de Marx implique en même temps un autre « mouvement d'ensemble » de la production capitaliste, son mouvement historique. Celui-ci s'engendre à partir du circuit ordinaire, mais l'apparition de distorsions dans le mouvement amène insensiblement sa transformation : le cercle se déforme progressivement. Il représentera bientôt une production capitaliste monopolitistique dans laquelle le capital et les revenus parcourent un chemin sensiblement différent. Finalement, un engorgement fatal, c'est-à-dire une rupture du circuit amène le passage à un autre cercle de relations économiques. Cette déformation progressive est le mouvement historique d'ensemble de la production capitaliste.

Ainsi sous l'apparence d'une décomposition du circuit économique en ses phases, Marx nous fournit une analyse de la réalité économique en deux plans, l'un de surface (celui où se produisent les phénomènes monétaires) et l'autre de profondeur (celui où se dépense le travail et se crée la plus-value). La recomposition du circuit au troisième Livre correspond à une recomposition synthétique de ces deux plans, qui n'ont été isolés précédemment que par l'abstraction.

Les éléments de cette armature sont clairement exposés par Marx au Livre II, au moment où il va parler du « capital-argent ». « Au Livre I, dit-il, a été analysé le mouvement de la production capitaliste, tant comme phénomène isolé que comme mouvement de production : production de la plus-value et production du capital lui-même. Le changement de forme et de matériau que subit le capital dans la sphère de la circulation a été considéré comme donné, sans que l'on se soit arrêté davantage à lui. On a donc supposé que le capitaliste d'une part vend le produit à sa valeur, d'autre part trouve à l'intérieur de la sphère de la circulation les moyens de production sous forme de choses, afin d'entreprendre tout le

mouvement ou de le poursuivre de manière continue. *Le seul acte faisant partie de la sphère de la circulation, auquel nous avons prêté attention, est l'achat et la vente de la force de travail, condition fondamentale de la production capitaliste*³⁴. » Dans le Livre II, au contraire, Marx se préoccupe de montrer les mouvements divers et les changements de forme accomplis par le capital ou par les différents éléments composants du capital au cours de l'ensemble du processus de circulation³⁵.

La division des deux premiers Livres est reprise au début du troisième : « Dans le Livre I, nous avons analysé les phénomènes que présente le *processus de production* capitaliste considéré en lui-même, comme processus de production *immédiat*, sans tenir compte de toutes les influences secondaires de circonstances extérieures à lui. Mais ce processus de production immédiat n'épuise pas le cycle de la vie du capital. Il se complète dans le monde réel par le *processus de circulation*, et celui-ci a constitué l'objet des recherches du Livre II. Là, et en particulier dans la troisième section, il est apparu, par la considération du processus de circulation comme *médiation* du processus de reproduction sociale, que le processus de production capitaliste, considéré dans son ensemble, est l'unité du processus de production et de circulation³⁶. » Le Livre III ne consistera pas en réflexions générales sur cette unité. En réalité, Marx va nous montrer comment s'engendrent les formes *concrètes* de la réalité économique à partir du mouvement total du capital, tel qu'il résulte à la fois du processus de production (phénomène de profondeur) et du processus de circulation (phénomène plus superficiel, mais qui n'est pas encore le mouvement historique ni le développement). « Il s'agit, écrit Marx, de découvrir et d'exposer les formes concrètes qui résultent du mouvement du capital considéré dans son ensemble. Dans leur mouvement concret, les capitaux se trouvent en relation dans des formes concrètes, par rapport auxquelles la forme (*Gestalt*) du capital dans le processus de production immédiat, de même que sa forme dans le processus de circulation n'apparaissent que comme des *moments* particuliers. Les formes du capital, telles que nous les développons dans ce livre, se rapprochent donc pas à pas de l'allure qu'elles revêtent à la surface de la société, dans l'interaction des divers capitaux entre eux, dans

34. *Das Kapital*, 2^e éd., Hambourg, 1872-1873, II, p. 236.

35. *Das Kapital*, *op. cit.*, II, pp. 326-327.

36. *Das Kapital*, 2^e éd., Hambourg, 1872-1873, III, p. 1.

la concurrence et dans la conscience habituelle des agents de production eux-mêmes³⁷. »

Il faut ici tenir compte de la signification précise que possède dans le vocabulaire philosophique hégélien et marxiste le vocable « moment » : il ne signifie ni cas particulier, ni forme passagère, mais élément constitutif intérieur ou inférieur. Ce qui résulte de l'interaction des différents moments constitutifs que seule l'abstraction isole, c'est le phénomène extérieur et concret. Les traductions habituelles du *Capital* en langue française se servant à ce propos d'un vocabulaire impropre, interdisent toute compréhension véritable du passage considéré et rendent difficile celle du plan du *Capital*. Dans la traduction de Borchardt et Vanderrydt, nous lisons par exemple : « Les formes concrètes que les capitaux revêtent dans la production et la circulation ne correspondent qu'à des cas spéciaux³⁸. » La traduction donnée postérieurement par Molitor n'est pas plus exacte : « Dans leurs rapports réels, les capitaux revêtent des formes concrètes au regard desquelles la forme du capital dans le processus de production immédiat ou dans le processus de circulation apparaît *comme simplement passagère*³⁹. » Il s'agit de bien autre chose que de cas spéciaux ou de forme passagère : après avoir analysé la vie économique du monde capitaliste à son niveau de réalité la plus effective et en même temps la moins apparente, puis à un niveau où les phénomènes sont déjà plus apparents mais en revanche moins réels, Marx présente dans une troisième étape la synthèse de ces éléments constitutifs, de ces « moments » : cette synthèse est le mouvement *concret*, au sens hégélien du terme, c'est-à-dire mouvement compris et développé. Au réel *immédiat*, qui est le rapport de production capitaliste analysé au Livre I, s'oppose le réel *médiatisé*, tel qu'il est décrit au Livre III : le réel médiatisé coïncide avec l'empirique, mais l'empirique est désormais compris, c'est-à-dire véritablement concret, grâce à la médiation des phénomènes monétaires analysés au Livre II : ces phénomènes sont le lien entre la réalité immédiate et la réalité médiante (effective, vivante, complète, se manifestant en mouvement historique).

Mais avant de pouvoir montrer l'évolution historique des divers états de la société, avant de formuler la thèse du matérialisme historique dans toute son ampleur, comme elle apparaît jusque dans le troisième Livre du *Capital*, avant de

37. *Das Kapital*, op. cit., III, pp. 1-2.

38. *Le Capital*, trad. Borchardt et Vanderrydt, t. III, 1^{re} partie, p. 2.

39. *Le Capital*, trad. Molitor, t. IX, p. 52.

montrer parallèlement comment l'aliénation humaine peut se supprimer, il faut suivre Marx dans son explication essentielle de l'aliénation par l'exploitation économique.

V. LA VALEUR : MARCHANDISE ET ARGENT

Pourtant, comme nous l'avons déjà remarqué, nous ne nous trouvons pas plongés d'emblée par Marx dans la considération de cette exploitation, mais dans des préliminaires apparemment lointains sur la marchandise, la valeur et l'argent. Que signifient les principales définitions que Marx précise ici ? Quelle est la portée de ce chapitre introductif du *Capital* ?

L'objet dont il est question, c'est la marchandise. Des marchandises peuvent en effet exister, c'est-à-dire que des produits du travail humain peuvent être échangés, même en des systèmes économiques non capitalistes. La réalité « marchandise » est en fait aussi caractéristique de la vie économique que la réalité « échange ». Il est donc parfaitement logique, même en vue d'une tâche purement critique, de commencer un exposé sur la vie économique, par une mise au clair des principales notions de base qui se greffent sur l'échange et sur la réalité « marchandise ».

Qu'est-ce qu'une marchandise ? Cette question, importante pour la philosophie de la société économique, fait aussitôt surgir la dualité entre valeur d'usage et valeur d'échange. La marchandise est l'une et l'autre à la fois, et, semble-t-il, elle est l'une et l'autre indissolublement.

Par tout un aspect d'elle-même, la marchandise est une valeur d'usage : elle a une aptitude à satisfaire des besoins *spécifiques*, qualificatifs et concrets de l'homme. « La marchandise, dit Marx, est d'abord un objet extérieur, une chose, qui par ses propriétés satisfait des besoins humains de n'importe quelle espèce. Que ces besoins aient pour origine l'estomac ou la fantaisie, leur nature ne change rien à l'affaire. Il ne s'agit pas non plus ici de savoir comment ces besoins sont satisfaits, soit immédiatement, si l'objet est un moyen de subsistance, soit par une voie détournée, si c'est un moyen de production⁴⁰. » La valeur d'usage est liée aux qualités physiques de

40. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 1; *Le Capital*, trad. Roy, Éditions Sociales, I, p. 51.

toute espèce appartenant à l'objet nommé marchandise. La valeur d'usage adhère à son « être corporel » (*Warenkörper*)⁴¹

L'utilité spécifique d'une marchandise (ou plutôt d'un produit qui joue le rôle de marchandise) peut être appréciée même dans le cas d'une marchandise isolée. La miche de pain a une valeur d'usage en fonction de la faim. L'automobile a une valeur d'usage en fonction d'un besoin de déplacement. Ces utilités spécifiques ne sont pas interchangeables : le pain ne peut servir au déplacement, l'automobile ne peut calmer ma faim. Il en est ainsi de chacune des marchandises prise isolément.

On ne parle toutefois de marchandises que lorsque les produits dont il s'agit ne sont pas isolés, mais entrent en rapport par l'échange. Ce qui n'était pas interchangeable sous l'aspect des qualités spécifiques l'est sous un autre aspect. Un stock de produits pharmaceutiques et une automobile ont quelque chose de commun, leur valeur, c'est-à-dire leur valeur d'échange : c'est-à-dire que chaque marchandise, outre sa valeur d'usage spécifique, a une autre signification non plus spécifique, mais universelle : les marchandises communiquent ainsi par un médium homogène qui sert d'intermédiaire entre elles et dont chacune représente une certaine quantité clairement déterminable. Cette quantité d'un élément homogène à toutes les marchandises est la valeur d'échange de chacune : « La valeur d'échange, écrit Marx, apparaît d'abord comme la relation quantitative, la proportion selon laquelle les valeurs d'usage d'une espèce s'échangent contre les valeurs d'usage d'une autre espèce, relation qui se modifie sans cesse dans le temps et dans l'espace⁴². »

La valeur d'usage d'une marchandise ne varie jamais, car sa relation spécifique à un besoin spécifique ne change pas. La valeur d'échange d'une marchandise peut au contraire se modifier : suivant les cas, suivant les époques et suivant les conditions du marché, elle me fera obtenir plus ou moins d'une autre marchandise. « La valeur d'échange, dit Marx, apparaît donc comme quelque chose de contingent, de relatif ; une valeur d'échange intérieure, immanente (valeur intrinsèque) apparaît donc comme une *contradictio in adjecto*⁴³. » La valeur d'échange est donc extérieure à la marchandise, extérieure à son aptitude à la satisfaction spécifique d'un besoin. « La valeur

41. *Das Kapital*, op. cit., I, p. 2.

42. *Ibid.*

43. *Ibid.*, p. 3.

d'échange ne peut être que le mode d'expression, la « forme phénoménale » d'un contenu qui peut être distingué d'elle⁴⁴. »

N'étant exprimable que dans une *relation*, la valeur d'échange est une certaine quantité d'un « *élément commun* » auquel se réduisent toutes les valeurs d'échange. Quel est cet élément commun ? Il ne peut être aucune qualité *naturelle* de telle ou de telle marchandise ou de toute marchandise : « C'est justement l'abstraction de leur valeur d'usage, dit Marx, qui caractérise la relation d'échange des marchandises⁴⁵. » Aussi longtemps que l'on considère leurs seules qualités naturelles rien de commun n'apparaît entre les diverses marchandises qui s'échangent (ainsi entre un stock de sel et un bœuf). « En tant que valeur d'usage les marchandises sont essentiellement de qualité diverse, en tant que valeur d'échange elles ne peuvent être que de *quantité* diverse, elles ne contiennent donc pas un atome de valeur d'usage⁴⁶. »

La seule qualité commune aux diverses valeurs d'échange, c'est d'être des *produits du travail* : « Si l'on fait abstraction de la valeur d'usage de l'être corporel de la marchandise, il ne reste aux marchandises qu'une seule qualité, celle d'être *des produits du travail*⁴⁷. » Mais en parlant de produit du travail il faut se garder de réintroduire un *élément naturel* qui serait commun aux diverses marchandises. « Le produit du travail s'est lui aussi transformé alors que nous croyions le tenir... Ce n'est plus une table, ou une maison ou du fil ou quelque autre objet utile. Toutes ses propriétés sensibles se sont évanouies. Ce n'est plus, d'autre part, le produit du travail du menuisier ou du maçon, du fileur ou de quelque autre travail productif déterminé. Avec le caractère d'utilité spécifique des divers travaux représentés par les produits, disparaissent aussi les *diverses formes concrètes* de ces travaux, elles ne se distinguent plus les unes des autres, mais sont toutes ensemble réduites à du travail humain semblable, à du travail abstraitement humain (travail humain abstrait)⁴⁸. »

Dans la recherche de ce qui constitue la valeur d'échange, nous sommes passés des qualités naturelles à un élément commun : le travail. Mais en même temps, nous sommes passés des travaux concrets à un travail abstrait qui ne tient pas compte des caractères spécifiques de chaque travail concret. Si l'on fait ainsi abstraction de toutes les formes concrètes du

44. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 3.

45. *Ibid.*

46. *Ibid.*, p. 4; trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 54.

47. *Ibid.*

48. *Ibid.*

travail pour saisir l'élément commun et homogène de la valeur d'échange, il ne reste que la possibilité de se référer au *temps de travail*. Voici l'élément homogène et quantitatif que nous recherchons : le temps de travail peut servir de mesure du travail abstrait et par là de la valeur d'échange. « Une valeur d'usage ou un bien n'a une valeur que parce que du travail humain abstrait est *objectivé* ou *matérialisé* en lui. Mais comment mesurer la grandeur de sa valeur ? Par le quantum de « substance constitutive de valeur », de travail qui s'y trouve contenu. La *quantité du travail* elle-même se mesure à sa *durée temporelle* et le temps de travail trouve à son tour son échelle de mesure dans les divisions déterminées du temps comme l'heure, le jour, etc.⁴⁹. »

La solution paraît simple, mais des difficultés subsistent : que faut-il entendre par travail humain abstrait ? S'agit-il d'un élément parfaitement homogène en ce sens qu'on le trouverait semblable dans toutes les civilisations et à toutes les époques. Evidemment pas. La recherche de l'atome du travail humain ne paie pas : à force de chercher à saisir un élément naturel primitif et fondamental, on est conduit à la plus redoutable abstraction. Or lorsqu'un marxiste parle de travail humain abstrait, il fait abstraction seulement des caractères spécifiques de chaque travail déterminé, mais il ne fait pas abstraction des conditions de la productivité générale du travail dans une société déterminée, il ne fait pas abstraction du niveau général de la technique dans la société à l'intérieur de laquelle s'opèrent les échanges. Marx ne nous impose donc pas de comparer le travail dans des sociétés totalement différentes les unes des autres et isolées les unes des autres, il ne nous impose même pas formellement de comparer le travail aux diverses étapes historiques de développement d'une société. Il nous renvoie plus simplement à la « *force de travail globale de la société* qui se présente dans les valeurs du monde des marchandises⁵⁰ ». Cette force de travail est conçue comme « une seule et unique force de travail humain, bien qu'elle consiste en forces de travail individuelles innombrables⁵¹ ».

La correspondance entre le travail effectué dans la société tout entière et l'ensemble des produits issus de ce travail n'est pas difficile à établir. Mais elle ne suffit pas à notre propos, puisque nous nous intéressons à la valeur d'échange de chaque marchandise particulière. Marx fait alors dériver de l'idée du travail global de la société celle de temps de *travail*

49. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 5; trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 54.

50. *Ibid.*

51. *Ibid.*

socialement nécessaire à la production de telle ou telle marchandise. La notion ne fait pas de difficulté aussi longtemps qu'il s'agit de marchandises physiquement semblables : la valeur de chacune sera le temps moyen de dépense d'un travail semblable (semblable puisqu'il aboutit au même produit). On fait abstraction du degré d'application ou des différences entre travailleurs, on les suppose identiques et interchangeables.

Mais il y a des marchandises de qualité très différente et auxquelles correspondent des travaux de qualification très diverse. Fidèle à son idée du travail socialement nécessaire, Marx admet alors qu'un travail qualifié de telle ou telle manière est un multiple du travail simple. Il se réfère de plus à une sorte de moyenne de productivité dans toute la société. L'idée est certes séduisante, mais comment lui donner un semblant d'application aussi longtemps qu'il n'est pas possible de comparer effectivement et expérimentalement des travaux de qualification différente. Qu'on ne les compare pas par les produits auxquels ils aboutissent, puisque c'est justement la valeur relative de ces produits qu'il s'agit de déterminer par le recours à la mesure en travail ! Faut-il dire que, finalement, on se réfère, pour la comparaison des divers travaux, à ce qui est *admis* dans une société donnée, en dehors de toute vérification expérimentale décisive ? Il n'y a vraisemblablement pas d'autre solution, mais nous sommes loin d'une *moyenne effective*. Le travail socialement nécessaire n'est que le travail reconnu comme tel dans la société.

C'est de l'appréciation sociale commune (des travaux et corrélativement des produits) que résulte l'élément homogène commun aux divers travaux dans une société donnée. Il y a là une abstraction caractéristique de l'existence sociale, mais cette abstraction nous donne un élément-travail aussi concret que la société elle-même.

Marx aurait pu se contenter de reconnaître ce fait. Il vise en réalité à atteindre un élément-travail qui bien qu'abstrait serait tout de même plus concret, qui serait une sorte de moyenne effective (expérimentalement constatable) de la productivité des travaux effectués dans la société. Là, les difficultés surgiront.

Quoi qu'il en soit, la valeur des marchandises résulte du travail incarné dans ces marchandises, susceptible d'une mesure conforme à l'idée d'un travail socialement nécessaire ou d'un travail abstrait comparable. Qu'on ne tire pas argument de l'intervention du capital dans la production pour ruiner ce raisonnement. On ne fait ainsi que reculer la difficulté : car le travail effectué sur machine se combine au travail dépensé pour la production de la machine ; nous sommes ramenés au même problème et à la même solution.

En faisant abstraction des difficultés qui concernent la mesure des travaux spécifiquement différents, on peut affirmer avec Marx que deux marchandises s'échangent à parité lorsqu'elles contiennent le même nombre d'heures d'un travail de productivité sociale moyenne.

Il résulte de ces premières déterminations quelques conséquences accessoires mais importantes. Un objet peut être utile, avoir par conséquent une grande valeur d'usage, sans posséder la moindre *valeur* (lorsque le mot valeur est employé absolument, il s'agit toujours de la valeur d'échange) : c'est le cas des objets qui ne sont le produit d'aucun travail, ceux qui sont donnés directement par la nature et consommés par l'homme sans travail (par exemple l'air et souvent l'eau). D'autre part, un objet peut être le produit du travail sans être une marchandise : ceci se produit dans le cas de la consommation directe, lorsqu'il n'y a pas passage par l'échange. Il y a d'ailleurs ici en vérité une valeur virtuelle, dont Marx ne tient pas compte : « Celui qui par son produit satisfait son propre besoin, crée bien de la valeur d'usage, mais pas de marchandise. Pour produire de la marchandise, il ne doit pas produire seulement de la valeur d'usage, mais de la valeur d'usage *pour d'autres*, de la valeur d'usage à signification sociale⁵². » Mais inversement, « aucune *chose* ne peut être valeur, sans être un objet d'usage. Si elle n'a aucune utilité, le travail contenu en elle est lui-même sans utilité, il ne compte pas comme travail et ne constitue donc aucune valeur⁵³ ».

*
**

En nous référant au travail pour la détermination de la valeur des marchandises, nous l'avons vu se dédoubler tout comme se dédoublait la marchandise elle-même : le travail est à la fois travail spécifique concret et travail social moyen.

L'apparition de travaux spécifiques divers est en rapport avec la division *sociale* du travail. Si tout le monde faisait un travail unique suffisant à la satisfaction de ses besoins en dehors de l'échange, il n'y aurait pas divers travaux spécifiques. A partir du jour où s'instaure la division du travail, consécutive à l'échange entre des unités économiques indépendantes, apparaissent aussi les travaux spécifiques variés. La division du travail est en réalité la condition de la production des marchandises, et non pas inversement. Il convient de plus de distinguer

52. *Das Kapital*, op. cit., I, p. 7.

53. *Ibid.*

cette division sociale du travail qui existe entre des unités économiques indépendantes, de la division technique ou *systématique* du travail à l'intérieur de la même unité économique, à la fois productrice ou consommatrice qui peut être soit un individu isolé, soit un groupe intégré (par exemple, la famille patriarcale). Marx note ainsi : « Dans la commune de l'Inde ancienne, le travail est divisé à l'intérieur de la société, sans que les produits deviennent des marchandises. Ou, exemple plus proche de nous, dans chaque fabrique le travail est divisé de façon *systématique*, mais cette division n'est pas amenée par le fait que les ouvriers échangent leurs produits individuels... Seuls les produits de travailleurs privés indépendants et sans lien les uns avec les autres se présentent les uns en face des autres comme des marchandises⁵⁴. »

Il faut ajouter à ceci que la valeur d'usage, considérée comme le premier aspect de la marchandise, résulte du *travail* spécifique *et* de la nature, à la différence de la valeur d'échange qui résulte du seul travail. C'est donc à tort qu'on a souvent fait grief à Marx de n'avoir pas retenu le facteur *naturel* dans la constitution du produit marchand. Le grief n'avait de sens qu'en ce qui concerne la valeur d'échange, mais il est alors aussi aisément réfutable que celui que l'on tire de l'intervention du capital dans la production.

En même temps qu'il est ainsi travail spécifique dans le cadre de la division sociale du travail, le travail est *travail social moyen*, directement comparable aux autres travaux accomplis à l'intérieur d'une société donnée. « Le travail moyen simple lui-même varie sans doute dans les divers pays et dans les diverses époques de la civilisation, mais dans une société donnée il est lui aussi donné. Le travail plus complexe est à considérer seulement comme travail simple à une puissance supérieure ou mieux encore comme travail multiplié⁵⁵. »

*
**

Dans cette analyse de la marchandise, Marx saisit la valeur à l'état naissant, c'est-à-dire la valeur d'échange. Mais on parle plus souvent de *valeur* en général que de valeur d'échange. C'est ici qu'apparaissent les illusions que se font les économistes sur la valeur, chaque fois que celle-ci n'est pas en contact avec sa genèse immédiate dans la création de la valeur d'échange. Après avoir parlé de la réalité, Marx critique

54. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 8.

55. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 11.

ainsi l'illusion. C'est la même démarche qui se retrouvera dans le progrès entre le premier Livre du *Capital* tout entier, décrivant la réalité immédiate du capital, et le deuxième Livre qui décrira et dénoncera les illusions apparues dès que le capital ne se montre plus sous sa forme immédiate.

En réalité la valeur n'est rien d'autre que la valeur d'échange, seulement présentée sous une autre forme, plus générale, dans laquelle la première forme, encore transparente, n'est plus immédiatement saisissable. L'argent, c'est-à-dire la monnaie, n'est que « la forme de la valeur développée (c'est-à-dire rendue non immédiate) à partir des autres formes phénoménales de la valeur dans la valeur d'échange⁵⁶ ». C'est là, note Marx, « tout le mystère de l'argent ».

Mais considérons premièrement la valeur. N'ayant rien à voir avec quelque qualité naturelle, elle est « au delà du naturel » (*übernatürlich*, littéralement « surnaturelle »), ce qui veut dire qu'elle est « quelque chose de purement *social*⁵⁷ ». Elle n'apparaît que dans les relations des hommes entre eux dans l'échange des marchandises.

Ces définitions permettent à Marx de dénoncer deux erreurs des économistes. Tenant que la valeur n'est pas quelque chose de *naturel*, Marx s'en prend aux mercantilistes qui considéraient la valeur comme un élément *qualitatif* particulier, l'argent comme métal par exemple. Affirmant d'autre part que la valeur est pourtant quelque chose de *réel* (à savoir du travail *social* abstrait), il s'en prend à l'économie libérale classique qui ne voyait que le côté quantitatif de la valeur. Les libéraux avaient tendance à considérer la valeur comme une simple expression quantitative de la relation d'échange, en somme comme l'expression des prix courants : Marx leur oppose que la valeur est quelque chose de concret et de réel.

En montrant que la valeur apparaît dans l'expression la plus simple de la valeur *relative* (valeur d'échange), il interdit de penser que la valeur soit quelque qualité naturelle propre à l'argent. Mais en montrant que cette valeur est exprimable en un nombre *indéfini* de relations d'échange, il fait voir que ce n'est pas la relation d'échange particulière (le prix courant) qui détermine la grandeur de la valeur, mais que c'est bien la grandeur de la valeur (dans une société donnée) qui détermine au contraire toutes les relations de prix qui apparaissent dans l'échange⁵⁸.

56. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 14.

57. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 24.

58. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 30.

Marx peut alors énoncer des conclusions semblables en ce qui concerne l'argent : ce n'est pas quelque chose de spécifique au regard de la valeur d'échange simple (encore transparente), l'argent n'a donc pas de valeur *en soi*. Il n'est pas une sorte de puissance supérieure aux choses, comme le pensent les mercantilistes. « La forme simple de marchandise, dit Marx, est déjà en germe la forme de l'argent⁵⁹. » Mais l'argent n'est pas non plus un simple voile couvrant les relations d'échange et ne pouvant exercer sur elles aucune influence, comme le pensaient les libre-échangistes.

Ces conclusions sont simples et se tirent de la seule explication possible selon Marx de la nature de la valeur. Comment se fait-il alors que perpétuellement l'argent fasse illusion et que la valeur apparaisse comme quelque chose de mystérieux, soit naturel, ce qui est une forme de mystère, soit indéterminable, ce qui est le refus de pénétrer dans ce qui apparaît comme mystère ?

L'allure mystérieuse de la valeur résulte du fait qu'il peut y avoir séparation entre la valeur d'usage et la valeur d'échange à tel point qu'on ne saisisse plus le lien entre elles : c'est ce qui se produit principalement lorsque la valeur a pris la forme élaborée de l'argent. Ce n'est pas le fait qu'il y ait valeur d'échange qui provoque l'illusion, c'est le fait que la valeur puisse se séparer complètement de son origine, devenir chose, s'objectiver complètement en face de moi, le détenteur ou l'acheteur du produit. Le rapport avec le travail social dont participent la valeur comme l'argent n'est plus perçu : nous ne sommes plus en face l'un de l'autre que sous la forme des choses, des valeurs chosifiées que nous présentons sur le marché. C'est ce qui résulte, selon Marx, de notre situation de producteurs *isolés*, n'entrant en contact que par l'intermédiaire de l'échange de nos produits marchands : « Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme de la marchandise consiste donc simplement en ceci : la forme de marchandise renvoie aux hommes les caractères *sociaux* de leur propre travail comme caractères *objectifs* (d'objet) des produits de leur travail, comme qualités *naturelles* de ces choses ; donc aussi elle renvoie aux hommes la relation sociale des producteurs par rapport au travail global comme une relation sociale *d'objets*, relation sociale *existant en dehors d'eux-mêmes*. Par ce *quid pro quo* les produits du travail deviennent des marchandises, des choses qui sont de *manière sensible* supra-sensibles ou

59. *Das Kapital*, op. cit., I, p. 37.

sociales⁶⁰. » L'illusion provient de ce que, dans l'échange, le monde des hommes travailleurs-producteurs se transforme apparemment en monde des marchandises. Ceci n'a pas lieu simplement parce qu'il y a valeur d'échange, mais parce que la valeur d'échange est susceptible de s'objectiver en « valeur », parce qu'il s'opère alors une séparation entre la valeur d'usage, que mon produit n'est directement que si je le consomme moi-même, et la valeur d'échange, que ce produit est comme marchandise, n'étant plus alors valeur d'usage pour moi. Séparation entre un *produit* utile qui m'est personnel et une *chose* qui m'est étrangère. Le produit devient chose par rapport à l'homme — et les rapports des hommes entre eux passent par des choses. Au niveau de la vie économique, la société ne se constitue que par une objectivation de l'homme. Sans doute, cette objectivation semble bien dans tous les cas la condition de l'homme : Marx n'y contredirait pas. Il s'inquiète seulement des conséquences qui peuvent en résulter lorsque le lien n'est plus perçu entre l'objet-valeur et le produit du travail qui lui donne naissance. L'objet-valeur apparaît alors avec une sorte d'indépendance et d'existence autonome, qui sont facteurs d'illusion et sur lesquels pourra se greffer l'aliénation économique.

Marx constate en effet une analogie entre le monde de la valeur, monde objectivé transcendant au moi producteur, et le monde religieux, objectivation transcendante au même moi. Il dénonce le fétichisme de la valeur, le fétichisme étant la forme religieuse dans laquelle le divin (le transcendant au moi) est le plus complètement objectivé. « Ici, dit-il, les produits de la tête de l'homme apparaissent doués d'une vie propre, ils apparaissent comme des formes indépendantes entre elles et indépendantes dans leurs relations avec les hommes. C'est ce que je nomme le fétichisme, qui colle aux produits du travail, dès que ceux-ci sont produits comme marchandises, et qui est donc inséparable de la production de marchandises⁶¹. » Le caractère social du travail s'objective pleinement dans la marchandise. Sans doute n'y a-t-il de socialité du travail que dans cette objectivation, car la valeur d'usage n'a pas par elle-même de caractère social ; mais le caractère social disparaît aussi bien, dès qu'il prend une existence entièrement indépendante. Il n'y a de société que de personnes. « En d'autres termes, dit Marx, les travaux privés ne confirment leur existence de membres du travail collectif social que par les relations

60. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 38.

61. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 39.

dans lesquels l'échange situe les produits du travail et, par leur intermédiaire, les producteurs. Ces derniers voient donc les relations sociales de leurs travaux particuliers comme ce qu'elles sont, c'est-à-dire pas comme des relations immédiatement sociales des personnes entre elles, dans leurs travaux, mais comme des relations chosifiées (de choses) entre les personnes et comme des relations sociales entre des choses⁶². »

La valeur qui est dans les choses n'est pas reconnue d'abord par les hommes comme du travail social, elle apparaît comme une « chose » mystérieuse dont participent toutes les autres choses que sont les marchandises. Les hommes mettent toujours leurs produits en rapport comme valeurs, mais sans savoir que la valeur est du travail humain social. « Les hommes ne rapportent donc pas les produits de leur travail les uns aux autres comme valeurs parce que ces choses sont pour eux de simples carapaces chosifiées de travail humain semblable. C'est le contraire qui se produit. C'est en tant qu'ils égalisent leurs produits variés les uns aux autres dans l'échange comme valeurs, qu'ils égalisent entre eux leurs propres travaux divers comme travail humain. Ils n'en savent rien, mais c'est ainsi qu'ils agissent en fait. La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est⁶³. » Sous l'empire de cette illusion, les hommes ne connaissent que la valeur, mais ils en ignorent en fait la signification, du moins, ils en sont inconscients. Ils sont donc dans l'illusion au sujet de leurs produits échangés comme valeurs : ou plutôt leurs travaux, qui comportaient un caractère de participation sociale, le perdent, en ne se présentant plus que comme valeurs des marchandises produites.

C'est donc par l'échange seul qu'apparaît le caractère social du travail. Mais c'est par l'échange aussi, dans la mesure où il constitue une opération distincte du travail spécifique, que l'homme risque de perdre le sens de cette socialité de son travail et de son produit. Le paradoxe en ce domaine c'est que la « société » économique ne se constitue que par l'*objectivation*, mais que la transformation des produits en *objets*, fussent-ils *en soi* sociaux, voile cette socialité fondamentale.

*
* *

Certains interprètes risquent, à propos de ce phénomène, le mot d'aliénation. C'est là dépasser la pensée de Marx. Il convient de ne pas confondre objectivation et aliénation, même si

62. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 39.

63. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 40.

l'objectivation propre au monde des marchandises est le terrain sur lequel pourront germer les aliénations économiques historiques. Aussi avons-nous préféré ne parler ici que d'une illusion, qui résulte de l'objectivation du travail en chose-valeur.

L'illusion toutefois est tenace parce que l'objectivation dont elle est le reflet est fondamentale. Il ne suffit pas, comme Marx le fait jusqu'ici, de dévoiler le mystère qui obnubile la valeur et de dénoncer l'illusion de son autonomie, pour la faire disparaître. La simple dénonciation de l'illusion de la valeur n'en supprime pas la cause. L'objectivation du travail humain est *un mode d'être résistant* : « La détermination de la grandeur de valeur par le temps de travail est donc, dit Marx, un mystère caché sous les mouvements phénoménaux des valeurs relatives des marchandises... Sa découverte supprime l'apparence de la détermination purement accidentelle de la grandeur de la valeur des produits du travail, mais ne supprime nullement leur *forme de choses*⁶⁴. » La traduction de Roy complète ici le texte de Marx : « (Cette) découverte... ne fait pas pour cela disparaître la forme qui représente cette quantité comme un rapport de grandeur entre les choses, entre les produits eux-mêmes du travail⁶⁵. »

L'objectivation requise pour la constitution de la société économique ne serait-elle pas, même avec les dangers qu'elle comporte, une structure *constitutive* du réel humain au niveau de l'existence économique ? Si oui, ceci permettrait d'affirmer sans réserve qu'il n'y a pas ici aliénation. Ou bien, si l'on veut parler d'aliénation, il faudrait clairement indiquer que l'on emploie le mot en un sens tout à fait différent de l'aliénation historique qu'est le capitalisme. Il résulterait d'autre part de cette réponse que la suppression du capitalisme n'entraîne pas *ipso facto* la suppression de l'objectivation propre à l'économie marchande et qu'entre ces deux événements il n'y a pas simple relation de cause à effet. Nous dirions donc qu'il semble tout à fait possible de supprimer le régime capitaliste, mais qu'il est utopique de vouloir supprimer l'objectivation, nécessaire à la socialisation de notre existence et à la réalisation de l'homme au niveau de l'économie.

Ces conclusions anticipées ne sont pas en contradiction avec les analyses marxistes qui viennent d'être rappelées. Elles contredisent certaines autres affirmations explicites de Marx que nous ne pouvons pas négliger. Il semble, en effet, parfois

64. *Das Kapital*, op. cit., I, pp. 41-42.

65. *Le Capital*, trad. Roy, op. cit., I, p. 87.

que, pour Marx, les catégories de l'économie marchande soient empreintes d'un caractère historique et que l'économie marchande puisse passer sans que l'homme disparaisse. Marx nous en donne un commencement de preuve en se référant à la possibilité théorique (ce qui est peu) et à la réalité historique (ce qui serait beaucoup) de formes d'existence économique ignorant l'échange marchand et par conséquent aussi la « loi de la valeur ».

Parlant des formes économiques de l'économie marchande décrite jusque-là, Marx écrit : « Ces formes sont justement les catégories de l'économie *bourgeoise*. Ce sont des formes de pensée socialement valables, donc objectives pour les rapports de production de cette forme de production sociale *historiquement déterminée*, la production de marchandises. Tout le mysticisme du monde des marchandises, tout l'envoûtement et le fantôme qui obnubilent les produits du travail sur la base de la production de marchandises, disparaissent donc immédiatement, dès que nous nous enfuyons vers d'autres formes de production⁶⁶. » Et Marx d'esquisser alors une robinsonnade — du goût des économistes, pense-t-il — et de rappeler certaines autres formes historiques de l'existence économique (par exemple la vie paysanne patriarcale) et de nous laisser entrevoir les conditions économiques d'une association d'hommes libres qu'il projette en imagination.

Nous aurons l'occasion de reparler du crédit qu'il faut accorder à l'interprétation donnée par Marx de phénomènes économiques historiques dont seraient absentes la marchandise et la valeur. Quoi qu'il en soit, il ne s'agirait encore que du *passé*. En ce qui concerne la projection d'avenir esquissée ici, ce n'est qu'une vue de l'esprit, et Marx n'indiquera pas les « vrais moyens » qui permettraient de réaliser une société économique sans objectivation du produit du travail et sans une « valeur » différente de la valeur d'usage.

Tout le problème est pour Marx d'établir une liaison causale entre suppression du capitalisme et suppression de l'économie marchande. Nous verrons qu'il part d'une suppression du régime capitaliste, dont la possibilité ne fait aucun doute. Nous lui demanderons alors comment cette première opération, historique, en engendre une seconde, à savoir la suppression de l'économie marchande, qui n'est pas clairement historique.

A ceux qui répondraient que la solution ne fait aucun doute puisqu'économie capitaliste et économie marchande (ou objectivation du produit) sont tout de même liées, il suffit de

66. *Das Kapital*, *op. cit.*, II, p. 42.

répondre, avec Marx, que la marchandise n'est en elle-même que la *condition de possibilité* de l'évolution capitaliste et des phénomènes qui la caractérisent en même temps qu'ils en préparent la suppression, à savoir les crises. Parlant des contradictions inhérentes à la marchandise « entre valeur d'usage et valeur d'échange, entre travail privé et ce même travail qui doit se présenter comme travail directement social, entre travail concret particulier et le fait qu'il ne compte que comme travail immédiatement universel, entre personnification de la chose et chosification de la personne », Marx écrit : « Cette contradiction inhérente reçoit à travers les contradictions de la métamorphose des marchandises ses formes de mouvement *développées*. C'est pourquoi ces formes impliquent la *possibilité*, mais aussi seulement la possibilité des crises⁶⁷. » Il serait étrange que la suppression d'une réalité liée à une condition de possibilité déterminée entraîne aussi la suppression radicale de cette condition de possibilité. Une réalité conditionnée disparue, la condition demeure.

L'affirmation de Marx qui vient d'être relevée ne semble pas formulée à la légère. Marx a pris soin d'ajouter dans le texte : « Pour que cette possibilité devienne réalité, il faut tout un ensemble de circonstances qui, au point de vue de la circulation simple des marchandises, n'existent pas encore⁶⁸. » Et il ne s'agit pas là de circonstances accidentelles. La différence entre économie marchande et régime capitaliste est au contraire essentielle, comme Marx le constate dans une note importante qui reprend un thème de la *Critique de l'Économie politique*. Les économistes (entre autres James Mill) avaient l'habitude de juger les crises avec optimisme en proclamant la « loi des débouchés » : un achat est une vente, une marchandise s'échange toujours contre une marchandise. Cette proposition est à la rigueur vraie théoriquement, estime Marx, mais seulement aussi longtemps qu'il n'y a pas possibilité de soustraire quelque part une portion du produit, provoquant une inégalité entre l'offre et la demande et mettant en échec la loi des débouchés. Aussi Marx reproche-t-il vivement aux écono-

67. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 78; trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 122. Dans un passage presque parallèle de la *Critique de l'Économie politique*, Marx déclare que la dissociation entre achat et vente (reposant sur la possibilité de dissociation entre valeur d'échange et valeur d'usage) contient une entrave à la loi des débouchés et que, par conséquent, avec l'argent est donnée la « possibilité du développement des contradictions » de la « forme générale du travail bourgeois », c'est-à-dire de l'apparition des crises propres au régime capitaliste (*Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, 1859, éd. Dietz, 1949, p. 100).

68. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 122.

mistes de ne pas avoir su distinguer entre économie marchande et régime capitaliste. Qu'elle soit purement historique ou non, l'économie marchande est un phénomène d'une portée beaucoup plus générale que l'économie capitaliste et il peut y avoir économie marchande en dehors de l'économie capitaliste⁶⁹. Reprenant ces critiques, Marx adresse aux économistes apologistes des crises deux reproches, dont le second nous intéresse principalement ici : « Ils essaient d'effacer les contradictions de la *production capitaliste* en réduisant les rapports de ses agents aux rapports simples qui résultent de la circulation des marchandises. Or, *circulation des marchandises et production des marchandises sont des phénomènes qui appartiennent aux modes de production les plus différents*, quoique dans une mesure et avec une portée qui ne sont pas les mêmes. On ne sait donc encore rien de la différence spécifique des modes de production, et on ne peut les juger, si l'on ne connaît que les *catégories abstraites de la circulation des marchandises qui leur sont communes*⁷⁰. »

L'insistance de Marx à maintenir une distinction stricte entre économie capitaliste et catégories générales de la production marchande, semble fondée sur la réalité des choses. Il convient en effet de distinguer ce qui est réalité constitutive à travers toute l'histoire de l'homme et ce qui est aliénation historique particulière. La distinction résulte d'ailleurs des analyses que Marx vient de faire. Elles nous imposent donc de garder présente à l'esprit notre question sur le lien entre suppression de l'aliénation capitaliste et suppression de l'objectivation marchande, et de demander à Marx de plus amples justifications lorsqu'il semblera déduire directement de la suppression de l'économie capitaliste la suppression de toute économie marchande.

*
**

Le même problème se posera à propos de la disparition de l'argent et du capital monétaire. L'argent est en effet pour Marx, l'expression la plus élaborée de la valeur, et par conséquent celle dans laquelle l'illusion « objectiviste » risque le plus de s'introduire, par suite de l'objectivation sociale *nécessaire* qu'opère l'argent. Avec l'argent, donc, nous ne sommes toujours pas sortis du monde des marchandises, et la valeur d'usage reste présente en filigrane, mais l'argent est une

69. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, op. cit., pp. 99-100.

70. *Le Capital*, trad. Roy, op. cit., I, p. 122, note 1.

expression tellement élaborée de la valeur d'échange que le lien à la valeur d'usage et à la personne du travailleur est indistinctement perçu. L'argent semble doué d'une valeur propre en soi, d'une qualité naturelle mystérieuse. L'économie monétaire fait perdre de vue les phénomènes élémentaires et essentiels qui sont constitutifs de la valeur, à savoir les échanges simples, dans lesquels les produits de travaux spécifiques déterminés coïncidaient entre eux comme des *quanta* égaux de travail social, et par là se socialisaient. Plus que toute autre marchandise, l'argent est facteur de socialisation puisqu'il n'est pas seulement l'équivalent de telle ou telle marchandise, mais l'équivalent *universel*. Mais cette qualité même incline l'homme à imaginer une vertu particulière à ce merveilleux instrument qui ne vaut que comme social : oubliant ce fait, il croit trouver une vertu spécifique dans l'or, l'argent, le métal ou même dans le papier.

Pour exorciser ce fétichisme de l'argent, il suffit de réduire les échanges « monétaires » aux multiples échanges de marchandises qui leur sont sous-jacents, en un mot de renvoyer l'économiste à la mine d'or, où l'or produit est une marchandise comme les autres, s'échangeant avec les autres en fonction du quantum de travail social que représente sa production. Seulement les hommes ne pensent pas à faire ce rétablissement et en sont dispensés par la manière dont se présentent apparemment les choses : l'argent apparaît comme une « forme toute faite⁷¹ », on ne songe plus à voir ce qu'il représente.

Il se donne comme une valeur autonome, en dehors des échanges particuliers. C'est pourquoi les hommes songent très vite à le diviniser. Ils le thésaurisent pour mieux l'adorer. Suprême illusion du monde de l'économie marchande, car l'argent ainsi considéré est directement contradictoire de l'argent dans sa fonction réelle d'équivalent social universel. De puissance *sociale* il devient puissance *privée* des particuliers⁷². Dans cette chose qu'est l'argent, mais chose aux pouvoirs universels et en quelque sorte infinis, l'homme perd complètement son être personnel et son être social. Il s'identifie finalement à son trésor.

En rigueur de termes, il n'y a pas ici, pas plus que dans l'Évangile, une condamnation de l'argent dans la fonction sociale qu'il remplit. L'argent n'est pas davantage une aliénation par lui-même que les autres catégories de l'économie marchande que Marx présentait comme « communes » aux

71. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 42.

72. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 95; trad. Roy, I, p. 137.

divers modes de production spécifiques⁷³. L'argent participe seulement de cette objectivation qui est aussi nécessaire à la société que menaçante pour sa réalisation.

Rien dans tout ce qui précède ne nous donne encore explicitement la clé de l'aliénation sociale que nous cherchons à réduire. Nous avons découvert le producteur-échangiste susceptible de s'illusionner grossièrement sur la nature de la valeur et de l'argent, en raison de la distinction existentielle fondamentale entre valeur d'usage et valeur d'échange. Mais nous n'avons encore trouvé ni prolétaires ni capitalistes, ni décrit leur vraie genèse à tous deux. Marx nous indique seulement que nous en avons découvert la condition de possibilité, découvrant en même temps la condition de possibilité des phénomènes les plus catastrophiques de l'ordre de choses capitaliste, les crises économiques. Mais il reste à dire comment, sur le terrain de l'objectivation sociale du monde des marchandises, qui semble bien une situation *constitutive* de l'homme, germe l'aliénation *historique déterminée* que Marx appelle le capitalisme. C'est à cette question que tout le reste du *Capital* doit répondre. Tout ce qui a été exposé jusqu'ici n'avait qu'un caractère introductif, bien que ce soit inclus dans le premier Livre du *Capital*. Cette introduction situe heureusement le problème de l'aliénation capitaliste dans la perspective générale d'une philosophie de la vie économique. Mais, en acceptant cette manière de poser le problème, Marx a posé des questions graves auxquelles, dans la suite de son raisonnement, il ne pourra se dispenser d'apporter une réponse, sous peine de fournir la preuve de son insuffisance.

VI. L'ALIÉNATION ÉCONOMIQUE FONDAMENTALE DANS LE SYSTÈME CAPITALISTE (OU LA GENÈSE VÉRITABLE DU CAPITALISME)

Avant de dénoncer les mystifications proposées par les économistes au sujet du capital, considéré à tort sous un aspect presque exclusivement *monétaire*, Marx entreprend de nous exposer ce qui se passe *en réalité*. Or, c'est dans l'acte de pro-

73. *Le Capital*, trad. Rov, *op. cit.*, I, p. 122, note 1.

duction capitaliste qu'il se passe quelque chose, qui explique à la fois le capital, le capitaliste et le prolétaire, tandis que, dans la sphère de la circulation du produit et du capital-argent, il ne se passe rien qui ne soit un reflet du phénomène productif. C'est donc au « mouvement de la production capitaliste » que sera consacré le Livre I du *Capital*. On y peut observer successivement la genèse du prolétaire exploité et celle du capitaliste exploiteur, en même temps que l'on voit croître progressivement à la fois le degré d'exploitation du prolétaire et l'accumulation du capital.

*La genèse du
prolétaire exploité.*

Le capital est en apparence de l'argent et ne se distingue de l'argent en général que par la manière particu-

lière selon laquelle celui-ci circule en tant que capital. Dans l'échange simple de l'économie marchande, le vendeur livrait une marchandise pour obtenir un équivalent sous forme d'argent, et avec cet argent il achetait à nouveau une marchandise de valeur équivalente. Le circuit accompli peut être décrit de la manière suivante :

Marchandise — Argent — Marchandise (ou $M - A - M$) : au point de départ, comme à l'arrivée, il y a la marchandise. A la différence de notre acheteur ou de notre vendeur antérieurs, le capitaliste, se désintéressant des marchandises, donne de l'argent pour obtenir des marchandises dans l'unique but de les revendre pour les transformer en argent : $A - M - A$.

L'opération n'est pas en réalité aussi simple que l'indique cette formule, car le capitaliste se distingue du thésauriseur déjà rencontré. Le thésauriseur se contente de conserver son argent par devers lui, cet argent est stérile. Le capitaliste, lui, ne s'intéresse pas à la conservation mais à l'accroissement de son argent, il n'accomplit l'acte économique capitaliste que pour obtenir, à la fin de l'opération, davantage d'argent qu'il n'en avait mis en circulation : au lieu de A , il obtient A' . Son acte économique se résume donc mieux dans la formule : $A - M - A'$. Il achète, mais dans le but de vendre plus cher qu'il n'a acheté.

Nous avons déjà rencontré l'illusion que provoque l'argent, mais nous ne lui connaissions pas encore cette existence indépendante : « Si dans la circulation simple la valeur des marchandises assume par rapport à leur valeur d'usage au plus la forme indépendante de l'argent, ici la valeur se présente soudain comme une substance qui se développe (*prozessierende*), qui se meut et à l'égard de laquelle la marchandise aussi bien que l'argent ne sont que de simples formes particu-

lières⁷⁴. » L'argent *valait* pour lui-même indépendamment des marchandises, le capital a son *existence* à lui et n'est orienté que vers lui-même, il est à lui seul un absolu, vis-à-vis duquel non seulement toutes les marchandises, mais l'argent lui-même ne sont que des moyens.

Ce qui caractérise le capital, c'est donc l'accroissement perpétuel de valeur sans lequel il n'y a pas de capital, c'est-à-dire la *plus-value*. Expliquer la genèse de celle-ci, c'est expliquer la source économique de la condition prolétarienne.

La formule donnée ci-dessus de l'opération capitaliste $A - M - A'$, pourrait en apparence convenir aux transactions d'un spéculateur pur et simple, achetant et revendant à des prix tantôt inférieurs et tantôt supérieurs à la valeur. Mais il n'est pas possible que tous les capitalistes, et la classe capitaliste dans son ensemble, soient de simples spéculateurs. Car, si c'est par exemple un privilège du vendeur de vendre plus cher qu'il n'a acheté, c'est un privilège qui ne peut profiter qu'à une classe hypothétique qui ne ferait que vendre et qui n'achèterait jamais. Sinon, il y aura compensation globale entre les achats sous-évalués et les ventes surévaluées. Dans le cas hypothétique d'un tribut versé à des rentiers, les tributaires s'efforceraient ensuite de tirer de la classe des rentiers le maximum d'argent en lui vendant leurs propres produits. Il n'importe donc pas pour qu'il y ait plus-value, que les prix soient surévalués par les vendeurs, car, tout le monde étant acheteur ou vendeur, de toute façon aucune plus-value globale n'apparaîtrait par ce seul procédé. « Les défenseurs conséquents de cette illusion, dit Marx, à savoir que la plus-value provient d'une surévaluation nominale des prix, ou du privilège qu'aurait le vendeur de vendre trop cher sa marchandise, sont donc forcés d'admettre une classe qui achète toujours et ne vend jamais, ou qui consomme sans produire. Au point de vue où nous sommes arrivés, celui de la circulation simple, l'existence d'une pareille classe est encore inexplicable⁷⁵. »

Si l'hypothèse de la classe qui consomme sans produire n'est encore qu'une pétition de principe, il n'y a aucune raison de supposer que, pour expliquer la plus-value, il faille s'écarter des lois du monde des marchandises, dans lequel s'échangeaient des équivalents : « La transformation de l'argent en capital doit être expliquée en prenant pour base les lois immanentes de la circulation des marchandises, de telle sorte que l'échange d'équivalents serve de point de départ. Notre possesseur d'argent,

74. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 127; trad. Roy, I, p. 158.

75. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 165.

qui n'est encore capitaliste qu'à l'état de chrysalide, doit d'abord acheter des marchandises à leur juste valeur, puis les vendre ce qu'elles valent, et, cependant, à la fin, retirer plus de valeur qu'il n'en avait avancé. La métamorphose de l'homme aux écus en capitaliste doit se passer dans la sphère de la circulation et en même temps ne doit point s'y passer. Telles sont les conditions du problème. *Hic Rhodus, hic salta!*⁷⁶ » En réalité, les choses ne se passent pas exactement dans la sphère de la circulation soit des marchandises, soit de l'argent, bien qu'elles semblent s'y passer : « L'accroissement de valeur par lequel l'argent doit se transformer en capital ne peut pas provenir de cet argent lui-même. S'il sert de moyen d'achat ou de moyen de paiement, il ne fait que réaliser le prix de marchandises qu'il achète ou qu'il paye⁷⁷. »

La plus-value ne peut provenir du mouvement A — M, ni du mouvement M — A' : « Reste donc, dit Marx, une dernière supposition, à savoir que le changement procède de la valeur d'usage de la marchandise, c'est-à-dire de son usage ou de sa consommation. Or, il s'agit d'un changement dans la valeur échangeable et de l'accroissement de celle-ci. Pour pouvoir tirer une valeur échangeable nouvelle de la valeur usuelle d'une marchandise, il faudrait que l'homme aux écus eût l'heureuse chance de découvrir au milieu de la circulation, sur le marché même, une marchandise dont la valeur d'usage (*Gebrauchswert*) possédât la vertu particulière d'être une source de valeur échangeable, de sorte que la consommer serait réaliser un travail et par conséquent créer de la valeur⁷⁸. » Or, cette marchandise dont la consommation amènera un accroissement de valeur d'échange, dont l'usage est créateur d'un surplus de valeur d'échange, existe sur le marché, c'est la *force du travail*.

Elle n'existe toutefois qu'à un certain nombre de conditions qui ne sont réunies qu'à l'époque de la production capitaliste. Deux de ces conditions sont à remarquer. Il faut d'abord qu'un propriétaire de force de travail *libre* se présente sur le marché : il faut donc que le propriétaire ne vende sa force de travail que pour un temps déterminé, sinon il ne serait plus un marchand, il serait lui-même une marchandise, il serait un esclave.

Il faut d'autre part que ce propriétaire de force de travail n'ait pas d'autre chose à vendre sur le marché que sa force de travail, il faut qu'il ne puisse pas vendre de marchandises

76. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, pp. 168-169.

77. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 170.

78. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 129; trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 170.

fabriquées par lui, il faut donc qu'il soit libre d'une seconde manière, c'est-à-dire « *libre de tout*, complètement dépourvu des choses nécessaires à la réalisation de sa force de travail ⁷⁹ ».

La situation dans laquelle se rencontrent de tels hommes, à la fois libres (et non esclaves), et cependant obligés de vendre leur force de travail, est une situation *historique* déterminée.

Mais une fois réunies historiquement ces conditions, qui sont le fruit d'évolutions antérieures, la possibilité de l'exploitation capitaliste par la création de plus-value est donnée. Le mécanisme en est alors très simple. Comme toute autre marchandise, comme tout ce qui se présente sur le marché, la force de travail de l'homme a une valeur, déterminée par « le temps de travail nécessaire à sa production ⁸⁰ ». Le temps de travail nécessaire à la production de la marchandise « force de travail » correspond aux moyens de subsistance du travailleur (variables d'ailleurs suivant l'époque, les coutumes, les pays, etc., et nullement réductibles au simple minimum des exigences physiologiques) ⁸¹, et aux moyens nécessaires pour la reproduction de la force de travail (c'est-à-dire pour l'élevage et l'éducation sommaire des enfants des travailleurs). Or, à partir d'un certain niveau de la productivité du travail humain, la force de travail achetée par le capitaliste et mise en œuvre par lui produit davantage de valeur qu'il n'en faut pour couvrir les dépenses de subsistance et de reproduction du travailleur.

Voici la description du phénomène par Marx : « La valeur journalière de la force de travail revient à 3 sh. parce qu'il faut une demi-journée de travail pour produire quotidiennement cette force, c'est-à-dire que les subsistances nécessaires pour l'entretien journalier de l'ouvrier coûtent une demi-journée de travail. Mais le travail passé que la force de travail recèle et le travail actuel qu'elle peut exécuter, ses frais d'entretien journaliers et la dépense qui s'en fait par jour, ce sont là deux choses tout à fait différentes. Les frais de la force en déterminent la valeur d'échange, la dépense de la force en constitue la valeur d'usage. Si une demi-journée de travail suffit pour faire vivre l'ouvrier pendant vingt-quatre heures, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse travailler une journée entière. La valeur que la force de travail possède et la valeur qu'elle peut créer diffèrent donc de grandeur. C'est une *différence de*

79. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 172.

80. *Ibid.*, p. 173.

81. *Ibid.*, p. 174.

valeur que le capitaliste avait en vue lorsqu'il acheta la force de travail. L'aptitude de celle-ci à faire des filés ou des bottes n'était qu'une condition *sine qua non*, car le travail doit être dépensé sous une forme utile pour produire de la valeur. Mais ce qui décida l'affaire, c'était l'utilité spécifique de cette marchandise d'être source de valeur, et de plus de valeur qu'elle n'en possède elle-même. C'est là le service spécial que le capitaliste lui demande. Il se conforme en ce cas aux lois éternelles de l'échange des marchandises. En effet, le vendeur de la force de travail, comme le vendeur de toute autre marchandise, en réalise la valeur échangeable et en aliène la valeur usuelle⁸². »

Le capitaliste achète donc une marchandise, la force de travail de l'ouvrier. Cette marchandise, comme toute autre marchandise, a une valeur d'usage spécifique qui apparaît dans sa consommation : mais, dans le cas particulier de la force de travail, la consommation de cette valeur d'usage est la production de nouvelles marchandises dont la valeur d'échange est supérieure à celle de la marchandise première (force de travail). C'est à cette différence de valeur et non au produit du travail sous sa forme de valeur d'usage spécifique que le capitaliste s'intéresse. Il se désintéresse donc à la fois de la signification spécifique du travail accompli par la force de travail qu'il a achetée, et de la signification spécifique du produit de ce travail. Comme tout acheteur de marchandises qui ne pense pas immédiatement à revendre, le capitaliste consomme la valeur d'usage achetée, c'est-à-dire met en œuvre la force de travail. Or consommer cette forme spéciale de valeur d'usage, c'est finalement accroître la valeur d'échange dont on dispose, obtenir de la plus-value, du capital : « La loi des échanges a été rigoureusement observée, équivalent contre équivalent. Sur le marché, le capitaliste achète à sa juste valeur chaque marchandise, coton, broche, force de travail. Puis il fait ce que fait tout autre acheteur, il consomme la valeur d'usage... Le capitaliste, en transformant l'argent en marchandises qui servent d'éléments matériels d'un nouveau produit, en leur incorporant ensuite la force de travail vivant, transforme la valeur — du travail passé, mort, devenu chose — en capital, en valeur grosse de valeur, monstre animé qui se met à travailler comme s'il avait le diable au corps⁸³. » En résumé, et c'est là tout le secret, « la production de plus-value n'est

82. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 156; trad. Roy, *op. cit.*, I, pp. 193-194

83. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, pp. 194-195.

donc pas autre chose que la production de valeur prolongée au delà d'un certain point⁸⁴ ».

De la plus-value ainsi définie, on peut déterminer le *taux*. Il faut pour cela faire une distinction, dans les sommes engagées au début du processus de production, entre le capital constant et le capital variable. Le capital constant est celui qui se retrouve identique à lui-même et sans accroissement à la fin du processus de production : il correspond aux achats de moyens de production et de matières premières (c). Le capital variable est au contraire susceptible d'accroissement par adjonction de plus-value au cours de la production : il sert à l'achat de la force de travail (v). La plus-value (p) rapportée au capital variable (v) nous donne le taux de la plus-value :

$$\frac{p}{v} \text{ et non } \frac{p}{C} \text{ (C = capital total : c + v).}$$

La notion de *produit net* correspond d'assez près à celle de plus-value, et de même que la plus-value doit se comparer au capital variable engagé, de même le produit net doit se comparer au *travail nécessaire* pour la production des moyens de subsistance et de reproduction de l'ouvrier. Il correspond à tout le travail effectué au delà de ce travail nécessaire, au *sur-travail*. « Nous nommons produit net (*surplus produce*), dit Marx, la partie du produit qui représente la plus-value. De même que le taux de celle-ci se détermine par son rapport, non avec la somme totale, mais avec la partie variable du capital, de même le montant du produit net est déterminé par son rapport, non avec la somme restante, mais avec la partie du produit qui représente le travail nécessaire⁸⁵... »

La journée de travail normal quant à la durée correspond à ce que Marx appelle la plus-value absolue. Sa longueur résulte d'un équilibre établi à un moment donné dans la société entre les revendications des ouvriers et les exigences des capitalistes industriels. La plus-value absolue est donc liée à des facteurs institutionnels et n'est absolue que tant que ces facteurs sont inchangés. Il est vrai que ces facteurs institutionnels sont beaucoup plus stables que les réglementations intérieures à l'entreprise grâce auxquelles le capitaliste sera capable dans des conditions particulières d'extorquer une plus-value supplémentaire, ou plus-value *relative*.

Le taux de plus-value n'est que l'un des éléments déterminant la plus-value effective retirée par le capitaliste. Ce qui

84. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 195

85. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 191; trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 226.

l'intéresse finalement, c'est la *masse* totale de plus-value : « La somme de la plus-value produite par un capital variable est égale à la valeur de ce capital avancé, multipliée par le taux de la plus-value, ou bien elle est égale à la valeur d'une force de travail, multipliée par le degré de son exploitation, multiplié par le nombre des forces employées conjointement⁸⁶. »

$$P \left\{ \begin{array}{l} = \frac{P}{v} \times V \quad (V = \text{capital variable total employé}) \\ = f \times \frac{t'}{t} \times n \end{array} \right.$$

(t, t' : temps de travail nécessaire et de surtravail
f : prix d'une force de travail
n : nombre d'ouvriers employés)

On peut donc poser la loi suivante : « La valeur de la force moyenne de travail et le degré moyen de son exploitation étant supposés égaux dans différentes industries, les masses de plus-value produites sont en raison directe de la *grandeur des parties variables* des capitaux employés, c'est-à-dire en raison directe de leurs parties converties en force de travail⁸⁷. » On peut également faire remarquer dès maintenant que des contradictions graves pourront surgir à l'avenir, puisque d'une part le capitaliste recherche le maximum possible de plus-value totale, et d'autre part est obligé de réduire au minimum (comme nous le verrons plus tard) la partie variable de son capital ou le nombre des ouvriers employés. « Ces tendances deviennent contradictoires, dit Marx, dès que la diminution de l'un des facteurs qui déterminent la somme de la plus-value ne peut plus être compensée par l'augmentation de l'autre⁸⁸. » Provisoirement, le capitaliste pourra maintenir la masse de la plus-value en faisant appel à la plus-value relative, c'est-à-dire en agissant sur *f* (prix de l'unité de la force de travail) et sur $\frac{t'}{t}$, c'est-à-dire sur le degré d'exploitation (la somme $t + t'$ ou journée normale de travail dont dépend la plus-value absolue étant constante et le nombre d'ouvriers étant également constant ou en diminution).

La possibilité d'extorquer dans certaines limites une plus-value relative intervient d'une manière essentielle dans la détermination de la condition ouvrière qui nous intéresse ici plus particulièrement.

86. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, pp. 297-298.

87. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 299.

88. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, I, p. 300.

La plus-value relative ne consiste en aucun cas dans un abaissement du salaire, payé au-dessous de la valeur de la force de travail, car nous sommes toujours en présence de l'échange d'équivalents. Pour que f décroisse, il faut donc que croisse la force productive, la productivité du travail créateur de *moyens de subsistance* à l'usage des ouvriers. Dès lors, le temps de travail nécessaire à la production de la valeur correspondant à la force de travail aura déchu dans toutes les entreprises, et une plus-value relative apparaîtra : « Je nomme plus-value absolue, précise Marx, la plus-value produite par la simple prolongation de la journée de travail, et plus-value relative la plus-value qui provient au contraire de l'abréviation du temps de travail nécessaire et du changement correspondant dans la grandeur relative des deux parties dont se compose la journée⁸⁹. » Le capitaliste fait indirectement baisser la valeur d'échange de la force de travail et augmente la plus-value grâce à un accroissement de $\frac{t'}{t}$. Tel est le moyen essentiel qui s'offre pour l'obtention d'une plus-value relative. Il est lié à une baisse du prix des marchandises (moyens de subsistance). Mais comment faire varier le rapport $\frac{t'}{t}$?

Les divers moyens se réfèrent à l'accroissement de la productivité du travail par sa *socialisation* (coopération, division plus poussée du travail, manufacture et grande industrie). On observe d'abord le cas de la coopération de nombreux ouvriers, jusque-là isolés, dans une entreprise. La coopération agit sur la plus-value de deux manières différentes. Tout d'abord certains éléments du capital constant diminuent proportionnellement grâce à la concentration. D'où il résulte : d'une part une baisse du prix final des marchandises et indirectement de la valeur de la force de travail (f) ; d'autre part un changement dans le rapport entre plus-value et capital total avancé (C). Mais seul le premier résultat nous intéresse ici car le dernier changement touche seulement à la masse V , supposée constante pour l'examen de la plus-value relative. Son accroissement est d'ailleurs un phénomène exceptionnel dans l'évolution du capitalisme.

En même temps, la coopération entraîne un accroissement des valeurs d'usage produites qui provoque un accroissement parallèle de la plus-value globale : « Les forces sociales du travail se développent sans être payées dès que les ouvriers sont placés dans certaines conditions, et le capital les y place.

89. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 9.

Parce que la force sociale du travail ne coûte rien au capital, et que, d'un autre côté, le salarié ne la développe que lorsque son travail appartient au capital, elle semble être une force dont le capital est doué *par nature*, une force productive qui lui est immanente⁹⁰. » En réalité évidemment la coopération et l'accroissement de la productivité de la force sociale du travail qui en résulte sont des phénomènes qui ne sont pas liés au mode de production capitaliste. Mais, dans la production capitaliste, ils permettent la création d'une plus-value relative. C'est ce qui explique le renforcement de ces phénomènes sous l'effet de la recherche capitaliste de plus-value. « Le mode de production capitaliste se présente donc comme nécessité historique pour transformer le travail isolé en travail social : mais, entre les mains du capital, cette socialisation du travail n'en augmente les forces productives que pour l'exploiter avec plus de profit⁹¹. »

Nous arrivons ainsi à l'époque du travailleur collectif, de la division du travail et de la manufacture. Il s'agit cette fois de la division manufacturière ou technique du travail, et non plus de la division sociale appartenant au phénomène de l'échange, plus général que le phénomène de la production capitaliste⁹². « Tandis que la division sociale du travail, avec ou sans échange de marchandises, appartient aux formations économiques des sociétés les plus diverses, la division manufacturière est une création spéciale du mode de production capitaliste⁹³. » Jusque-là on se contentait de réunir des ouvriers pour l'accomplissement de tâches qu'ils auraient accomplies isolément dans les mêmes conditions techniques. Désormais les travaux complexes sont analysés et réduits en travaux élémentaires que l'ouvrier accomplit sa vie durant. Les frais d'apprentissage diminuent d'autant, la force de travail perd de sa valeur. C'est là un nouveau moyen d'extorquer de la plus-value : « La perte de valeur relative de la force de travail provenant de la diminution ou de la disparition des frais d'apprentissage entraîne immédiatement pour le capital accroissement de plus-value, car tout ce qui raccourcit le temps nécessaire (t) à la production de la force de travail agrandit *ipso facto* le domaine du surtravail (t')⁹⁴. »

Les ouvriers parcellaires *perdent de la valeur* bien qu'ils produisent davantage : « Ce que les ouvriers parcellaires per-

90. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 25.

91. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 27.

92. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, pp. 41 et sq.

93. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 41.

94. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 41.

dent se concentre en face d'eux dans le capital. La division manufacturière leur oppose la puissance intellectuelle de la production comme la propriété d'autrui et comme pouvoir qui les domine. Cette scission commence à poindre dans la coopération simple, où le capitaliste représente vis-à-vis du travailleur isolé l'unité et la volonté du travailleur collectif; elle se développe dans la manufacture, qui mutile le travailleur au point de le réduire à une parcelle de lui-même; elle s'achève enfin dans la grande industrie, qui fait de la science une force productive indépendante du travail et l'enrôle au service du capital⁹⁵. » La condition de l'ouvrier va donc en empirant relativement à mesure que la puissance du capital s'accroît par le déchaînement des forces nouvelles du travail socialisé. L'exploitation se fait plus dure : « Dans la manufacture, l'enrichissement du travail collectif, par suite du capital, en forces productives sociales, a pour condition l'appauvrissement du travailleur en forces individuelles... Aussi un certain nombre de manufactures, vers le milieu du XVIII^e siècle, employaient de préférence pour certaines opérations formant des secrets de fabrique, des ouvriers à moitié idiots⁹⁶. » Ce n'est pas seulement la valeur sur le marché de la force de travail qui diminue relativement, mais la *personne même du travailleur* se trouve conséquemment diminuée. « Un certain rabougrissement de corps et d'esprit est inséparable de la division du travail dans la société. Mais comme la période manufacturière pousse beaucoup plus loin cette division sociale, en même temps que par la division qui lui est propre, elle attaque l'individu à la racine même de sa vie, c'est elle qui la première fournit l'idée et la matière d'une pathologie industrielle⁹⁷. »

L'idée du rabougrissement de l'individu dans une telle société économique n'est pas neuve. Marx fait même allusion pour appuyer sa thèse à une remarque de Hegel : « Puisque le but (des individus) est médiatisé par l'universel qui leur *apparaît ainsi comme moyen*, il ne peut être atteint par eux que dans la mesure où ils déterminent eux-mêmes leur volonté et leur action de manière universelle et se transforment en *mail-
lons* de la chaîne de cet ensemble⁹⁸. »

Le mot de Hegel n'est pas appliqué à contre-sens, bien qu'il soit pris hors d'un contexte qui est beaucoup plus optimiste, puisque Hegel nous promet du moins par cette société

95. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 50.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.*, p. 52; voir aussi p. 105.

98. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechtes*, § 187.

l'accès à une liberté formelle. A Marx, l'universel qu'est la manufacture apparaît aussi comme un moyen, mais comme un moyen qui ne profite finalement pas à tous les individus : ceux-ci n'en restent pas moins de simples « maillons de la grande chaîne ».

La division du travail ou le travail social n'avantagent pas l'ouvrier, ils accroissent seulement la plus-value, c'est-à-dire aggravent son exploitation : « La division du travail dans sa forme capitaliste — et sur les bases historiques données, elle ne pouvait revêtir aucune autre forme — n'est qu'une méthode particulière de produire de la plus-value relative, ou d'accroître aux dépens du travailleur le rendement du capital, ce qu'on nomme richesse nationale (*Wealth of nations*). Aux dépens du travailleur, elle développe la force collective du travail pour le capitaliste. Elle crée des circonstances nouvelles qui assurent la domination du capital sur le travail. Elle se présente donc et comme un progrès historique, une phase nécessaire dans la formation économique de la société, et comme un *moyen civilisé et raffiné d'exploitation*⁹⁹. »

La coopération simple (première forme de la socialisation du travail) a permis une diminution du prix de la force de travail en faisant décroître la valeur des moyens de subsistance de cette force de travail, et une augmentation des taux d'exploitation. La division du travail dans la manufacture a encore fait décroître la valeur de la force de travail puisqu'elle rend inutile la qualification de celle-ci. Viennent enfin les *machines*. Avec le machinisme et la grande industrie nous entrons dans une nouvelle phase de la socialisation du travail, mais nous rencontrons immédiatement de nouvelles formes de son exploitation et de l'extorsion de plus-value relative.

Désormais la quantité limitée de la main-d'œuvre ne limite plus la production, et les travailleurs deviennent interchangeables puisque les machines suppriment l'action directe de l'homme : « L'intervention des machines supprima la main-d'œuvre comme principe régulateur de la production sociale. D'une part, il n'y eut plus nécessité technique d'appropriier le travailleur pendant toute sa vie à une fonction parcellaire; d'autre part, les barrières que ce même principe opposait encore à la domination du capital tombèrent¹⁰⁰. » Les machines sont en puissance une libération de l'homme jusque-là rivé à un travail parcellaire, mais d'abord elles se libèrent elles-mêmes de

99. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 53.

100. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 59.

l'homme, elles libèrent le capitaliste du travailleur, dont il a moins besoin.

Ceci ne veut pourtant pas dire que le capitaliste aura moins recours au travail ouvrier. Mais il n'aura plus recours aux capacités propres et qualifiées de l'ouvrier, entre autres à sa force musculaire. Il pourra employer de la force de travail de moindre valeur et de moindre qualité, des femmes et des enfants. Ainsi, en même temps que devient possible l'exploitation d'une plus grande quantité de travailleurs (pendant un certain temps du moins), l'exploitation d'une force de travail de moindre valeur permet au capitaliste d'élever le taux de la plus-value relative et le degré de l'exploitation. La machine « en augmentant la matière humaine exploitable, élève en même temps le degré d'exploitation¹⁰¹ ». L'accroissement de matière humaine exploitable est immédiatement constatable. Il ne faut pas grand effort non plus pour concevoir l'accroissement du degré d'exploitation en ce qui concerne les femmes et les enfants, puisque c'est là une force de travail de moindre valeur. L'accroissement du degré d'exploitation du travail des anciens travailleurs eux-mêmes est une conséquence moins évidente. Mais elle apparaît aussi dès que l'on considère que, par l'appel à la force de travail de moindre valeur, la résistance que le travailleur mâle opposait encore au despotisme du capitaliste est brisée. Tout ceci concourt à l'augmentation de la plus-value globale et à la création d'une nouvelle plus-value relative.

La machine pourra même accroître le taux de plus-value *absolue* par une prolongation anormale de la journée de travail. Les profits nouveaux du capitaliste sont tellement élevés qu'il ne sait pas résister à l'entraînement qui le pousse à chercher à les accroître encore par tous les moyens. D'autre part, la machine faisant augmenter les frais constants de la production, la prolongation de la journée de travail est une tentation certaine. Cette opération permet « d'agrandir l'échelle de la production sans augmenter la portion de capital fixée en bâtiments et en machines¹⁰² ». Voici le mécanisme d'entraînement qui pousse à l'allongement de la journée de travail : « La machine produit une plus-value relative, non seulement en dépréciant directement la force du travail et en la rendant indirectement meilleur marché par la baisse des prix qu'elle occasionne dans les marchandises d'usage commun, mais en ce sens que, pendant la période de sa première introduction sporadique, elle transforme le travail employé par le possesseur de machines

101. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 79.

102. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 88.

en travail « puissancié » dont le produit, doué d'une valeur sociale supérieure à sa valeur individuelle, permet au capitaliste de remplacer la valeur journalière de la force de travail par une moindre portion du rendement journalier. Pendant cette période de transition où l'industrie mécanique reste une espèce de monopole, les bénéfices sont par conséquent extraordinaires, et le capitaliste cherche à exploiter à fond cette lune de miel au moyen de la plus grande prolongation possible de la journée. La grandeur du gain aiguise l'appétit¹⁰³. » La prolongation de la journée de travail est d'ailleurs requise encore pour une autre raison, parce qu'une contradiction apparaît entre l'accroissement du taux de plus-value et la diminution simultanée ou du moins prochaine du nombre des ouvriers employés, car la machine supprime du travail ouvrier : le capitaliste, non plus cette fois sous l'effet de l'entraînement de ses réussites, mais pour ne pas en perdre le profit, se voit amené à allonger encore la durée de la journée de travail¹⁰⁴.

Finalement le machinisme conduit à une *intensification* du travail, nouveau moyen d'extorquer de la plus-value, à partir du moment où l'allongement pur et simple de la journée de travail se heurte aux résistances physiologiques de l'individu et aux résistances sociales et institutionnelles de l'opinion et des parlements.

A la baisse de valeur de la force ouvrière, à la prolongation de la journée de travail et à l'intensification de celui-ci, s'ajoute encore, en ce qui concerne la condition ouvrière, l'effet propre du machinisme sur la division du travail. Désormais on atteint à une *séparation consommée du travail manuel et intellectuel*¹⁰⁵. « La grande industrie mécanique achève enfin... la séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en pouvoir du capital sur le travail. L'habileté de l'ouvrier apparaît chétive devant la science prodigieuse, les énormes forces naturelles, la grandeur du travail social incorporées au système mécanique qui constituent la puissance du *Maître*. Dans le cerveau de ce maître, son monopole sur les machines se confond avec l'existence des machines¹⁰⁶. »

L'instrument du travail est devenu instrument d'oppression au service du capital. C'est pourquoi l'ouvrier se met d'abord à briser les machines : « La lutte entre le capitaliste et le salarié date des origines mêmes du capital industriel et se

103. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 89.

104. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 90.

105. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 105; voir aussi p. 52.

106. *Ibid.*

déchaîne pendant la période manufacturière, mais le travailleur n'attaque le *moyen de travail* que lors de l'introduction de la machine. Il se révolte contre cette forme particulière de l'instrument où il voit *l'incarnation technique du capital*¹⁰⁷. » C'est là, de la part des ouvriers, une erreur, car l'instrument social de production ne peut être mauvais en soi, il n'apparaît tel que parce qu'il est lié à la puissance du capital et à cette portion du travail humain hostile à l'autre, le travail intellectuel : « Il faut du temps et de l'expérience avant que les ouvriers ayant appris à distinguer entre la machine et son emploi capitaliste, dirigent leurs attaques non contre le moyen matériel de production, mais contre son mode social d'exploitation¹⁰⁸. » La destruction des machines est du moins le symbole de la perte de valeur de la force de travail de l'ouvrier, qui se trouve rejeté hors du circuit de la production, renvoyé de l'usine qui n'a plus besoin de ses bras : « Les ouvriers manufacturiers luttèrent pour hausser leurs salaires et non pour détruire les manufactures ; ce furent les chefs de corporations et des villes privilégiées (*corporate towns*), et non les salariés, qui mirent des entraves à leur établissement... Sous la forme machine, au contraire, le moyen de travail anéantit les conditions d'existence... L'ouvrier comme un assignat démonétisé n'a plus cours¹⁰⁹. » A ses effets directs sur le taux de la plus-value et de l'exploitation, le machinisme joint donc finalement un effet sur l'emploi lui-même de la force de travail. L'ouvrier risque de se trouver exclu de son « travail », et le chômage s'étend.

On peut sans doute mettre en avant une *théorie de la compensation* selon laquelle la machine, en dégageant les ouvriers engagés, dégagerait aussi un capital destiné à les employer à nouveau à une autre occupation quelconque. Mais l'explication est fallacieuse aux yeux de Marx : car le capital dégagé est du capital variable presque aussitôt et presque intégralement transféré au capital constant qui a tendance à s'accroître à mesure que progresse le machinisme. Les vrais résultats du machinisme sont donc, en dépit de la théorie de la compensation, le rejet d'une partie des ouvriers dans la catégorie des serviteurs domestiques, dont le nombre a tendance à s'accroître, et les crises économiques qui sont une autre expression — cyclique celle-là — du chômage. Les ouvriers ne sont d'ailleurs pas même favorisés par les périodes d'expansion du cycle, car

107. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, p. 108.

108. *Ibid.*, p. 110.

109. *Ibid.*, voir aussi p. 112.

l'offre de travail étant trop grande, ils doivent malgré tout s'embaucher à bas prix.

A l'exploitation antérieure, la grande industrie ajoute désormais l'exclusion de fait, au moins périodique, de l'ouvrier hors de l'activité productive.

Y aura-t-il un terme à cette évolution catastrophique ? Oui, nous dira Marx. Sans anticiper sur l'exposé des lois de développement historique du capital et du système capitaliste, relevons déjà une contradiction dont la présence dans la grande industrie mécanisée ne peut qu'amener à une subversion violente de la forme actuelle de la production. Une production techniquement sociale, c'est-à-dire sociale de fait, entre en contradiction avec le mode d'appropriation privé du système capitaliste. Ceci résultait déjà, il est vrai, de la simple coopération ou de la manufacture. Mais il y a plus avec l'apparition de la grande industrie et du machinisme. Avec eux en effet, est donnée la possibilité d'une suppression de la division manufacturière du travail, l'homme *pourrait* ne plus être rivé à un travail parcellaire, il pourrait accéder à un travail varié, différencié et humain. Or, malgré cet avènement de la possibilité technique d'un travail varié, donc effectivement social, les conditions effectives *maintenues* par le capitalisme entraînent un renforcement plutôt qu'une destruction de la division du travail ; elles conduisent même à la séparation totale entre le travail manuel et intellectuel et permettent à l'entrepreneur capitaliste de se satisfaire de travail humain de moindre valeur, dans son souci de faire baisser la valeur de la force de travail pour accroître ses plus-values. Dans cette contradiction apparaît, sinon la nécessité immanente d'une transformation telle que nous l'apercevrons ailleurs, du moins le germe d'une transformation radicale de conditions sociales qui ne sont plus imposées qu'en contradiction avec les conditions techniques de la production. « On a vu, écrit Marx, que tout en supprimant au point de vue technique la division manufacturière du travail où un homme tout entier est, sa vie durant, enchaîné à une opération de détail, la grande industrie, dans sa forme capitaliste, *reproduit néanmoins cette division plus monstrueusement encore* en transformant l'ouvrier de fabrique en accessoire conscient d'une machine partielle. En dehors de la fabrique, elle amène le même résultat en introduisant dans presque tous les ateliers l'emploi sporadique de machines et de travailleurs à la machine et en donnant partout pour base nouvelle à la division du travail l'exploitation des femmes, des enfants et des ouvriers à bon marché... La contradiction entre la division manufacturière du travail et la nature de la grande industrie se manifeste par des phénomènes subversifs, entre

autres par le fait qu'une grande partie des enfants employés dans les fabriques et les manufactures modernes reste attachée indissolublement, dès l'âge le plus tendre et pendant des années entières, aux manipulations les plus simples, sans apprendre le moindre travail qui permette de les employer plus tard n'importe où, fût-ce dans ces mêmes fabriques et manufactures¹¹⁰... » Et plus loin : « Si la nature même de la grande industrie nécessite le changement dans le travail, la fluidité des fonctions, la mobilité universelle du travailleur, elle reproduit d'autre part, sous sa forme capitaliste, l'ancienne division du travail avec ses particularités ossifiées. Nous avons vu que cette contradiction absolue entre les nécessités techniques de la grande industrie et les caractères sociaux qu'elle revêt sous le régime capitaliste, finit par détruire toutes les garanties de vie du travailleur, toujours menacé de se voir retirer avec le moyen de travail les moyens d'existence et d'être rendu lui-même superflu par la suppression de sa fonction parcellaire ; nous avons vu aussi que cet antagonisme fait naître la monstruosité d'une armée industrielle de réserve, tenue dans la misère, afin d'être toujours disponible pour la demande capitaliste ; qu'il aboutit aux hécatombes périodiques de la classe ouvrière, à la dilapidation la plus effrénée des forces de travail et aux ravages de l'anarchie sociale, qui fait de chaque progrès économique une calamité publique. C'est là le côté négatif... Mais si la variation dans le travail ne s'impose encore qu'à la façon d'une loi physique dont l'action, en se heurtant partout à des obstacles, les brise aveuglément, les catastrophes mêmes que fait naître la grande industrie imposent la nécessité de reconnaître le *travail varié* et, par conséquent, le plus grand développement possible des diverses aptitudes du travailleur, comme une loi de la production moderne, et il faut à tout prix que les circonstances s'adaptent au fonctionnement normal de cette loi. C'est une question de vie ou de mort. Oui, la grande industrie oblige la société sous peine de mort, à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'*individu intégral* qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises... Il est hors de doute que de tels ferments de transformation dont le terme final est la suppression de l'ancienne division du travail, se trouvent en contradiction flagrante avec le mode d'exploitation capitaliste de l'industrie et le milieu économique où il place l'ouvrier. Mais

¹¹⁰. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, pp. 162-163.

la seule voie réelle par laquelle un mode de production et l'organisation sociale qui lui correspond marchent à leur dissolution et à leur métamorphose, est le *développement historique de leurs antagonismes immanents* ¹¹¹. »

La croissance de la plus-value et de l'exploitation capitaliste dans le cadre de la grande industrie mécanisée ne peut plus s'opérer qu'au mépris des conditions techniques nouvelles qui exigent un travail humanisé, varié, différencié, social. En même temps donc que nous voyons l'ouvrier arriver au point le plus bas de sa misère, nous voyons dans la contradiction absolue entre le mode de production et d'exploitation maintenu par le capitalisme et les conditions techniques nouvelles, le germe d'une transformation, l'espoir d'une « réhumanisation » des conditions sociales de l'homme en accord avec les exigences de la production sociale moderne. Mais nous n'avons pas encore entrevu le chemin par lequel peut se réaliser cet espoir, car nous n'avons encore décrit que l'exploitation de la force de travail par le capitaliste : il faut encore décrire comment le même processus de création de plus-value aboutit à la constitution du capital et à l'accumulation, condition du destin du capital et de l'abolition de tout le système dont il se nourrit. Parallèlement à la genèse du prolétaire, il faut montrer la genèse du capitaliste.

*La genèse
du capitaliste :
l'accumulation
du capital.*

Jusqu'ici, nous avons présupposé l'existence d'un capital initial qui permet l'exploitation. En parlant de l'accumulation du capital, nous allons encore le présupposer, mais

nous allons entrer plus avant dans la compréhension du mouvement par lequel un capital, une fois qu'il existe, s'accroît de plus-values successives. Ce n'est qu'après une description de cette vie du capital que nous poserons avec Marx la question de sa toute première naissance, celle de l'« accumulation primitive ».

Le développement du capital et du capitaliste par l'intermédiaire des plus-values, résulte de celui de l'exploitation . dans le mouvement de la production, le capital se reproduit en s'accroissant, c'est-à-dire en produisant une plus-value. Mais, pour être exact, il faut dire que la plus-value peut être consommée intégralement par le capitaliste, c'est le cas que Marx nomme « reproduction simple » par opposition à la

111. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, II, pp. 165-166.

« reproduction élargie ». Apparemment, dans cette reproduction simple, il y aurait production de plus-value, mais non pas capitalisation de la plus-value : on ne pourrait donc pas dire dans ce cas que le capital est l'accumulation des plus-values. En réalité, explique Marx, malgré l'apparence du phénomène comptable, ce n'est pas la plus-value que consomme le capitaliste, mais son capital antérieur, avancé au point de départ et renouvelé par la plus-value. Si bien qu'au bout d'un certain nombre de périodes successives de production, tout le capital, cessant d'être le capital avancé par notre capitaliste, est devenu plus-value capitalisée, donc produit du surtravail. « En divisant le capital avancé par la plus-value annuellement consommée, on obtient le nombre d'années ou de périodes de production après l'écoulement desquelles le capital primitif a été consommé par le capitaliste et a, par conséquent, disparu... Le capitaliste se figure sans doute qu'il a consommé la plus-value et conservé la valeur-capital, mais sa manière de voir ne change rien au fait qu'après une certaine période, la valeur-capital qui lui appartenait égale la somme de la plus-value qu'il a acquise gratuitement pendant la même période, et que la somme de valeur qu'il a consommée égale celle qu'il a avancée. De l'ancien capital qu'il a avancé de son propre fonds, il n'existe donc plus un seul atome de valeur. Il est vrai qu'il tient toujours en main un capital dont la grandeur n'a pas changé et dont une partie, bâtiments, machines, etc., était déjà là lorsqu'il mit son entreprise en train. Mais il s'agit ici de la valeur du capital, et non de ses éléments matériels. Quand un homme mange tout son bien en contractant des dettes, la valeur de son bien ne représente plus que la somme de ses dettes. De même, quand le capitaliste a mangé l'équivalent de son capital avancé, la valeur de ce capital ne représente plus que la somme de plus-value qu'il a accaparée¹¹². » La reproduction simple ne contredit donc pas l'accumulation : elle en est une forme, mais ici l'accumulation est simplement renouvellement, tandis que dans les autres cas il y a renouvellement plus accroissement, reproduction élargie. « Abstraction faite de toute accumulation proprement dite, la reproduction simple suffit donc pour transformer tôt ou tard tout capital avancé en *capital accumulé* ou en *plus-value capitalisée*. Ce capital, même s'il a été, à son entrée dans le procès de production, acquis par le travail personnel de l'entrepreneur, devient, après une période plus ou moins longue, valeur acquise sans

112. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, pp. 12-13.

équivalent, *matérialisation du travail d'autrui non payé*¹¹³. »

Dès la reproduction simple, et à supposer qu'en apparence le capitaliste consomme toute la plus-value, nous sommes déjà en présence de cette existence autonome du capital qui rend sa puissance si redoutable. Le mouvement de la production a beau se répéter, le prolétaire n'en verra pas moins son produit passer toujours en capital : « Le procès de production capitaliste considéré dans sa continuité, ou comme reproduction, ne produit donc pas seulement des marchandises, ni seulement de la plus-value ; il produit et éternise le rapport social entre capitaliste et salarié¹¹⁴. » A travers la reproduction indéfinie du capital il faut voir la reproduction et le renforcement continu de la puissance du capitaliste et de la misère du prolétaire, la perpétuation de ces rapports sociaux inhumains.

La reproduction simple reste pourtant un cas particulier. Normalement, le capitaliste ne consomme pas toute la plus-value, il n'en consomme même qu'une faible partie. La plus-value produite devient alors chez le capitaliste un nouveau capital qui vient se joindre à l'ancien. C'est même à cela qu'est *contraint* le capitaliste par l'environnement économique dans lequel il se trouve : il est en particulier condamné au progrès technique indéfini qui exige l'accroissement du capital : « Le développement de la production capitaliste nécessite un agrandissement continu du capital placé dans une entreprise, et la concurrence impose les lois immanentes de la production capitaliste comme des lois coercitives externes à chaque capitaliste individuel. *Elle ne lui permet pas de conserver son capital sans l'accroître*, et il ne peut continuer à l'accroître à moins d'une accumulation progressive. Sa volonté et sa conscience ne réfléchissent que les besoins du capital qu'il représente ; dans sa consommation personnelle il ne saurait guère voir qu'une sorte de vol, d'emprunt au moins, fait à l'accumulation ; et, en effet, la tenue des livres en partie double met les dépenses privées au passif, comme sommes dues par le capitaliste au capital¹¹⁵. » Tel est le capitaliste pur, le premier capitaliste au cours du développement historique, en somme une forme supérieure de l'avare : il s'identifie pleinement non plus à un argent thésaurisé, mais à un capital dont la vie et l'accroissement sont sa propre vie et son propre développement. Quand apparaît plus tard le désir de jouissance et qu'un conflit se produit entre l'accumulation du capital et l'appétit de folles dépenses, il faut que la société capitaliste

113. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, pp. 12-13.

114. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 20.

115. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 32.

sécète, pour se défendre contre ce dangereux phénomène, une théorie de l'*abstinence*, imposée au capitaliste comme un service à rendre à la société. Si les choses vont plus loin, si le capitaliste se refuse à l'*abstinence*, c'est que le processus de décomposition est déjà en cours.

Cette décomposition ne peut toutefois commencer aussi longtemps que jouent l'élévation du taux d'exploitation ouvrière, dont l'accumulation est l'envers, et l'élévation de la productivité du travail *social*. Grâce à ce dernier facteur, le produit net comporte de plus en plus de moyens de jouissance et d'accumulation. On peut donc provisoirement maintenir son revenu personnel tout en accumulant la plus-value qui se capitalise. L'autre facteur favorable à cet équilibre, c'est l'accroissement de l'accumulation effective par la baisse de la valeur de la force de travail sur le marché et par la baisse des prix des moyens de production.

Dans cet entraînement du processus d'accumulation, rien ne présage donc que des jours heureux, rien ne permet d'entrevoir un dénouement fatal. Et pourtant, comme dans le cas de la situation du prolétaire nous avons relevé les germes d'une contradiction dangereuse entre la socialisation technique du travail et le maintien de la division sociale du travail, nous pouvons relever dans le processus d'accumulation lui-même une loi de mort. Marx en parle dès le Livre I du *Capital*, alors que le plein développement du phénomène n'apparaîtra qu'au Livre III.

Ce germe de mort n'est pas le fait que, dans certains cas, en raison du développement de la production, le progrès du capital fait croître à la fois le taux des salaires et l'exploitation ouvrière. Ceci peut se produire lorsque l'offre de travail se raréfie. Mais, note Marx, « l'augmentation du salaire n'indique au mieux qu'une diminution relative du travail gratuit que doit fournir l'ouvrier ; mais cette diminution ne peut jamais aller assez loin pour porter préjudice au système capitaliste ¹¹⁶... ». Il se produit en réalité un phénomène plus grave qui a trait à l'évolution d'un rapport que Marx appelle la « composition organique du capital ». Il s'agit de la relation entre le capital constant (investi en moyens de production et en matières premières) et le capital variable (investi en force de travail). Nous savons d'autre part que seul ce dernier est productif de plus-value. On imagine donc sans peine qu'une variation du rapport entre les deux masses de capital peut

116. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 60.

faire diminuer sensiblement la somme globale de la plus-value et le rythme de l'accumulation capitaliste.

Or, l'évolution des forces de production, le développement du machinisme et de la grande industrie, obligent à développer selon un rythme proportionnellement plus rapide le capital constant. Ce processus s'accélère par l'agrandissement des entreprises et par la concentration des industries. Ceci a pour première conséquence la baisse relative de l'emploi de force de travail : d'où l'apparition d'une surpopulation relative et la création d'une armée industrielle de réserve (les travailleurs non-employés ou périodiquement non-employés)¹¹⁷. Cette tendance peut être appelée loi de paupérisation progressive. Lorsque le mécanisme du système capitaliste pousse de nouveau à l'expansion après une période de dépression qui a obligé à apporter des perfectionnements techniques, on rappelle un grand nombre d'ouvriers. Mais bientôt on produit trop pour le marché, il faut faire baisser les prix pour écouler les marchandises ; on n'y parvient que par de nouveaux efforts techniques (développant le capital constant) qui entraînent de nouvelles réductions de l'emploi de la main-d'œuvre et une diminution relative du capital variable.

Le capital continue ainsi à croître en valeur absolue. Mais le capitaliste vit de plus en plus dans une société inhumaine où les antagonismes de classes sont exacerbés. L'armée de réserve industrielle permet au capitaliste d'accroître sa production et son capital pendant les intervalles entre les crises, mais dès la crise suivante cette armée devient plus nombreuse et plus menaçante. Le processus est indéfiniment cumulatif. La situation prend un caractère explosif qui menace tout le système capitaliste. « La loi de décroissance proportionnelle du capital variable et la diminution correspondante dans la demande de travail relative ont donc pour corollaire l'accroissement absolu du capital variable et l'augmentation absolue de la demande de travail *suivant une proportion décroissante*, et enfin, pour complément, *la production d'une surpopulation relative*¹¹⁸. »

Cette loi, qui décrit à la fois l'accumulation capitaliste et ses méfaits, est le germe de la subversion du régime. Avec elle le tableau de l'aliénation économique provoquée par la production capitaliste est achevé. Nous tenons de plus l'explication de la naissance de ces classes antagonistes dont l'existence était apparue comme un fait brutal au niveau de l'aliénation sociale.

¹¹⁷. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 72.

¹¹⁸. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 74.

VII. PORTÉE DES ANALYSES ÉCONOMIQUES DE MARX

L'exposé des fondements réels de la vie économique demanderait à être complété par un examen des thèses principales du Livre II du *Capital*, critique détaillée des illusions des économistes classiques résultant de l'aliénation qu'ils n'ont pas aperçue ni comprise. Mais ceci n'apporterait rien d'essentiellement neuf au tableau de l'aliénation économique, dont l'aliénation dans cette idéologie qu'est la science économique, n'est qu'un reflet. L'essentiel de la critique tient en ces mots : les économistes ne voient de l'économie politique que ce qui se passe à la surface, là où tout est monnaie et marchandises : la bénéfique plus value y demeure mystérieuse et inexplicable. Le capital apparaît avec cette propriété exceptionnelle d'engendrer du capital. Comme si l'argent avait une valeur en soi. L'illusion déjà dénoncée se poursuit, dégénéralant en confusion suprême, mais en confusion criminelle, puisque le capital repose sur une aliénation existentielle.

Jusqu'à ce point, la critique des aliénations entreprise par Marx est apparue sans discontinuité trop grave, malgré les réserves qu'appelle chacune des étapes de son raisonnement. Du moins la méthode reste-t-elle fidèle à elle-même : les catégories s'enchaînent logiquement et s'appellent les unes les autres par réduction successive des diverses aliénations depuis l'aliénation religieuse jusqu'à l'aliénation économique. Cette continuité dans la méthode de Marx est d'ailleurs essentielle à l'exposé que nous faisons de ses thèses critiques.

Il n'a pourtant pas manqué d'interprètes pour admettre que les catégories économiques du *Capital* ne relevaient pas du même mode de penser que les catégories philosophiques des œuvres de jeunesse de Marx. On a pu en tirer des interprétations selon lesquelles il serait possible de dissocier la doctrine économique et sociale de Marx de son athéisme, ou inversement de retenir l'humanisme de ses œuvres de jeunesse et de rejeter le matérialisme de caractère économique qui serait caractéristique du *Capital*.

En suivant pas à pas le raisonnement de Marx dans les chapitres qui précèdent, nous sommes arrivés à une conclusion qui contredit rigoureusement toute tentative de dissociation de ce genre. Tout le raisonnement de Marx repose sur le lien entre les diverses aliénations. Il est impossible d'admettre par

exemple que Marx a critiqué l'aliénation religieuse indépendamment de toute référence au politique et à l'économique, ou qu'il a tiré son athéisme d'une source entièrement étrangère à ses conceptions économiques. C'est exactement le contraire qui a été démontré : Marx refuse toute critique du ciel qui ne s'appuierait pas sur une critique de la terre, il refuse de s'en tenir à un athéisme idéaliste ou simplement postulé du type de celui de Feuerbach. La religion est une aliénation qui peut et doit être supprimée parce qu'elle est le reflet d'aliénations profanes qui peuvent et doivent être supprimées. Il faut en dire autant de l'aliénation politique par rapport à l'économique ou de l'aliénation sociale par rapport à l'exploitation capitaliste.

Ceci ne signifie pas qu'on n'observe aucune évolution dans l'œuvre de Marx. Ainsi il n'admettra explicitement la dialectique de la nature et le matérialisme dialectique au sens plénier du terme que sur ses vieux jours. Mais même sur ce point il faut se montrer réservé. Le naturalisme foncier apparu dès 1844 ou 1845 dans les principales thèses du matérialisme historique interdit de penser que Marx ait procédé à une révision de sa pensée. En tout cas, la préoccupation de relier explicitement l'aliénation religieuse ou idéologique à l'aliénation économique est déjà présente dans la *Question juive* et dans les *Manuscrits économique-philosophiques*.

L'importance de la question invite pourtant à faire une contre-épreuve en demandant si les catégories du *Capital* ont vraiment une portée philosophique comme l'avaient indiscutablement les catégories des premières œuvres de Marx. La théorie de la valeur et du capital peut-elle être interprétée intégralement sans référence à un système philosophique complet, traitant de l'homme et du monde dans toutes leurs dimensions ? C'est là le problème de la portée vraie des théories économiques de Marx.

Ce qui pourrait donner le change, c'est l'utilisation faite par Marx dans le *Capital* de faits et de documents de caractère historique concernant la condition ouvrière et l'accumulation du capital ou son développement. Il est évident que ces faits et certaines des conclusions que Marx en tire restent hors de cause. Mais la méthode appliquée par lui se distingue trop d'une pure induction pour qu'on puisse voir dans son économie politique une science positive au sens moderne du terme.

La théorie de la valeur, celle de la plus-value et celle de l'exploitation capitaliste sont bien des théories « scientifiques » au sens marxiste, mais ce sens exclut l'étroitesse du point de vue économique courant : l'œuvre de Marx tend justement à la dénonciation de cette étroitesse. En réalité toutes ses thèses sont

l'exposé d'un phénomène profond qui atteint l'homme tout entier : l'aliénation qu'est la séparation entre son essence et son existence apparente. Cette séparation est déjà consommée au plan de la vie économique. Elle est un fait premier, mais un fait existentiel bien plus qu'un simple fait empirique, dont on pourrait se contenter d'élaborer une connaissance désintéressée. La valeur n'est pas envisagée comme simple catégorie économique, mais comme mode d'existence de l'homme. Quant au capital, avec lequel apparaît l'aliénation proprement dite, il est en quelque sorte incarné et vivant, mais sa vie est la perte et la mort de l'homme. Le capital, dès sa naissance, est un rapport interhumain déshumanisé, et cette situation d'aliénation se répartit entre deux pôles qui sont deux êtres humains dont le rapport est celui d'une lutte à mort, le capitaliste et le prolétaire.

Cette portée philosophique du *Capital* apparaît aussi lorsqu'au lieu de considérer ces catégories pour elles-mêmes on les considère dans le lien qui les rattache aux autres catégories de l'analyse critique marxiste, donc aux autres aliénations. Finalement toutes celles-ci se réduisent à l'aliénation économique et trouvent en celle-ci leur fondement. Nous sommes ramenés à l'essentiel, à l'unique point important, nous sommes donc dans un domaine où règne incontestablement l'absolu que nous nous promettions en vain dans les mondes illusoire de la spéculation, de la religion et de l'Etat. Marx a décrit lui-même cette démarche en abordant son œuvre économique : « Le premier travail, entrepris pour la solution des doutes qui m'assaillaient, fut une révision critique de la philosophie de l'Etat de Hegel, un travail dont l'introduction fut publiée dans les *Deutsch-französischen Jahrbücher*, parus à Paris en 1844. Mon enquête débouchait dans le résultat que les rapports juridiques comme les formes politiques ne peuvent être compris ni à partir d'eux-mêmes, ni à partir du soi-disant développement universel de l'esprit humain, mais ont leurs racines dans les rapports matériels de la vie, dont Hegel rassemble la totalité, d'après l'exemple des Français et des Anglais du XVIII^e siècle, sous le vocable de « société bourgeoise », mais que l'anatomie de la société bourgeoise ne pouvait être trouvée que dans l'économie politique. Je poursuivis l'étude de cette dernière, commencée à Paris, dans mon nouvel exil de Bruxelles, où un ordre d'expulsion de M. Guizot m'avait fait émigrer¹¹⁹. » Arrivé à ce centre de ses recherches, Marx nous fait entrevoir le lien qui unit les diverses aliénations entre elles, dans un mou-

119. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*. Ed. Dietz, p. 12.

vement inverse de celui de sa propre investigation : « Le résultat général que je tirai de cette recherche, et qui, une fois découvert, servit de fil conducteur à mon étude, peut être formulé brièvement comme suit : dans la production sociale de leur vie, les hommes entrent dans des relations déterminées, nécessaires, indépendantes de leur volonté, des relations de production, qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles (*Produktivkräfte*). L'ensemble de ces rapports de production (*Produktionsverhältnisse*) constitue la structure économique de la Société, la base réelle, sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées. Le mode de production (*Produktionsweise*) de la vie matérielle conditionne (*bedingt*) le processus (mouvement) de la vie sociale, politique et intellectuelle (*geistigen*) en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est au contraire leur être social qui détermine leur conscience¹²⁰. » C'est donc un rapport de base aliéné qui entraîne toutes les autres situations aliénées.

Au plan de l'économie, comme au plan de la religion, de l'idéologie, de la politique, nous demeurons à un niveau où la totalité de la signification de l'homme est engagée. Or, c'est ce plan de la recherche qu'on appelle philosophie. Il est donc tout à fait légitime de considérer le *Capital* comme une œuvre philosophique. Il y a une réelle unité dans toute l'œuvre de Marx : les catégories philosophiques d'aliénation qu'il reprenait de Hegel dans sa jeunesse, devaient former l'armature de sa grande œuvre de maturité. J. Hyppolite a donc raison de remarquer : « Je pense pour ma part que M. Cornu considère trop que Marx a abandonné progressivement ses positions premières pour aboutir à un matérialisme historique et dialectique sans relations étroites avec sa pensée de jeunesse. Je crois au contraire que ces positions de départ de Marx se retrouvent dans le *Capital* et permettent seules de bien comprendre la signification de toute la théorie de la valeur¹²¹. »

L'aliénation est l'idée essentielle que Marx a empruntée à Hegel, il la maintiendra au centre de toute son œuvre. « C'est à partir de cette idée, et en définissant la libération humaine comme la lutte active de l'homme dans l'histoire, contre toute aliénation de son essence, sous quelque forme qu'elle puisse se présenter, qu'on peut exposer, je crois, le mieux l'en-

120. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, op. cit., p. 13.

121. J. HYPOLITE, « De la structure du *Capital* et de quelques présuppositions philosophiques dans l'œuvre de Marx », *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1948, t. 42, pp. 171 et sq. (Citation à la p. 172.)

semble de la philosophie marxiste et comprendre la structure de l'œuvre maîtresse de Marx, le *Capital*¹²². » Selon Hegel, la conscience de soi rencontre en face d'elle « la puissance universelle et l'essence universelle objective dans sa totalité », celle-ci la réfute et la domine. Je meurs en tant que je ne suis qu'un individu particulier. L'homme est ainsi déjà pour Hegel un être générique déterminé : c'est cette détermination qui est la source de l'aliénation. Celle-ci ne peut être vaincue que par la reconnaissance de l'homme par l'autre homme, par laquelle l'homme devient être social, c'est-à-dire générique, et vainc la puissance universelle de l'objectivité en l'assumant.

Marx reprend le thème de l'aliénation au niveau de l'économie. Il reprendra aussi le thème de la reconnaissance et de la suppression de l'aliénation. Le *Capital* n'est pas autre chose qu'une théorie de l'aliénation fondamentale, qui entraîne au surplus l'aliénation des idéologues économistes : il est donc une théorie économique, mais une théorie économique entièrement pénétrée de philosophie. Aliénation préparée par l'existence de la loi de la valeur et par la possibilité d'une séparation entre la valeur d'usage encore liée au travail social dans l'échange simple, et la valeur d'échange qui s'hypostasie en une valeur en soi dans l'échange multiple ou argent. Aliénation consommée dans la réalité du capital, sous l'effet d'une séparation effective entre la valeur de la force de travail et la valeur du travail, sous l'effet d'une contradiction entre le travail techniquement social et la division du travail encore maintenue, et d'une contradiction entre la croissance indéfinie du capital et le processus d'appauvrissement du prolétariat et de surpopulation relative.

En tout ceci apparaît l'influence directe de la *Phénoménologie de l'Esprit*, que Marx prétendait avoir dépouillée de son ferment idéaliste. Mais ce n'est pas tout. La *Logique* de Hegel a elle aussi été transposée par Marx dans le *Capital*. L'utilisation concurrente des catégories de la *Phénoménologie* et de la *Logique* est justement à l'origine de la complexité de cette œuvre. Peut-être même est-elle la source des déficiences du mode de raisonnement de Marx.

Cette influence de la *Logique*, signalée par Hyppolite mais avec peu de détails, avait été relevée avec emphase par Lénine : « On ne peut comprendre le *Capital* de Marx, écrivait celui-ci, et en particulier son premier chapitre, sans avoir étudié et compris toute la *Logique* de Hegel. Donc, pas un marxiste n'a

122. J. HYPOLITE, *op. cit.*, p. 172.

compris Marx un demi-siècle après lui¹²³... » L'aphorisme de Lénine dépasse probablement la portée exacte de l'influence que l'on peut reconnaître à la *Logique* dans le mouvement du *Capital*. Il ne faut surtout pas la voir dans tout le *Capital*. Mais elle est déterminante dans le chapitre sur la « valeur ». Elle est confirmée au surplus par des témoignages de Marx à l'époque de la rédaction du *Capital*¹²⁴. On peut même se faire une idée de la manière dont Marx a compris l'utilisation de la *Logique* pour son œuvre économique d'après une déclaration faite à Engels à propos de l'intention de Lassalle d'exposer l'économie politique d'après la méthode hégélienne : « Je vois, écrit-il, par cette seule note (un commentaire de Lassalle sur un aphorisme d'Héraclite) que notre homme se propose d'exposer dans sa deuxième grande œuvre l'économie politique d'après la méthode hégélienne. Il apprendra à son détriment que c'est une autre chose d'amener par la *critique* une science au point où on peut l'exposer dialectiquement que d'appliquer un système abstrait et fini de Logique à ce qui n'est que pressentiment de ce même système » (1858).

L'allure du chapitre sur la valeur, très différente de celle de la suite du *Capital*, invite à considérer les catégories de la valeur, communes à toute économie d'échange, et les illusions qui résultent de ces catégories, comme relativement indépendantes de la description de l'aliénation capitaliste proprement dite et de l'exploitation. La valeur, l'argent, l'illusion monétaire ne sont que la condition de possibilité de l'aliénation historique capitaliste. Or, dans ce premier chapitre justement, nous relevons une influence directe de la *Logique* hégélienne : la division tripartite en qualité (valeur d'usage), quantité (valeur d'échange) et mesure (temps de travail social, mesure de la valeur). En somme, la théorie de la valeur correspondrait à des catégories fondamentales et constitutives de l'existence économique de l'homme, analogues aux catégories de la *Logique* ou de l'*Encyclopédie* hégéliennes. Marx entrevoit parfois la suppression de ces catégories et de la situation fondamentale qui leur correspond, mais de manière bien plus timide qu'il n'annonce la disparition de l'économie capitaliste. En constatant que la théorie de la valeur est davantage une transposition de la *Logique* hégélienne et que la théorie du capital et de sa suppression est davantage une transposition des catégories hégéliennes

123. LÉNINE, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, trad. Gutermann et Lefebvre, Gallimard, Paris, 1938, p. 175.

124. Lettre à Engels, 14 janvier 1858, voir M. RUBEL, « Les manuscrits économique-politiques de K. Marx », in *Revue d'histoire économique et sociale*, décembre 1949, p. 184.

de la *Phénoménologie*, d'ailleurs fortement historicisées, ne tenons-nous pas l'explication des divergences de structure entre ces deux parties du *Capital* ?

Cette constatation et cette explication renforcent la conviction que l'œuvre économique de Marx est philosophique au même titre que le reste de son œuvre : en même temps, la distinction entre l'influence de la *Logique* et celle de la *Phénoménologie de l'Esprit* au sein de la même œuvre permet d'éclairer déjà quelques-unes des difficultés les plus graves que l'on découvrira dans la théorie de l'aliénation économique chez Marx.

L'influence concurrente de la *Logique* et de la *Phénoménologie* est le signe d'un déséquilibre entre les diverses catégories de Marx. Il conviendra de se demander si Marx a été plus apte que Hegel à réaliser l'unité de deux modes de penser aussi différents que ceux de la *Phénoménologie* et de la *Logique*.

Hypolite, il est vrai, semble avoir situé de manière légèrement différente le rôle de la *Logique* dans le *Capital* : « Tandis que Hegel part, écrit-il, de la *Phénoménologie*, une théorie des apparences, pour nous conduire à sa *Logique*, une théorie de l'essence universelle de tout ce qui apparaît, Marx procède à l'inverse dans le *Capital*. Allant comme il le dit lui-même de l'abstrait au concret, de l'essence profonde (la valeur-travail) à l'apparence, qui, sans connaissance de l'essence, n'est qu'un trompe-l'œil, une mystification, dont l'économiste bourgeois qui s'en tient à elle finit par être dupe avec une certaine mauvaise foi, Marx prétend rejoindre le phénomène historique dont Engels et lui-même étaient les témoins avertis. Si on ne part pas de l'essence, et si, comme l'économiste bourgeois, on s'en tient au phénomène, on finit par ne plus comprendre la véritable origine (au sens dialectique et génétique à la fois) du système capitaliste dans son ensemble¹²⁵. » La description que nous avons donnée de la structure du *Capital* se rapproche par certains côtés du contenu de ces affirmations de Hypolite. Une précision essentielle s'impose toutefois. L'essence, que nous trouvons élaborée par Marx dans le Livre I du *Capital* n'est pas directement la « valeur-travail », car on ne passe pas sans une certaine discontinuité de l'analyse de la valeur à celle du capitalisme : le capitalisme est en effet une forme particulière du jeu de la loi de la valeur et dépend de « circonstances » historiquement déterminantes.

Il convient donc de distinguer deux interprétations possibles mais indépendantes du rapport essence-apparence ou existence dans le *Capital*. Le rapport établi entre les hommes économi-

125. HYPOLITE, *op. cit.*

ques par l'objectivation dans la marchandise est l'essence au sens logique du terme : tout le reste du *Capital* ne fait que décrire l'*historique* comme dérivant de ce *logique*, mais s'opposant à lui. Il y a ici, au sens strict, passage de l'essence à l'*existence*.

Au contraire le schéma de la plus grande partie du *Capital* est celui du passage de la réalité essentielle (exploitation capitaliste dans la production) à la réalité superficielle et apparente (existence monétaire du capital et sa circulation). L'affleurement de la réalité essentielle au niveau de la surface nous fait enfin saisir le développement historique catastrophique du capitalisme (Livre III). Il y a cette fois passage de l'essence à l'*apparence* (plutôt qu'à l'*existence*). Cette seconde opposition relève, à la différence de la précédente, de catégories proprement phénoménologiques. Il n'y a plus opposition du logique et de l'*historique* (et tentative subséquente de ramener l'*historique* à l'adéquation avec le logique d'abord considéré comme indépendant), mais tout le mouvement se passe à l'intérieur de l'*historique*, seulement il atteint successivement deux niveaux différents dans l'*historique* : ces deux niveaux en sont les *moments* au sens phénoménologique du terme. Le développement complet du capitalisme — mouvement historique concret et complet par excellence — auquel nous conduit le Livre III, est la vraie manifestation à travers le temps d'une réalité essentielle — abstraite en elle-même — présente à chacun des instants du capitalisme. De même que la *Phénoménologie*, sans sortir de l'expérience spirituelle élémentaire, nous conduit de la conscience naïve et immédiate à l'esprit absolu, résultat du développement historique complet de l'esprit, mais qui ne s'oppose à son point de départ que comme le complètement développé s'oppose à l'immédiat, de même le *Capital* va du phénomène économique élémentaire de la production capitaliste, phénomène immédiat (donc signe d'une aliénation) au mouvement complet du capitalisme (historique et concret) sans s'opposer à son point de départ dont il n'est que le complet développement et le résultat.

Ce n'est qu'en ce qui concerne le premier chapitre que l'on peut parler d'un usage du rapport essence-*existence* au sens d'une opposition logique-historique (ou phénoménologique) selon l'interprétation de Hyppolite. Au contraire, tout le reste du *Capital* est sous le signe de l'opposition essence-*apparence* au sens proprement phénoménologique. Au reste les termes ne sont pas inversés par rapport à Hegel comme le pense Hyppolite : car si la *Phénoménologie* est le savoir de l'apparaître de l'esprit, c'est que l'apparence n'est que résultat du mouvement. L'apparaître plein de l'esprit se situe au terme : c'est

aussi bien le réel historique compris et développé ; le point de départ est plutôt l'essence que l'apparence, l'essence qui ne s'est pas encore manifestée, qui n'a pas fait vraiment apparaître ce qu'elle est déjà.

Ces comparaisons avec Hegel ne sont que des comparaisons imparfaites. Dans le premier cas, nous trouvons chez Marx une logique qui comporte une difficulté majeure pour rejoindre l'historique, puisque l'historique lui est d'abord *opposé*, et que le logique n'est que la *condition de possibilité* de l'historique. On voit difficilement comment l'existence (historique) viendra à coïncider pleinement avec l'essence et par conséquent à supprimer sans retour la *possibilité* d'aliénation que recèle l'essence.

Inversement, sur le plan phénoménologique propre au reste du *Capital*, l'historique n'est pas transcendé comme il l'est chez Hegel. En place de la conscience naïve qui est de tous les temps historiques, nous trouvons la situation de l'exploitation capitaliste qui est historiquement particulière et déterminée. En place du savoir absolu nous trouvons une vue plus complète de l'histoire dans son mouvement complet, mais cette vue n'est pas immanente à tous les moments de cette histoire comme l'est le savoir absolu. Nous avons affaire seulement chez Marx à deux degrés divers de l'historique, sans que nous connaissions vraiment le point de départ radical de l'expérience historique (conscience naïve) ni son point d'arrivée absolu (histoire pleinement comprise dans tous ses moments).

L'inadéquation de cette comparaison avec Hegel est responsable du fait que les deux versants du *Capital* (théorie de la valeur et théorie du capital) soient si malaisés à relier, alors qu'il est encore possible d'établir un rapport théorique entre *Phénoménologie* et *Logique* chez Hegel. Si la *Phénoménologie* conduit à un savoir absolu dominant toute l'histoire, un mouvement de l'essence pleinement « apparue » et concrète pour rejoindre l'existence est toujours possible. C'est à quoi nous invite la fin du chapitre sur le « Savoir absolu ». Chez Marx, ce qui apparaît c'est le terme de l'histoire du capitalisme (sa suppression), mais non pas une position telle qu'il serait possible de rejoindre l'existence (logique) : la démarche qui va de l'essence vers l'existence est indépendante et isolée de la précédente démarche.

La remarque de Hyppolite consisterait en fait à affirmer que Marx, au lieu de procéder suivant l'un ou l'autre des modes hégéliens qui viennent d'être rappelés — et qu'effectivement il suit de manière imparfaite — part d'une postulation idéaliste (valeur-travail), rejoint le concret (où se situe l'aliénation de

cette valeur) et ramène à l'idéal d'abord posé. Peu importerait dans cette hypothèse qu'un lien très précis soit ou non établi entre l'idéal (point de départ) et l'aliénation de cet idéal : quand on a posé un idéal, on ne peut pas ne pas y revenir — et pour cause. Mais s'il en était ainsi, nous serions fort loin de la méthode hégélienne, et fort loin semble-t-il de la méthode effectivement suivie par Marx. Bien loin de présupposer un absolu idéal, Marx prend l'homme tel qu'il est et attend qu'il se révèle lui-même. L'essence ne peut être que résultat, c'est-à-dire qu'elle n'est vraiment que lorsqu'elle est pleinement apparue, c'est-à-dire lorsque l'aliénation ou l'immédiateté qui l'affectait d'abord a été réduite.

Et lorsque, dans la théorie de la valeur, Marx va plutôt de l'essence à l'existence (suivant une méthode de type plus « logique »), il ne part pas davantage d'une postulation, mais décrit une condition fondamentale, qui constitue existentiellement la possibilité de l'histoire (et des aliénations) : cette condition n'est pas un idéal dont l'aliénation serait une dérogation. Elle est seulement l'explication fondamentale et métaphysique de tous les phénomènes d'existence qui viendront la manifester (qu'ils soient ou non des aliénations). Il s'agit ici de logique, de compréhension spéculative. Ainsi n'y a-t-il pas ici aliénation existentielle à proprement parler, mais seulement illusion, par exemple celle que les hommes entretiennent sur la valeur et sur l'argent, indépendamment même du capitalisme. L'illusion n'est qu'une erreur de l'intelligence et a sa place au niveau d'une considération logique.

Au reste l'expression « valeur-travail », qui ne fut pas employée par Marx, est équivoque. Elle reçoit souvent chez les commentateurs un caractère *normatif* ou éthique que la simple idée de valeur *mesurée par* le travail n'a pas chez Marx. Si l'on veut donner un sens à l'expression, il faut y voir simplement la catégorie fondamentale exprimant ce fait essentiel que la valeur est un élément commun et homogène, à savoir du travail social. Ainsi entendue, la valeur mesurée par le travail est sous-jacente à toute réalité historique ou phénoménologique de la vie économique, mais elle n'est pas elle-même réalité phénoménale. Seule une réalité phénoménale peut être affectée du qualificatif « aliéné » et avoir une portée éthique immédiate. Que la valeur soit du travail social abstrait n'est aux yeux de Marx ni bien ni mal, ni heureux ni malheureux, ni normal ni anormal, c'est seulement un fait fondamental, qu'il faut prendre comme tel : il n'y aura du normal ou de l'anormal que lorsque les hommes, tirant avantage du fait que la consommation de la force de travail fournit plus de valeur qu'elle ne coûte, exploiteront d'autres hommes. Mais il y a dans la nature

de la valeur la *possibilité* de tout le développement historique où apparaîtra cette exploitation, principe de l'aliénation.

*
* *

La portée philosophique des œuvres économiques de Marx ne se tire donc pas seulement de leur rapport avec les critiques préalables des aliénations religieuse, idéologique, politique et sociale, elle résulte encore de la méthode explicitement philosophique qui préside à l'élaboration des diverses catégories du *Capital*. Ce serait aller contre l'intention explicite de Marx et contre l'unité qui apparaît dans son œuvre que de vouloir dissocier l'œuvre économique de l'œuvre philosophique, ou la méthode d'analyse économique de la doctrine athée, à condition que par méthode d'analyse économique on entende bien celle de Marx et non pas une autre méthode, toujours possible, de critique de l'économie et du capitalisme, qui aboutirait sur des points isolés aux mêmes conclusions que Marx, mais dans un tout autre contexte.

Cependant si l'œuvre est une et tout entière philosophique parce que reposant sur une vue totale de l'homme et de l'histoire, la méthode philosophique marxiste apparaît bicéphale au plan des catégories du *Capital* lui-même. Mais avant de traiter explicitement de ce problème essentiel et central de la méthode philosophique de Marx, auquel nous conduit la réflexion sur la démarche critique et régressive que nous avons suivie pas à pas avec lui, nous pouvons encore mesurer sur un exemple concret la distance qui sépare la théorie de la valeur de la théorie du capital. C'est le problème de l'accumulation primitive.

VIII. L'ACCUMULATION PRIMITIVE

Nous savons maintenant ce qu'est la valeur. Nous savons aussi comment s'extorque une plus-value dès que l'on possède déjà un capital. Mais nous ignorons encore comment de l'économie marchande et de la « loi de la valeur » on passe à la forme historique de production qu'est le capitalisme. Nous ne savons pas encore comment naît le premier capital. La création des plus-values successives est liée de quelque manière à la théorie de la valeur puisque l'existence de la valeur est la condition de possibilité de l'exploitation. Mais l'exploitation

suppose un capital de départ. D'où vient le premier capital ? Les catégories de Marx en expliquent-elles l'apparition ?

Voici les termes du problème d'après Marx lui-même, auquel il n'a pas échappé : « L'accumulation capitaliste présuppose la présence de la plus-value et celle-ci la production capitaliste qui, à son tour, n'entre en scène qu'au moment où des masses de capitaux et de forces ouvrières assez considérables se trouvent *déjà accumulées* entre les mains des producteurs marchands¹²⁶. » Il n'y a pas à l'origine du processus, note Marx, une sorte de péché originel économique, qui constituerait le contenu de la « previous accumulation » inexpliquée et inexplicable. Ne pouvant se satisfaire du mystère, Marx cherche une véritable explication. Celle qu'il va donner est d'ailleurs bonne et conforme à ce que l'histoire nous apprend : seules la *violence* et la *volonté de puissance* fournissent une explication cohérente de la présence du premier capital. « Dans les annales de l'histoire réelle, écrit-il, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, la *règle de la force brutale* qui l'a toujours emporté. Dans les manuels béats de l'économie politique, c'est l'idylle au contraire qui a de tout temps régné. A leur dire, il n'y eut jamais, l'année courante exceptée, d'autre moyen d'enrichissement que le travail et le droit. En fait, les méthodes de l'accumulation primitive sont tout ce que l'on voudra hormis matière à idylle¹²⁷. »

Mais l'apparition de la violence et de la volonté de puissance consciente dans l'horizon de l'analyse marxiste conduit à l'abandon des catégories purement économiques qui étaient apparues décisives pour l'explication du fondement de l'aliénation. Il semble même qu'à ce propos Marx corrige la description « économique » qu'il a donnée du processus d'exploitation et d'accumulation en général : « Le rapport officiel entre le capitaliste et le salarié est d'un caractère purement mercantile. Si le premier joue le rôle de maître et le dernier le rôle de serviteur, c'est grâce à un contrat par lequel celui-ci s'est non seulement mis au service et partant sous la dépendance de celui-là, mais par lequel il a renoncé à tout titre de propriété sur son propre produit. *Mais* pourquoi le salarié fait-il ce marché ? Parce qu'il ne possède rien que sa force personnelle, le travail à l'état de puissance, tandis que toutes les conditions extérieures pour donner corps à cette puissance, la matière et les instruments nécessaires à l'exercice du travail, le pouvoir de disposer des subsistances indispensables au maintien de la force ouvrière et à sa conversion

¹²⁶. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 153.

¹²⁷. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 154.

en mouvement productif, tout cela se trouve de l'autre côté¹²⁸. » Même les rapports purement économiques portent donc la trace de la contrainte, et nous voici tout proches des analyses de Hegel sur le maître et l'esclave, bien entendu sur un registre transposé. L'aliénation du travailleur par rapport aux moyens de production ne serait pas seulement un mécanisme économique automatique, résultant des lois du marché, dès qu'est jetée sur ce marché de la force de travail libre, mais il y aurait à la base un rapport de domination et de contrainte, apparu par le jeu de la violence pure, et maintenu ensuite par une violence canalisée dans des mécanismes économiques.

Et Marx d'admettre ici paradoxalement l'influence primordiale de la violence primitive qui a constitué le capitalisme : « Au fond du système capitaliste il y a donc, dit-il, la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit sur une échelle progressive dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, *les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrase aux producteurs qui les employaient* à réaliser leur propre travail, et qu'ils se trouvent déjà détenus par des producteurs marchands qui eux les emploient à spéculer sur le travail d'autrui. *Le mouvement historique* qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive » parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois¹²⁹. » En somme, en deçà de l'ordre économique inhumain actuel, il y a un mouvement historique qui n'est pas un pur mouvement de type économique, mais le produit d'une violence.

Le détail de ce « mouvement historique » nous est donné par Marx dans une description du passage de l'économie féodale à l'économie capitaliste actuelle, passage qui n'a pu s'opérer sans une violence consciente et auquel le simple mouvement déterministe des forces de production ne pouvait suffire : la description est faite successivement du point de vue de l'ouvrier et du point de vue du capitaliste naissant. Voici, selon Marx, comment naquit un ouvrier exploité : « Quant au travailleur, au producteur immédiat, pour pouvoir disposer de sa propre personne, il lui fallait d'abord cesser d'être attaché à la glèbe ou d'être inféodé à une autre personne ; il ne pouvait non plus devenir libre vendeur de travail, apportant sa marchandise par-

128. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 154.

129. *Ibid.*

tout où elle trouve un marché, sans avoir échappé au régime des corporations, avec leurs maîtrises, leurs jurandes, leurs lois d'apprentissage, etc. Le *mouvement historique* qui convertit les producteurs en salariés se présente donc comme leur affranchissement du servage et de la hiérarchie industrielle. De l'autre côté ces affranchis ne deviennent vendeurs d'eux-mêmes qu'après avoir été dépouillés de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties d'existence offerts par l'ancien ordre de choses. L'histoire de leur exploitation n'est pas matière à conjecture : elle est écrite dans les annales de l'humanité *en lettres de sang et de feu* indélébiles¹³⁰. »

Comment des capitalistes sont-ils, de leur côté, apparus ? « Quant aux capitalistes entrepreneurs, ces nouveaux *potentats* avaient non seulement à déplacer les maîtres des métiers, mais aussi les détenteurs féodaux des sources de la richesse. Leur avènement se présente de ce côté-là comme le résultat d'une *lutte victorieuse* contre le pouvoir seigneurial, avec ses prérogatives révoltantes, et contre le régime corporatif avec les entraves qu'il mettait au libre développement de la production et à la libre exploitation de l'homme par l'homme. Mais les chevaliers de l'industrie n'ont supplanté les chevaliers d'épée qu'en exploitant des événements qui n'étaient pas leur propre fait. Ils sont arrivés par des moyens aussi vils que ceux dont se servit l'affranchi romain pour devenir le maître de son patron¹³¹. »

Voici maintenant un résumé de tout le processus : « L'ensemble du développement, embrassant à la fois la genèse du salarié et celle du capitaliste, a pour point de départ la *servitude* des travailleurs ; le progrès qu'il accomplit consiste à changer la forme de l'asservissement, à amener la métamorphose de l'exploitation féodale en exploitation capitaliste¹³²... »

Parmi les événements importants qui ont concouru à l'installation du capitalisme, le plus marquant est l'expropriation des paysans : « Dans l'histoire de l'accumulation primitive, toutes les révolutions qui servent de levier à l'avancement de la classe capitaliste en voie de formation font époque, celles surtout qui, dépouillant de grandes masses de leurs moyens de production et d'existence traditionnels, les lancent à l'improviste sur le marché du travail. Mais la base de toute cette évolution, c'est *l'expropriation des cultivateurs*¹³³. » Le licenciement des suites seigneuriales au XVI^e siècle, l'usurpation des biens communaux par les seigneurs, la transformation des

130. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 155.

131. *Ibid.*

132. *Ibid.*

133. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 156.

terres arables en pâturages par la volonté de la nouvelle noblesse issue de la guerre des Deux Roses, la Réforme et la spoliation des biens d'Église, l'expropriation frauduleuse du domaine public sous Guillaume III, le pillage des terres communales au XVII^e siècle par les *Bills for enclosures of commons*, puis les *clearings of estates* obligeant les paysans à émigrer de leurs *cots*, ce sont là, dit Marx, pensant au cas de l'Angleterre, « les procédés idylliques de l'accumulation primitive ¹³⁴ ».

L'explication par l'économique n'est-elle pas mise en question par cette conception de l'accumulation primitive ? Il faut se garder de répondre trop vite. En fait, si l'on considère l'ensemble du marxisme, la violence n'est pas exclue du développement futur de l'histoire. C'est la violence prolétarienne qui exécute la révolution. Pourquoi serait-elle exclue de l'histoire passée ? Si, dans l'avenir, le déterminisme économique peut se combiner à la violence prolétarienne sans que celle-ci le contredise, pourquoi la violence ancienne contredirait-elle le primat de l'économique ? La violence exercée par les premiers capitalistes dans leur « acte de naissance » ne résultait-elle pas directement de la prise de conscience par eux des forces sociales et économiques nouvelles dont leur classe était le porteur, tout comme la conscience du prolétariat résulte autant des forces de production nouvelles qu'elle réagit avec une violence concertée sur celles qui sont déjà dépassées en raison du développement déterminé de l'économique.

Malgré tout, il subsiste une différence entre l'histoire des violences de l'accumulation primitive et le projet d'une révolution qui devrait résulter comme un fruit mûr du simple mouvement de l'infrastructure économique. Voici en effet comment l'expropriation des expropriateurs doit s'accomplir d'après un texte du *Capital*, voisin de ceux que nous venons de citer : « Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la production capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux. Corrélativement à cette centralisation, à l'expropriation du grand nombre des capitalistes par le petit, se développent sur une échelle toujours croissante l'application de la science à la technique, l'exploitation de la terre avec méthode et ensemble, la transformation de l'outil en instruments puissants seulement par l'usage commun, partout l'économie des grands moyens de production, l'entrelacement de tous les peuples dans le réseau du marché universel, d'où le caractère international imprimé au régime capitaliste. A mesure que

134. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, p. 174.

diminue le nombre des potentats du capital qui usurpent et monopolisent tous les avantages de cette période d'évolution sociale, s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage et la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée *par le mécanisme même de la production capitaliste*. Le monopole du capital devient une entrave pour le mode de production qui a grandi et prospéré avec lui et sous ses auspices. La socialisation du travail et la centralisation de tous ses ressorts matériels arrivent à un point où elles ne peuvent plus tenir dans leur enveloppe capitaliste. Cette enveloppe se brise en éclats. L'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés ¹³⁵. »

Ce passage, qui résume la description de l'exploitation croissante et de l'accumulation croissante et explosive du capital dans le Livre I de l'ouvrage de Marx, porte évidemment les traces d'un déterminisme plus impérieux que la description des phénomènes de l'accumulation primitive. Une explication de l'accumulation primitive par la violence et le sang ne rend donc pas vraiment compte, en termes marxistes, du lien entre système d'échanges marchands de caractère non capitaliste et régime du capital.

Sans doute la violence par laquelle les premiers capitalistes arrachent aux premiers prolétaires leurs moyens de production est-elle le résultat d'un intérêt économique. La cupidité est souvent liée à la violence. Mais il s'agit ici de cupidité subjective et non de cette cupidité objective ou systématique, indépendante de la volonté particulière du capitaliste lui-même, qu'est le régime d'exploitation par la plus-value extorquée.

Une fois le capital acquis, l'exploitation se fait conformément à un mécanisme établi. Mais pour l'acquisition du premier capital, il faut mettre en place le mécanisme. Comment cela se fait-il? sinon par une volonté de puissance personnelle qui, pour prendre appui sur le développement de forces productives nouvelles, n'en constitue pas moins un *choix* qui n'était pas déterminé, encore moins que n'est déterminée par la seule présence des catégories de l'économie marchande l'apparition de la plus-value capitaliste. Qu'il s'agisse de la « possibilité » tirée des catégories de l'économie marchande, qu'il s'agisse de la possibilité qui résulte des conditions nouvelles des forces de production présidant au déclenchement de l'accumulation primitive, Marx n'établit qu'un lien vague et imprécis de *la possibilité à la*

135. *Le Capital*, trad. Roy, *op. cit.*, III, pp. 203-204.

CRITIQUE DU MONDE PROFANE

réalité : le flou qui règne en ce domaine invite à ne pas exclure la volonté de puissance de l'homme comme l'un des facteurs décisifs de l'histoire. Mais cela invite aussi à récuser la réduction pure et simple de toutes les autres aliénations à la seule aliénation économique, comprise comme un mécanisme qui domine les hommes et les divise.

En constatant la diversité de ton et d'allure philosophiques qui distingue la théorie de la valeur et celle du capital et en mettant en lumière l'impossibilité dans laquelle Marx se trouve de fournir une explication entièrement « économique » de l'accumulation primitive, nous soulevons déjà les problèmes cruciaux du matérialisme historique et dialectique. Nous sommes parvenus au cœur de la pensée marxiste.

III

LA DIALECTIQUE
FONDEMENTS DE LA SCIENCE,
DU RÉEL ET DE L'ÉTHIQUE

INTRODUCTION

VERS LA DIALECTIQUE

I. RÉFLEXION SUR LE MOUVEMENT ACCOMPLI

Nous avons suivi Marx dans un mouvement de pensée complexe, par lequel il nous a déboutés successivement des aliénations religieuse, idéologique, politique et sociale pour nous amener à prendre conscience de l'aliénation fondamentale, qui se situe selon lui au plan de la vie économique et de l'activité productrice. Mais nous n'avons pas encore discuté cette méthode de pensée originale, qui saisit les contradictions pour exiger leur réduction et qui mène ainsi à des contradictions toujours renaissantes. Il importe donc maintenant de réfléchir sur les étapes parcourues pour tenter une définition de la méthode qui les a inspirées.

Cette méthode s'oppose à la pensée abstraite et à la pensée idéaliste. La pensée abstraite se serait contentée de classer tous les phénomènes que nous avons rencontrés, elle en eût fait une grammaire ou une logique au sens formel. De son côté, la pensée idéaliste aurait récusé sans réserve les régressions opérées par la critique de Marx et se serait réfugiée dans l'affirmation inconditionnée d'une vérité et d'une valeur transcendantes, garanties du réel, explications d'aliénations irréductibles.

L'objection de Marx à la pensée abstraite et formelle, c'est qu'elle ne fait aucun pas en avant, et que le travail de classification et d'analyse laisse subsister comme devant des contradictions qui sont existentielles : l'homme réel ne peut se contenter de ce formalisme. A la pensée idéaliste métaphysique, en revan-

che, Marx a répondu plus explicitement, dans sa critique de l'aliénation idéologique. Il a montré que son effort, prenant comme point de départ la saisie des contradictions entre sujet et objet, n'aboutissait qu'en mettant tout le réel du côté de l'objet *ou* du côté du sujet : l'idéalisme récuse donc arbitrairement les contradictions, qui ne s'en présentent pas moins sous la forme d'une réalité résistante dès l'instant qui suit leur mise entre parenthèses.

Marx a raison sans peine contre cette double objection. On ne peut lui refuser le droit de s'attacher sérieusement aux contradictions. Mais la démarche n'était jusqu'ici que critique : la synthèse de l'homme divisé ou aliéné faisait défaut. Marx ne faisait encore que dénoncer des solutions fausses. Or, il y a un côté *positif* très important dans la suite du raisonnement marxiste : Marx entend nous conduire à la suppression des contradictions dans une synthèse supérieure.

Il faut maintenant présenter le mouvement de suppression des contradictions comme mouvement concret à contenu positif, susceptible de *vérifier* la justesse du mouvement critique accompli. Le mouvement critique (encore intellectuel) ne peut se vérifier que par un mouvement dialectique (réel et intellectuel à la fois) qui soit le mouvement effectif dont la critique nous faisait seulement entrevoir l'exercice : seule échappatoire possible et définitive à toutes les solutions idéalistes jusque-là critiquées.

II. LA MÉTHODE DANS L'ŒUVRE DE MARX

Le problème de la méthode est le problème central de la pensée marxiste. Marx a d'ailleurs eu conscience de cette importance, ce qui souligne encore le caractère philosophique et total de son entreprise : elle ne porte pas sur une technique particulière, mais sur le Logos intérieur à l'être et à la science, sur la totalité saisie comme sens, sur la *méthode*.

D'ailleurs, sans avoir jamais voulu élaborer une méthodologie explicite, indépendante de tout contenu, Marx a éprouvé le besoin de prendre position par rapport à Hegel sur les problèmes de méthode et sur le problème du sens en général. Il écrivait ainsi dès 1844 : « La préoccupation du contenu de l'ancien monde, le développement de la critique moderne allemande s'attachant au contenu (au matériau, *Stoff*) furent si puissants qu'il s'ensuivit une attitude entièrement non critique à l'égard de la méthode de critique et une inconscience totale au sujet de la question *partiel-*

lement formelle, mais véritablement essentielle (*wirklich wesentlich*), qui s'exprime ainsi : quelle est notre position à l'égard de la dialectique hégélienne ? L'inconscience au sujet de la relation de la critique moderne à la philosophie hégélienne en général et à la dialectique en particulier était si profonde que des critiques comme Strauss et Bruno Bauer, le premier partout (intégralement), le second dans ses *Synoptiques* (où, contre Strauss, il place la « conscience de soi » de l'homme abstrait en lieu de la substance de la « nature » abstraite) et même dans le *Christianisme dévoilé*, sont encore au moins en puissance intégralement pris (*befangen*) dans les filets de la logique hégélienne¹. »

Le problème de la méthode ainsi posé restera présent, au moins implicitement, à toute l'œuvre de Marx. En d'autres termes, la dialectique est au cœur de sa pensée. Il convient de l'examiner, à cette place centrale, et de montrer comment elle prétend constituer le fondement du réel, du savoir et du devoir. Auparavant il faut brièvement situer la dialectique marxiste par rapport à son archétype, la dialectique hégélienne.

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p 150.

CHAPITRE PREMIER

DIALECTIQUE HÉGÉLIENNE ET DIALECTIQUE MARXISTE

I. CE QUE FEUERBACH A DÉCOUVERT

La dialectique marxiste se constitue par l'exercice d'une sévère critique à l'égard de la dialectique hégélienne. Mais Marx reconnaît que Feuerbach a fait le premier pas dans cette voie.

Feuerbach, pense Marx, a montré que la philosophie tout entière n'est pas autre chose que la religion mise en pensée et présentée comme activité de pensée; il faut ainsi condamner la philosophie tout autant que la religion, puisqu'elle n'est qu'une forme à peine différente de l'aliénation de l'essence humaine¹. Ce faisant, Feuerbach fondait, dit Marx, le « matérialisme vrai » et la « science réelle », mettant la relation sociale de l'homme à l'homme au centre de toute théorie.

Marx dira, il est vrai, plus tard, que Feuerbach retombe à son tour dans l'abstraction. Mais son mérite est grand et sa philosophie nous fait approcher de la conception que Marx aura du sens total de la méthode, du *Grundprinzip*, de la dialectique. Voici, en effet, d'après Marx, comment se situe la conception logique de Feuerbach par rapport à la dialectique hégélienne : Feuerbach « oppose à la négation de la négation, qui prétend être le Positif absolu, le Positif reposant sur soi-même et positivement fondé sur soi-même² ». Dans la négation de la négation, comme principe de l'être et du savoir et comme loi du développement, il y a un primat donné à la négativité. La négativité est donnée, non

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 152.

2. *Ibid.*

pas seulement comme un moment particulier, mais comme le mouvement du devenir tout entier. Elle demeure en quelque sorte *extérieure* au mouvement même dont elle doit constituer l'intérieur. Présenter la négation de la négation comme le Positif absolu, c'est finalement recourir à un Transcendant qui garantit la négation particulière et la positivité du contenu particulier. C'est ramener à une interprétation théologique, c'est nous mystifier. « Voici comment Feuerbach explique la dialectique hégélienne (et comment par là il fonde l'adoption, comme point de départ, du Positif, de la certitude sensible (*sinnlich-gewissen*) : Hegel part de l'aliénation (en logique : de l'infini, de l'universel abstrait), de la substance, de l'abstraction absolue et fixée, c'est-à-dire, en termes plus populaires, il part de la religion et de la théologie. *Deuxièmement* : il supprime (*aufheben*) l'infini et pose l'Effectivement réel (*Wirkliche*), le sensible, le Réel, le Fini, le Particulier (Philosophie, suppression de la religion et de la théologie). *Troisièmement* : il supprime à nouveau le Positif et réintroduit l'abstraction, l'Infini. Restauration de la religion et de la Théologie³. »

La négation première, qui nous fait accéder au positif de l'expérience humaine saisie rationnellement par la philosophie, supprimant tout ce qui est extérieur et transcendant à cette expérience, s'accompagne donc d'une deuxième négation qui ne peut que nous ramener à une garantie extérieure, à une Positivité supérieure : celle-ci est dans la négativité absolue qui *opère* le mouvement. Le recours à cette positivité absolue, qui est en même temps, à l'intérieur du mouvement, la négativité principe du mouvement (opérant les deux négations), signifie que le mouvement ne se suffit pas à lui-même, que la vérité atteinte n'est pas garantie par elle-même mais a besoin d'une garantie extérieure à elle.

Feuerbach reproche donc à la philosophie selon Hegel de se contredire comme philosophie, et de ne se sauver que comme théologie, par une garantie transcendante de la vérité. Pour éviter cette évasion vers une garantie de la vérité exigée de l'intérieur mais absente de l'intérieur, Feuerbach se trouve amené, quant à lui, à poser que le véritable fondement est le réel sensible qui se suffit à lui-même, et que la véritable méthode s'appuie sur la positivité de la certitude sensible. Il faut partir de la conscience sensible première qui est le tout de l'expérience et ne jamais s'en écarter.

3. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 152.



Tout en reconnaissant les mérites de cette critique qui exorcise tout pseudo-transcendant, Marx découvre dans la solution de Feuerbach la ruine de toute dialectique : « La position (acte de poser) ou l'auto-affirmation et l'activité autonome (*Selbstbetätigung*), qui est la négation de la négation, est conçue comme une position qui n'est pas encore sûre d'elle-même, qui est donc entachée de son contraire, qui doute d'elle-même et a donc besoin de preuve, elle n'est pas saisie par son propre *être-là* et c'est pourquoi on lui oppose *directement et sans médiation* la « position » de la certitude sensible reposant sur elle-même⁴. »

En bref, Feuerbach se rend compte du fait que le mouvement dialectique aperçu par Hegel dans la négation de la négation est un principe de dynamisme infini qui exige une garantie quelque part. Il refuse la garantie que propose Hegel en dehors du mouvement négatif réel, c'est-à-dire au delà de toutes les négations successives. Il *oppose* alors à la dialectique hégélienne un principe d'identité indifférenciée, un Positif qui ne connaît pas les négations, mais dans lequel se résoudraient toute connaissance et tout être : ce positif, c'est le rapport direct de l'homme à la nature et à l'autre homme, sous *forme de sensation*.

Dans ce positif qu'est la sensation ou, en un sens plus large, la vie sensible, il y a bien deux termes, homme et nature, homme et autre homme : mais ces deux termes sont a priori identiques, le second ne détermine pas le premier par une négation vraie. Le second terme est seulement la position définitive et ferme qui garantit une première position mal assurée : l'homme sensible « qui doute de lui-même », qui est « entaché de son contraire », trouve sa confirmation dans une nature sensible identique à sa propre sensibilité ou dans une « certitude sensible reposant sur elle-même ». Autant dire qu'il n'y a plus de place pour la dialectique, pour le mouvement et pour la négativité. En critiquant la forme hégélienne de la négativité, Feuerbach a exténué toute vraie négation dialectique.

Conscient de cette déficience, Marx constate que la position de Feuerbach ne s'oppose à Hegel que « *directement et sans médiation* ». C'est-à-dire sans que le contenu, abstraitement saisi par Hegel, ait été développé concrètement dans le schéma feuerbachien. Comme Feuerbach, Marx fera grand cas de la conscience sensible en l'opposant à l'esprit absolu de Hegel, mais il

4. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 152.

cherchera à maintenir dans la conscience sensible elle-même toute la richesse de la dialectique.

II. CRITIQUE DU « SAVOIR ABSOLU » HÉGÉLIEN

Si Feuerbach a raison contre Hegel, en critiquant son présumé de Transcendance, Hegel a raison contre Feuerbach et contre sa théorie de l'identité indifférenciée de la conscience sensible, et la critique de la dialectique hégélienne est à reprendre. Selon Marx, en effet, Hegel a conçu très justement le mouvement du réel et du savoir comme négativités successives ; mais il l'a conçu de manière abstraite et spéculative.

Hegel a saisi la double signification du mouvement de la négativité : la négation de la négation est pour lui, « selon la relation positive qui est en elle, le Positif véritable et unique », et d'autre part « sous l'aspect de négation qui est en elle, le seul acte véritable et le seul acte de manifestation de soi autonome de tout être⁵ ». Hegel a vu à la fois que la négativité en tant que totalité englobante du mouvement est le « Positif », c'est-à-dire l'Universel, l'expérience totalisée, le fondement de l'être, ce qui est résistant, la substance, et qu'en tant que mouvement de négation présent à chaque étape du développement, elle est le principe même du mouvement, l'acte unique.

Comme Hegel, donc, Marx admettra que le réel comme le connaître sont un mouvement, un acte de négation successive des déterminations préalablement posées, et que cet acte de négation lui-même est le seul fondement concret, substantiel, de la totalité de l'expérience, la sous-tendant tout entière et fondant chacun des actes de négation particuliers. Hegel a posé en somme le postulat de l'Universel concret, du Positif médiat, de la substance qui n'est que la réalité totalisée de toutes les médiations particulières.

Toutefois, Hegel a conçu tout ceci de manière purement spéculative. Ce qui ne veut d'ailleurs pas dire : formelle. Marx ne veut pas dire que Hegel aurait fourni un instrument logique, indépendant des conditions de son usage. Il y aurait là une vue trop simpliste de l'œuvre de Hegel aussi bien que de la relation de Hegel à Marx. La dialectique hégélienne n'est pas formelle, aux yeux de Marx, mais elle est spéculative, abstraite ; c'est-à-dire que, finalement, Hegel rejette le principe du mouve-

5. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 152.

ment (qui est en tout mouvement particulier, en tout acte) hors de l'expérience elle-même, dans le Savoir absolu, « figure » qui n'est pas une « figure » déterminée, expérience qui n'est plus une expérience particulière : pour arriver au principe du mouvement de la conscience humaine et de l'expérience que fait cette conscience, Hegel nous renvoie subrepticement à une expérience totale et à une conscience pleinement intégrée qui échappent au domaine de l'expérience de la conscience. Marx, lui, voudrait rencontrer cette expérience totale sous le mode d'une expérience en même temps particulière et concrète. Il voudrait atteindre une conscience universelle qui serait conscience d'hommes historiquement déterminés.

En d'autres termes, Hegel a découvert le sens de l'histoire, mais en dehors de l'histoire. Le concept ou le Dieu qui se dévoilent dans l'Histoire (ou par l'histoire) ne sont jamais eux-mêmes *donnés* dans l'histoire. Pour ne pas succomber à la tentation idéaliste, Marx va s'efforcer de trouver un sens complet de l'histoire qui soit donné dans l'histoire elle-même, une expérience totale qui soit expérience historique, une conscience universelle qui soit un jour là. Hegel *présuppose* un sujet à l'histoire de l'homme ; ce que nous voulons saisir, au contraire, c'est l'acte de genèse, l'acte originaire fondant cette histoire, l'acte qui est la genèse de l'histoire tout en étant dans l'histoire.

Nous avons déjà indiqué de manière générale comment la philosophie hégélienne (*Phénoménologie* et *Logique*) était, au regard de Marx, un idéalisme, donc une aliénation non médiatisée, et comment cette aliénation ne pouvait s'expliquer que par la présence d'une infrastructure de rapports humains, sociaux et matériels, eux-mêmes affectés d'aliénation. S'il est inutile de reprendre la critique de cet idéalisme, il importe de la prolonger par la critique particulière que Marx adresse à la *dialectique* hégélienne.

Marx reconnaît tout le prix que Hegel attache à la dialectique elle-même, comme principe du réel et du savoir : « La grandeur de la philosophie hégélienne et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme le principe moteur et créateur — c'est que Hegel conçoit l'auto-production de l'homme comme mouvement (*Prozess*), l'objectivation comme désobjectivation (*Entgegenständlichung*), comme aliénation, sortie de soi et suppression de cette aliénation ; qu'il saisit donc l'essence du travail et comprend l'homme objectif (*gegenständlich*), l'homme vrai parce qu'effectif (*wirklich*) — parce que résultat de l'activité — comme résultat de son propre *travail*⁶. » La dialectique, c'est la

6. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 156.

relation sujet-objet, relation qui n'est ni séparation absolue, ni liaison immédiate, mais séparation toujours nouvelle et toujours supprimée, et finalement conciliation, mais uniquement à travers les médiations successives, par le travail. Celui-ci est conçu au sens le plus vaste de culture de l'homme, d'action de se faire objet, de passer dans l'objet pour reprendre cette objectivité.

Seulement, Hegel ne fait que contempler le mouvement et le travail, ce qui suppose un point absolu, un repère, un critère au nom duquel ou à partir duquel il contemple ce mouvement. Dès lors, Hegel supprime non seulement l'aliénation, en tant que négativité qui collait à l'être de l'homme en train de se produire, mais il supprime aussi l'*objectivité*, l'homme lui-même dans l'acte de se faire objet. Il pose un point de repère absolu qui ne peut pas laisser être chacun des résultats particuliers acquis, chacun des objets.

Le savoir absolu, exposé au dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, consiste en effet dans la suppression de l'*objet* de la conscience (*Gegenstand des Bewusstseins*)⁷. Ce dernier mouvement est retour au soi et non pas conservation de l'homme concret et objectif, qui s'est cultivé et humanisé. Hegel ne se contente pas de supprimer la différence entre le sujet et l'objet, l'aliénation, le fait pour moi d'être dans l'objet comme autre que moi, il supprime aussi l'objet et l'objectivité. Marx, au contraire, va s'efforcer de supprimer l'aliénation, le fait pour moi d'être séparé de l'objet, de voir l'objet comme objet, mais non pas l'objet lui-même ni mon objectivité.

Hegel, recourant à un point de vue supérieur, qui est en même temps extérieur à l'objectivité des figures, et qui est la pure conscience de soi de l'esprit, identique au concept, est contraint de renoncer à la présence du sens dans l'objectivité elle-même. Sa tâche, qui consistait à montrer le mouvement de l'expérience, la genèse dialectique de l'homme dans le rapport sujet-objet, toujours mis en question et toujours nouvellement présenté, est reniée dans son aboutissement transcendant.

III. CRITIQUE DE LA « SUPPRESSION » DIALECTIQUE (AUFHEBUNG)

Comment s'explique cet échec final de la dialectique hégélienne ? Marx ne peut se contenter de critiquer le Savoir absolu,

7. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 157.

c'est-à-dire l'aboutissement, à ses yeux transcendant, de la philosophie hégélienne, il va s'efforcer de trouver le germe de l'échec dans la conception que Hegel s'est faite de la dialectique comme mouvement intérieur à chacune des étapes du développement. Ce n'est pas seulement l'aboutissement du mouvement, c'est le mouvement en chacun des instants, en chacun des « moments » qu'il parcourt, qui est vicié dans l'œuvre de Hegel.

Ce mouvement est la négation de la négation, la suppression de la négation, l'*Aufheben*. Hegel entend bien que cette suppression soit tout autant conservation. Mais il ne conserve quelque chose que pour la pensée contemplative : tout ce qu'il conserve n'est maintenu qu'à l'état de moments particuliers devenus abstraits par rapport à la nouvelle figure concrète qui apparaît chaque fois. Il ne conserve alors que l'être pensé, l'être pour soi, l'être pour la conscience de soi : « Cette suppression-maintien (*Aufheben*), dit Marx, est une suppression de l'essence pensée, ainsi la propriété privée *pensée* se supprime dans la *pensée* de la morale. Et puisque la pensée s'imagine être immédiatement l'Autre de soi-même, *réalité sensible*, et que pour elle son action vaut aussi comme *action réelle sensible*, cette suppression en pensée, qui laisse être son objet dans la réalité, croit l'avoir dépassé réellement, et, d'autre part, puisqu'il est maintenant devenu pour elle *moment* de pensée, il vaut pour elle, dans sa réalité, comme auto-activité d'elle-même, de la conscience de soi, de l'abstraction⁸. » Sans que le réel ou l'objectivité aient été effectivement atteints par la pensée, puisqu'ils sont réduits à n'être que ses moments abstraits, la pensée s'imagine cependant voir dans le réel son propre mouvement, elle s'hypostasie en sujet extérieur. Elle se dresse sous la forme d'une conscience de soi qui serait le principe de développement des figures concrètes du réel.

C'est donc l'existence immédiate et réelle, le *Dasein*, que supprime le philosophe, en réduisant une figure historique à un moment abstrait : il transforme l'être-là en philosophie, en « élément philosophique ». Une fois cette opération accomplie, le philosophe n'a pas de mal à supprimer en pensée l'objet devenu préalablement philosophique.

Pour Marx, au contraire, l'*Aufheben* n'est pas suppression de l'existence empirique. L'*Aufheben*, c'est « le mouvement objectif, qui reprend en lui l'aliénation⁹ ». Nous ne sortons pas du réel existant, pour nous élever à une contemplation. L'*Aufheben*, c'est la « perception (*Einsicht*), exprimée à l'intérieur de l'alié-

8. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 166.

9. *Ibid.*

nation, de l'*appropriation* de l'essence objective par la suppression de son aliénation » ou « la perception aliénée de l'*objectivation réelle* de l'homme, de l'*appropriation réelle* de son être objectif par l'anéantissement de la détermination d'*aliénation* qui entache le monde objectif, par sa suppression, à l'intérieur de son être-là encore aliéné¹⁰ ».

Évitant de nous mettre hors de situation, c'est-à-dire hors de l'aliénation réelle, pour prendre sur le réel un point de vue extérieur, le mouvement dialectique de suppression tel que le conçoit Marx est seulement le mouvement d'ôter non pas l'existence objective et toute la situation, mais l'aliénation, qui déforme cette situation et cette existence objective. Marx donne en exemple l'athéisme, suppression pratique de Dieu, qui est le devenir effectif (*in actu*) de l'humanisme théorique¹¹. De même, le communisme, comme suppression de la propriété privée, comme acte par lequel de la vie humaine véritable devient la propriété de l'homme, est le devenir effectif de l'humanisme pratique. Les actes d'athéisme, de communisme, actes de supprimer des aliénations, ne sont pas le recours à des spéculations extérieures à la situation, mais un « devenir effectif » de la situation, ils sont la « réalisation effective, devenue pour l'homme, de son essence et de son essence comme essence réelle¹² ».

Dans cette structure de l'acte de négation, de l'*Aufheben*, nous saisissons le caractère spécifique du mouvement dialectique tel que l'entend le marxiste à la différence de l'hégélien idéaliste qu'il condamne. L'hégélien trouve la garantie du mouvement uniquement dans un univers transcendant à ce mouvement, qui anéantit le mouvement lui-même comme mouvement autonome et le « subsume » dans le développement d'une subjectivité suprême. Pour le marxiste, il ne peut être question d'échapper à l'expérience, c'est dans le mouvement lui-même que le principe du mouvement est totalement et intégralement exprimé. Mouvement à l'intérieur de la situation, il atteint la situation; mouvement dans l'être, il est mouvement de l'être, successivement aliénation et suppression de l'aliénation, mais jamais évasion dans un élément extérieur à partir duquel on pourrait reconstruire et poser le mouvement d'un être qui lui-même n'aurait alors d'autre existence que celle des catégories du philosophe.

10. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 166.

11. *Ibid.*, p. 167.

12. *Ibid.*

CHAPITRE II

LA DIALECTIQUE COMME PRINCIPE DU SAVOIR

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. Il n'y a pas de vérité immuable ou éternelle ou absolue. Ce qui entraîne deux conséquences :

a) Il n'y a pas de science métaphysique : le marxisme, en se présentant comme science, se présente à la fois comme la synthèse de toutes les disciplines scientifiques et comme le remplaçant de toute métaphysique.

b) A l'intérieur de chaque science (non métaphysique), il n'y a pas davantage de vérités absolues, ni dans les sciences de l'homme, ni même dans les sciences de la nature.

2. Le savoir est dialectique, il est un mouvement d'enrichissement qui procède d'un progrès à travers des contradictions : la contradiction engage les deux partenaires de la discussion à se placer à un niveau supérieur pour trouver une adéquation de leurs deux vérités partielles. Cette méthode est féconde, à la différence de la simple abstraction, parce qu'elle permet un progrès indéfini de la connaissance.

3. Le savoir part de la conscience sensible, mais d'une conscience sensible conçue comme activité (et non comme intuition contemplative) en même temps que l'objet de cette conscience est lui-même un devenir actif. L'aboutissement du savoir est encore la conscience sensible, mais cette fois enrichie et cultivée, devenue universelle.

4. La méthode dialectique va du concret au concret par l'abstrait en demeurant toujours à l'intérieur de l'élément du concret.

5. Les divers systèmes philosophiques antérieurs (spiritualisme, matérialisme, etc.) sont faux en tant que systèmes prétendant à une validité universelle : ils trouvent leur vérité dans le matérialisme dialectique qui, sans être un système, est la synthèse concrète de tous les systèmes.

6. Le savoir est dialectique parce que le réel est lui-même dialectique. La connaissance est en relation dialectique avec le réel et avec la praxis. La conscience est conditionnée par l'être. Cette relation est d'ailleurs elle-même dialectique.

*
* *

La méthode dialectique est l'unité du contenu et de la forme. C'est ce qui en rend l'exposé théorique difficile. *On ne peut*, par exemple, *dissocier véritablement l'exercice de la dialectique au plan du savoir et son exercice dans le réel*. La dialectique ne veut en effet pas être autre chose que le mouvement du réel.

Ceci peut, il est vrai, avoir une double signification : ou bien le savoir dialectique n'est qu'une reproduction, un reflet, l'image directement renvoyée du réel, ou bien le savoir et le réel sont eux-mêmes en rapport dialectique, sans que toutefois savoir et réel soient jamais dissociables. Il semble que chez Marx, à la différence de ce que nous trouverons chez certains de ses disciples, nous ayons beaucoup plus affaire à une théorie du rapport dialectique du savoir et du réel qu'à une théorie du « reflet ». Il existe donc une science, mais la science est intimement liée au développement du réel. Si bien qu'un exposé de cette science comme méthode ne se sépare pas de l'exposé du contenu de la science : la science est justement l'exposé du contenu. Nous ne distinguerons donc ces deux aspects de l'expérience totale que pour faciliter l'exposé ; nous serons d'ailleurs sans cesse renvoyés de l'un à l'autre.

Non seulement d'ailleurs une dissociation entre science et réel serait illégitime, mais elle est, de plus, extrêmement *malaisée* dans le cas de Marx. Marx ne nous fournit en effet nulle part un exposé complet de sa théorie de la connaissance, c'est-à-dire de la méthode dialectique comme telle. A l'exception de quelques passages plus compacts dans les *Manuscrits économique-philosophiques de 1844*, dans l'Introduction à la *Critique de l'économie politique* et dans la deuxième Préface du *Capital*, on est à peu près réduit, pour la mise en ordre des idées de Marx sur la dialectique comme science, à les inférer à partir de sa pratique.

En dépit de ces difficultés, l'importance que le marxisme postérieur a conférée au problème de la définition d'une méthode dialectique invite à prendre la mesure de la signification du marxisme comme méthode et comme science.

Dire en effet méthode marxiste, c'est dire équivalement science marxiste. Pas plus qu'on ne peut dissocier le savoir et le réel, on ne peut davantage séparer vraiment méthode et science. Il n'existe pas, aux yeux du marxiste, de contenu scientifique indépendant de son traitement méthodique, c'est-à-dire de l'exercice dialectique de l'intelligence. Un contenu indépendant serait le fruit d'une évidence ou d'une intuition trop sensible ou trop intellectuelle. Marx refuse toute solution de ce genre et réfute celles qui se présentent, en les taxant de dogmatisme. Il opère ainsi, au seuil de la dialectique, une critique de la vérité absolue. Seule cette critique, qui ferme la porte à une évasion intolérable pour le savoir scientifique, permet au savoir marxiste de se proclamer intégralement dialectique. Considérant au reste tous les systèmes antérieurs comme des dogmatismes entachés de l'intransigeance et de l'étroitesse de l'esprit qui se veut en possession de vérités absolues, la dialectique marxiste se présente comme le dépassement de tous ces systèmes et de leurs oppositions et, en même temps, comme un savoir pleinement adéquat au réel. La réfutation des vérités éternelles, l'élaboration des principes autonomes de la logique dialectique, le dépassement des systèmes et l'adéquation du savoir au réel, tels sont donc les principaux moments successifs d'une description de la science dialectique marxiste.

I. REJET DE LA VÉRITÉ MÉTAPHYSIQUE ABSOLUE

Le marxisme se présente comme une science totale du réel qui ne connaît aucun *ineffable*, aucune chose en soi, aucun noumène. Par rapport à elle, rien n'est véritablement extérieur. Mais c'est en même temps le contraire d'un système et d'un dogmatisme. La vérité ne vient en effet à se présenter comme un absolu, un immuable, une idée éternelle que lorsqu'elle est rejetée en dehors de l'expérience, lorsqu'elle est considérée comme nouménale et métaphysique. Pour être fidèle à son propos, la science marxiste se doit donc tout d'abord d'exorciser tout noumène, tout contenu absolutisé ou « fixé », comme dit Marx.

La critique des idées religieuses éternelles, la critique des idéologies considérées comme absolues et transcendantes, la critique de l'idéologie économique elle-même, sont autant de défis lancés par la science marxiste aux dogmatismes de toutes sortes, aux métaphysiques, aux sciences sociales ou même naturelles qui

admettent des vérités fondamentales immuables. Dans le cas de l'économie politique, Marx s'en prend à des idéologues qui ont cherché à conférer une validité universelle à des « lois », donc à des vérités, qui ne concernent en réalité qu'un aspect très particulier du réel économique, une étape provisoire du développement de l'histoire de la vie économique et sociale.

Dès que l'on prend un contenu de savoir pour absolu, dès que l'on prétend atteindre à une vérité dernière, irréductible, on est dans l'erreur, on fixe une catégorie qui par elle-même était fluide, on arrête le devenir de la pensée et son progrès. Ainsi en va-t-il d'une catégorie économique, comme celle de la *propriété* dans l'œuvre de Proudhon.

On se rappelle la fameuse théorie de la propriété considérée comme un vol, dont Proudhon déduisait un socialisme visant à rétablir la propriété dans sa pureté, à la réinstaurer sans le vol. Proudhon considère donc la catégorie de propriété comme une vérité, en même temps qu'une valeur, de caractère universel, immuable, éternel. D'où, selon Marx, l'étroitesse de son point de vue, d'où son impuissance à révolutionner la société autrement qu'en proposant un idéal abstrait, qu'en invitant à la suppression du vol qui vicie la propriété : « Comme Proudhon, dit Marx, subordonne l'ensemble de ces rapports économiques à la notion juridique de propriété, il ne pouvait aller au-delà de la définition donnée déjà par Brissot avant 1789 dans les mêmes termes : la propriété c'est le vol¹. » Marx fait remarquer que l'idée de vol elle-même est liée à celle de propriété : Proudhon ne fait que se mouvoir dans la pensée d'une catégorie absolue : « Comme le *vol*, en tant que violation de la propriété, *présuppose la propriété*, Proudhon s'embrouille dans toutes sortes de notions confuses et fantasmagoriques sur la *vraie* propriété bourgeoise². »

Le théoricien français s'est efforcé d'écrire un « système » des *catégories* économiques au moyen de la dialectique hégélienne que lui avait enseignée Karl Grün, « ce professeur de philosophie allemande, disait Marx, qui avait sur moi cet avantage de ne rien entendre à ce qu'il enseignait³ ». En fait, non seulement Proudhon n'avait pas compris la dialectique, mais il s'était laissé prendre au jeu de la philosophie spéculative et avait présenté ses « catégories » comme des vérités à validité universelle : « Au lieu de considérer les catégories économiques comme des expressions théoriques de rapports de production his-

1. Texte de *Der Sozialdemokrat*, 1865, trad. in *Misère de la Philosophie*, Ed. Costes, appendice, p. 216

2. *Ibid.*

3. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 217.

toriques correspondant à un degré déterminé du développement de la production matérielle, son imagination les transforme en *idées éternelles* préexistantes à toutes réalités et, de cette manière, par un détour, il se retrouve à son point de départ, le point de vue de l'économie bourgeoise⁴. » Le point de vue de l'économie bourgeoise consistait en effet dans l'admission d'un ordre naturel et d'un système de catégories éternelles au plan de la science des faits économiques : « En disant que les rapports actuels — les rapports de la production bourgeoise — sont naturels, les économistes font entendre que ce sont des rapports dans lesquels se crée la richesse et se développent les forces productives conformément aux lois naturelles indépendantes du temps. Ce sont des *lois éternelles*, qui doivent toujours régir la société⁵. » N'est-ce pas le même Proudhon qui prétendait trouver dans le système économique absolu la justification de l'illégalité des grèves condamnées par le Code pénal : « M. Proudhon, écrit Marx, prétend faire passer un article du Code pénal pour un *résultat nécessaire* des rapports de la production bourgeoise⁶. » Marx le raille encore d'avoir découvert le « *but providentiellement égalitaire* » de la rente⁷ et de montrer « l'éternité de la concurrence, en prouvant que toutes les industries dans lesquelles cette catégorie n'est pas encore assez développée, comme dans l'agriculture, sont dans un état d'infériorité, de caducité⁸ ».

À cette critique des vérités et des lois éternelles, Marx joint une critique de la *science* telle qu'on la comprenait dans cette perspective. Marx reproche à Proudhon sa recherche d'une « prétendue science », qui doit donner « une formule toute prête pour la solution de la question sociale au lieu de puiser la science dans la connaissance critique du mouvement historique⁹ ». A cette science qui sait des formules passe-partout, Marx oppose une science qui n'a pas de solutions toutes faites, qui ne peut rien dire d'avance, mais qui est une « connaissance critique » du réel. Cette science est, sans aucun doute, un savoir, mais celui-ci est équivalentement une méthode d'analyse des situations, il ne s'éloigne jamais de ces situations ; c'est un savoir critique immanent à la situation et au réel. Marx s'attaque ainsi à ceux qui conçoivent la science comme un tout achevé, aux angles bien définis, comme un ensemble de lois immuables concernant la structure d'un objet.

4. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, pp. 217-218.

5. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 218, note 1.

6. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 205.

7. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 196.

8. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 178.

9. *Misère de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 218; voir aussi p. 220.

Ce qu'il a découvert chez les économistes et jusque chez le socialiste Proudhon, Marx le trouve encore dans les sciences de la nature telles qu'on les entendait à son époque. Ainsi, Feuerbach s'était approprié la méthode des sciences de la nature et prétendait fonder sur l'intuition sensible qui les conditionne, toute autre connaissance humaine : il entendait par là donner à celle-ci un fondement solide et lui assurer un contenu inattaquable. Or, Marx se méfie du contenu de sciences qui seraient celles d'une nature immuable. Car il n'y a pas pour l'homme de nature purement naturelle, et les sciences de la nature ne comportent pas plus de vérité absolue que les sciences de l'homme : « Même cette « pure » science de la nature reçoit son but aussi bien que son matériau du commerce et de l'industrie, de l'activité sensible des hommes. L'activité, ce travail et cette création sensibles continuels, cette production, sont à tel point le fondement de tout le monde sensible comme il existe aujourd'hui que, si cette activité se trouvait interrompue ne fût-ce qu'un an, Feuerbach ne trouverait pas seulement une énorme modification du monde naturel, mais encore tout le monde des hommes et sa propre faculté d'intuition, sa propre existence elle-même lui manqueraient bientôt. Sans doute il demeure une priorité de la nature extérieure et tout ce que nous disons ici ne s'applique pas à l'homme originel, produit par *generatio aequivoca* ; mais cette distinction n'a de signification qu'autant qu'on considère l'homme comme distinct de la nature. D'ailleurs, cette nature qui précède l'histoire humaine n'est pas l'actuelle ; sauf peut-être dans quelques îlots coralliens isolés d'Australie, elle n'existe plus nulle part, donc elle n'existe pas non plus pour Feuerbach¹⁰. » Les sciences de la nature ne sont donc pas plus que toute autre science un savoir entièrement constitué et définitif.

Sa destruction des « vérités éternelles », c'est là, Marx le sait, le grand grief du monde bourgeois contre le communisme. Mais il fait peu de cas de l'accusation : « Les accusations portées contre le communisme au nom de la religion, de la philosophie et de l'idéologie en général, ne méritent pas un examen approfondi. Est-il besoin d'une intelligence profonde pour comprendre que les vues, les conceptions et les idées, en un mot que la conscience de l'homme change avec tout changement survenu dans ses conditions d'existence, dans ses relations sociales, dans sa vie sociale¹¹ ? »

L'argumentation de Marx à l'égard de ses contradicteurs est facile et ne convainc guère. Aussi font-ils instance en distinguant

10. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, pp. 33-34.

11. *Das Kommunistische Manifest*, MEGA, I, vi, p. 543.

dans l'histoire des idées entre ce qui change et ce qui demeure : « Sans doute dira-t-on, écrit Marx, les idées religieuses, morales, philosophiques, politiques, juridiques, etc., se sont modifiées dans le cours de l'évolution historique, mais la religion, la morale, la philosophie, la politique et le droit se sont maintenus à travers ces transformations. Il y a en outre des vérités éternelles, telles que la liberté, la justice, etc., qui sont *communes à tous les régimes sociaux*¹². » On peut admettre qu'en ces termes le problème du caractère immuable de certaines vérités et de certaines valeurs est assez bien posé. La position du communisme n'en demeure pas moins claire : « il abolit les vérités éternelles, il abolit la religion et la morale au lieu de les régénérer » ; le communisme sait qu'ainsi « il contredit à toutes les évolutions historiques du passé¹³ », mais il ne craint pas de le faire.

Ce qui le distingue en effet de tout le passé, c'est qu'il annonce la suppression de l'aliénation, et il déclare qu'il n'a pu y avoir de vérités éternelles qu'aussi longtemps qu'il y avait aliénation : « L'histoire de toutes les sociétés connues jusqu'ici s'est déroulée en antagonismes de classes, antagonismes qui ont revêtu des formes différentes aux différentes époques. Mais, quelle qu'ait été la forme de ces antagonismes, l'exploitation d'une partie de la société par l'autre est un fait commun à tout le passé. Donc, rien d'étonnant à ce que la conscience sociale de tous les âges, malgré toute divergence et toute diversité, ait toujours revêtu certaines formes communes — formes de conscience — qui ne se dissoudront totalement qu'avec la disparition totale de l'antagonisme des classes. La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec le système traditionnel de la propriété. Rien d'étonnant à ce que, dans le cours de son développement, la rupture avec les idées traditionnelles soit la plus radicale¹⁴. »

Marx donne ainsi à la fois l'explication de l'apparition de vérités soi-disant éternelles, simples reflets de l'aliénation dans la conscience des hommes, et la raison pour laquelle les vérités en question ne sont pas effectivement éternelles ; elles sont en dépendance d'une situation historique d'aliénation qui passera.

Qu'il s'agisse des vérités éternelles et absolues prises en particulier, qu'il s'agisse de sciences particulières constituées comme totalités de savoir dans un domaine ou dans l'autre, sciences de l'homme ou sciences de la nature elles-mêmes, il n'y a pas de savoir tout fait ; l'erreur consiste toujours à absolutiser, à « fixer »

12. *Das Kommunistische Manifest*, op. cit., p. 543.

13. *Ibid.*

14. *Ibid.*, p. 544.

un aspect séparé du reste de l'expérience, un angle de visée particulier ou une étape historique particulière. La vraie science est une connaissance critique toujours en développement, en devenir, elle est donc dialectique. C'est ainsi qu'elle progresse, c'est ainsi que la recherche est féconde. Les vérités métaphysiques ou scientifiques éternelles, l'intuition sensible elle-même, comprise comme saisie d'un sensible immuable, sont des erreurs. Dire que ces vérités-là sont des erreurs n'est d'ailleurs pas dire qu'il y ait d'autres vérités de même type, c'est dire qu'il n'y a pas de telles vérités possibles.

Or, si l'absolutisation des catégories, quant au contenu, est le propre de la métaphysique, elle correspond, quant au mode de pensée, à la logique formelle, instrument catégoriel tout fait et immuable dont l'application à un contenu également immuable doit donner la vérité. Il importe alors de montrer ce qu'est la logique dialectique et ce que sont ses rapports avec la logique formelle.

II. LOGIQUE DIALECTIQUE

Lorsqu'on a rejeté toute vérité absolue, toute assertion de la pensée abstraite, tout problème théorique de la validité ou de la non-validité de la connaissance humaine, comme autant de questions « scolastiques »¹⁵, il ne reste plus qu'à s'enfoncer dans l'expérience humaine.

Feuerbach n'a-t-il pas fait de même lorsqu'il a proclamé que la conscience sensible (comme sensation) était la seule source de connaissance et que l'intuition sensible lui fournissait dans une vision contemplative le tout de l'expérience humaine? Marx, qui reconnaît le prix de la conscience sensible et les mérites de Feuerbach, apporte pourtant au problème de la connaissance et de la science une solution différente. Car si Feuerbach a rejeté très justement toute vérité absolue et transcendante, il n'a pas tiré toutes les conclusions qui découlent de ce refus. Ce refus, pense Marx, nous engage dans la voie d'une logique dialectique, faute de quoi nous retomberons par un autre biais dans la position de vérités absolues. En fait, Feuerbach ignore la dialectique.

15. Voir *Thèses sur Feuerbach*, thèse 2.

Marx fait ainsi remarquer dans sa thèse 5 sur Feuerbach : « Feuerbach, qui n'est pas satisfait de la *pensée abstraite*, veut l'*intuition* ; mais il ne saisit pas la « sensibilité » — le monde sensible — comme activité pratique humaine sensible. » Si l'intuition est considérée comme purement contemplative et comme atteignant un donné sensible stable, connaissable de manière toujours identique par une sorte de décalque du réel, ne sommes-nous pas en présence d'une nouvelle forme des vérités éternelles ? L'intuition sensible purement contemplative est la prétention de pouvoir connaître définitivement un contenu extérieur. Or, pour Marx, ni le monde sensible comme objet de la connaissance, ni la sensibilité comme puissance de connaître ou comme contenu du savoir, tout ceci étant exprimé par le terme de *Sinnlichkeit*, n'ont de fixité immuable : leur essence est au contraire le devenir, « l'activité ». Et cette activité se situe tout à la fois du côté du connaissant et du connu. Elle n'est pourtant pas chez le connaissant indépendante de ce qu'elle est chez le connu, sans quoi nous nous retrouverions devant le problème des formes *a priori* de la sensibilité et des catégories de l'entendement de Kant. En fait, la véritable pensée est dialectique, parce que, concurremment, son rapport à la réalité en devenir est lui-même dialectique. Examinons ici cette dialectique en tant qu'elle est immanente au savoir.

L'activité humaine sensible de l'homme s'exprime dans un savoir dialectique qui part de la conscience sensible pour revenir à la conscience sensible après s'être enrichi des multiples déterminations apportées par la présence de contradictions dans l'expérience. « La sensibilité doit être la base de toute science¹⁶. » Nous verrons que l'existence de l'homme est d'abord un rapport immédiat à la nature : la première conscience de l'homme et son premier savoir sont aussi un savoir immédiat de la nature, ils sont *conscience sensible*. Mais la conscience sensible est d'abord indifférenciée et vide, elle se nie tout autant comme conscience et comme savoir : l'objet sensible lui échappe immédiatement et la contredit. Le savoir s'élève alors à la connaissance qualitative, puis à la connaissance de l'essence, puis à celle du concept, puis à celle de l'idée. Ce schéma de la logique dialectique n'est pas différent de celui qu'a proposé Hegel dans sa *Wissenschaft der Logik*. Seulement à l'Idée correspond chez Marx une nouvelle forme de la conscience sensible.

Tandis que Hegel a finalement recours, pour clore l'expérience, à un élément transcendant qui sous-tend le développement du savoir tel qu'il a été examiné, chez Marx l'expérience ne se clôt

16. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, v, p. 123.

que dans une conscience elle-même sensible comme la première. Seulement cette conscience sensible que l'on rencontre encore au terme du savoir n'est pas immédiate comme la première, elle s'est enrichie de toutes les déterminations de l'expérience. Elle s'est cultivée, les sens humains se sont perfectionnés, ils sont devenus véritablement humains : « On comprend, dit Marx, que l'œil *humain* jouit autrement que l'œil à l'état brut, inhumain, que l'oreille humaine jouit autrement que l'oreille à l'état brut, etc. ¹⁷. » En même temps que l'œil s'affirme ainsi pour devenir humain, l'objet qu'il perçoit devient progressivement moins immédiat, moins antagoniste, il devient lui aussi humain. Par cette conscience sensible cultivée et perfectionnée l'homme retrouve le contact avec la nature, mais avec la nature universelle, donc avec lui-même, avec lui-même comme totalité, comme être universel, comme être générique. Il n'y a pas ici passage de la conscience sensible immédiate à une conscience de soi pure, mais médiation de la conscience sensible originelle sans qu'elle cesse d'être sensible. Ce n'est pas le Soi que l'homme retrouve au terme du savoir, c'est soi-même, mais soi-même comme objet de la nature, ou plus exactement soi-même comme toute la nature. C'est là le terme vers lequel est tendu tout savoir dialectique.

Entre la conscience sensible originelle et immédiate et la deuxième conscience sensible, médiante et riche, se situe tout le progrès du savoir humain. De l'une à l'autre, le connaissant avance à travers la contradiction perpétuelle et même à travers l'aliénation. C'est finalement le prolétaire aliéné qui est capable, en supprimant son aliénation, d'arriver à la conscience sensible parfaite, au développement multilatéral de tous ses sens et de toutes ses aptitudes humaines. Seule cette méthode est féconde aux yeux de Marx, toute méthode s'appuyant sur une systématique de catégories prédéterminées et sur un monde immuable à connaître de l'extérieur, étant vouée à l'échec parce qu'elle fige la connaissance et absolutise les divers aspects relatifs de l'expérience du savoir.

Beaucoup plus qu'il ne l'a exposée en théorie, Marx a pratiqué cette méthode dans presque tous ses ouvrages, principalement dans ceux qui concernent les sciences de l'homme et de la société. C'est en s'inspirant d'elle qu'il a analysé les classes sociales dans le *Manifeste communiste*, dans les *Luttes de classes en France*, dans le *18 Brumaire de Louis Bonaparte*. C'est aussi selon le schéma de la dialectique qu'il a élaboré la science de l'économie politique dans *Le Capital*.

Nous avons jusqu'ici décrit cette méthode comme critique.

17. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 119.

Mais la critique n'en est qu'un aspect. Plus exactement, le savoir dialectique est sans cesse critique, parce qu'il refuse toute absolutisation, tout arrêt. Il pousse à une question nouvelle que la contradiction apparue oblige à résoudre. La dialectique est ainsi critique parce qu'à chaque instant elle montre que ce qui nous apparaissait comme vrai n'est pas vrai de manière absolue.

Les économistes classiques ont découvert les lois de fonctionnement de la société capitaliste dans leurs expressions les plus immédiates, l'argent et le mouvement du capital-argent : ils ont étudié la « circulation » du capital et ont découvert des régularités, qui correspondent assez bien à ce qui se passe apparemment dans la société économique capitaliste. Mais une question surgit : d'où vient la plus-value, qui interrompt la monotonie du mouvement de circulation du capital, et qui pourtant grâce à cette interruption, rend seule possible le mouvement circulaire tout entier ? L'économiste classique est incapable de donner une réponse cohérente sur l'origine de la plus-value. Son savoir est contredit. Il est également contredit par l'apparition de la surpopulation relative qui s'oppose à son optimisme. Devant ces contradictions le vrai savoir scientifique s'élève à une synthèse qui englobe à la fois la première vérité (les lois de circulation du capital) et la contradiction (la mystérieuse plus-value) : c'est la thèse de l'exploitation du travailleur par le mécanisme de la consommation de sa force de travail achetée à sa valeur sur le marché.

Il en va de même de toute connaissance. Aucune ne peut demeurer statique. Elle doit être critique, ou, ce qui revient au même, elle est dialectique. Le savoir ne se constitue pas par accumulation et juxtaposition de connaissances, mais par révision continue des résultats obtenus.

*
**

Quel est le rapport de la connaissance dialectique selon Marx avec *l'abstrait et le concret* ? Nous avons vu que tout processus de connaissance humaine part en réalité de la conscience sensible et rejoint la conscience sensible. Il s'agit donc d'une démarche du concret vers le concret, à l'intérieur du concret, mais ceci demande explication.

La science doit partir du concret, mais elle ne doit pas le considérer comme un donné immédiatement saisissable selon tous ses aspects et dans toute sa profondeur. « Quand nous considérons un pays donné au point de vue économique-politique, nous commençons par sa population, sa division en classes, en ville et campagne, en terre et mer, par les diverses branches de pro-

duction, par l'importation et l'exportation, par la production et la consommation annuelles, les prix des marchandises, etc. Il semble qu'il soit juste de commencer par le réel, le concret, donc par exemple en Economie, de commencer par la population, qui est le fondement et le sujet de tout l'acte de production social. Cependant, en y regardant de plus près, cette démarche apparaît erronée. La population est une abstraction, si par exemple j'omets les classes dont elle est constituée. Ces classes sont à leur tour un mot vide, si je ne connais pas les éléments sur lesquels elles reposent, par exemple le salaire, le capital, etc.¹⁸ » Le plus concret se manifeste donc en réalité comme le plus abstrait et il y a illusion à vouloir saisir directement et définitivement le concret.

« Supposons, dit Marx, que je commence par la population, il y aurait d'abord une représentation chaotique du tout et, par une détermination plus stricte, j'arriverais analytiquement toujours davantage à des *concepts plus simples*; du concret représenté j'arriverais à des abstractions toujours plus ténues, jusqu'à ce que je sois parvenu aux plus simples déterminations. Arrivé là, il faudrait que je refasse le voyage à rebours, jusqu'à ce que j'aboutisse de nouveau à la population, mais cette fois non pas avec une représentation chaotique du tout, mais avec une riche totalité de déterminations et de rapports divers¹⁹. » Voilà la double démarche qui s'impose : l'analyse est l'abstraction nécessaire qui s'attaque au concret immédiat, mais toute science se condamne à la stérilité et au dogmatisme si elle refuse d'aller jusqu'à l'étape synthétique qui reconduit au concret, au concret compris dans toute sa richesse. Les économistes classiques se sont contentés de la première démarche et ont abouti à des systèmes dogmatiques sans pouvoir rejoindre le concret. « Le premier chemin — correspondant à la première étape, l'abstraction — est celui que l'économie politique naissante a pris historiquement. Les économistes du XVII^e siècle, par exemple, débutent toujours par le tout vivant, la population, la nation, l'Etat, plusieurs Etats, etc.; mais ils finissent toujours par découvrir, au moyen de l'analyse, un certain nombre de rapports généraux abstraits, qui sont déterminants, tels que la division du travail, l'argent, la valeur, etc. Dès que ces moments isolés ont été plus ou moins *fixés et abstraits*, commencent les systèmes économiques qui s'élèvent à partir du simple, tel que Travail, Division du travail, Besoin, Valeur d'échange, jusqu'à l'Etat, l'échange

18. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, Einleitung, Ed. Dietz, p. 256.
19. *Ibid.*

entre les nations et le marché universel²⁰. » Il y a là passage du concret à l'abstrait, mais on en reste à l'abstraction. Pour Marx, c'est le passage de l'abstrait au concret qui constitue « *la méthode scientifiquement exacte*²¹ ». « Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de beaucoup de déterminations, donc unité du divers. C'est pourquoi le concret apparaît dans la pensée comme le processus de la synthèse, comme le résultat et non comme le point de départ, quoiqu'il soit le véritable point de départ et par suite le point de départ aussi de la perception de la représentation²². »

La première méthode sait que le concret est au point de départ, mais, ne le considérant pas dans toute son étendue et selon sa richesse, elle l'abandonne, elle ne le retrouve donc pas au point d'arrivée de la démarche scientifique : « La représentation pleine est volatilisée en l'abstraite détermination²³. » Dans la seconde méthode, au contraire, le concret est au point d'arrivée : « Les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée²⁴. » Mais il s'agit bien d'une *reproduction* du concret, et non d'une production, ce qui veut dire que le concret était aussi au point de départ. Ce n'est pas la démarche scientifique qui constitue ou qui fait le concret, quoi qu'il puisse paraître au premier abord. Aussi Marx critique-t-il tout autant ceux qui partent du concret immédiat pour le détruire analytiquement par la démarche scientifique, qui fixe des abstractions, que ceux qui, partant des déterminations simples, prétendent ainsi déduire et produire en quelque sorte le concret. C'est ainsi, dit Marx, que Hegel « donna l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui s'absorbe en soi, descend en soi, se meut en soi²⁵ ». Hegel donne tout à la pensée, c'est elle qui, par un approfondissement de son propre intérieur, produit le concret comme résultat. La méthode scientifique véritable est tout autre : elle ne produit pas le concret, elle le reproduit ou le rejoint : « La méthode de s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière de procéder de la pensée pour s'appropriier le concret, pour le reproduire mentalement comme chose concrète. Mais ce n'est nullement là le mouvement de la genèse du concret lui-même. La plus simple catégorie économique, mettons la valeur d'échange, suppose la population, une population produisant dans des conditions déterminées et aussi un certain genre de familles,

20. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, op. cit., pp. 256-257.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

ou de communautés, ou d'Etats. Elle ne peut jamais exister autrement que comme rapport unilatéral-abstrait d'un tout concret et vivant *déjà donné*²⁶. »

La méthode dialectique est donc en partie une méthode analytique qui procède par abstraction à partir du concret saisi immédiatement. Ceci vaut contre l'usage que Hegel a fait de la méthode. Mais l'abstraction et l'analyse ne sont qu'une étape de la science. Si on s'arrête là, on aboutit au dogmatisme et à l'esprit de système qui caractérisent toute science fondée exclusivement sur l'abstraction du simple, de l'essence. La science ne progresse en réalité que par le dépassement de chaque élément abstrait, de chaque élément simple, de chaque essence : elle retrouve ainsi progressivement le concret total, dont elle ne s'était en réalité jamais écartée. La méthode dialectique va du concret à l'abstrait, en direction du concret, mais toujours à *l'intérieur du concret*. Nous ne sortons jamais de l'expérience, mais l'expérience est elle-même dialectique. C'est ainsi que se constitue un savoir adéquat à l'expérience. Autant dire que ce savoir est une méthode dont l'exercice n'est jamais au delà du concret et de l'expérience. Elle est toujours en situation et n'aboutit jamais à une systématique définitive. C'est pourquoi de nombreux marxistes ont considéré leur doctrine comme un « instrument d'analyse » perfectionné. C'est exact, à condition que l'on n'entende pas par instrument d'analyse un instrument préfabriqué, découvert *a priori*, et applicable ensuite aux divers contenus qui peuvent se présenter. Il vaut mieux dire qu'il s'agit d'une logique, de la logique du réel. En tant que science, le marxisme se présente comme le logos de l'être ou du concret, comme le logos concret.

III. LOGIQUE FORMELLE ET LOGIQUE DIALECTIQUE

Les marxistes reprennent donc, après Hegel, et en voulant échapper à son idéalisme, la critique de la logique métaphysique ou formelle. Ils ne s'en prennent évidemment pas à la logique formelle conçue comme exigence de cohérence de la pensée. Les contradictions, dont ils font le moteur de leur méthode, ne s'opposent pas au principe d'identité aristotélicien. Ce n'est pas la logique formelle de l'*Organon* qu'ils critiquent, mais un usage for-

26. *Zur Kritik der Politischen Oekonomie*, op. cit., pp. 256-257.

mel de la logique, qui aboutit à une métaphysique des essences. Ils considèrent que l'usage formel de la logique est infécond et conduit à l'erreur, et qu'il faut retrouver même dans la logique traditionnelle les pierres d'attente d'une logique concrète qui soit féconde et vraie.

Marx lui-même n'a pas détaillé ses positions sur ce point, mais, en s'inspirant de lui, un auteur français, Henri Lefebvre, s'appuyant sur les analyses hégéliennes, a présenté une critique détaillée de la logique formelle ou du formalisme logique et montré les possibilités et la fécondité d'une logique dialectique, ou logique concrète²⁷. Nous nous appuyons sur ses analyses pour préciser les conceptions de Marx en matière de logique dialectique.

« La logique se définit souvent, dit Lefebvre, comme l'étude des « conditions de la vérité » ou des « conditions de la pensée vraie ». Cette formule est susceptible de deux interprétations. Si l'on entend par là des conditions subjectives et individuelles, des conditions seulement dans la pensée, la formule est fautive. Elle reprend, en l'aggravant, le formalisme; elle sépare la forme du contenu. Elle élimine le contenu objectif, historique, pratique et social de la connaissance. Mais si l'on entend par « étude des conditions de la pensée vraie » précisément l'analyse historique de la connaissance qui, au contact du réel, forge les *instruments*, les *formes* objectives de la connaissance, les formes de l'immense contenu de la vie — alors en effet on peut dire que la logique étudie les conditions les plus générales de la pensée vraie, les *formes vraies* d'une pensée, c'est-à-dire celles qui correspondent au contenu objectif²⁸. » La définition de la logique concrète et vraie, de la logique dialectique, n'est donc pas différente de celle de la logique en général, à condition que l'on refuse tout formalisme et tout idéalisme dans la définition des formes de la connaissance. Si l'on veut présenter l'aspect formel de la connaissance comme un cadre tout fait inhérent au sujet, empirique ou transcendantal, dans lequel n'importe quel contenu pourrait trouver place, on glisse vers le formalisme, on s'éloigne de la genèse historique et logique de la connaissance humaine. La connaissance humaine n'est pas un ensemble de formes de la sensibilité ou de catégories de l'entendement formées *a priori*, en dehors de toute expérience. Le soutenir, c'est admettre un formalisme. Mais le marxisme soutient qu'il y a des formes de la connaissance humaine de

27. Voir en particulier H. LEFEBVRE, *Logique formelle et logique dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1947.

28. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 54.

même qu'il y a un contenu, et que jusqu'à un certain point ces formes sont exprimables indépendamment du contenu (à condition qu'il ne s'agisse pas de séparation définitive) : ces formes constituent même la logique dialectique, qui est à la fois un *Organon* et une genèse de ces catégories.

Cet *Organon* n'est jamais constitué une fois pour toutes, la genèse en est indéfinie. Ceci veut dire que la pensée humaine, depuis ses plus humbles origines jusqu'à ses créations les plus sublimes, a un caractère instrumental : elle est liée au contenu, à l'action, elle est elle-même une action. Et les instruments que sont le langage et la pensée, ne se séparent jamais complètement de leur instrumentalité. Il ne faut d'ailleurs pas considérer l'instrumentalité au sens d'un utilitarisme. Les marxistes récusent la distinction quelque peu dualiste faite par Bergson entre la pensée instrumentale et la pensée supérieure et mystique. Il n'y a pas la pensée de tous les jours et celle du dimanche. L'homme est une unité : dans toute son existence, il est un rapport à la nature, mais tout son être consiste à transformer cette nature, jusqu'aux plus sublimes expressions de l'art et de la pensée. C'est ce rapport à la nature, dont l'homme ne peut jamais s'abstraire effectivement, qui conditionne le caractère instrumental de la pensée et de nos moyens de connaissance. Il y a continuité entre la plus humble forme de pensée destinée à relier l'homme à la nature (connaissance des qualités sensibles des objets, du temps et de l'espace) et les formes les plus hautes (connaissance de la totalité du devenir historique, de l'unité pluridimensionnelle de l'essence humaine). Nulle part la pensée n'est pure théorie, partout l'homme est dans son rapport pratique avec la nature, mais aussi nulle part la connaissance humaine n'est pur rapport utilitaire. Elle est instrumentale comme le langage, mais on sait que le langage, sans perdre son unité, est apte à l'expression poétique aussi bien qu'à l'expression des besoins les plus humbles de l'homme.

A condition que l'on considère les formes logiques comme formes instrumentales, effectivement issues d'un contact dialectique de l'homme avec la nature, le marxiste est tout prêt à considérer la logique comme l'ensemble des formes de la connaissance, comme la définition des conditions de la pensée vraie, comme un *Organon* toujours en développement, toujours en progrès. Issues de l'expérience et de la conscience correspondante, qui se perfectionne au contact de contradictions successives, issues par conséquent d'une instrumentalité sans cesse dépassée et sans cesse renouvelée, les formes logiques les plus élaborées, « les lois les plus générales de la nature », découvertes par la connaissance scientifique conservent encore le caractère instrumental qui les affecte tout au long de leur genèse. Elles sont encore des

« instruments » de l'analyse, des règles de la recherche, elles ne deviennent jamais les normes abstraites d'une science absolument désintéressée. La logique est donc une praxis de type particulier, liée d'ailleurs à toute autre praxis. Elle est la théorie de cette praxis qu'est la connaissance, elle est la réflexion active sur sa genèse pratique.

Formulant ainsi les conditions de la pensée vraie, la logique est la « théorie elle-même de la connaissance comme histoire de la pratique sociale²⁹ », elle est un « raccourci en brèves formules de toute l'expérience humaine³⁰ ». En notant bien que la vérité est relative à la genèse des formes de connaissance, on peut dire que la logique « doit donner les *formes vraies*, c'est-à-dire objectives, universelles, de la connaissance; les règles les plus générales de la connaissance doivent être en même temps les lois générales de toute réalité³¹ ». Dans ce rapport qu'entretient la connaissance avec la réalité, il ne faut pas voir un simple reflet, une transposition, mais une relation dialectique, qui amène un progrès de la connaissance par contrecoup de celui du réel. C'est pourquoi la logique est une genèse, la genèse résumée des formes de la connaissance et indirectement de tout le réel : « La logique se fonde sur l'histoire dans toute la mesure où l'histoire apparaît comme intelligible. Si l'histoire générale n'était qu'un chaos d'anecdotes et de violences, si l'histoire de la connaissance n'était qu'une suite sans lien de tentatives et de doctrines, il serait vain de rechercher une logique concrète. Mais si l'histoire comporte une structure, si dans la société comme dans la pensée les interactions d'éléments opposés constituent la structure dialectique de l'histoire, si le développement de l'homme, de sa puissance sur la nature et de sa conscience de soi nous donne le mouvement d'ensemble et le sens concret de cette histoire, alors et simultanément la raison devient historique et l'histoire universelle³². »

Evitant tout formalisme, qui absolutise les catégories, la logique et conséquemment la science sont le logos du réel. Le réel n'étant jamais tout fait, ce logos est un devenir; la logique et ses formes ont une genèse; et c'est en tant qu'elles ont une genèse que les formes sont vraies et sont les conditions d'une pensée vraie. Cette conception laissera subsister la logique et même la logique formelle, qui résulte elle aussi de ce premier rapport et

29. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 57

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*, p. 58.

des rapports ultérieurs de l'homme avec la nature et dans laquelle se trouve, si elle ne se formalise pas, le germe d'une logique plus vraie encore, plus complète, plus totale, concrète, la logique dialectique. La logique dialectique ne contredit donc pas la logique formelle, en ce sens qu'elle lui dénierait tout droit. Jusque dans la logique dialectique, la pensée doit être cohérente et respecter le principe d'identité. Mais des droits ne sont reconnus à la logique formelle qu'à l'intérieur d'une genèse de l'intelligibilité plus vaste qui englobe cette première étape de la logique.

*
* *

De même que l'ensemble du réel, toute pensée apparaît ainsi comme *mouvement*, comme développement et progrès, à partir d'un premier mouvement qui est l'éloignement du sujet par rapport à l'objet, dès la première conscience sensible apparue au moment même de l'acte de genèse de l'homme hors de la nature. Maintenant que nous avons refusé le formalisme, que nous avons refusé d'absolutiser les formes de quelque logique que ce soit, nous avons en main un instrument qui permet un progrès dans la vérité. « Toute théorie de la connaissance qui admet un devenir, une histoire, un progrès de la science (un passage de l'ignorance à la connaissance, c'est-à-dire des *moindres vérités* à des vérités plus profondes, à travers des erreurs partielles ou momentanées), se trouve rigoureusement incompatible avec la métaphysique³³. » La métaphysique ne peut provenir que d'un *Organon* logique illégitimement arrêté dans son développement, illégitimement absolutisé. La pensée marxiste admet, au contraire, un certain relativisme. Mais qu'on ne s'y trompe pas. Il ne s'agit pas d'un relativisme ordinaire. La même chose n'est pas à la fois vraie et fausse. Mais la vérité est justement relative, parce que ce qui est vrai à un certain niveau devient erroné par rapport ou *relative-ment* à la connaissance acquise à un niveau plus élevé : « Le relativisme dialectique est optimiste. Il convient de la relativité de nos connaissances, non en raison d'une fatalité métaphysique (structure objective de notre pensée, comme dans le kantisme), mais par rapport à l'étape effectivement atteinte par notre connaissance³⁴. » La pensée humaine et son instrument, caractérisés ainsi par le développement, sont donc une œuvre *collective* de l'humanité, ils transcendent en ce sens la pensée des individus

33. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 62.

34. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 67.

particuliers, bien qu'en chacun de ceux-ci se résume la genèse de toute pensée jusqu'au point où apparaissent ces individus.

La pensée étant mouvement et la connaissance étant relative, l'une et l'autre sont *dialectiques*. L'œuvre essentielle de la pensée humaine est de manifester par abstraction un côté essentiel du contenu de la vie, et d'accepter aussitôt de voir son abstraction contredite par ce tout qui la dépasse et l'oblige à progresser. Ainsi entendue, l'abstraction — et toute connaissance est abstraction, depuis la conscience sensible qui coïncide avec la première opération abstrayante de l'homme sur la nature et avec la première séparation de la nature d'avec l'homme qui surgit d'elle — caractérise toute étape de la connaissance humaine. Cette abstraction est négation, non suppression du reste du contenu. Mais la négation est immédiatement mise en cause : il faut alors prendre une vue nouvelle, supérieure, recourir à la saisie d'un aspect plus synthétique, donc abstraire à nouveau, mais à un autre niveau. Dans l'abstraction nouvelle les déterminations déjà abstraites en deçà seront conservées : si nous aboutissons ainsi à l'essence ou au concept, ce concept, bien qu'abstrait, sera riche de toutes les déterminations dont il est le principe. D'abstraction en abstraction, l'élément abstrait devient en quelque sorte plus concret. Au terme, il finit par rejoindre ou finirait par rejoindre le concret lui-même. En même temps la théorie viendrait à s'identifier à la vie, à la praxis. « La méthode (la logique concrète) est donc la *conscience de l'immense contenu de la vie*, de l'expérience, de la pensée. C'est le contenu, sa structure dialectique, sa vie interne, qui se reflète dans la forme et se « réfléchit » dans la pensée. Le négatif est également positif, également concret, tout en étant en un sens abstrait, parce qu'il n'est qu'un aspect, une détermination unilatérale. Mais il importe avant tout de trouver les relations, les transitions, le *lien interne et nécessaire* de tous les éléments, de toutes les parties de la pensée et de la réalité en développement que l'on analyse. Il existe dans tout ensemble, d'une part, un lien objectif de tous les aspects, forces, tendances, etc., donc une unité concrète et, d'autre part, une origine interne « immanente » de ces différences, de ces aspects, donc une raison concrète de leur diversité. L'analyse qui retrouve le concret à travers l'abstraction suit aussi un double mouvement, qui va des parties, des éléments, aspects, au tout, en déterminant leur lien objectif — et, d'autre part, va du tout aux parties, éléments, aspects, en saisissant l'origine interne de ces différences. Dans ce double mouvement, la connaissance saisit, analyse et ensuite retrouve rationnellement le *concret*, le *réel dans son mouvement* et son développement, dans sa vie. L'abstrait nie en un sens le concret, mais pour le retrouver à un

niveau supérieur. La connaissance rationnelle nie et dépasse cette négation et retrouve la vie de l'objet³⁵. »

Ainsi, abstrait et concret sont tous les deux impliqués et réunis dans la pensée dialectique. De même, analyse et synthèse s'y retrouvent comme deux moments toujours présents l'un à l'autre : « L'analyse se fonde sur l'*action pratique* et la prolonge. Elle prolonge le besoin vital : manger, consommer un aliment végétal ou animal, c'est tuer un être, le diviser. Analyser une noix, c'est la briser (Engels), et, réciproquement, qui brise une trouve donc fondée en plein cœur de la nature et du mouvement noix pour la manger, en commence l'analyse... L'analyse se universel... La raison dialectique « nie » cette négation réelle et rétablit le positif, la vie, l'affirmation concrète. Ici la raison se manifeste comme synthétique, c'est-à-dire opposée à l'analyse et complémentaire... On peut dire qu'il y a seulement, au cours du travail de la connaissance, qui pénètre dans le concret, tantôt l'accent mis sur la *différence* (par l'analyse), tantôt mis sur l'*unité* (par la synthèse)³⁶. »

IV. UNITÉ DU SAVOIR ET DU RÉEL

Ainsi le processus logique dialectique est un simple prolongement de l'acte humain essentiel dans son rapport à la nature (analyse-consommation, par exemple). C'est dire que la présentation de la pensée dialectique renvoie immédiatement à la dialectique du réel. Le savoir est praxis, il est instrumental, il est lié à la vie réelle. Il est orienté vers la praxis, et, en même temps, la praxis le vérifie.

L'unité de la dialectique du savoir et de celle du réel repose sur la conception marxiste des rapports entre la conscience et l'existence, tels qu'ils découlent de la situation de la « conscience sensible ». « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient et l'être des hommes est leur véritable processus vital³⁷. » Ce qui explique à la fois la vraie nature de la science, et la possibilité d'une science aberrante, fautive et aliénée qui est idéologie : « Si les hommes et leurs conditions apparaissent dans

35. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 88.

36. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 89 et 93.

37. *Œuvres Philosophiques*, trad. Molitor, VI, p. 157.

toute l'idéologie renversée comme en une chambre noire, ce phénomène découle de leur processus vital historique, tout comme le renversement des objets sur la rétine découle de leur processus directement physique³⁸. »

La fausse science est celle qui tente de s'élaborer en dehors du processus vital et qui, en réalité, s'élabore ainsi sous l'effet d'une aliénation inhérente à ce processus vital. Seule une telle science peut prétendre trouver un fondement du savoir qui serait indépendant du fondement de l'existence concrète empirique. Mais « prétendre qu'il faut une base pour la vie et une autre pour la science est, de prime abord, un mensonge³⁹ ». Marx, lui, met décidément en rapport le processus de connaissance et de conscience et le processus de vie : « Tout à l'opposé de la philosophie allemande, qui du ciel descend sur la terre, on monte ici de la terre au ciel... Les formations vagues du cerveau des hommes sont nécessairement des suppléments de leur processus vital matériel, empiriquement constatable et lié à des présuppositions matérielles. La morale, la religion, la métaphysique et le reste de l'idéologie, ainsi que les formes correspondantes de la conscience ne conservent donc pas plus longtemps l'apparence de l'indépendance⁴⁰. » Ces propositions comportent l'affirmation du matérialisme. Retenons ici surtout que la connaissance est liée dans son mouvement même au mouvement inconscient du réel, à celui de la « vie », comme dit également Marx : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience⁴¹. »

C'est dans ce contexte que les conclusions de la critique de l'aliénation philosophique prennent tout leur sens. « Les philosophes, notait déjà Marx en 1841, ne sortent pas de terre, comme des champignons, ils sont le produit de leur temps, de leur peuple, dont l'essence la plus subtile, la plus ténue, la plus précieuse passe dans les idées philosophiques. Le même esprit qui fait construire les chemins de fer par l'industrie engendre les idées dans le cerveau des philosophes⁴². » Sans doute, Marx ne fait encore là que ramener une science et une philosophie abstraites à l'esprit pratique qui se manifeste dans les techniques de l'existence quotidienne. Mais il ira plus loin, ramenant le mouvement de la pensée à celui de l'être. C'est alors surtout qu'il dénoncera les idéologies. Parlant de l'impuissance des Jeunes Hégléiens qui

38. *Œuvres Philosophiques*, trad. Molitor, VI, p. 121.

39. *Ibid.*, p. 157.

40. *Ibid.*, p. 158.

41. *Ibid.*

42. MEGA, I, 1, p. 242.

n'ont à opposer à des idéologies dépassées que des idéologies mieux informées, il remarquera : « Aucun de ces philosophes n'a eu idée de rechercher la connexion de la philosophie allemande avec la réalité allemande, la connexion de leur critique avec leur propre entourage matériel⁴³. »

La vraie science procède en effet de manière très différente, elle s'élabore à partir de la vie réelle. « L'observation *empirique* doit, dans chaque cas particulier, empiriquement et sans aucune mystification ou spéculation, présenter la connexion de la structure sociale ou politique avec la production. La structure sociale et l'Etat sortent continuellement du processus vital d'individus déterminés, mais de ces individus non pas tels qu'ils peuvent apparaître dans leur propre représentation ou dans celle d'autrui, mais *tels qu'ils sont réellement*, c'est-à-dire agissant, produisant matériellement et, par conséquent, tels qu'ils sont actifs dans des limites, présuppositions et conditions matérielles déterminées indépendantes de leur libre arbitre⁴⁴. »

La philosophie au sens traditionnel n'est qu'une maladie du savoir puisqu'elle n'accepte pas de se mettre à l'étude de la réalité. C'est un savoir, mais un savoir déformé. Le savoir vrai, dialectique par nature, ne s'élabore qu'à l'intérieur de la dialectique du réel lui-même : si bien que « la philosophie et l'étude du monde réel sont entre elles comme l'onanisme et l'amour sexuel⁴⁵ ». La conscience et le savoir découlent du réel, c'est-à-dire du réel humain, mais par réel humain il faut entendre l'ensemble complexe à la fois de la nature avec laquelle l'homme est en rapport et des relations sociales que les hommes entretiennent

43. *Idéologie Allemande*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 153. On lit un peu plus haut : « Comme, d'après leurs rêveries, les rapports des hommes, toute leur activité, leurs entraves et leurs limites sont des productions de leur conscience, les jeunes hégéliens, logiques avec eux-mêmes, leur posent le *postulat* moral d'échanger leur conscience actuelle contre la conscience égoïste ou critique humaine et de briser ainsi leurs barrières » (p. 152). « Les hommes se sont toujours fait jusqu'ici des représentations fausses d'eux-mêmes, de ce qu'ils sont ou doivent être : c'est d'après leurs représentations de Dieu, de l'homme normal, etc., qu'ils ont organisé leur condition. Les créations de leur cerveau les ont dépassés. Ils se sont, eux les créateurs, inclinés devant leurs créatures. Débarrassons-les des chimères, des vaines illusions sous le joug desquelles ils dépérissent. Révoltons-nous contre cette domination des idées. Apprenons-leur à échanger ces illusions contre des idées qui répondent à l'essence de l'homme, dit l'un, à se comporter à leur égard en critiques, dit l'autre, à les oublier, dit le troisième et la réalité existante s'effondrera. Ces rêveries innocentes et puériles constituent le noyau de la philosophie moderne jeune hégélienne » (p. 143).

44. *Idéologie Allemande*, *op. cit.*, VI, p. 156.

45. *Idéologie Allemande*, *op. cit.*, VI, p. 224.

entre eux : « Les représentations que se font ces individus sont des représentations soit relatives à leur rapport avec la nature, soit à leurs rapports réciproques, ou à leur propre constitution⁴⁶. »

Mais il est un point sur lequel il convient d'insister particulièrement dans la théorie marxiste de l'unité du savoir et du réel : si le réel dont il s'agit comprend toutes les relations sociales aussi bien que la nature, la nature occupe pourtant une place privilégiée dans l'être. La science ne peut donc jamais se séparer de la réalité naturelle au sens le plus strict. C'est cette réalité naturelle qui est au fond de la « sensibilité » (*Sinnlichkeit*), l'objet propre de toute science au sens marxiste : « La sensibilité doit être la base de toute science. La science n'est réellement science que si elle part de la sensibilité sous la double forme de la conscience sensible et du besoin sensible. *Il faut que la science prenne son point de départ dans la nature...* L'histoire elle-même est une partie réelle de *l'histoire naturelle*, autrement dit de la transformation humaine de la nature. Un jour, les *sciences naturelles engloberont les sciences de l'homme*, tout comme la science de l'homme englobera les sciences naturelles : il n'y aura plus qu'une science⁴⁷. »

Cette intégration réciproque des sciences naturelles et humaines, prélude du matérialisme dialectique, résulte de l'unité du savoir et de l'être. Entre les diverses parties du savoir il y a unité dans la diversité, c'est-à-dire relation dialectique, de même qu'il y a dans l'être unité dialectique de la nature et de l'homme. Aucune science n'est vraie qui ne soit en un certain sens science de la nature. Inversement, en raison de cette situation, les sciences de la nature sont pleinement humanisées : « Lorsqu'on comprendra que l'industrie est la révélation exotérique des facultés essentielles de l'homme, on comprendra également l'essence humaine de la nature ou l'essence naturelle de l'homme. Alors les sciences naturelles perdront leur orientation abstraite et matérielle ou plutôt idéaliste, et deviendront le fondement de la science humaine⁴⁸. »

Le savoir dialectique, comme mouvement d'abstraction à partir du concret pour la reconstitution synthétique du concret, épouse le mouvement du réel dans lequel l'homme surgit de la nature pour la transformer et la « reproduire », c'est-à-dire pour en expliciter toutes les virtualités. Le rapport dialectique qui

46. *Idéologie Allemande, op. cit.*, VI, p. 156.

47. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 121.

48. *Ibid.*

existe entre le savoir et le réel n'est pas différent du rapport dialectique qui s'instaure dans la nature par l'apparition de l'homme, capable d'abstraire quelque chose de la nature et d'analyser pratiquement la nature, pour lui donner finalement un nouveau visage à la fois naturel et humain.

V. DÉPASSEMENT DE TOUS LES SYSTÈMES

Une telle science n'a son achèvement que dans un retour à l'unité du réel avec lequel elle est en relation dialectique. Elle est donc incompatible avec tout système clos qui se présenterait comme un achèvement du savoir avant que soit rejoint le mouvement même de la nature dans sa synthèse définitive.

C'est pourquoi le marxisme entre en lutte contre tous les systèmes. Mais, en même temps, puisqu'il reconnaît leurs droits à l'abstraction et à l'analyse, qui occupent tout l'espace de la démarche scientifique avant son achèvement, le marxisme sait qu'il y a quelque chose de vrai dans les systèmes. Ils ont seulement le tort d'arrêter en cours de route le progrès de la pensée et celui du réel.

Ainsi le marxisme, en même temps qu'il se présente comme la synthèse des sciences de la nature et des sciences de l'homme et en particulier des sciences de la nature et de la philosophie⁴⁹, peut-il se présenter comme le dépassement et la synthèse de tous les systèmes, soit scientifiques, soit philosophiques, antérieurs.

Il est vrai que le marxisme ne peut d'abord affirmer ce dépassement que comme une exigence de sa méthode. Les systèmes anciens ne sont encore dépassés qu'en puissance, ils ne le seront en réalité que dans la phase socialiste de l'humanité : « Ce n'est que dans l'état *social* que le subjectivisme et l'objectivisme, le spiritualisme et le matérialisme, l'activité et la passivité perdent leur opposition et, par suite, leur existence en tant qu'opposés⁵⁰. » La pensée seule ne parviendrait pas au dépassement des systèmes : « On voit, dit Marx, que la solution des oppositions théoriques n'est possible que d'une manière *pratique*, par l'énergie pratique de l'homme, et que cette solution n'est pas du tout et seulement la tâche de la connaissance, mais une tâche

49. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 35.

50. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 34.

LA DIALECTIQUE

réelle, vitale, que le philosophe ne pouvait pas résoudre précisément parce qu'il n'y voyait qu'une tâche purement théorique⁵¹. » En tant que pensée (en faisant abstraction de la pratique marxiste), le marxisme n'est que la critique intellectuelle des systèmes. C'est en tant qu'union de la pensée et de la vie pratique qu'il devient effectivement la négation des dogmatismes systématiques et que sa prétention à la critique de tout système se trouve effectivement vérifiée. Une fois de plus nous sommes renvoyés explicitement à la dialectique *du réel*, sans laquelle le savoir dialectique n'est rien.

51. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor. *Œuvres philosophiques*, VI, p. 34.

CHAPITRE III

NATURE DIALECTIQUE DU RÉEL ET MATÉRIALISME DIALECTIQUE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. *Matérialisme dialectique.*

Le marxisme est une doctrine matérialiste, mais distingue dans l'histoire du matérialisme deux courants dont un seul aboutit au socialisme. Le matérialisme marxiste s'inscrit dans la ligne de BACON, LOCKE et CONDILLAC, et se définit comme une fidélité à l'expérience sensible. Celle-ci est dialectique, c'est-à-dire que le réel est structuré par des relations essentielles dont les termes opposés et réciproques engendrent dans leur mouvement toute la structure complexe de l'expérience.

2. *Rapport homme-nature : le besoin et sa satisfaction.*

a) L'homme est un être de besoin tourné vers sa satisfaction.

b) Dans la sphère de l'aliénation, le besoin devient abstrait et n'a plus de lien direct à l'objet de son intentionnalité naturelle. Il devient besoin insatiable d'argent et parallèlement misère (ou besoin redoublé, mais frustré).

c) Lorsque l'aliénation est supprimée, le besoin retrouve son objet, mais cette fois le besoin est devenu cultivé, universel, universalité de besoins, besoin de l'autre homme. L'objet du besoin de son côté est devenu humain et social. Il y a adéquation entre le besoin et son objet.

3. *Rapport homme-objet.*

a) L'homme trouve d'abord l'objet en face de lui, comme l'autre de lui-même, comme pleinement objet

Mais il est entièrement tourné vers l'objet. Il est un être qui *a objet*, qui a vocation de se faire objet, il est un être « objectif ».

b) Dans l'aliénation, l'objet est aliéné, séparé de l'homme, son autre naturel.

c) L'aliénation supprimée, le sujet est devenu pleinement objet et l'objet est pénétré de subjectivité. La relation première, relation immédiate d'opposition, est devenue relation d'identité dans l'élément de l'universel.

4. *Travail ou médiation.*

a) Le travail exerce la médiation dans la relation immédiate de l'homme à la nature, par le moyen de la production.

b) Le travail peut devenir totalement étranger à l'homme et son produit être enlevé à celui-ci.

c) Dans la suppression de l'aliénation, le travail est travail universel, polytechnique, il coïncide avec toute activité expressive de l'homme. Son produit est de son côté l'objet pleinement humain, intégralement travaillé, la nature reproduite, celle-là qui est apte directement au besoin de l'homme. Finalement le produit lui-même c'est l'homme, et le travail producteur c'est la production de l'homme qui est équivalentement reproduction de la nature.

5. *Le rapport de l'homme à l'autre homme.*

a) La société est médiatrice, dans le rapport de l'homme à la nature. L'homme ne se reconnaît dans la nature, son opposée, que lorsque l'objet naturel est devenu l'autre homme, un autre lui-même.

b) La forme fondamentale du rapport de l'homme à l'homme est le rapport de l'homme à la femme, qui est encore un rapport générique naturel, mais le point de départ de toutes les autres formes sociales.

*
* *

Le marxisme se présente comme la science du réel total, de l'expérience intégrale. Qu'est-ce que cette expérience, quel est le contenu de cette réalité ?

D'autre part, Marx a exorcisé toutes les vérités éternelles et les univers transcendants, et nous avons accompli avec lui le mouvement critique qui conduit à ne plus voir dans la religion, la philosophie et l'Etat, que des illusions d'un homme aliéné. Il semble que le monde économique soit plus résistant, puisqu'aussi bien c'est là que l'homme vit son aliénation réelle ; mais le monde économique est encore très complexe : à la fois monde de relations sociales et monde de rapports avec la nature. Quelle est alors la structure du réel ?

On a dit souvent que pour Marx le réel était purement et sim-

plement matière. Le marxisme ne se présente-t-il pas d'ailleurs comme matérialiste ? Marx nous aurait donc fait quitter les sphères illusives dans lesquelles nous projetions notre être déchiré, pour nous ramener à la contemplation d'une matière éternelle, d'un univers substantiel éternellement immobile. Mais nous savons déjà par les critiques qu'il adressait à Feuerbach que le matérialisme de Marx ne peut avoir en principe rien de commun avec ce matérialisme contemplatif ou théorique pour lequel seul existe le monde matériel sensible et pour lequel ce monde matériel est simple objet par rapport au sujet. Ce matérialisme contemplatif ne dit d'ailleurs rien sur les relations entre la matière et l'homme, sinon que l'homme se perd complètement dans la matière. Puisqu'il n'y a que matière sensible, le sujet qui contemple sensiblement est lui-même matière, et la différence qui s'introduit entre lui, sujet, et l'objet reste inexplicée. Un matérialisme qui n'est pas dialectique, qui ne connaît pas d'activité du côté de l'objet lui-même, se condamne donc à la contradiction : et ignorant l'activité du côté de l'objet, il ne peut expliquer celle qui est du côté du sujet. La seule solution logique c'est que le sujet lui-même fasse partie de la matière universelle, indifférenciée. L'attitude contemplative et l'intuition sensible, dont on prétend faire l'activité du sujet par rapport à l'objet, ne peuvent être que pure passivité, si l'objet est lui aussi passivité : mais une pure passivité n'est même pas intuition sensible, elle n'est à aucun degré connaissance. L'admission d'un matérialisme moniste et non dynamique est en contradiction avec l'attitude de contemplation elle-même par laquelle on prétend nous révéler la vérité de ce matérialisme résultant de la perception sensible immédiate.

Pour Marx, les choses sont plus complexes. Le réel est dialectique, sans quoi ne seraient expliqués ni la connaissance ni le mouvement des choses. On tiendrait encore moins l'explication des aliénations de l'homme dont la critique n'a pu être faite qu'en raisonnant d'avance en fonction d'une structure dialectique du réel. C'est cette dialectique du réel qu'il faut expliciter pour que soit compris le ressort essentiel de la philosophie et de la vision du monde marxiste et pour que soit saisie la possibilité tant des aliénations que nous avons rencontrées, que de la suppression des aliénations que nous rencontrerons.

Mais dire que le réel est dialectique n'inclut pas apparemment la position du matérialisme. Il importe donc que nous indiquions tout d'abord pourquoi cependant Marx se prétend matérialiste et en quel sens. Nous développerons ensuite la dialectique du réel à partir de ses étapes élémentaires et les plus fondamentales. Celles-ci sont d'une part le *rapport homme-nature* analysé comme besoin, satisfaction des besoins et travail humain médiateur dans

la relation avec la nature; d'autre part le *rapport social* de l'homme à l'homme. Il s'agit, en un mot, de saisir la totalité du réel, depuis ses plus humbles couches jusqu'aux couches supérieures, dans l'unité d'un devenir dialectique.

I. LE MATÉRIALISME DE MARX

Le monisme dialectique de Marx est tout autre chose que celui des matérialistes français des XVII^e et XVIII^e siècles. Il faut donc se demander pourquoi Marx a insisté sur son matérialisme, après avoir proclamé que sa science n'est pas un système particulier mais la synthèse de tous les systèmes opposés de jadis, en particulier du matérialisme et du spiritualisme¹. Reprenons avec lui l'histoire du matérialisme antérieur et de son aboutissement pour comprendre sa position à l'égard du matérialisme.

Lénine a écrit que le matérialisme dérivait de trois sources : l'économie politique anglaise, la philosophie (matérialisme et dialectique) et le socialisme². En réalité, philosophie matérialiste et socialisme ne sont pas des sources entièrement distinctes. Marx se prétend matérialiste dans le sens où le matérialisme ancien *aboutit* au socialisme par sa propre évolution. Marx n'est donc pas à la fois matérialiste et socialiste, il est matérialiste *parce que* socialiste et socialiste *parce que* matérialiste. Le matérialisme de Feuerbach était radicalement insuffisant parce que purement théorique; mais, au plan pratique, le socialisme français et anglais ainsi que le communisme constituaient les vrais successeurs du matérialisme ancien et annonçaient « le matérialisme qui ne fait qu'un avec l'humanisme³ ».

Marx distingue deux orientations différentes à l'intérieur du matérialisme français lui-même. L'une provient de Descartes et devient le matérialisme mécaniste, l'autre est en dépendance de John Locke et des sensualistes français. « Cette dernière, dit Marx, est par excellence un élément culturel français et débouche *directement* dans le socialisme⁴. »

En parlant ainsi de l'influence de Locke en France, Marx a

1. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor. *Œuvres philosophiques*, VI, p. 121.

2. V. LÉNINE, *Œuvres* (en russe), 4^e édition, t. XIX, p. 4.

3. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 232.

4. *Ibid.*

conscience de toutes les préparations anglaises du « matérialisme » de Locke et de ses successeurs français. C'est donc de Grande-Bretagne que vient cette seconde forme de matérialisme dont Marx se prétendra le continuateur. « En dehors de la réfutation négative de la théologie et de la métaphysique du XVII^e siècle, on avait besoin d'un système positif, antimétaphysique. On avait besoin d'un livre qui mît en système la praxis de la vie d'alors et qui en fournît le fondement théorique. L'ouvrage de Locke sur l'*Origine de l'entendement humain* vint à point d'au delà de la Manche. Il fut reçu avec enthousiasme comme un hôte avidement attendu... Le matérialisme est le vrai fils de la Grande-Bretagne. Déjà le scolastique anglais Duns Scot se demandait « si la matière ne pouvait pas penser ». Pour réaliser ce miracle, il recourut à la toute-puissance de Dieu, c'est-à-dire qu'il obligea la théologie elle-même à prêcher le matérialisme. Il était de plus nominaliste. Le nominalisme se trouve comme un élément essentiel chez les matérialistes anglais et est plus généralement la première expression du matérialisme⁵. » Après Duns Scot, c'est Bacon qui avait préparé Locke : « Parmi les propriétés inhérentes à la matière le mouvement est la première et la plus excellente, pas seulement comme mouvement mécanique et mathématique, mais encore plus comme instinct, esprit vital, puissance de tension (*Spannkraft*), comme tourment de la matière (pour employer l'expression de Jakob Böhme). Les formes primitives de ce mouvement sont des forces essentielles, vivantes, individualisantes, inhérentes à la matière, produisant les différences spécifiques. Dans Bacon, son premier fondateur, le matérialisme porte encore en lui les germes d'un développement multilatéral. La matière sourit à l'homme tout entier dans un éclat (*Glanz*) poétique et sensible. La doctrine aphoristique est même encore toute pleine d'inconséquences théologiques⁶. »

C'est avec Hobbes que le matérialisme commence à devenir « unilatéral ». Marx dit qu'il mit en système le matérialisme baconien. « La sensibilité perd sa fleur et devient la sensibilité abstraite du géomètre... Le matérialisme devient hostile à l'homme. » Vient alors Locke, l'adversaire de Hobbes, qui complète le système en lui assurant une théorie de la connaissance sensible : « Hobbes avait mis Bacon en système, mais son principe fondamental, l'origine des idées et des connaissances à partir du monde des sens, n'avait pas été approfondi par lui. Locke donne un fondement au principe de Bacon et de Hobbes dans son *Essai sur l'entendement humain*... Locke a fondé la

5. *Heilige Familie*, op. cit., p. 235.

6. *Heilige Familie*, op. cit., p. 236.

philosophie du bon sens, du *gesunder Menschenverstand*, c'est-à-dire il a dit, avec un détour, qu'il n'y a pas de philosophes séparés des sens humains sains et de l'entendement qui se fonde sur eux⁷. »

L'*Essai* de Locke passe la Manche et nous avons alors affaire à la seconde branche du matérialisme français, qui diverge du matérialisme purement mécaniste d'origine cartésienne. Marx cite ici Condillac et Helvétius : « Avec Helvétius qui dérive lui aussi de Locke, le matérialisme reçoit son caractère spécifiquement français. Helvétius le conçoit même directement en relation avec la *vie sociale* (Helvétius, *De l'homme*). Les qualités sensibles et l'amour de soi, la jouissance (*Genuss*) et l'intérêt personnel bien compris sont le fondement de toute morale. L'égalité naturelle des intelligences humaines, l'unité entre le progrès de la raison et le progrès de l'industrie, la bonté naturelle de l'homme, la toute-puissance de l'éducation sont les moments principaux de son système⁸. » Avec Lamettrie, le matérialisme cartésien et le matérialisme anglais se rejoignent. Il en est de même chez d'Holbach. Pourtant, les deux courants resteront relativement indépendants. Le matérialisme cartésien passe tout entier dans les sciences de la nature. L'autre branche débouche, au contraire, dans le socialisme et le communisme.

Avec Bacon, nous sommes en effet partis de l'expérience sensible dans toute sa richesse. Locke ensuite a montré la naissance des idées à partir des sensations et a mis en vogue le sens commun de l'homme : ce sens commun humain est immédiatement saisi comme un élément qui réunit l'humanité, qui fonde l'égalité naturelle des hommes, qui fonde par conséquent la société et la morale de celle-ci. Après la Révolution française, qui proclame tout ceci à l'envi, le matérialisme anglo-français ne tardera pas à s'exprimer ouvertement sous forme de socialisme et de communisme. Il est devenu une doctrine de la société. « Il n'est pas besoin, dit Marx, d'un esprit très aiguisé pour voir à partir des doctrines du matérialisme sur la bonté naturelle et l'égalité intellectuelle des hommes, la toute-puissance, l'expérience, l'habitude, l'influence des conditions extérieures sur les hommes, l'importance capitale de l'industrie, les droits de la jouissance, etc., le lien nécessaire qui existe entre matérialisme et communisme ou socialisme. Si l'homme se constitue toute connaissance, sensation, etc., à partir du monde des sens et de l'expérience dans le monde des sens, il importe par conséquent d'organiser le monde empirique de telle manière que le véritablement Humain

7. *Heilige Familie*, *op. cit.*, p. 237.

8. *Heilige Familie*, *op. cit.*, p. 238.

y soit expérimenté par l'homme, que l'homme s'habitue à faire l'expérience de soi comme homme. Si l'intérêt bien compris est le principe de toute morale, il importe que l'intérêt particulier de l'homme soit identique avec l'intérêt général. Si l'homme n'est pas libre, au sens matérialiste, c'est-à-dire est libre non par la puissance négative d'éviter ceci ou cela, mais par la puissance positive de faire valoir sa véritable individualité, il ne faut pas punir le crime chez le particulier, mais détruire les causes anti-sociales du crime, et donner à chacun l'espace social nécessaire à la manifestation essentielle de sa vie. Si l'homme est constitué par les circonstances, il faut construire des circonstances humaines. Si l'homme est social par nature, il développe sa vraie nature dans la société et on ne doit pas mesurer la puissance de sa nature à celle de la société. On trouve presque mot pour mot de telles affirmations et des affirmations semblables jusque chez les plus anciens matérialistes français... Particulièrement caractéristique de la tendance socialiste du matérialisme est l'apologie du vice chez Mandeville, un disciple anglais plus ancien de Locke. Il prouve que les vices sont indispensables et utiles dans la société actuelle. Ce n'était pas faire une apologie de la société actuelle⁹.

Cette étude des sources du socialisme, telle qu'elle est présentée par Marx lui-même, permet de préciser ce qu'est son matérialisme. Il est l'affirmation du primat de l'expérience entendue au sens très large que lui donnait Bacon. Mais l'expérience est toujours sensible d'abord, et l'entendement humain (*Verstand*) trouve sa source adéquate dans la conscience sensible première. L'unité de cette expérience, dont il ne faut jamais sortir, parce qu'on ne peut pas en sortir, est la source de l'unité de l'espèce humaine. Elle s'exprime dans l'unité du sens commun, dont dérive la société. Celle-ci ne peut être viciée que par une déformation du rapport sensible primitif à la nature. Pour la restaurer dans sa pure unité, il faut supprimer les conditions défavorables qui s'opposent à cette unité. Le matérialisme ainsi entendu est directement socialisme. Nous retrouverons cette thèse fondamentale dans la description du communisme où, au lieu de matérialisme, il sera question de naturalisme. Les deux termes sont à peu près équivalents chez Marx. Matière, nature, réalité sensible sont pour lui, sous des dénominations diverses, l'unique contenu de l'expérience au sens baconien.

Marx reçoit beaucoup moins de la tradition du matérialisme mécaniste, qui est celle du matérialisme le plus rigoureux et le plus étroit. Il ne conçoit pas la nature indépendamment de

9. *Heilige Familie*, op. cit., pp. 238-239.

l'homme dans la nature. C'est pourquoi son matérialisme est essentiellement *dialectique*. Ce qui ne veut pas dire d'abord que la matière aurait un mouvement propre, dominant tout le réel, en dehors même de la présence de l'homme : nous retomberions alors dans le mécanisme et le déterminisme non compris. Il y a, au contraire, matérialisme dialectique parce que la totalité de l'expérience est constituée d'un rapport dialectique entre l'homme et la nature. Il n'y a pas de nature sans l'homme et pas d'homme sans la nature. La relation entre ces deux termes est le mouvement entier du réel. Ce ne sont d'ailleurs pas des termes entièrement séparés, sans quoi il ne pourrait pas y avoir interaction entre eux. La relation dialectique est tout autant unité que séparation.

C'est au sens d'expérience sensible totale qu'il faut entendre le matérialisme de Marx. Cette expérience, cette réalité totalisée est dialectique, faute de quoi il n'y aurait pas même de sensible ou de nature, parce qu'il n'y aurait pas de « sens ». Notons à ce propos que l'expression « matérialisme dialectique » n'apparaît pas encore chez Marx lui-même. L'emploi en est toutefois légitime pour caractériser son œuvre, à condition qu'on l'applique à ce tout de l'expérience humaine-naturelle, humaine-sensible que nous venons d'indiquer. Si on voulait l'appliquer à un devenir naturel indépendant de toute relation à un sens, autrement dit à l'homme, l'expression serait illégitime, le devenir lui-même serait inconcevable, parce que n'ayant pas de sens, parce que chaotique : le mouvement est l'opposé du chaos.

Peut-on dire alors que le marxisme est aussi bien un spiritualisme ou un idéalisme dialectique ? Cette expression semble se justifier tout autant que celle de matérialisme dialectique, si l'on retient que la dialectique est un mouvement perpétuel qui n'admet aucun primat absolu de l'un de ses termes. Il est peut-être difficile d'exorciser une telle expression de ce qu'elle comporte d'idéalisme proprement dit : il est toujours à craindre que l'on saisisse l'esprit comme supérieur à l'expérience elle-même et comme le principe de l'expérience. Il est vrai inversement que le vocable « matérialisme dialectique » a donné lieu aux mêmes ambiguïtés en ce qui concerne la matière ou la nature. La plupart des disciples de Marx n'ont pas manqué de le comprendre comme un pur et simple matérialisme. En rigueur de termes, les deux expressions sont aussi ambiguës l'une que l'autre, mais aussi soutenables à condition que l'on garde bien présente à l'esprit l'importance première de la dialectique. L'expression « matérialisme dialectique » a pourtant, aux yeux du marxiste, l'avantage de souligner le refus de tout idéalisme, dont un matérialisme non dialectique ne serait encore lui-même qu'une forme larvée. L'exclusion portée par le terme « matérialisme dialectique »

atteint ainsi à la fois les deux « systèmes » métaphysiques possibles, à savoir l'idéalisme et le matérialisme. On pourrait alors dire qu'il serait plus opportun, pour les marxistes, de parler de « réalisme ». L'inconvénient de l'expression est qu'elle désigne essentiellement une théorie de la connaissance. Le matérialisme dialectique est à la fois une théorie réaliste de la connaissance et une théorie non idéaliste du réel¹⁰.

10. Tandis que Engels poussera à ses conséquences extrêmes un matérialisme qui rejoignait en fait le matérialisme mécaniste français, Lénine, sous l'influence des nouvelles théories de la physique qui semblaient battre en brèche la réalité de la matière, accentuera le *réalisme* gnoséologique, que nous rencontrons déjà dans le matérialisme de Marx. Vers 1900, en effet, le matérialisme marxiste, selon la version qu'en avait donnée Engels, semblait mis en question par la découverte de l'atome et de la relativité. Mach et Avenarius et, après eux, de nombreux marxistes en venaient à mettre en doute l'objectivité de la connaissance, adhéraient à l'idéalisme critique et, de plus, mettaient sérieusement en question la thèse métaphysique marxiste du primat de la matière sur l'esprit et la conscience. Certains tiraient même de là une vague religiosité idéaliste que Lénine attaquera en la personne de Bogdanov et Lounatcharsky. A toutes ces théories Lénine a consacré de nombreuses réfutations, mais la plus complète a fourni la matière d'un fort volume, l'œuvre philosophique la plus importante de cet auteur, *Matérialisme et Empiriocriticisme*. L'assaut contre le matérialisme se présentait sous l'angle d'une critique de la connaissance. C'est aussi sous cet angle que Lénine répond à ses adversaires, se souciant moins d'établir ensuite le primat *ontologique* de la matière sur l'esprit et estimant sans doute que la thèse du réalisme de la connaissance emportait cette conséquence ontologique. Le résultat évident de son œuvre, c'est en tout cas d'avoir mis l'accent sur le *réalisme* de la connaissance, solution franche à un problème que Marx n'avait jamais posé avec la même netteté : dès lors matérialisme signifie beaucoup plus réalisme de la connaissance que primat de la matière. Lénine est ainsi à l'origine de tant de confusions qui pèsent sur les discussions actuelles avec les marxistes sur le matérialisme.

Contre ceux qui tirent des nouvelles théories de la physique un relativisme de la connaissance, Lénine parvient à démontrer l'objectivité et le réalisme radical de la connaissance humaine. Il l'explique par une analogie — d'ailleurs grossière — celle du « reflet ». Ce que nous connaissons est un reflet de ce qui est. La conscience est la réplique du réel. Mais ce réalisme radical ne peut se passer d'une explication du caractère contingent de la plupart des vérités auxquelles nous pouvons atteindre. Suivant en cela Engels, Lénine affirme qu'il faut distinguer entre vérité absolue (fondement du réalisme qui caractérise notre connaissance) et vérités partielles (objets toujours nouveaux de notre savoir). Le savoir, qui n'est jamais achevé et qui est de soi un processus indéfini, se constitue par la médiation de vérités partielles qui s'engendrent successivement de manière dialectique. Une nouvelle vérité est la négation d'une vérité partielle antérieure, mais elle n'est elle-même que partielle et trouvera sa synthèse supérieure dans une nouvelle vérité. Cette solution au problème du rapport de la vérité absolue et de la vérité partielle est dans la ligne de la généralisation de la dialectique qu'on peut observer chez Engels. Seulement la dialectique ne s'applique plus tant au processus de la nature elle-même qu'au processus de notre *connaissance* de la nature.

Ce réalisme de la connaissance peut encore s'expliquer en termes de relation entre théorie et praxis. La vérité est faite de la vérification pratique de

II. L'HOMME ET LA NATURE

Le point de départ et la base de l'expérience totale sont un rapport dialectique entre l'homme et la nature. Nous avons déjà perçu ce rapport dans l'acte de connaissance initial, dans la conscience sensible, dont l'émergence coïncide avec l'acte de genèse de l'homme. En fait, la nature produit l'homme en tant que l'homme reproduit la nature et la fait sienne. L'homme est un être de la nature, en tant que la nature est un processus d'humanisation d'elle-même. Dans cette relation élémentaire qui domine tout le devenir dialectique, l'homme apparaît d'abord comme un « être de besoin », comme un complexe de besoins tournés vers la nature, et la nature apparaît comme l'élément de leur satisfaction. Mais cette première relation est tout autant opposition : le besoin immédiat n'est pas immédiatement satisfait. D'où l'apparition d'une activité de l'homme sur la nature. Cette activité médiatrice est le travail.

*Premier rapport
de l'homme
et de la nature.*

Enoncer que le fondement du réel est un premier rapport dialectique entre l'homme et la nature, c'est dire aussi bien qu'est exclue la possibilité d'une dialectique de la nature indépendante de toute existence d'homme. La nature sans l'homme n'a pas de sens, elle n'a pas de mouvement, elle est chaos, matière indifférenciée et indifférente, donc finalement néant. Le compagnon fidèle de Marx, Engels, a, il est vrai, tenté d'écrire une *Dialectique de la*

l'hypothèse. On voit ici l'influence sur Lénine de certaines idées couramment reçues jusque chez les Slavophiles de Russie. En même temps, c'est par là qu'il échappe au relativisme idéaliste des néo-kantiens ou Empiriocriticistes. La thèse sur les vérités partielles et sur la constitution progressive et indéfinie du savoir permet, d'autre part, d'échapper aux conclusions idéalistes-religieuses de Bogdanov et de Lounatcharski qui se réfugiaient dans une idée de Dieu, constitutive du savoir et de l'action, devant l'impuissance pratique de notre connaissance. Le relativisme que suppose l'admission de vérités partielles n'est pas à confondre avec un relativisme absolu qui conduirait à s'appuyer sur une idée transcendante comme sur une *ultima ratio*. Pour Lénine l'*ultima ratio*, c'est le réalisme radical et la vérité absolue de notre connaissance, bien que cette connaissance ne puisse pas exister comme déductive *in actu*.

Nature et Marx n'a pas contredit à son entreprise. Henri Lefebvre nous semble toutefois rétablir la doctrine marxiste à ses justes proportions lorsqu'il montre, après Marx, que la nature n'existe que *pour nous* et que tout son sens n'est que *par nous*.

Cette position dérive en ligne directe de la critique adressée par Marx à Feuerbach, auquel il faisait grief de son « intuition sensible » et du caractère passif du sujet qui contemple aussi bien que de l'objet contemplé, dans cette forme de la conscience sensible. Sans doute Marx admettait-il déjà une certaine priorité absolue de la nature par rapport à l'homme, mais il n'en dévoilait pas la signification, insistant avant tout sur le caractère dialectique du rapport nature-homme. Du moins, pour l'homme historique, Marx ne pouvait-il concevoir l'existence d'une nature passive, non transformée par l'homme, purement naturelle, sans rapport dialectique à l'homme. Et Lefebvre écrit très justement : « La nature elle-même n'existe *pour nous* que comme contenu, dans l'expérience et dans la pratique humaine¹¹. »

Il est vrai que Lefebvre tire de cette affirmation même, la possibilité d'une science dialectique de la nature autant que d'une dialectique dans les sciences sociales et humaines : « L'analyse dialectique est valable pour tout contenu ; elle exprime la connexion des éléments et moments de tout devenir. Elle peut donc, s'intégrant les connaissances expérimentales (physiques, biologiques, etc.) et se vérifiant par elles, découvrir jusque dans la nature de la qualité et de la quantité, des transformations de quantité en qualité, des actions réciproques, des polarités et des discontinuités, du devenir complexe, mais analysable. Les sciences de la nature sont spécifiques. Elles reconnaissent et étudient comme telles les polarités et oppositions naturelles, physiques, biologiques, etc. Elles utilisent la « ruse du concept » pour étudier et modifier les qualités par la médiation des quantités, *sans jamais pouvoir surmonter ces oppositions*. La science sociale examine au contraire les oppositions pour les surmonter. Les sciences de la nature et les sciences sociales sont créatrices spécifiquement chacune d'elles avec sa méthode et ses buts. Cependant les lois de la réalité humaine ne peuvent pas être absolument différentes des lois de la nature. L'enchaînement dialectique des catégories fondamentales peut donc avoir une vérité universelle. Marx ne s'est engagé dans cette voie (comme dans l'application économique de la méthode dialectique) qu'avec beaucoup de prudence. Cependant, le *Capital*¹² indique cette extension, dans la pensée marxiste, de la dialectique concrète à la nature, extension

11. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 89.

12. *Das Kapital*, 2^e éd., Hambourg, I, p. 257.

poursuivie par Engels dans *Dialektik der Natur*. La correspondance de cette époque (1873-1874) montre que la tentative de Engels était suivie de près et approuvée par Marx ¹³. »

Les conclusions de Lefebvre ne modifient pas l'impression qui résulte de la lecture des principaux textes de Marx : il n'est pas question ici d'une dialectique de la nature au sens strict, mais d'une *science* dialectique de la nature, qui n'est possible que par la « ruse de la raison ». Il resterait à voir ce que comporte la constitution d'un tel savoir, puisque la science marxiste ne semble pas avoir d'autre signification que l'adéquation au mouvement réel. C'est en tout cas un autre problème, et l'appel à la ruse de la raison tend à indiquer qu'une dialectique de la nature n'existe que par le *sens* que l'homme donne à la nature, à partir du rapport premier dans lequel il est et se saisit en relation avec elle. La ruse de la raison, la science dialectique de la nature, font donc partie du processus d'humanisation de la nature qui est en cours dès que l'homme la rencontre. En dehors de cette rencontre fondamentale, il n'y a pas, aux yeux de Marx, de réalité autonome d'aucune sorte. La dialectique de la nature n'est pas le premier mouvement de l'expérience et la science dialectique de la nature a un caractère dérivé¹⁴. Le premier mouvement du réel, c'est un rapport homme-nature.

13. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 89-90.

14. Que signifie par rapport à ceci la *Dialectique de la nature* d'Engels ? « Ce dont il s'agissait pour moi, écrit-il, quand je faisais ainsi la récapitulation des mathématiques et des sciences naturelles, c'était, cela va sans dire, de me convaincre dans le détail — pour l'ensemble je n'avais aucun doute — que, dans la nature, s'imposent, parmi la confusion des mutations sans nombre, les *mêmes lois dialectiques du mouvement* qui, dans l'histoire également, dominent l'apparente contingence des événements; les mêmes lois qui, formant également le fil qui court, de bout en bout, à travers l'histoire de l'évolution accomplie par la pensée humaine, parviennent peu à peu à la conscience de l'homme qui pense; lois d'abord développées par Hegel d'une manière compréhensive, mais sous une forme rendue mystique, et que l'un de nos efforts tendait à dégager de cette forme mystique pour les rendre clairement saisissables à l'esprit dans toute leur simplicité et leur valeur universelle. Il allait sans dire que la vieille philosophie naturelle — quoi qu'elle contint de réellement bon et de germes féconds — ne pouvait nous suffire : comme ce livre l'expose en détail, son défaut était notamment, sous sa forme hégélienne, de ne pas reconnaître à la nature une évolution dans le temps, point de succession (*Nacheinander*), mais seulement une juxtaposition (*Nebeinander*) » (*Anti-Dühring*, Préface à la 2^e édition, trad. Bracke, Éd. Costes, t. I, pp. xxv-xxvi). Engels fut particulièrement frappé par trois découvertes qui semblaient justifier son propos : celle de la cellule (en 1839), celle de la transformation ou de la conservation de l'énergie (principe de Clausius-Carnot de 1829 à 1848) et celle de l'évolution selon Darwin (définitivement exposée en 1859). « Vie chimique et dynamique de la matière organique, évolution des formes de la vie animale, transformations mutuelles des formes naturelles de l'énergie et disparition des « forces » locales spécifiques, voilà ce

*Le besoin
et sa satisfaction.*

Si le premier contenu de l'expérience ou le premier acte constitutif du réel est le rapport de l'homme à la nature, il ne faut pas l'entendre en termes d'antériorité histo-

qui frappe Engels dans les découvertes de Clausius et de Darwin, ce qui devait frapper les créateurs de la dialectique rationnelle, les analystes du mouvement évolutif des sociétés » (*Dialectique de la nature*, Rivière, Paris, préface de P. NAVILLE, p. 10). Partout Engels était frappé par les phénomènes de mouvement s'engendrant soi-même, de seuils quantitatifs qui appellent des changements de qualité (en chimie et dans l'évolution des animaux), de négations successives qui s'opèrent dans la vie organique, et tout ceci dans une radicale immanence à la nature. L'hypothèse d'une dialectique interne lui permettait, pensait-il, d'éliminer l'idée d'un créateur, que semblait postuler toute hypothèse qui considère la nature comme un « donné chaotique » qui n'aurait pas pleinement en lui-même la loi de son mouvement et de son devenir. Dans les fragments qui nous sont conservés sous le titre « dialectique de la nature », on lit ainsi des titres de chapitres tels que « formes fondamentales du mouvement », « les deux mesures du mouvement », « électricité et magnétisme », « science de la nature et monde des esprits », « marées », etc. D'autres fragments portent sur la « chaleur », le « travail », etc.

Le projet d'une dialectique de la nature n'est peut-être pas inconcevable. Il a été vivement critiqué par Kojève, il n'y a de dialectique que là où l'homme est présent à la nature. Les sciences de la nature ne seraient susceptibles de dialectique que dans la structure de leur développement historique. Seule, l'histoire du savoir scientifique serait dialectique, le contenu des sciences de la nature, abstraction faite de l'homme, ne le serait pas. Les inquiétudes de Kojève sont largement justifiées, mais ne satisfont pas pleinement, car Kojève, interprétant la dialectique en fonction d'un rapport Homme-nature exclusif de toute autre dimension, exclusif en particulier de toute relation à l'absolu, ne peut concevoir de dialectique qu'à l'intérieur du rapport d'immanence qu'il saisit. Si on admet au contraire que la dialectique inclut toujours une autre dimension et implique une relation à l'absolu, il n'est peut-être pas absolument défendu de concevoir la possibilité d'une dialectique de la Nature. De toutes manières, elle serait différente dans sa signification, de la dialectique de l'histoire et de la société : elle serait une dialectique du mouvement dans la conscience qu'en prend l'homme. Mais Engels voulait justement montrer, sans nuances, qu'il s'agissait des *mêmes lois dialectiques* dans la nature naturelle et dans l'histoire. Aussi l'objection de Kojève porte certainement contre sa tentative, même si elle ne doit pas porter contre toute dialectique de la nature.

On peut en tout cas se demander si la tentative de Engels ne constitue pas une sérieuse nouveauté par rapport à l'œuvre de Marx. Celui-ci n'avait-il pas reproché à Feuerbach de concevoir une nature naturelle indépendante de l'homme ? Pour l'homme historique, et nous sommes bien cet homme, même si nous sommes des observateurs scientifiques de la nature, il n'y a de nature que transformée, il n'y a de nature qu'en voie d'être reproduite par l'homme. La vraie science, à la fois naturelle et humaine, est pour Marx, celle de l'industrie. Engels n'a-t-il pas été infidèle à certaines thèses essentielles de Marx, en dépit des approbations de celui-ci ? Il prépare en tout cas une accentuation unilatérale du naturalisme et du matérialisme marxistes.

rique ou chronologique, du moins pas exclusivement : mais, au-dessous de toute réalité et la sous-tendant, il y a ce rapport de l'homme avec la nature, à la fois séparation de l'homme d'avec la nature et intentionnalité de l'être de l'homme tournée vers la nature.

L'homme est dans la nature et hors de la nature. Il est produit en elle *hors d'elle*, et donc se sépare d'elle et s'oppose à elle. Mais, en même temps, il demeure un *être de la nature*, son corps en fait partie et participe aux échanges moléculaires de l'ensemble de la nature. Ces deux aspects du rapport homme-nature se manifestent d'abord sans aucune médiation : la nature est étrangère à l'homme naturel et celui-ci s'oppose à elle, en même temps qu'il se tourne nécessairement vers elle. Au cours du processus de culture de l'homme et d'humanisation de la nature, des médiations apparaîtront qui changeront l'aspect immédiat de la première relation : l'homme se rapporte alors à une nature qu'il a reproduite et qui est devenue sienne. Mais rien n'est fondamentalement changé : la nature reste en effet le corps inorganique de l'homme, c'est toujours par elle qu'il conquiert l'universalité. Toujours, l'homme reste tourné vers la nature, mais tourné vers elle sous le mode d'être tourné vers soi-même comme être universel. C'est la permanence de la relation homme-nature avec sa double détermination que signifie son primat dans le réel. Ainsi elle est fondamentale encore plus que première.

Elle s'exprime dans la dialectique du besoin, qui fait encore abstraction de la médiation, requise pour le développement du rapport primitif et essentiel. La dialectique du besoin elle-même est le rapport entre le besoin et sa satisfaction ou son objet, ces deux termes s'opposant comme homme et nature.

Tout comme, sous l'angle de la conscience, le premier aspect de l'expérience était la conscience sensible, sous l'angle de la praxis réelle c'est le *besoin sensible* qui est la première manifestation, le premier acte constitutif. « La matérialité (ou sensibilité)... dit Marx, doit être la base de toute science. La science n'est réellement une science que si elle part de la matérialité sous sa double forme de conscience sensible et de *besoin sensible*, donc si elle part de la nature¹⁵. » Cette présence du besoin en l'homme est la présence en lui d'une force substantielle d'une intentionnalité fondamentale qui le constitue, d'un dynamisme natif qui soutient son être : « Comme être naturel et être naturel en vie, il — l'homme — est doué de *forces naturelles*, de *forces biologiques* ; ces forces existent en lui sous forme de dispositions, d'ap-

15. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 37.

titudes, de penchants¹⁶. » Le dynamisme premier qui s'énonce dans le besoin est le pôle subjectif dans le premier rapport de l'homme à la nature.

Mais ce dynamisme du besoin n'est pas une *libido* pure, indifférenciée dans son point d'application, il n'est pas une force vitale qui puisse être investie en n'importe quel champ d'activité. En fait, le besoin est tourné vers la nature comme vers son objet, il est tourné vers des objets de la nature susceptibles de provoquer sa satisfaction. Le besoin est doué d'une véritable intentionnalité orientée vers la nature. « En tant qu'être objectif naturel, physique, sensible, l'homme est un être *passif* (*leidend*), dépendant et borné, comme le sont l'animal et la plante, c'est-à-dire que les objets de ses pensées existent en dehors de lui comme objets indépendants de lui, et que ces objets sont des *objets de son besoin*, manifestation et confirmation de ses forces substantielles, et des objets indispensables, essentiels. Dire que l'homme est un être objectif, corporel, doué de forces naturelles, en vie, réel et sensible, c'est dire qu'il a des objets *réels et sensibles*, comme objets de son être, de la vie qu'il manifeste, et qu'il ne peut manifester sa vie qu'en des objets sensibles, réels¹⁷. » Le dynamisme du besoin est donc tout autant passivité à l'égard d'un objet qui peut le combler et qui, en quelque sorte, vérifiera l'existence qui se manifestait dans le dynamisme intentionnel. L'homme n'est pas simplement séparation d'avec la nature et position de soi comme un dynamisme de caractère infini, purement spirituel ; il est vraiment dynamisme et vraiment besoin, mais il est un dynamisme limité, un besoin orienté, un besoin qui trouve sa satisfaction dans des objets spécifiques et non pas en lui-même ou dans le contenu idéal de sa propre aspiration, de son propre penchant. « La faim est un besoin naturel : elle a donc besoin d'une nature extérieure à elle, d'un objet extérieur à elle-même pour se satisfaire et trouver le repos. La faim est un besoin matériel de mon corps, le besoin qu'il a d'un objet situé hors de lui, indispensable au rassemblement et à la manifestation de son être¹⁸. » Dans le premier acte constitutif du rapport essentiel de l'expérience, du rapport homme-nature, il y a donc le dégagement en l'homme d'un dynamisme ou d'un besoin, mais non pas d'un besoin qui trouverait en lui-même sa propre satisfaction ou d'une aspiration qui serait aspiration purement spirituelle satisfaite dans l'unité du soi (par la contemplation ou par l'extase) : notre besoin est une intentionnalité, il a un objet.

16. *Manuscrits de 1844, op. cit.*, p. 75.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

LA DIALECTIQUE

Cette présence de l'objet pour le satisfaire est tout aussi essentielle à ce rapport que la présence du besoin lui-même. Le besoin et son objet naturel ne sont que deux pôles d'une même relation.

Ce rapport du besoin et de la nature, du besoin et de sa satisfaction est tellement fondamental que nous le retrouverons encore à la base de la constitution du premier rapport interhumain et social : « Ainsi, dit Marx, apparaît de prime abord un rapport matérialiste des hommes entre eux, rapport conditionné par les *besoins* et le mode de production, et qui est aussi vieux que les hommes eux-mêmes — rapport qui donne lieu à des formes sans cesse nouvelles et, par conséquent, à une « histoire », sans qu'il soit besoin qu'un mystère quelconque, politique ou religieux, vienne encore relier les hommes entre eux d'autre façon¹⁹. » Les besoins ne sont plus seuls ici il est vrai, et à côté d'eux apparaissent la « production » et le travail. La production humaine est justement le moyen de satisfaire médiatement les besoins, mais cette médiation n'est pas encore apparue au point où nous en sommes. Il est malgré tout intéressant de noter qu'à côté de sa forme médiate, qui est le travail, la forme immédiate du rapport de l'homme avec la nature, qui est le besoin, est constitutive des rapports des hommes entre eux. Le besoin est à la base de la société et de l'histoire. Le lien apparaît ainsi entre la considération présente et le matérialisme historique. Du premier rapport naturel à l'histoire tout entière il n'y a pas rupture de continuité.

*
* *

Rapport dialectique ne signifie pas aliénation. Lorsque nous pousserons plus avant, nous trouverons dans ce rapport la médiation du travail, qui assure perpétuellement le passage du besoin à sa satisfaction et qui engendre à la fois la création de besoins nouveaux et la préparation d'objets nouveaux pour ces besoins. Mais le rapport dialectique que nous avons considéré comporte déjà la possibilité d'une scission plus grave que la polarisation naturelle entre besoin et objet du besoin. Cette scission n'apparaîtra en fait que sous l'effet d'une déformation de l'activité humaine qui prend son point de départ dans le processus du travail. Il s'agira d'une séparation de l'homme d'avec son produit, séparation radicale parce qu'elle est œuvre humaine proprement dite et non plus phénomène naturel. Il convient alors de se demander ce que devient le besoin lui-même dans la situation de l'aliénation, qu'il ne provoque pas.

Il faut insister, à ce propos, sur la différence qui sépare la dia-

19. *Idéologie Allemande*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 164.

lectique, expression des rapports de l'homme avec la nature et des rapports de genèse de l'homme, en tant qu'ils sont l'acte essentiel et fondamental qui constitue l'être tout entier, et la dialectique comme expression de rapports viciés entre les hommes (aliénation). La dialectique fondamentale est la condition de possibilité de l'aliénation, mais l'aliénation est une détermination seconde par rapport aux scissions premières mais non déformantes qui constituent tout le réel. Toutefois, quoi qu'il en soit du caractère particulier de chacune de ces deux dialectiques, il y a aussi un choc en retour de l'aliénation proprement dite sur le rapport fondamental ou du moins sur son expression.

Supposons qu'une telle aliénation vienne traverser le développement dialectique normal de la relation entre besoin et objet du besoin. Dans cette situation, le besoin, force substantielle et acte fondamental de l'homme, se trouve frustré et trompé. C'est le cas sous le règne du capitalisme. Violence est faite au besoin de deux manières, par dégradation et par abstraction. La psychologie, sous la forme irréaliste qu'elle revêt au temps du règne du capitalisme et de l'exploitation de l'homme, considère le besoin comme vil, comme vulgaire, comme « commun » (*gemein*)²⁰. Les besoins élémentaires de l'homme sont considérés comme quelque chose de bas, d'animal : « La propriété privée ne sait pas faire du besoin élémentaire un besoin humain²¹... » Le besoin n'est pas seulement considéré comme vil, il est aussi exercé comme tel et utilisé comme tel : « Tout besoin réel ou supposé est une faiblesse qui fera tomber la victime dans son piège — celui de la propriété privée²². » Ceci donne lieu à une exploitation générale de la nature humaine dans son ensemble : on se sert des besoins de l'homme pour l'asservir. Le capitaliste n'hésite pas à avilir ces besoins. Mais le prolétaire ne les dégrade pas moins lui-même. Ses besoins sont sans doute tout ce qui lui reste quand on a atteint le lien direct qui l'unissait à son travail et à son produit, mais, ainsi séparée des actes essentiels de l'homme, la satisfaction des besoins devient non humaine, c'est-à-dire animale. Nous l'avons déjà vu : « On en vient à ce résultat que l'homme (le travailleur) ne se sent plus comme agissant librement que dans ses fonctions animales, manger, boire, engendrer, à peine dans son logement, sa parure, etc., et dans ses fonctions humaines il ne se sent plus qu'animal. L'animal devient l'humain et l'humain devient l'animal. Manger, boire et procréer sont sans doute, elles aussi, des fonctions humaines authentiquement. Mais

20. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 122.

21. *Manuscrits de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, p. 49

22. *Ibid.*

dans l'abstraction qui les sépare de tout le reste de l'activité humaine et fait d'elles des buts derniers et exclusifs, elles sont animales²³. » Les besoins naturels de l'homme et leur satisfaction sont quelque chose d'humain lorsqu'ils sont exercés librement, dans le cadre d'une vie qui n'est pas volée à l'homme. Au contraire, lorsque le travail est aliéné, ses besoins et leur satisfaction ne font plus partie de son être humain. Celui-ci s'étant perdu, ils ont un caractère purement animal.

Avec la dégradation des besoins apparaît leur abstraction. A l'origine ils étaient concrets, constitutifs de la relation nature-homme, donc de la relation essentielle du réel. Dans l'aliénation, ce rapport est perdu de vue : le besoin est quelque chose d'étranger et de contingent ; et surtout le rapport qu'il a avec un objet naturel n'est plus perçu. Il mène une existence abstraite. Chez le capitaliste en particulier, le besoin se raffine. Le progrès de la technique et l'enrichissement par l'accumulation du capital amènent une multiplication des besoins sans aucun rapport avec l'être humain concret. Le capitaliste est entraîné comme en une ronde folle par leur progrès indéfini ; finalement, il ne connaît plus que le besoin d'argent, forme empirique de l'abstraction de tous les autres besoins. Ce besoin, qui n'est plus directement orienté vers un objet, est essentiellement inassouvissable. La même abstraction se reproduit d'ailleurs sous une autre forme chez le prolétaire. Résumant tous ces traits, Marx écrit : « Cette aliénation se manifeste dans le raffinement des besoins et de leurs moyens de satisfaction d'un côté, engendre de l'autre côté un état de dénuement animal, la simplification grossière et abstraite de tous les besoins... Même le besoin de grand air cesse d'être un besoin pour l'ouvrier : l'homme retourne aux cavernes²⁴. » Du côté de l'ouvrier, l'abstraction du besoin, ce n'est plus le raffinement, mais c'est le pâlissement des besoins les plus naturels et leur remplacement par un besoin redoublé dans son intensité, mais abstrait, puisqu'il ne trouve pas de satisfaction. Ce besoin prend nom de misère. D'un côté comme de l'autre, le besoin s'est vidé de son contenu concret, de son rapport direct à l'objet, pour devenir un être abstrait et vide, à la poursuite duquel l'homme s'épuise. Le besoin est devenu fantôme : fantôme de l'argent que l'on recherche avec cupidité, fantôme de la misère-besoin qui ne sait aucun moyen de se dépasser et qui ne peut que devenir de plus en plus accablante.

23. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 86.

24. *Manuscripts de 1844*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, VI, pp. 49 et sq.



Supprimer l'aliénation, ce sera aussi restaurer le besoin dans sa nature propre et concrète, retrouver le lien du besoin à son objet. Mais, à travers l'aliénation, l'homme s'est cultivé et le monde a été transformé ; de plus, à travers la misère commune des prolétaires, a germé une société fraternelle et communautaire. Nous ne retrouvons donc pas le besoin sous le même visage que dans la phase du premier rapport immédiat à la nature. Sans doute, c'est ce premier rapport qui subsiste comme fondement réel, c'est même lui qui sous-tend encore la société socialiste, abstraction faite de la médiation multiple qui intervient en réalité. Mais le premier rapport homme-nature se présente sous un nouveau visage. Le besoin est devenu universel tout comme son objet est devenu universel. « Une révolution radicale, note Marx, ne peut être que la révolution de besoins radicaux²⁵. » Les besoins « radicaux » sont apparus dans la misère universelle du prolétariat : lorsque cette misère se soulève et transforme l'ancien ordre des choses, la misère universelle devient un positif besoin universel, besoin radical. Le nouveau besoin porte sur tout l'être. En même temps, sous son aspect *subjectif*, il est différencié à l'infini.

C'est une erreur de croire que la solution socialiste vraie soit la suppression des besoins de l'homme, comme ont pu le penser les communistes vulgaires qui tendaient au nivellement de la société tout entière vers le bas, qui tendaient à faire de tout homme un pauvre²⁶. Supprimer les besoins de l'homme, ce serait corrélativement supprimer sa culture, à la fois comme culture de lui-même et comme monde cultivé et humanisé par lui. Le socialisme marxiste se refuse à cette solution absurde. Il veut, au contraire, le développement de nouveaux besoins. Le communisme purement *politique* ne suffit d'ailleurs pas davantage à la saisie de la nature *humaine* du besoin²⁷ : il veut les satisfaire, mais sans en comprendre la portée universelle. Le communisme socialiste va bien au delà. Pour lui, les besoins nouveaux sont tellement vastes qu'ils se résolvent en un unique besoin, besoin orienté vers toute la nature devenue son objet ou, équivalentement, besoin orienté vers *l'homme*, vers tout homme, devenu être de la nature et nature en un sens nouveau : « L'homme riche

25. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, trad Molitor, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 99.

26. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 112.

27. *Manuskripte 1844. op. cit.*, p. 114.

est en même temps celui qui a besoin de la totalité des manifestations de la vie humaine, l'homme qui éprouve sa propre réalisation comme une nécessité intérieure, comme un *besoin*²⁸. » L'« autre homme » est devenu pour l'homme le besoin essentiel, et ce besoin en même temps que sa satisfaction constituent l'homme social des temps nouveaux.

En même temps que les besoins se sont ainsi développés, l'*objet* du besoin, la nature, a aussi été cultivé et est devenu adéquat à l'homme : la dialectique du besoin s'achève ainsi en unité vraie du besoin et de son objet. Cette unité n'est possible que parce que l'un et l'autre, le besoin et la nature, sont devenus universels. Le dynamisme du besoin s'épanouit et trouve sa pleine satisfaction dans une nature humanisée et dans un homme naturalisé, aussi universel que le nouveau besoin.

La dialectique de l'objectivation.

Le premier rapport dialectique du réel est donc dialectique du besoin et de sa satisfaction. Le besoin est relation à un *objet*. Mais l'accent a été mis sur le pôle subjectif, sur le besoin. Le même rapport peut être examiné sous l'aspect objectif, du point de vue de l'*objet*. Le rapport objet-homme est tout autant forme immédiate du rapport de l'homme à la nature que le rapport besoin-satisfaction.

L'homme apparaissant à la nature trouve d'abord la nature comme un objet. La nature est alors pleinement objet, parce qu'elle l'est immédiatement. Il n'y a dans l'objet, à ce niveau de l'expérience, aucun atome de subjectivité. Un tel rapport à l'objet est constitutif. Il n'y a pas d'homme, il n'y a pas d'expérience en dehors de cette scission fondamentale entre l'objet et le sujet humain. Mais inversement, de même que le besoin est une intentionnalité orientée vers la nature, l'objet est une sorte d'intentionnalité tournée vers l'homme, il est pour l'homme, c'est-à-dire que l'objectivation de l'homme est dans la nature même de celui-ci.

Quand il y aura eu médiation de ce rapport par le travail, l'objet sera effectivement devenu mon objet. Mais, en même temps, apparaîtra la possibilité de l'aliénation de cet objet mien. Le rapport du travail étant une activité par laquelle l'homme se fait objet, il y a eu objectivation de l'homme, et inversement rencontre du sujet et de l'objet. Si cette objectivation de l'homme lui est arrachée, l'objectivation devient aliénation, non plus expression de l'homme mais perte de lui-même. L'homme est alors en

28. *Manuskripte 1844, op. cit.*, pp. 123-124.

rapport « avec le produit de son travail comme un objet *étranger* à lui²⁹ ».

Il est heureusement possible de supprimer cette aliénation. Dès lors, l'homme retrouve la relation d'objectivation. C'est la même qu'au point de départ, tant il est vrai qu'elle est constitutive, mais elle apparaît désormais enrichie. Il en est ici comme de la relation homme-nature à laquelle la relation homme-objet est en quelque sorte identique. « L'homme, dit Marx, est immédiatement un *être de la nature...* Que l'homme est un être corporel, doué de forces naturelles, vivant, réel, sensible, objectif, cela veut dire qu'il a des *objets sensibles, réels, comme objets de son être*, de sa manifestation vitale, ou qu'il ne peut extérioriser sa vie qu'en des objets réels, sensibles³⁰. » Ainsi, dire que l'homme est un être de la nature ou dire qu'il a des objets en face de lui, c'est tout un. « *Etre* objectif, naturel, sensible et *avoir* un objet, une nature, un sens extérieurs à soi-même, ou même être objet, nature, sens pour un troisième, sont des expressions identiques³¹. » Non seulement l'homme est un être de la nature, non seulement il a des objets, mais encore il est un objet pour l'autre homme. Grâce à ce troisième terme, qui développe l'objectivation, la relation sujet-objet passe en la relation sujet-sujet, homme-homme, qui n'en diffère pas, de même que les besoins étaient déjà apparus comme l'élément dans lequel se constitue la société. Si l'homme n'était pas objet et n'avait pas des objets auxquels il appartient de quelque manière, en un mot s'il était complètement isolé comme esprit, s'il était une monade spirituelle, il n'y aurait pas de société, il n'y aurait pas davantage de nature, il n'y aurait pas même d'homme, car dans l'expérience il n'y a pas d'homme en dehors de la nature.

Cette relation à l'objet ou à des objets miens est essentielle à la structure du réel : « Un être qui n'a pas sa nature en dehors de lui-même, n'est pas un être de la nature, ne participe pas à l'essence de la nature³². » On ne peut être un être naturel sans avoir de quelque manière la nature en dehors de soi, sans avoir en dehors de soi des objets, et sans être, par là, engagé dans le processus de l'objectivation de soi-même. « Un être qui n'a pas d'objet en dehors de soi n'est pas un être objectif. Un être *qui n'est pas lui-même un objet pour un troisième être* n'a pas d'être pour objet, c'est-à-dire n'est pas dans des rapports objectifs, son être n'est pas quelque chose d'objectif³³. » La monade close

29. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 83.

30. *Manuskripte 1844, op. cit.*, pp. 160-161.

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

n'est pas un être objectif : elle ne peut pas, étant seulement sujet, se situer en même temps dans la nature. Puisqu'elle échappe au rapport dialectique sujet-objet, elle est en dehors du réel : « *Un être non objectif est un non-être (un monstre : Unwesen)* ³⁴. »

La présence de l'objectivité comme rapport constitutif amène ainsi un élément de *passivité* dans l'être humain à côté du dynamisme que nous avons surtout considéré dans le besoin. Cette objectivité et cette passivité sont une des expressions du rapport de l'homme à la nature, elles sont aussi le fondement de la société qui n'apparaît que lorsque je suis objet pour un autre être.

Etre objet pour un autre, c'est en effet la forme suprême du rapport d'objectivité que nous décrivons et que nous avons d'abord saisi comme rapport de l'homme à un objet séparé de lui-même. Maintenant il s'est fait lui-même objet : il coïncide ainsi comme sujet avec son objet. En même temps, il est par là devenu objet pour autrui, et autrui, par une démarche semblable, est devenu objet pour lui : le réel humain-naturel est devenu pleinement social. Dans ce terme ultime le danger de l'aliénation qui résultait de l'objectivation est définitivement surmonté. L'homme ne se perd plus dans l'objet, lorsque celui-ci est devenu humain, à la fois comme objet produit par lui-même ou nature reproduite par lui, et comme objet de l'autre homme, et ainsi doublement humain : ce qui a lieu lorsque l'objet est devenu *objet social*. Telle est la transformation qui s'est opérée sous l'angle objectif. Sous l'angle subjectif, l'homme est devenu lui-même un être social et, tout en continuant à avoir toujours des objets en face de lui, il a maintenant en face de lui une société qui est sa propre objectivation. « La société devient pour lui comme essence dans cet objet ³⁵. » La société est son objet, en même temps qu'elle est lui-même, qu'elle est son essence.

Ainsi, à travers l'objet social qui est son objet, mais qu'il est aussi lui-même comme sujet objectivé, « *l'homme devient lui-même objet* ³⁶ ». C'est là le terme de cette dialectique, dans laquelle au point de départ l'objet et le sujet se trouvaient séparés. Maintenant, sujet et objet se trouvent réunis. Il y a toujours du subjectif et de l'objectif : mais l'objet est devenu subjectif en devenant mon objet et en devenant social, et inversement je suis devenu objectif en devenant social et en m'exprimant dans mon objet. Le sujet et l'objet sont réunis parce qu'ils sont passés l'un dans l'autre.

34. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 161.

35. *Ibid.*, p. 119.

36. *Ibid.*

Le travail : Il s'est agi jusqu'ici des relations
rapport médiateur *immédiates* de l'homme et de la
de l'homme à la nature. nature, soit sous l'aspect du rap-
 port besoin-satisfaction du besoin,

soit sous l'aspect objet-homme. Ces relations sont fondamentales, se retrouvent partout. Après la suppression de l'aliénation, elles se reproduisent encore, elles se présentent seulement sous une forme nouvelle, dont l'immédiateté première a disparu. Les deux termes de l'opposition dialectique passent l'un dans l'autre à l'intérieur d'un élément universel. Il faut montrer comment s'opère effectivement ce passage : comment s'opère la médiation qui permet cette évolution, cette progression dans le caractère du rapport du besoin à son objet et de l'objet à l'homme. Cette médiation, c'est l'action de l'homme sur la nature, c'est le travail.

Le travail est essentiel, c'est même tout le contenu du réel, car la relation immédiate que nous avons considérée jusqu'ici ne se maintient jamais à l'état pur, et elle ne se retrouve pas davantage au terme du processus, s'il n'y a pas eu médiation entre ses deux pôles opposés. Aussi bien, si l'on veut, la nature naturelle vers laquelle est tourné le besoin, ou l'objet purement objectif, n'existe jamais pour l'homme historique à l'état de séparation absolue que nous avons décrit comme le point de départ. « La nature, prise abstraitement, pour elle-même, fixée dans la séparation d'avec l'homme, est, pour l'homme, néant³⁷. » Comme l'être dans la *Logique* hégélienne, ici la nature ou l'objet deviennent immédiatement néant, ils sont vides de toute détermination, de tout contenu. Et ils s'opposent à l'homme comme néant, c'est-à-dire qu'ils s'opposent à lui absolument. C'est de la prise de conscience de cette contradiction radicale que surgit le premier geste humain, le premier travail, fût-il la simple cueillette du fruit apte à satisfaire le besoin de manger. A partir de là, le geste répété deviendra mémoire. La mémoire s'incarnera en outils, les outils se différencieront, ils atteindront des objets qui étaient d'abord plus éloignés du besoin humain, ils les transformeront, les prépareront pour l'homme : l'objet deviendra ainsi de plus en plus imprégné de subjectivité, plus apte à l'homme. En même temps le besoin se différenciera en fonction des nouvelles possibilités de l'objet et de l'outil. Les deux mouvements iront se renforçant mutuellement jusqu'à amener tout le développement de la culture sous son aspect subjectif et sous son aspect objectif.

37. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 170.

Le premier geste médiateur est déjà travail de façon immédiate. Le travail se perfectionnera ensuite à l'infini, engendrant la culture. Qu'est-ce que le travail ?

La médiation consiste ici dans une activité qui rend la nature ou l'objet de plus en plus proches de l'homme, de plus en plus humains. Le premier travail est encore peu différent de l'acte de consommation, qui n'est qu'une autre expression pour l'acte premier, d'ailleurs abstrait, du rapport entre l'homme et la nature. La nature, c'est-à-dire le fruit, est directement et immédiatement opposée au besoin de l'homme, et ce besoin est immédiatement tourné vers elle : l'homme consomme, c'est-à-dire anéantit, détruit. Mais il ne consomme pas sans avoir appréhendé ou cueilli et porté à sa bouche. Le premier travail apparaît comme une médiation dans la relation consommatrice : l'homme amène à lui, apprête ou prépare l'objet naturel, il lui donne quelque peu l'aptitude à la consommation humaine, qu'il avait en soi mais pas encore de manière effective. Toutefois, l'homme agit ainsi sur la nature extérieure en exerçant une puissance *naturelle*, qui est en lui, en faisant certains gestes : « Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une *puissance naturelle*. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler des matières en leur donnant une forme utile à sa vie. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, il modifie sa propre nature et développe les facultés qui y sommeillaient³⁸. »

Le geste de l'homme n'est jusqu'ici que le prolongement des gestes de consommation, mastication et digestion. Nous sommes au niveau des activités soi-disant intelligentes que le singe peut effectuer pour atteindre sa nourriture et que tout animal sait accomplir pour chasser sa proie. Mais l'homme dépasse aussitôt ce stade pour accomplir un travail proprement humain qui atteindra l'objet de manière vraiment intelligente. Il le façonnera d'après un plan conçu par lui et lui imprimera quelque chose de son idée : c'est là la véritable médiation du travail. Dans le premier stade, tout est instinctif, l'homme est à peine né, en réalité il ne l'est pas vraiment. Dans l'instinct, en effet, il y a relation immédiate et en quelque sorte préétablie entre un objet spécifique et le corps qui va consommer. Dans le travail humain proprement dit, au contraire, il y a relation médiate, car l'homme est conscient, il prévoit d'avance le résultat, il est même en présence du choix possible entre diverses activités, entre divers gestes. Ce

38. *Le Capital* trad. Roy, Ed. Sociales, I, p. 180.

choix est beaucoup plus que la simple *combinaison* de gestes, qui peut encore être de l'ordre de l'instinct. En somme, en travaillant — si on peut dire qu'il travaille — l'animal ne produira que soi-même, c'est-à-dire quelque chose d'immédiatement connexe à soi-même, l'homme au contraire produira quelque chose de beaucoup moins lié à soi-même, quelque chose d'objectif par rapport à lui quoique destiné à lui-même : au lieu de rapporter simplement la chose à lui-même, il ne la rapportera à lui-même qu'après s'être rapporté lui-même à la chose, après s'être mis quelque peu dans la chose. En somme, l'animal produit sa propre subsistance purement et simplement ; l'homme la produit aussi, mais sous le mode d'une reproduction de la nature. L'homme produit quelque chose qui, étant une véritable extériorisation de lui avant d'être rapporté à lui, est une sorte de nature nouvelle reproduite : « L'animal ne produit que lui-même tandis que l'homme *reproduit* la nature tout entière. Ce que l'animal produit fait partie intégrante de son corps physique, tandis que l'homme se dresse librement en face de son produit. L'animal œuvre seulement à l'échelle et suivant les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à l'échelle de n'importe quelle espèce et *appliquant à l'objet la mesure qui lui est immanente*³⁹. »

Une fois quitté le terrain du premier acte travailleur instinctif, qui au fond n'existe jamais comme travail *humain* proprement dit et qui n'est qu'une sorte d'abstraction dans le cas de l'homme, nous accédons à un travail distinct de l'activité animale qui, elle, n'était que prolongement de l'activité de consommation : « Une araignée fait des opérations qui ressemblent à celles du tisserand et l'abeille confond par la structure de ses cellules de cire l'habileté de plus d'un architecte. Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit, préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action et auquel il doit subordonner sa volonté. Et cette subordination n'est pas momentanée. L'œuvre exige pendant toute sa durée, outre l'effort des organes qui agissent, une attention soutenue, laquelle ne peut elle-même résulter que d'une tension constante de la volonté⁴⁰. » Au delà de l'instinct il y a ici conscience et mémoire : de plus, l'homme

39. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 88.

40. *Le Capital*, trad. Roy, Éd. Sociales, I, p. 181.

fait passer quelque chose de lui-même dans l'objet, au lieu de se contenter de rapporter l'objet à soi-même comme l'activité instinctive. En se faisant passer soi-même dans l'objet, l'homme respecte aussi davantage l'objet comme objet, il n'a pas peur de l'objectivité, à la différence de l'activité instinctive tout entière orientée vers le sujet (tout entière consommatrice) : c'est pourquoi Marx nous disait tout à l'heure que l'homme, en travaillant, agit sur l'objet « selon la loi immanente » de l'objet.

Le travail apparaît ainsi comme une activité complexe et riche. Marx l'analyse en trois éléments : l'activité personnelle de l'homme ou le travail proprement dit (aspect subjectif) ; l'objet sur lequel le travail agit (aspect objectif) ; le moyen par lequel il agit (aspect instrumental, médiateur).

L'objet du travail est la nature *tout entière* telle qu'elle se présente à l'homme. Le premier travail, et le plus essentiel, consiste à *détacher* un objet de la nature : « Il en est ainsi du poisson que la pêche arrache à son élément de vie, l'eau ; du bois abattu dans la forêt primitive ; du minerai extrait de sa veine⁴¹. » Il y a évidemment des objets de travail plus élaborés, moins immédiats. Mais l'activité qui s'exerce sur eux demeure semblable. Il s'agit de parachever le détachement d'un objet d'avec la nature, de le limer, de le finir, de le faire échapper complètement à la condition de matière naturelle indifférenciée. L'objet déjà élaboré soumis à ce travail qualifié est d'ailleurs une matière première antérieurement soumise au travail premier et simple qui a consisté à la détacher de la nature universelle et de son conditionnement. Même la matière première la plus grossière porte déjà en elle quelque chose d'humain. Objet détaché de la nature, elle est une certaine objectivation de l'homme dans la nature.

Mais l'homme ne se contente pas longtemps de cueillir ou d'arracher de ses mains. Dès qu'il ne peut plus se satisfaire de l'activité ségrégratrice primitive, le *moyen de travail*, élément médiateur par excellence, fait son apparition : « Le moyen du travail est une chose ou un ensemble de choses que l'homme interpose entre lui et l'objet de son travail comme conducteurs de son action. Il se sert des propriétés mécaniques, physiques, chimiques de certaines choses, pour les faire agir comme forces sur d'autres choses, conformément à son but⁴². » Le moyen de travail n'est d'ailleurs pas quelque chose qui surgit de la libre initiative de l'homme en dehors de toute nature : il est lui-même un objet de la nature travaillé, c'est-à-dire détaché d'elle. Seulement cette chose, qui devient moyen de travail, l'homme la dé-

41. *Le Capital*, *op. cit.*, I, p. 183.

42. *Le Capital*, *op. cit.*, I, pp. 181-182.

tache encore plus complètement de la nature qu'il n'en détache les matières premières. Elle devient quelque chose de lui-même à un titre particulier. Elle apparaît ainsi médiatrice dans la poursuite du processus de travail. « Si nous laissons de côté la prise de possession de subsistances toutes trouvées — dans la cueillette des fruits par exemple, où ce sont les organes de l'homme qui lui servent d'instrument — nous voyons que le travailleur s'empare immédiatement, non pas de l'objet, mais du moyen de son travail. Il convertit ainsi les choses extérieures en organes de sa propre activité, organes qu'il ajoute aux siens de manière à allonger, en dépit de la Bible, sa nature naturelle⁴³. » C'est dans le perfectionnement des moyens de travail qu'apparaît le perfectionnement du travail : car c'est là que l'on voit à quel point l'homme a fait de la nature quelque chose de lui-même. « Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail sont les gradimètres du développement du travailleur, et les exposants des rapports sociaux dans lesquels il travaille. Cependant, les moyens mécaniques, dont l'ensemble peut être nommé le système osseux et musculaire de la production, offrent des caractères bien plus distinctifs d'une époque économique que les moyens qui ne servent qu'à recevoir et à conserver les objets ou produits du travail, et dont l'ensemble forme le système vasculaire de la production, tels que, par exemple, vases, corbeilles, pots et cruches, etc. Ce n'est que dans la fabrication chimique qu'ils commencent à jouer un rôle important⁴⁴. »

A l'aide des moyens de travail, l'homme effectue sur les objets le travail proprement dit : il les modifie conformément à son but, à sa propre nature. L'objet devient produit, c'est-à-dire moins objet naturel et davantage objet humain : « Le processus s'éteint dans le produit, c'est-à-dire dans une valeur d'usage, une *matière naturelle assimilée aux besoins humains* par un changement de forme⁴⁵. » L'acte humain a pris objet, s'est matérialisé, s'est objectivé, pendant que la matière est devenue quelque chose d'humain, elle s'est rapprochée du besoin tendu vers elle : « Le travail, en se combinant avec son objet, s'est matérialisé, et la matière est travaillée. Ce qui était du mouvement chez le travailleur apparaît maintenant dans le produit comme une propriété en repos. L'ouvrier a tissé et le produit est tissu⁴⁶. »

Le produit, cet objet déjà humanisé, peut à son tour devenir

43. *Le Capital*, op. cit., I, p. 182.

44. *Le Capital*, op. cit., I, pp. 182-183.

45. *Le Capital*, op. cit., I, p. 183.

46. *Ibid.*

moyen de production, instrument. On entrevoit ainsi les possibilités de développement indéfini de l'acte de travail, jusqu'à créer des objets de plus en plus humains, jusqu'à mettre dans l'objet de plus en plus de forme humaine, donc de correspondance au besoin. Finalement, on aboutit toujours à une valeur d'usage, à un objet de besoin, mais de manière de plus en plus indirecte, de plus en plus médiata. A chaque étape de ce progrès, l'objet est de moins en moins objet en face du besoin, tout en étant de plus en plus objectivation de l'être de l'homme : l'objet et l'homme vont à la rencontre l'un de l'autre par la médiation du travail. Il n'en reste pas moins vrai que jusqu'au terme, il s'agit encore d'un rapport à la nature. Le travail est la médiation du rapport de l'homme à la nature, il le relie sans cesse à la nature, en même temps qu'il relie la nature à l'homme. Si bien que l'on ne peut pas concevoir un état de l'homme dans lequel cette médiation du rapport à la nature pourrait être absente ou achevée définitivement. « Le processus de travail tel que nous venons de l'analyser dans ses moments simples et abstraits — l'activité qui a pour but la production de valeur d'usage, l'appropriation des objets extérieurs aux besoins — est la condition générale des échanges matériels entre l'homme et la nature, une nécessité physique de la vie humaine *indépendante par cela même de toutes les formes sociales, ou plutôt également commune à toutes*⁴⁷. »

Médiation du rapport à la nature, le travail n'est pas encore apparu comme quelque chose de social, comme significatif pour les relations des hommes entre eux. « Nous n'avions pas besoin de considérer les rapports de travailleur à travailleur. L'homme et son travail d'un côté, la nature et ses matières de l'autre, nous suffisaient. Pas plus que l'on ne devine au goût du froment qui l'a cultivé, on ne saurait, d'après les données du travail utile, conjecturer les conditions sociales dans lesquelles il s'accomplit. A-t-il été exécuté sous le fouet brutal du surveillant d'esclaves ou sous l'œil inquiet du capitaliste? Avons-nous affaire à Cincinnatus labourant son lopin de terre ou au sauvage abattant du gibier d'un coup de pierre? Rien ne nous l'indique⁴⁸. » Ainsi, le fait même du travail ne nous dit rien sur les formes sociales, aliénées ou non, dans lesquelles il est exécuté.

C'est assez pour que l'on puisse affirmer que, pas plus qu'elle ne dérive *directement* de l'objectivation première apparue dans le rapport essentiel homme-nature, l'aliénation sociale historique ne dérive pas directement du fait que l'homme exerce cette activité médiatrice qu'est le travail. Le travail n'entraîne pas le travail

⁴⁷. *Le Capital*, *op. cit.*, I, p. 186.

⁴⁸. *Ibid.*

aliéné. Inversement, il ne semble pas que la suppression du travail aliéné doive entraîner la suppression des caractères essentiels de la condition de travailleur qui est faite à l'homme.

Mais si le travail n'est pas directement responsable de l'aliénation sociale, il est en revanche l'un des fondements de la constitution de la société. Au rôle qu'il joue dans la médiation entre l'homme et la nature s'ajoute son rôle de *médiation sociale*.

Mon besoin se satisfait par le produit de ton travail et ton besoin se satisfait par mon produit. Cette première médiation sociale apparaît dès qu'il y a échange entre les hommes, dès qu'il y a, en somme, vie économique. Dès lors, aussi, il y aura possibilité de séparation entre l'homme travailleur et le produit de son travail, le produit prendra une valeur, qui apparaîtra bientôt comme mystérieuse, comme indépendante de l'acte de travail lui-même. L'homme, s'objectivant dans son produit, ce produit pourra être aliéné de lui. Cette possibilité deviendra réalité dès que la force de travail sera vendue sur un marché échangiste où l'homme n'a plus rien d'autre à apporter, ayant été dépouillé de ses moyens de production. Dès lors apparaît l'exploitation du travail et du travailleur. Non seulement le produit devient quelque chose d'étranger parce que consommé par le capitaliste qui en a acheté l'exercice et se l'est réservé en achetant la force de travail, mais le travail comme son objet aliéné n'apparaissent plus alors à l'homme que comme un *moyen* de satisfaire sa subsistance : il est dénaturé en tant qu'expression de lui-même, en tant qu'acte authentique tant du milieu naturel que du milieu social. La nature devient étrangère et hostile à l'homme puisqu'elle lui est devenue étrangère et hostile comme nature reproduite par lui. La société lui devient tout autant étrangère, car la médiation que le travail devait opérer entre les besoins des divers individus est altérée. C'est là la condition du travail aliéné que nous n'avions d'abord fait que constater avec Marx⁴⁹.

Pourtant le travail n'a pas fini d'exercer son dynamisme de médiateur social, même au sein de l'aliénation capitaliste. Il y devient travail social et collectif, grâce au perfectionnement du moyen de travail et de l'outil, qui est devenu à tel point quelque chose d'humain qu'il est maintenant l'expression de tous les hommes au travail à la fois. La grande industrie n'est pas à la mesure de l'individu, elle est l'instrument du seul travailleur collectif : l'exigence d'un rapport social apparaît ainsi à ce stade du développement technique. En même temps, le travailleur particulier devient apte, à l'intérieur de ce travail collectif, à exercer des travaux multiples, car son activité tout entière n'est plus

49. Voir ci-dessus, pp. 251-262.

perdue, elle n'est plus engagée entièrement dans le travail parcellaire qui requérait tout son être. La possibilité du travailleur polytechnique, du travailleur aux aptitudes multiples est apparue. Le travail est devenu collectif parce que réunissant en un seul processus de production de nombreux travaux individuels. Mais il est aussi devenu collectif en ce sens que chaque homme peut accomplir le travail de chacun des autres et que chacun peut accomplir la totalité des actes productifs. La division sociale du travail, caractéristique de l'aliénation, est maintenue par le capitaliste, elle est même poussée à son paroxysme dans la division entre travail manuel et intellectuel, entre travail et loisir. Mais le travail n'en a pas moins acquis effectivement une qualité sociale nouvelle que nulle institution capitaliste ne peut voiler complètement.

Lorsque cette division au niveau des rapports sociaux cédera devant la pression de l'unité reconstituée au sein des forces productives, alors apparaîtra la possibilité d'une médiation sociale complète par le travail. *Du côté du travailleur* d'abord, il y aura possibilité d'activité polytechnique, les moyens de production s'étant humanisés à l'extrême. L'individu pourra accomplir les activités les plus diverses, pêcher, chasser, travailler à l'usine, jouer d'un instrument de musique, se cultiver, faire de la philosophie. Toute division du travail disparaîtra, division entre travail manuel et intellectuel, division entre travail de la ville et travail de la campagne, etc. L'homme pourra « développer ses dispositions dans tous les sens ⁵⁰ ». Le travail sera devenu activité omnilatérale, universelle, libre. *L'objet*, de son côté, le produit du travail, sera riche de l'exercice de toutes ces activités exercées sur lui. En même temps, il sera plus objet que jamais. mais objet produit par l'homme, homme-objet, nature reproduite comme nature humaine. C'est alors vraiment que, tout en se mettant lui-même plus que jamais dans l'objet, l'homme rejoindra l'objet comme objet ; l'objet sera travaillé par l'homme « selon les lois immanentes » de l'objet ; l'homme, en se retrouvant lui-même, retrouvera le mouvement qui était prédisposé en l'objet lui-même. « C'est pourquoi, dit Marx, l'homme sait également œuvrer suivant les lois de la beauté ⁵¹. » La doctrine marxiste du travail débouche ainsi naturellement en une esthétique, mais une esthétique qui n'est pas idéaliste, qui n'est pas évasion. L'homme fait émerger la beauté des choses, et la beauté en surgit de plus en plus à mesure que ce sont davantage les choses de l'homme, les objets travaillés par lui et imprégnés de lui. Cet objet, plei-

50. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 64.

51. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 88.

nement objet et donc beau, est en même temps objet social, de même que notre travailleur polytechnique est l'homme social, le travailleur collectif : dans l'objet, l'homme retrouve la trace du travail de toute la société, et l'objet est apte à la consommation non plus privée mais sociale. En le consommant, l'homme satisfait son besoin unique de l'autre homme, qu'il trouve directement dans cet objet humanisé.

Le travail est ainsi la médiation complète du rapport immédiat homme-nature, besoin-satisfaction, objet-homme. L'homme est devenu nature, la nature est devenue homme. Le besoin est satisfait et la satisfaction est l'apparition d'un besoin universel, celui de l'autre homme et de toute la nature, corps de l'espèce humaine. L'objet est devenu pleinement subjectif et l'homme par le travail s'est pleinement matérialisé en l'objet.

III. LE RAPPORT DE L'HOMME A L'AUTRE HOMME LA SOCIÉTÉ

A chaque instant du développement du rapport de l'homme à la nature nous avons déjà perçu le lien qui l'unissait au rapport de l'homme à l'autre homme. Il ne faut pas s'étonner dès lors que le rapport de l'homme à l'homme, dialectique comme le précédent, soit tout aussi constitutif du réel que lui.

Mais c'est la relation de l'homme à la nature qui appelle déjà celle de l'homme à l'autre homme. L'homme apparaît en effet comme vocation universelle et *générique*, comme dit Marx, en raison de son rapport dialectique avec la nature, à partir de laquelle et hors de laquelle il est produit en même temps qu'il reste en elle et est tourné vers elle par son besoin. Cette intentionnalité fondamentale, cette relation foncière à l'autre, est le signe de l'universalité à laquelle tend l'être d'abord subjectif et particulier qu'est l'homme.

Dans la nature dont il dépend, il peut se trouver ou se retrouver lui-même, en devenant objet pour lui-même. Mais l'homme ne peut entretenir cette relation avec soi-même, qui est identique à sa relation à la nature, qu'à travers une relation à l'autre homme. La société est médiatrice dans le rapport de l'homme à la nature, tout autant que la nature est médiatrice dans le rapport de l'homme à l'homme (soit lui-même, soit l'autre homme). L'homme ne se reconnaît dans la nature, son opposée, dans l'objet qui se situe face à lui, que lorsque cet objet est l'autre homme,

un autre lui-même. La relation constitutive qu'est le rapport homme-nature apparaît donc immédiatement aussi comme rapport homme-homme, puisque l'homme est objet pour l'homme, tout comme la nature et en tant qu'il est un être de la nature.

Ainsi, à travers la nature déjà, l'homme recherche, par son besoin, la relation à soi-même comme universel, comme totalité, comme être générique, dit Marx. Mais cette ambition ne peut être satisfaite que lorsque cette nature ou cet objet, qui doivent être moi-même, sont l'homme. Le premier objet qui soit homme, c'est en fait l'autre homme. Tout autant qu'il y a dès l'origine le rapport homme-nature, il y a aussi immédiatement le rapport homme-autre homme et ces deux rapports constituent ensemble la relation dynamique de l'homme à soi-même comme être générique, c'est-à-dire universel. « La relation de l'homme à soi-même n'est pour l'homme *objective*, effective, que par sa relation aux autres hommes⁵². » Le rapport à l'autre homme est aussi imprescriptiblement exigé comme élément de l'unique expérience humaine que l'est le rapport à la nature : la totalité de l'expérience, c'est le rapport à la nature comme étant l'homme, à l'objet comme étant le sujet et, corrélativement, le rapport à l'autre homme comme étant un objet pour moi. En dehors de cela le rapport de l'homme à la nature est hostilité. La médiation fait défaut et je reste éternellement face à la nature non comprise et non humaine, la nature n'a pas de sens, et moi je n'ai pas véritablement d'existence. Inversement, en dehors du lien entre les deux rapports étudiés, le rapport de l'homme à l'homme est impossible, car l'homme est pour moi néant s'il n'est pas objet, s'il n'est pas un être de la nature.

La forme la plus fondamentale du rapport social c'est la *famille*, comme rapport de l'homme et de la femme. Le premier rapport de l'homme à l'homme est donc celui de l'homme à la femme. La famille a ceci de très particulier qu'elle est déjà société et pourtant ne l'est qu'à travers une naturalité non encore supprimée. L'homme se rapporte à la femme comme à la nature. C'est indiscutablement déjà un rapport social, mais c'est encore une *relation immédiate à la nature*. L'homme et la femme sont deux êtres de la nature qui sont entre eux dans une relation de besoin réciproque comme l'homme et la nature; la femme est nature pour l'homme, les deux époux sont objets l'un pour l'autre. Ce caractère objectif est d'ailleurs à l'origine d'une dégradation du rapport familial qui pourra apparaître dans le capitalisme où l'objet devient propriété privée : la femme sera, elle aussi, traitée selon les catégories de l'avoir comme propriété privée. Mais

52. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 90.

si elle est encore relation de l'homme à la nature, la relation de l'homme à la femme est déjà, sous forme immédiate et naturelle, la *première relation à l'autre homme*. Dans ce rapport, l'homme s'apparaît à lui-même pour la première fois comme être générique, comme espèce humaine. Dans le rapport de l'homme et de la femme se concentre en quelque sorte toute l'humanité dans son développement. Le « rapport de l'homme à lui-même trouve toujours son expression non équivoque, directe, manifeste, dans la relation de l'homme à la femme et dans la manière dont la relation générique immédiate et naturelle est conçue⁵³ ». C'est ce caractère radical de la relation homme-femme qui permet à Marx de trouver dans la situation de la famille un critère de la valeur de toute société : voulez-vous juger d'une société, voyez comment l'homme se comporte dans ce rapport social premier. Celui-ci est-il noble ou dégradé, vous pouvez inférer de là l'état du reste de la société.

La famille fait ainsi le pont entre la nature et les sociétés plus artificielles. Elle est encore nature et elle est déjà société. « La relation immédiate, naturelle et nécessaire (donc dans le premier acte fondamental de son existence) de l'homme à l'homme est la relation de l'homme à la femme : c'est dans cette relation générique naturelle que la relation de l'homme à la nature est immédiatement sa relation à l'homme et inversement sa relation à l'homme est sa relation à la nature, sa détermination naturelle⁵⁴. » C'est donc dans la famille, sous forme encore naturelle, que se laisse entrevoir toute société, même celle qui ne sera plus aussi visiblement et sensiblement une société naturelle.

Avec l'objectivation de l'homme dans le rapport homme-objet ou homme-nature, avec le travail et l'échange des produits qui médiatisent ces rapports, apparaît la société plus complexe, non naturelle, d'abord la société économique, puis toutes les autres formes sociales et politiques qui en dérivent. Tandis que, dans la famille, l'homme est pour l'homme *directement*, comme la nature est pour l'homme, il faut désormais recourir à des médiations plus élaborées, et la société se sépare d'avec la nature : l'homme est pour l'homme à travers le produit du travail, c'est-à-dire à travers son objectivation en une seconde nature. Par cette objectivation, qui est nature *devenue* humaine et non plus nature immédiatement humaine, l'homme reconnaît l'autre homme de manière encore plus désintéressée que dans la famille. Sans doute, la naturalité subsiste toujours, mais elle est de plus en plus cultivée, et il est des sociétés dans lesquelles la reconnais-

53. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 112.

54. *Ibid.*

LA DIALECTIQUE

sance sociale ne s'effectue même plus à travers le produit matériel, mais à travers la « fonction » qui dérive de l'acte producteur initial.

Comme toutes les autres relations constitutives de l'être, le rapport social peut se trouver aliéné. L'homme est alors séparé violemment de l'homme comme il est brutalement séparé de la nature. Dans la famille en particulier, la femme devient un être vénel, non plus objet naturel de l'homme, mais objet-marchandise aliéné. Dans la société restaurée au contraire, lorsque l'aliénation a été supprimée, l'*autre homme* devient comme tel l'objet direct du besoin de l'homme. L'homme est effectivement social, et, en cela, il est homme total, universel et générique. Il subsiste certes une relation dialectique entre l'homme et l'homme, mais l'union l'emporte sur la division, car chacun est devenu l'être humain générique.

*
* *

Sur le fondement des rapports homme-nature et homme-homme apparaît aux yeux de Marx toute la structure du réel : toute la culture humaine, qui est l'essence de la réalité, mais sans faire abstraction de la nature qui est le milieu de la culture. Le réel effectif est tout entier intelligible à partir des relations élémentaires qui viennent d'être décrites, parce que ces relations sont dialectiques ; que le rapport réciproque entre les deux termes s'élève progressivement à des synthèses de plus en plus englobantes, de plus en plus élaborées qui sont le réel concret que nous vivons. Finalement, la première opération productrice par laquelle s'opérait la médiation du rapport entre l'homme et la nature s'achève en *production de l'homme* lui-même par la reproduction intégrale de la nature. Cette production médiatrice de l'homme par lui-même n'est pas autre chose que l'histoire : son contenu est l'homme se produisant soi-même comme homme, c'est-à-dire comme être social.

Ainsi les relations constitutives essentielles du besoin, de l'objectivation, du travail, sous-tendent l'histoire, vraie synthèse du réel sur laquelle la dialectique oblige maintenant à porter une attention particulière. Il faut percevoir maintenant ce résultat concret de la dialectique qui structure le réel, dans son rapport avec cette activité structurante.

CHAPITRE IV

L'HISTOIRE ET LE MATÉRIALISME HISTORIQUE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. Le rapport intentionnel et dialectique de l'homme à la nature appelle un devenir-homme de l'objet qui est le processus d'humanisation historique de la nature. Corrélativement, le rapport de l'homme à l'homme doit passer par l'objet : il n'y a donc pas de rapport humain ponctuel et immuable, mais seulement historique; le rapport naturel, objectif de l'homme à l'homme est en effet l'exigence d'une histoire concrète. Le rapport à la nature est historique parce qu'il n'est pas donné une fois pour toutes et parce qu'il porte sur l'homme; le rapport à l'homme est historique lui aussi parce qu'il ne porte pas sur l'homme idéal, mais sur un être naturel objectif.

2. Le matérialisme historique est *négativement* le rejet de toute philosophie idéaliste de l'histoire, qui voit l'histoire dominée par le développement d'idées, ou par le développement de la conscience de soi, ou orientée vers un être divin, transcendant. Le matérialisme historique rejette tout autant un déterminisme unilinéaire qui ne connaîtrait pas de dialectique.

3. *Positivement* le matérialisme historique affirme que le premier fait historique est la production par l'homme de sa vie. Le fait dérivé est la conscience. Les superstructures et les infrastructures sont en rapport d'interaction, mais cette interaction s'exerce en dépendance du mouvement de l'infrastructure lui-même, qui domine toute l'histoire.

*
**

Si l'expérience sociale, les relations de l'homme à l'homme s'épanouissent en histoire, nous quittons ainsi, apparemment, le domaine des relations de l'homme et de la nature, données une fois pour toutes, pour arriver à un domaine où se joue le destin de l'homme dans ses rapports avec l'autre homme et avec l'humanité tout entière comme espèce. Il n'en est rien cependant : la totalisation de l'humanité comme espèce, l'être générique de l'homme, ne diffèrent pas de l'existence de l'homme comme nature ou comme être pleinement objectivité. L'histoire est seulement le développement de la première relation constitutive dans toutes ses dimensions.

Cette position de Marx contredit les conceptions courantes. Les sciences de la nature et celles de l'histoire ont souvent fait preuve d'incompréhension les unes à l'égard des autres, comme si leurs objets étaient irréductibles. C'est cette irréductibilité qu'entend contester le marxisme. En fait, le rapport à la nature a un devenir qui n'est pas purement logique, et ce devenir n'est pas autre que l'histoire elle-même, car la nature ne s'humanise et le sujet ne s'objective qu'au cours d'un développement qui passe par la médiation du travail historique et de la société.

Le rapport à la nature est dialectique, comme nous l'avons vu : il y a à la fois séparation d'avec la nature et intentionnalité tournée vers elle comme être universel de l'homme. Ce rapport appelle donc un devenir-homme de l'objet, qui est le processus d'humanisation historique de la nature. Inversement, le rapport homme-homme doit passer par l'objet : il n'y a donc pas d'histoire purement idéale en dehors d'un rapport naturel, qui demeure impliqué dans l'historique lui-même.

Cette synthèse du rapport à la nature et du rapport à l'homme apparaît dans le devenir de leur médiation qu'est le travail. Ce devenir est l'évolution des forces productives de l'homme ou des moyens de production. C'est l'histoire de l'« industrie ». « L'industrie, dit Marx, même dans l'aliénation qu'elle a provoquée, est le véritable rapport *historique* de la nature et donc de la science de la nature à l'homme¹. » L'histoire n'a donc pas un fondement différent de tout le reste du réel. Si le réel est l'activité de satisfaction du besoin élémentaire par le travail, tout le reste découle de cette relation élémentaire, constitutive de l'his-

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 122.

toire. « Si elle (l'industrie) est comprise comme le dévoilement des forces essentielles de l'homme, on peut y voir l'essence naturelle de l'homme et l'essence humaine de la nature². » L'industrie comme sphère de la production par l'homme est ainsi le fondement de l'histoire, parce qu'en elle l'homme se réalise comme nature et comme objet, et qu'en elle également la nature apparaît comme quelque chose d'humain.

Cette thèse est celle du *matérialisme historique*. Nous étions sur le chemin de sa découverte dès la lecture des premières pages de Marx et depuis que nous avons suivi notre auteur dans sa dénonciation des diverses aliénations religieuse, morale, philosophique, politique et sociale jusqu'à parvenir à l'énoncé de l'aliénation radicale, cause de toutes les autres, l'aliénation économique. Les faits économiques, les systèmes de moyens de production, « les forces productives » sont les faits historiques de base, tout comme la relation de l'homme à la nature, médiatisée par le travail sur la nature, est le fait de base tout court.

Puisque, dans le rapport immédiat à la nature et à l'autre homme, il est besoin d'une médiation, il est tout autant besoin d'un développement, d'une histoire : progrès d'une médiation d'abord obscure, mais dont le sens se dévoile lorsque la médiation arrive enfin à réaliser complètement son œuvre. S'il n'y avait pas de développement, la relation constitutive primitive resterait immédiate, elle serait tout autant le néant, car la nature immédiatement opposée à l'homme n'a aucune détermination, elle est tout aussi bien un vide d'être. La relation immédiate appelle donc la médiation. La médiation à son tour ne peut pas être instantanée ou éternelle, elle ne peut être de tout temps ou hors du temps, car selon cette hypothèse il n'y aurait plus même d'opposition, fût-ce en un point de départ logique. Il y aurait seulement un être éternel, mais indifférencié, non dialectique, ce que contredit notre expérience du caractère dialectique du réel. Il y a donc histoire justement parce qu'il y a le rapport constitutif immédiat que nous avons décrit sous la forme du besoin, ou sous la forme de l'objet, ou encore sous la forme de l'autre homme. Et, inversement, il y a ce rapport primitif comme immédiat parce qu'il y a histoire, c'est-à-dire médiation comme développement.

2. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 122.

Dans cette perspective, il convient tout d'abord de donner une idée exacte du rapport entre la dialectique déjà présentée et le matérialisme historique. Il sera possible d'exposer ensuite les principaux aspects du matérialisme historique lui-même, son rejet de tout idéalisme en histoire, sa conception du fait historique primitif, sa description du progrès dialectique de l'histoire.

I. MATÉRIALISME HISTORIQUE ET MATÉRIALISME DIALECTIQUE

Le matérialisme historique est l'affirmation du lien direct entre l'histoire et le phénomène premier de caractère naturel-humain qu'est la production par l'homme de sa nature : ce phénomène est le fait historique fondamental. C'est en ces termes que l'on peut éclairer la relation qui existe entre matérialisme dialectique ou conception dialectique du réel, et *matérialisme historique*. Le matérialisme historique n'est pas moins dialectique que toute autre application du matérialisme de Marx : il est un *cas particulier* ou un certain point de vue, mais il repose sur la forme « immédiate » de la structure fondamentale du réel. En un autre sens, le matérialisme historique est *adéquat à tout le contenu* du matérialisme dialectique, si l'on vise par là non pas la forme immédiate, nécessairement abstraite, mais l'expression (à travers une médiation) de cette relation constitutive immédiate. Sous cet aspect le matérialisme historique est coextensif au matérialisme dialectique. L'expression comporte, il est vrai, une certaine insistance sur le terme « matérialisme », et le terme « dialectique » n'est pas présent : c'est qu'il s'agit d'opposer explicitement une conception de l'histoire, basée sur le fait fondamental que l'on sait, à une conception idéaliste qui ferait de l'histoire un développement autonome de l'esprit ou de la conscience, indépendamment de la nature et du rapport de l'homme à la nature.

Il est vrai qu'on peut soulever certaines objections à l'encontre de cette affirmation de l'unité fondamentale du matérialisme historique et du matérialisme dialectique. Elles reposent sur la perception d'une évolution dans la pensée de Marx : le matérialisme historique serait premier, le matérialisme dialectique serait d'apparition postérieure. Ce qui oblige à rouvrir le dossier de l'opposition si souvent faite entre le jeune Marx et le Marx de la maturité, déjà réfutée ici à d'autres égards. Les objections actuelles se répartissent d'ailleurs en deux courants de signification différente.

Pour Lefebvre, l'apparition de la dialectique serait tardive chez Marx et l'on n'aurait eu affaire tout d'abord qu'à un matérialisme historique de caractère empirique. C'est ce qu'il fait remarquer à propos des ouvrages antérieurs à 1848 et en particulier à propos de la *Misère de la philosophie*. « La dialectique hégélienne semble irrémédiablement condamnée. Les premiers exposés économiques de Marx (et notamment *Misère de la philosophie*) se donnent pour *empiriques*. La théorie des contradictions sociales impliquées dans le *Manifeste* de 1848 est inspirée de l'humanisme et de l'aliénation au sens matérialiste du terme plus que de la logique hégélienne. La division de la société en classes — l'inégalité sociale — ne peut être abolie que par ceux dont la « privation » matérielle et spirituelle est si profonde qu'ils n'ont plus rien à perdre. A cette époque donc le *matérialisme dialectique n'existe pas encore*. Un de ses éléments essentiels, la dialectique, est expressément rejeté. Seul est formulé le matérialisme historique, dont l'élément économique, appelé comme solution du problème humain, transforme et dépasse la philosophie. Dans leur effort pour saisir le contenu historique, social, économique, humain et pratique, Marx et Engels ont éliminé la méthode formelle. Le mouvement de ce contenu implique une certaine dialectique : opposition des classes, de la propriété et de la privation — dépassement de cette opposition. Mais cette dialectique n'est pas rattachée à une structure du devenir exprimable conceptuellement. Elle est conçue comme donnée pratiquement et constatée empiriquement... Il faut attendre l'année 1858 pour découvrir la première mention non péjorative de la dialectique hégélienne³. » Il est vrai que le ralliement explicite de Marx à la dialectique date de l'année 1858. Mais il faut préciser qu'il s'agit en l'occurrence de la dialectique sous la forme de la *Logique* hégélienne dont Marx avait fait bon marché dans les *Manuscrits économique-philosophiques*. Le mouvement dialectique de la *Phénoménologie*, débarrassé de l'idéalisme hégélien, semblait au contraire à Marx, dès avant cette époque, fournir un principe d'intelligibilité adéquat à la réalité historique et en particulier à la réalité de l'aliénation économique⁴.

Le ralliement postérieur de Marx à la dialectique logique pose des problèmes délicats que nous avons déjà abordés en montrant la concurrence dans *Le Capital* de deux formules assez différentes de la dialectique, la formule logique et la formule phénoménologique. Ce ralliement signifie au moins qu'au moment où

3. H. LEFEBVRE, *Le Matérialisme dialectique*, op. cit., pp. 62-63.

4. Voir ci-dessus, p. 126.

LA DIALECTIQUE

Marx relit la *Logique*, il découvre une parenté entre sa méthode — celle qu'il pratiquait depuis longtemps — et celle de Hegel. Il avait de bonnes raisons pour avoir ignoré jusque-là cette parenté : l'idéalisme hégélien l'avait trop abusé dans sa jeunesse. Mais ce qu'il redécouvrait en 1858 n'avait cessé d'exister : il ne faisait que prendre conscience du fait que la pensée dialectique hégélienne avait joué comme une influence essentielle dans sa propre pensée. Tout ceci ne concerne d'ailleurs que la *Logique*. Marx, en revanche, n'avait jamais douté qu'il dépendît de la *Phénoménologie*, et justement quant à la dialectique, que, dans les *Manuscrits* de 1844, il distinguait soigneusement du contenu idéaliste, rejetant ce contenu mais gardant la dialectique.

Est-il d'ailleurs besoin de recourir à ces témoignages explicites et d'en interpréter la signification ? Quand on cherche à suivre la pensée de Marx sur les rapports de l'homme et de la nature ou sur la constitution de la société, on constate qu'il s'agit d'une pensée éminemment dialectique. Et ce n'est pas à tort qu'on peut intituler « dialectique du réel » un exposé de la pensée marxiste sur ces problèmes essentiels en l'appuyant principalement sur des textes antérieurs à 1848, alors que la formulation la plus explicite du matérialisme historique n'apparaît que dans la Préface à la *Critique de l'économie politique* en 1859. Lefebvre écrit que « la théorie des contradictions sociales impliquée dans le *Manifeste* de 1848 est inspirée de l'humanisme et de l'aliénation au sens matérialiste du terme plus que de la logique hégélienne ». S'il n'y avait de dialectique que logique, cette affirmation serait à peu près exacte, mais il n'en est rien si l'on prend l'œuvre hégélienne dans son ensemble, et on voit mal ce que peut signifier l'« aliénation au sens matérialiste du terme » sinon justement une réalité dialectique dont au surplus la formule, à savoir l'idée d'aliénation, est franchement d'origine hégélienne.

Mais, s'il ne faut pas dire que la dialectique est dans l'œuvre de Marx postérieure à un matérialisme historique de caractère « humaniste » ou « empirique », l'objecteur peut encore faire instance : le matérialisme historique, dira-t-on, bien que dialectique, diffère radicalement du matérialisme dialectique, dont l'apparition ne se situe qu'assez tard dans la vie de Marx et dont le développement proprement dit appartient surtout à ses successeurs. Le point crucial d'où est tirée cette nouvelle distinction entre un jeune Marx et un Marx de la maturité ou du déclin est le traitement de la *nature* dans le système. Dans la première étape — matérialisme historique — la nature n'est pas considérée indépendamment de l'homme. Marx ne reprochait-il pas justement à Feuerbach de la considérer ainsi ? Le système se réduit alors à une dialectique qui part de la naturalité (déjà humaine à certains égards) pour parvenir à la société socialiste par la médiation de

l'homme (médiation du travail et de la culture). Dans une seconde étape — matérialisme dialectique — le problème de la nature antérieure à l'homme se repose et un bouleversement du système amène à concevoir la nature tout entière comme mue d'un dynamisme dialectique autonome à l'intérieur duquel prend place l'histoire humaine, mais qui dépasse l'histoire humaine dans tous les sens et impose l'idée d'un retour éternel, contredisant les premières aspirations marxistes à un salut définitif de l'homme dans la société.

Le vocable « matérialisme dialectique » n'est pas de Marx. Telle pourrait être la première réponse à cette objection. Mais elle aurait une faible portée, puisque, si le mot n'est pas de lui, la chose est bien de lui. Le problème est de savoir quand apparaît dans son œuvre la conception dialectique du réel que l'on peut *ex post* baptiser « matérialisme dialectique ».

La distinction proposée entre matérialisme historique et matérialisme dialectique est séduisante et correspond un peu, il faut l'avouer, au destin du marxisme, semblable à cela à celui de la philosophie hégélienne dans le passage de la dialectique phénoménologique à celle de la logique. La dialectique de la nature remplace le mouvement historique de la société, tout comme la Logique (système pensé) vient remplacer le mouvement phénoménologique concret de la conscience. Mais, quoi qu'il en soit de l'interprétation de l'œuvre de Hegel, il faut bien reconnaître, à propos de celle de Marx, que le problème se pose en des termes différents. Assurément, Marx n'acceptera l'idée d'une dialectique de la nature qu'à la fin de sa vie, encore ne la mettra-t-il pas lui-même en œuvre. Mais l'idée qui préside à cette dialectique de la nature ne résulte-t-elle pas nécessairement du naturalisme social auquel conduit déjà le marxisme première manière ? Une fois affirmée l'identité de l'humanisme (ou du socialisme) et du naturalisme, on ne voit pas bien ce qui interdit de penser que la nature se produit elle-même et produit toutes choses, puisque la nature est déjà le point de départ et le point d'arrivée, à supposer que ce point de départ et ce point d'arrivée puissent être isolés. Le rapport homme-nature est *dans la nature*, et c'est de la nature que surgit l'homme. Quant à la récapitulation de l'humanité, elle est le retour à l'identité de la nature (celle-ci fût-elle nature humanisée) et de l'homme. L'homme, fût-il le signe explicite de la dialectique dans la nature, il n'y en a pas moins déjà en un certain sens dialectique de la nature. Il y a déjà, en d'autres termes, un matérialisme dialectique armé de pied en cap. N'est-ce pas d'ailleurs dès avant 1848 que Marx énonce son postulat de l'identification des sciences de la nature et des sciences de l'homme ? « Un jour, les sciences naturelles engloberont la science de l'homme, tout comme la science de l'homme englobera

les sciences naturelles : il n'y aura plus qu'une seule science⁵. » Ou encore : « Les sciences de la nature perdront leur orientation abstraite et matérielle, ou plutôt idéaliste, et deviendront le *fondement de la science humaine*⁶. »

Du moins est-il encore question ici d'une intégration réciproque des sciences de la nature et des sciences de l'homme, et non pas d'un primat des premières sur les secondes. Ce primat est affirmé dans le marxisme postérieur sous le nom de matérialisme dialectique, ainsi dans Engels et chez ses successeurs qui ont appelé à la rescousse tout le matérialisme mécaniste antérieur. Mais ce primat est-il déjà clairement quelque part dans l'œuvre de Marx, si l'on fait exception d'une référence à Darwin et d'une tardive approbation de l'entreprise de Engels écrivant une *Dialectique de la nature* ? Son affirmation est caractéristique du destin postérieur du marxisme, déterminé d'ailleurs par le naturalisme affirmé dès les origines. Mais le matérialisme dialectique proprement dit, c'est-à-dire une doctrine de la structuration dialectique de tout le réel, *homme et nature compris*, est bien une pièce essentielle du marxisme dès 1845, ainsi que les chapitres précédents l'auront montré. Le matérialisme historique, dont il reste à parler dans le cadre de cet exposé du matérialisme dialectique, se présente alors comme un cas particulier, ou plutôt comme le couronnement du matérialisme dialectique puisqu'il traite de l'histoire présentée comme la synthèse concrète de tous les rapports dialectiques élémentaires. Inversement, les catégories essentielles du matérialisme historique, l'idée d'aliénation, celle de société socialiste et même celle de fin de l'histoire demeurent bien présentes dans la dernière grande œuvre de Marx, *Le Capital*⁷. Il ne paraît donc pas légitime de distinguer matérialisme historique et matérialisme dialectique comme deux étapes successives de la pensée de Marx dont la césure se situerait vers 1859. Tout au plus est-il possible de mettre à part le destin postérieur du matérialisme dialectique, dont le naturalisme s'est finalement montré en contradiction avec le caractère dialectique. Lorsqu'on a pu parler alors de dialectique de la nature, on a de plus en plus développé un système matérialiste proprement dit, aussi peu dialectique que celui du XVIII^e siècle. L'évolution ne s'est d'ailleurs pas faite en un jour et le livre de Engels n'y a pas suffi. Inversement, d'ailleurs, à d'autres égards, le matérialisme *dialectique* authentique de Marx a parfois amené une insistance nouvelle sur la dialectique aux dépens du matérialisme

5. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 122.

6. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 121.

7. Voir ci-dessus, pp. 319-320.

ou du naturalisme. De toute manière, les deux pôles de la pensée marxiste ont divergé de plus en plus sans pouvoir se rejoindre. Ce n'est que dans l'œuvre de Marx que leur unité, toute provisoire, a pu être sauvegardée.

Ceci ne signifie pas que le matérialisme historique ait la même portée que le matérialisme dialectique. Mais Marx, avant comme après 1848, mettait ces deux éléments de son système sur le même plan et n'avait pas idée du hiatus qui pouvait s'ouvrir entre eux et amener à contester pour ce motif l'unité de sa construction.

Il n'y a pas chez Marx de matérialisme historique sans une conception dialectique de tout le réel qui lui serve d'arrière-fond. Il n'y a pas inversement de matérialisme dialectique marxiste sans un matérialisme historique. Et si, dès la fin de la vie de Marx ou, en tout cas, après sa mort, une nouvelle version du matérialisme dialectique est proclamée, qui donne à la nature un primat qu'elle n'avait pas jusque-là aussi nettement, cette transformation porte atteinte à la fois au matérialisme *historique* et au matérialisme dialectique conçu comme système dialectique de tout le réel. Plus exactement, c'est du même trait que l'on effacera l'*historique* et le *dialectique*. C'est peut-être alors, très paradoxalement, que l'expression matérialisme historique sans l'adjonction de l'adjectif dialectique conviendrait bien pour la définition du marxisme alors qu'elle ne convient guère pour l'époque antérieure à 1859 si on la sépare du matérialisme *dialectique*⁸.

8. L'évolution qui conduit le marxisme à un matérialisme qui ne connaît plus de vraie dialectique et qui assimile l'histoire à la nature sera achevée avec *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* de Staline. La dialectique y est présentée comme une méthode, indépendante de tout contenu et valable *a priori* pour tout contenu. Elle est devenue un ensemble de principes abstraits, qui concernent aussi bien la pensée (la connaissance) que l'action, et qui concernent peut-être même davantage l'action que la pensée. Ce sont des principes d'analyse et d'action politiques.

Le premier est celui de l'interdépendance des objets du monde. Il s'oppose à la métaphysique qui, selon Staline, regarde la nature comme une « accumulation accidentelle d'objets, de phénomènes détachés les uns des autres, isolés et indépendants les uns des autres » (*op. cit.*, Éditions sociales, p. 10). Le deuxième principe est celui du mouvement et changement perpétuels : « Pour la méthode dialectique, ce qui importe avant tout, ce n'est pas ce qui, à un moment donné, paraît stable, mais commence déjà à dépérir; ce qui importe avant tout, c'est ce qui naît et se développe, si même la chose semble, à un moment donné, instable, car pour la méthode dialectique, il n'y a d'invincible que ce qui naît et se développe » (*op. cit.*, p. 11). Souvenons-nous que la recherche du « sens », du Logos de l'être et la découverte de la manifestation de ce « sens » à travers tout le devenir ont toujours constitué l'objet des philosophes dialectiques. C'est ce que nous avons trouvé chez Engels et chez Marx. Or, voici que Staline remplace la découverte d'un « sens » dont la

LA DIALECTIQUE

Le jour de l'avènement d'une dialectique autonome de la nature, l'historique ne sera pas en réalité absorbé ; il retrouvera bien plutôt une sorte d'indépendance, il sera libéré par la décomposition d'une dialectique qui englobait une seule réalité indissociable homme-nature. L'intégration réciproque d'une conception dialectique des fondements essentiels du réel et d'un matérialisme historique est en effet une pièce maîtresse de l'œuvre de Marx. Et la dissociation entre matérialisme et dialectique ne pourra qu'a-

manifestation progressive ne saurait être que dialectique et ne pourrait s'effectuer qu'après une véritable négation, par la mise en évidence d'une orientation, d'une direction unilinéaire. « Il n'y a d'invincible que ce qui naît et se développe ». Ne sommes-nous pas ramenés au positivisme optimiste de la philosophie de Comte, aux idées de progrès des XVIII^e et XIX^e siècles ? Si la dialectique s'applique au devenir comme nous l'avons pu remarquer chez Marx, inversement tout devenir n'est pas dialectique : et c'est le paradoxe de Staline de nous présenter dans une analogie biologique et naturaliste contestable l'image d'un mouvement et d'un changement fort peu dialectiques, qui seraient pourtant, selon lui, le principe du matérialisme dialectique.

Le troisième principe de la « dialectique » selon Staline, est celui du passage de la quantité à la qualité. Ce principe complète le précédent et fournit une explication du « mouvement et du changement » qui sont le fondement du monde objectif. Le passage de la quantité à la qualité est un souvenir de la Logique hégélienne, a-t-on dit très souvent. Peut-être. Qu'on n'oublie pas du moins que s'il y a passage de quelque chose à quelque chose chez Hegel, c'est de la qualité à la quantité et non pas inversement. L'idée du saut qualitatif n'est pas pour autant complètement étrangère aux philosophies dialectiques. Mais, ici, Staline ne fait que pousser plus avant la généralisation de la dialectique et sa naturalisation suivant la forme donnée par Engels. Pour qu'il soit marqué du caractère dialectique, il faudrait que le passage de la quantité en qualité fût une « négation » en tant qu'opération de nier la nature, effectuée par un être à la fois naturel et dominant la nature, ce qui suppose l'action, la médiation humaine, la prise de conscience, le travail et la société. Or, ici, rien de tel. Staline ne prétend décrire qu'un processus cyclique et nécessaire de la nature matérielle, dominant elle-même les négations laborieuses de l'homme et ses médiations sociales. Ou bien, si le principe de passage de la quantité à la qualité n'a plus cette portée métaphysique dans la ligne du matérialisme de Engels, il n'est plus qu'un dicton populaire que chacun connaît, mais qui est dénué de toute portée scientifique proprement dite.

Le caractère dialectique du marxisme sera-t-il du moins sauvegardé par le quatrième principe de Staline, qui affirme l'existence de « contradictions internes » en chaque chose ? Chaque chose a un côté positif et un côté négatif. En fait, cette thèse est tout simplement en rapport avec la seconde et insiste sur la complexité du réel : les forces de progrès, c'est-à-dire « ce qui naît et se développe », sont toujours mêlées avec du négatif, c'est-à-dire avec des forces de retardement. En tout ceci, il ne s'agit pas de négation de la négation et d'enrichissement par des synthèses successives. Il s'agit seulement de moments successifs qui sont représentés comme un avant et un après dans une image temporelle de progrès linéaire. Le nouveau, « ce qui naît et se développe », est un progrès linéaire bien plus que le fruit d'une négation proprement dite, œuvre de la conscience libre de l'homme qui ne détermine qu'en s'opposant et en niant, qui ne se réalise elle-même que par une négation de la naturalité. Qu'on relise seulement cet exposé stalinien : « Contraire-

mener indirectement la libération de l'historique et la scission entre conception de la nature et conception de l'histoire. A partir du jour où la nature sera considérée comme douée d'un mouvement autonome soi-disant dialectique, l'histoire — et les superstructures — commenceront à retrouver de leur côté une importance et une existence quelque peu autonome. Ce sera l'œuvre de Lénine, puis de Staline, à l'encontre de tous les purs déterministes et des matérialistes mécanistes⁹. Le matérialisme histo-

ment à la métaphysique, la dialectique part du point de vue que les objets et les phénomènes de la nature impliquent des contradictions internes, car ils ont tous un côté négatif et un côté positif; un passé et un avenir, tous ont des éléments qui disparaissent ou qui se développent; la lutte de ces contraires, la lutte entre l'ancien et le nouveau, entre ce qui meurt et ce qui naît, entre ce qui dépérit et ce qui se développe, est le contenu interne du processus de développement, de la conversion des changements quantitatifs en changements qualitatifs » (*op. cit.*, p. 13).

L'interprétation philosophique de ce texte ne peut que conclure à un développement du marxisme dans le sens du matérialisme classique, déjà repris par Engels, aux dépens de la « dialectique » que Marx avait pourtant retenue de son contact avec Hegel. Notons d'ailleurs à l'appui de ces constatations sur la dissociation chez Staline entre matérialisme et dialectique, l'étrange procédé adopté pour l'exposé de la doctrine : n'est-il pas curieux pour exposer le matérialisme dialectique de distinguer, d'une part, la dialectique et, d'autre part, le matérialisme, quitte à combiner ensuite le contenu de ces deux termes au mépris de tout lien *intime* entre leurs significations respectives. Un tel matérialisme est bien proche de redevenir une métaphysique du réel, c'est-à-dire un *idéalisme*. Staline, suivant en cela Lénine, n'échappe à cette conclusion que parce qu'il ne conçoit pas le matérialisme comme une métaphysique du réel seulement, mais peut-être plus encore comme une théorie de la connaissance radicalement et grossièrement réaliste.

9. C'est pourquoi, à côté de l'interprétation philosophique, on peut donner une interprétation *politique* des principes du matérialisme dialectique selon Staline. C'est peut-être même cette interprétation politique qu'il faut surtout retenir. Mais alors, les textes prennent une tout autre signification : principes d'analyse politique marxiste, les quatre principes de la dialectique stalinienne deviennent un bon instrument au service des politiques marxistes. En effet, dès qu'il est admis que la classe ouvrière, ou mieux encore le Parti communiste, sont la pointe la plus avancée du progrès, il n'est pas difficile de montrer comment se situent les diverses forces politiques du monde par rapport à ce critère de la vérité et de l'action. Les principes de la dialectique permettent de se débrouiller dans la complexité du réel. Quant à Staline lui-même, c'est là l'usage le plus pratique qu'il ait fait de ses principes, dans la préparation de ses grands rapports politiques.

Évidemment tout ceci suppose que l'on ait préalablement défini dans quelle direction va le progrès linéaire de l'histoire. C'est ici qu'apparaît dans le marxisme contemporain, à côté d'un matérialisme métaphysique, une part considérable de *volontarisme*. On le constate déjà dans la brochure de 1937 : après avoir décrit les principes de la dialectique matérialiste, Staline en fait, en effet, l'application à l'histoire afin de donner un aperçu du matérialisme historique. Or si, à la suite des textes de Marx dans la Préface à la *Critique de l'Économie politique* de 1859, Staline maintient l'idée d'une détermination des superstructures par les infrastructures, il n'en poursuit pas moins la transformation entreprise par Lénine en insistant sur le rôle de la « théorie »

rique n'est donc vraiment lui-même que dans le cadre du matérialisme dialectique, au sens primitif, sinon du terme, du moins de la doctrine : un matérialisme marxiste postérieur plus animé de déterminisme naturaliste, darwinien ou mécaniste, ne peut que supprimer l'historique, comme on le dit fort bien, — *n'oublions pas qu'en même temps il le libère*. En termes marxistes, la synthèse de l'histoire et de la nature n'était possible, malgré ses défauts, que dans cette conception dialectique de l'expérience totale élaborée jadis par Marx, tandis qu'elle ne l'est plus lorsque le matérialisme dialectique devient une doctrine naturaliste évolutionniste.

Nous rejoignons sans doute là le sens profond de l'objection qui tend à distinguer matérialisme historique et matérialisme dialectique dans l'œuvre de Marx, mais nous ne le rejoignons qu'en refusant, à *l'intérieur même de cette œuvre*, la distinction proposée, en affirmant au contraire l'unité chez Marx du matérialisme historique et de la conception dialectique de tout le réel, et en opposant seulement la synthèse ainsi réalisée par Marx lui-même aux dissociations opérées par ses successeurs, dissociations qui mènent à la fois à la suppression de la dialectique et à celle de l'historique proprement dit, mais qui du même coup rendent possible un nouveau traitement — au moins partiel — de l'historique, indépendant du naturalisme affirmé. Une sorte de dualisme, incapable de conciliation, résultera de cette évolution : il faut y opposer d'autant plus fortement les traits de la synthèse tentée par Marx. C'est ce qui autorise à voir dans le matérialisme historique de celui-ci le prolongement et l'achèvement de la dialectique générale du réel esquissée par lui.

II. REFUS DE L'IDÉALISME EN HISTOIRE

Sous son aspect négatif, le matérialisme historique est le rejet de toute philosophie idéaliste de l'histoire et de toute histoire conçue ou racontée en termes idéalistes. Marx vise ici les conceptions qui rejettent hors de l'histoire vraiment humaine tout ce qui concerne la vie économique et qui opposent ainsi la nature et l'histoire. Cette histoire s'intéresse avant tout aux actions *politiques* et aux évolutions de la *pensée* théorique,

et du facteur conscient, et sur la réciprocity de l'influence entre développement de la base économique et évolution des superstructures.

philosophique ou religieuse. Parlant de la base réelle de l'histoire, constituée, selon lui, par les rapports essentiels que nous avons déjà examinés — rapport de l'homme à la nature et à l'autre homme, médiation du travail — Marx écrit : « Jusqu'ici, toute conception historique a, ou bien laissé complètement de côté cette base réelle de l'histoire, ou l'a considérée comme une chose accessoire, en *dehors de tout lien avec la marche de l'histoire*¹⁰. »

Les historiens antérieurs à Marx ne savent pas intégrer les phénomènes concernant les rapports premiers avec la nature dans l'histoire humaine, ils ne peuvent que les rejeter pratiquement en dehors de l'histoire proprement dite, lorsqu'ils ne récusent pas tout simplement leur caractère « historique » ; inversement, ils sont amenés à considérer l'histoire elle-même, ce qu'ils appellent histoire, comme un développement orienté par une force consciente et spirituelle et recourent pour son explication à un Dieu (Bossuet) ou à un Esprit (Hegel) : « La véritable production de la vie apparaît comme quelque chose appartenant à l'histoire primitive, originelle, tandis que l'historique lui-même apparaît comme l'extra et supra-mondain séparé de la vie commune (*gemein*)¹¹. »

Cette conception étroite de l'histoire, qui ne connaît l'homme que loin de son origine et loin de son corps, a pour corollaire la séparation entre la nature et l'histoire, ainsi qu'entre les sciences de la nature et de l'histoire. « Les rapports entre l'homme et la nature sont exclus de l'histoire, ce qui engendre l'opposition entre la nature et l'histoire. » Dans l'histoire se développent donc des puissances plus ou moins transcendantes au donné économique contingent, qui traversent le devenir de manière indépendante et autonome : ce sont les grands hommes politiques, les idées pures ou les dieux : « Cette conception n'a pu voir dans l'histoire que les grands événements historiques et politiques des luttes religieuses et somme toute théoriques, et elle a dû en particulier partager pour chaque époque historique l'*illusion de cette époque*. Tandis que les Français et les Anglais s'en tiennent au moins à l'illusion politique, qui est encore la plus proche de la réalité, les Allemands se meuvent dans le domaine de l'« Esprit pur » et font de l'illusion religieuse la force motrice de l'histoire¹². »

Hegel et les hégéliens sont l'exemple le plus représentatif de cette conception de l'histoire idéaliste : « La philosophie de l'his-

10. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 28.

11. *Ibid.*

12. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 29.

toire de Hegel est la dernière conséquence, la « plus parfaite expression » de toute cette façon qu'ont les Allemands d'écrire l'histoire et dans laquelle il ne s'agit pas d'intérêts réels, pas même d'intérêts politiques, mais d'idées pures ; cette histoire ne peut alors manquer d'apparaître à saint Bruno (Bauer) comme une suite d' « idées » dont l'une dévore l'autre pour sombrer finalement dans la « conscience de soi »...¹³ »

Feuerbach, dans sa philosophie générale, a tenté d'échapper à l'envoûtement de l'idéalisme allemand, en proclamant un matérialisme radical qui fait appel à une certitude sensible et immédiate comme au fondement et au contenu de toute connaissance : mais son intuition sensible ne connaît qu'une nature morte, passive, tout comme est passif le sujet qui contemple, il n'a pas reconnu dans l'objet et dans la nature la présence d'un devenir dynamique, dialectique ; la nature qu'il décrit n'a donc aucun rapport à l'histoire. Feuerbach est donc matérialiste lorsqu'il parle de la nature, il devient idéaliste aussitôt qu'il parle de l'histoire : « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire, et, dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste. Chez lui, l'histoire et le matérialisme sont complètement séparés¹⁴. » Tous les idéalistes, ayant séparé l'histoire de la nature et donc finalement de l'homme réel, l'hypostasient en une puissance autonome qui a son développement propre et qui domine le devenir comme un destin ou comme un déterminisme.

La conception matérialiste ou déterministe-causaliste de l'histoire, telle qu'elle apparaît à nouveau chez Feuerbach et telle qu'elle avait trouvé une expression très parfaite chez Voltaire, Gibbon et Montesquieu, ne supprime pas les inconvénients de l'idéalisme, puisqu'elle suppose un déterminisme absolu et *non dialectique* du milieu et des circonstances. S'il y a déterminisme dans le matérialisme historique, ce sera en un sens bien différent de ce déterminisme causaliste qui est finalement lié à une idée de développement linéaire et de progrès indéfini. En réalité, on ne découvre d'ailleurs de telles liaisons que *post festum*, car pour les déceler, on se situe en dehors du développement lui-même, on n'y prend pas part. On y prendrait part, au contraire, si on admettait dans l'histoire une interaction de l'homme sur le milieu et réciproquement. Rappelons la troisième thèse sur Feuerbach qui est une vive critique de ce matérialisme historique déterministe et « unilinéaire » : « La doctrine matérialiste de la modification par les circonstances et l'éducation oublie que les

13. *Deutsche Ideologie*, op. cit., p. 29.

14. *Ibid.*, p. 34.

circonstances sont modifiées par les hommes et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. Cette doctrine doit donc diviser la société en deux portions dont l'une est supérieure à l'autre. » Le déterminisme du milieu et de l'éducation oublie que milieu et éducateurs ne sont pas des données : or, il les considère comme des données et suppose qu'en fait la société est divisée en deux parts, celle qui est éduquée ou éclairée et celle qui ne l'est pas, dont l'une donne son *sens* à l'autre et influe sur elle de manière décisive. C'est là une conclusion moralisante ou rationaliste, et l'histoire du XVIII^e siècle était coutumière de telles conclusions. N'y a-t-il pas là une nouvelle forme d'idéalisme ? On abstrait certains conditionnements et certaines influences ; on prétend qu'ils s'exercent de manière unique et irréversible et on leur donne tout le poids dans le devenir historique, le reste étant pâtre à modeler. La critique ici formulée par Marx rejoint bien des critiques formulées par l'école historique allemande depuis Niebuhr, Ranke et Savigny, à l'encontre de l'histoire du XVIII^e siècle. Pour Niebuhr et Ranke, l'histoire a son sens immanent à elle-même et non en dehors d'elle-même, encore moins ce sens est-il à chercher dans une partie de l'histoire privilégiée au regard des autres. Evidemment, Marx concevra l'immanence du sens dans l'histoire différemment de Ranke, auquel il aurait beau jeu de reprocher encore l'idéalisme. Pour Marx, le sens immanent est le mouvement dialectique seul. Du moins rejoint-il dans la critique du déterminisme historique causaliste toute la tradition allemande du XIX^e siècle.

Qu'il s'agisse de l'histoire délibérément idéaliste ou de l'histoire déterministe et moralisante du XVIII^e siècle, Marx s'en prend aux théories qui rejettent le sens de l'histoire hors de l'histoire dans ce qu'elle a de plus immédiat, c'est-à-dire hors du rapport à la nature, qui s'y développe. Sa plus vive critique de la conception idéaliste, c'est d'ailleurs l'explication de la genèse de cette conception même. L'idéalisme historique résulte d'une aliénation. Marx fait remarquer que dans toute l'histoire ce sont les pensées des classes dominantes qui sont les pensées dominantes d'une époque. Ceci provient de ce qu'une nouvelle classe révolutionnaire accédant à la domination a besoin, pour asseoir son pouvoir, de se représenter comme le porteur d'idées véritablement universelles. Elle tend à prouver par là qu'elle est le vecteur des intérêts de toute la société. Ainsi, ses idées deviennent dominantes dans une époque donnée. Les philosophes et les historiens idéalistes, qui forment une caste au service des classes dominantes, sont victimes de l'illusion : ils sont tout prêts à prendre une société dominée par une classe pour ce qu'elle prétend être, plutôt que pour ce qu'elle est en fait. Ils découvrent donc dans chaque époque une « idée » qui semble en

dominer et en déterminer le devenir et qui n'est, en fait, que le « prétexte » d'une classe dominante. A partir de ces idées particulières aux diverses époques, ils élaborent un lien entre les époques, qui n'est pas autre chose qu'un lien entre ces idées, donc lui-même une idée ou un concept nouveau. Certains vont même plus loin et rapportent cette idée à la personne qui la produit : ils s'imaginent que ce sont les philosophes, les fabricants de l'idée sous ses formes successives, qui pèsent sur le devenir de l'histoire. Voici le résumé par Marx de cette genèse de la conception idéaliste : « Le tour de force qui consiste à démontrer que l'esprit est souverain dans l'histoire... se réduit aux trois efforts suivants : 1) Il s'agit de *séparer* les idées de ceux qui, pour des raisons empiriques, dominent en tant qu'individus matériels et dans les conditions empiriques de ces hommes eux-mêmes, et de reconnaître en conséquence la domination d'idées ou d'illusions dans l'histoire. 2) Il faut apporter un ordre dans cette domination des idées, *démontrer un lien* mystique entre les idées dominantes successives, et l'on y parvient en les concevant comme des « autodéterminations du Concept ». (Le fait que ces pensées sont réellement liées entre elles par leur base empirique rend la chose possible et, en outre, comprises en tant que pensées *pures et simples*, elles deviennent des différenciations de soi, des distinctions que fait la Pensée elle-même.) 3) Pour dépouiller de son aspect mystique ce « concept qui se détermine lui-même », on le transforme en une *personne* — la « conscience de soi » — ou, pour paraître tout à fait matérialiste, on en fait une série de personnes qui représentent le « Concept » dans l'histoire, à savoir les « penseurs », les « philosophes », les idéologues, qui sont considérés à leur tour comme les fabricants de l'histoire, comme le « conseil des vigilants », comme les dominateurs. Du même coup on a éliminé tous les éléments matérialistes de l'histoire et on peut tranquillement lâcher la bride à son destrier spéculatif¹⁵. » L'histoire idéaliste ne sait donc pas distinguer entre ce que les hommes prétendent être et ce qu'ils sont en fait.

15. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 39.

III. LE FAIT HISTORIQUE FONDAMENTAL

C'est que les idéalistes ignorent les faits historiques constitutifs et fondamentaux et se repaissent de faits dérivés auxquels ils accordent la signification de véritable fondement. Or, d'après l'analyse marxiste du réel, le fait historique fondamental ne peut pas être autre chose que le besoin et sa satisfaction avec les développements immédiats de cette relation. « La condition première de toute histoire humaine est naturellement l'existence d'êtres humains vivants. Le premier état de fait à constater est donc la complexion corporelle de ces individus et les *rappports qu'elle leur crée avec le reste de la nature*¹⁶. »

Tout ceci n'est pas pré-humain, pré-historique, mais le fondement même de l'humain et de l'historique : c'est dans ces rapports que, pour la première fois et de manière radicale, l'homme apparaît, et que l'histoire trouve son fondement : « On peut distinguer les hommes des animaux par la conscience, par la religion et par tout ce que l'on voudra. Eux-mêmes commencent à se distinguer des animaux dès qu'ils commencent à *produire* leurs moyens d'existence, pas en avant qui est la conséquence même de leur organisation corporelle. En produisant leurs moyens d'existence, les hommes produisent indirectement leur vie matérielle elle-même¹⁷. »

On peut détailler à partir de là les rapports principaux qui sont le contenu du fait historique premier. Le premier de ces rapports est explicitement celui du besoin et de sa satisfaction. « Avec les Allemands, dénués de toute donnée préalable, force nous est de débiter par la constatation de la donnée préalable première de toute existence humaine, partant de toute l'histoire, à savoir que les hommes doivent être à même de vivre pour pouvoir « faire l'histoire ». Mais pour vivre il faut avant tout boire, manger, se loger, s'habiller et quelques autres choses encore. Le *premier fait historique* est donc la production des moyens permettant de satisfaire ces besoins, la production de la vie matérielle elle-même, et c'est là un fait historique, une condition fondamentale de toute histoire que l'on doit, aujourd'hui encore

16. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 10.

17. *Ibid.*

comme il y a des milliers d'années, remplir jour pour jour, heure par heure, simplement pour maintenir les hommes en vie¹⁸. »

Cette première relation se développe tant au point de vue du besoin (ou du sujet) qu'au point de vue de sa satisfaction (objet ou nature). Par la médiation de l'instrument de travail sont éveillés de nouveaux besoins : « Le second point, dit Marx, est que le premier besoin une fois satisfait lui-même, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins, et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique¹⁹. » Cette seconde relation, qui contient déjà en puissance tout le développement des forces productives de l'homme, n'est en fait qu'un autre aspect du fait historique premier : c'est la première relation conservée mais développée par la médiation du travail.

Sur ces rapports élémentaires se greffe le premier rapport social, le rapport familial, encore naturel mais déjà social. Par lui, se réalise pour la première fois et sans cesse l'être générique de l'homme, l'histoire²⁰. Plutôt que trois étapes successives, ces trois rapports, besoin, travail, famille, sont les moments d'un seul fait, le fait historique premier, qui les comprend tous à la fois. Il faut d'ailleurs y ajouter un quatrième moment qui n'est que le « phénomène » des autres, c'est l'ensemble des *rapports sociaux* entre les hommes correspondant à chaque étape du développement des forces productives, c'est-à-dire des besoins et des moyens de production employés à leur satisfaction. Ce rapport social, particulier à chaque époque, naît du mode du travail, qui se modifie suivant les moyens de production employés successivement. « Produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant, nous apparaît donc dès maintenant comme un rapport double : d'une part comme un rapport naturel, d'autre part comme un rapport social — *social en ce sens que l'on entend par là* l'action conjuguée de plusieurs individus, peu importe dans quelles conditions, de quelle façon et dans quel but. Il s'ensuit qu'un mode de production ou un stade industriel déterminés sont constamment liés à un mode de coopération ou à un stade social déterminés, et que ce mode de coopération est lui-même une « force productive »²¹ ». Les rapports avec la nature sont liés chaque fois à des rapports sociaux, qui concernent la manière sociale dont se réalise la médiation du travail : mais cette médiation du travail et les rapports sociaux

18. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 17.

19. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 18.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 19.

concomitants réagissent à leur tour sur le développement des besoins et des moyens de production, sur les rapports naturels, en ce sens ils sont eux aussi une force *productive*.

Telle est la base de l'histoire, constituée par l'interaction des rapports sociaux et des forces de production. « Il se manifeste donc d'emblée un lien matérialiste des hommes entre eux, qui est conditionné par les besoins et le mode de production et qui est *aussi vieux que les hommes eux-mêmes* — lien qui prend sans cesse de nouvelles formes et présente donc une « histoire » même s'il n'existe pas encore une stupidité (*Unsinn*) politique ou religieuse quelconque qui réunisse les hommes par surcroît²². » Sur cette base historique se développent la *conscience* et tous les phénomènes humains qui s'y rattachent : « C'est maintenant seulement, après avoir déjà examiné quatre moments, quatre aspects des rapports historiques originels, que nous trouvons que l'homme a aussi de la « conscience »²³. » Ce qui ne veut pas dire d'ailleurs que la conscience soit d'apparition tardive dans l'histoire : elle est seulement un rapport non constitutif, dérivé, second. Elle n'en accompagne pas moins toute l'histoire : « Là où existe un rapport, il existe *pour moi*. L'animal « *n'est en rapport* » avec rien, ne connaît somme toute aucun rapport. Pour l'animal, ses rapports avec la nature n'existent pas en tant que rapports. La conscience est donc d'emblée un produit social et le demeure aussi longtemps qu'il existe des hommes en général²⁴. » La conscience existe partout où il y a histoire. Sans elle le rapport naturel, le fait historique premier n'est pas encore histoire. Mais qu'on s'entende bien, il ne peut s'agir dans ce cas que d'une conscience toute proche du rapport naturel, que de la conscience greffée sur ce rapport naturel, et non pas d'une conscience pure qui cohabiterait en l'homme avec son être naturel et avec son histoire réelle et mènerait une sorte de vie à part. Il ne peut s'agir d' « une conscience qui soit d'emblée conscience « pure ». Dès le début une malédiction pèse sur l'esprit, celle d'être « lié » à la matière, qui se présente ici sous forme de couches d'air agitées, de sons, du langage en un mot²⁵ ». La conscience n'est jamais détachement complet de la nature et de l'objet : elle est indissolublement liée au langage, qui est encore quelque chose de subtilement matériel, qui a un caractère instrumental (ce qui ne veut pas dire utilitaire) tout comme les outils, les gestes et les instruments de production. La conscience est

22. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 19.

23. *Ibid.*, p. 20.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

une sorte de nouveau prolongement du corps de l'homme, prolongement le plus lointain il est vrai, qui me permet de me mettre véritablement dans l'objet et de rapporter à moi la nature tout entière comme objet et comme mon objet. Ce n'est que dans l'aliénation, lorsque je suis séparé de moi-même de quelque manière, lorsque mon rapport naturel est devenu une scission, que la conscience peut aussi se donner l'illusion d'être séparée de la praxis, apparaître comme le meilleur de moi-même, tout le reste étant aliéné dans un monde profane, contre lequel elle se dresse. Alors seulement naît la conscience théorique, contemplative, indifférente à la praxis.

IV. INFRASTRUCTURES ET SUPERSTRUCTURES

Au terme de la description des moments du fait historique fondamental, il convient de faire halte pour poser la question essentielle concernant le matérialisme historique. Dans la découverte du fait constitutif de l'histoire, nous avons trouvé la conscience comme un phénomène second par rapport à la relation naturelle de l'homme à la nature. Il faut préciser le rôle de la conscience.

Elle n'est pas un phénomène accessoire, ni même un phénomène moins privilégié, puisque aussi bien ce qui distingue l'homme de l'animal c'est au fond, selon Marx, la conscience elle-même, par laquelle l'homme, à la différence de l'animal, peut « être en rapport ». La conscience ne serait pas moins fondamentale que le rapport naturel envisagé de manière isolée. D'autre part, il est impensable pour Marx que le rapport de la conscience à l'être ne soit pas lui-même dialectique et que, si la conscience est le produit d'un fait historique plus fondamental qu'elle, elle ne réagisse pas inversement sur ce fait historique naturel.

Et pourtant il semblerait que Marx admet un déterminisme unilatéral et univoque de l'infrastructure sur la conscience et tout ce qui dépend d'elle. C'est le cas dans la Préface à la *Critique de l'économie politique* (1859). On y trouve la définition de l'infrastructure, ou plus exactement de la « structure économique » de la société d'une part, et celle de la superstructure d'autre part (*Ueberbau*). En même temps Marx énonce les relations entre ces deux termes : « Dans la production sociale de leur existence les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, dans des *rapports de production*, qui répondent à un stade déterminé du développement de leurs *for-*

ces productives matérielles. L'ensemble des *rappports de production* constitue la structure économique de la société, la base réelle sur laquelle s'élève une superstructure juridique et politique, et à laquelle correspondent des formes de conscience sociales déterminées²⁶. » La « structure économique » de la société apparaît donc comme constituée par deux éléments : les forces productives, qui sont le rapport immédiat de l'homme à la nature, et les rapports de production qui sont les rapports sociaux dans le travail correspondant à ces forces productives. L'ensemble de ces deux termes est appelé plus loin par Marx le *mode de production*. C'est ce mode de production, à son tour, qui détermine les formes sociales de la conscience, l'ensemble des superstructures. Dans ce cadre il semble bien que Marx admette une détermination radicale des superstructures par le mode de production : « Le mode de production (*Produktionsweise*) de la vie matérielle conditionne le processus d'existence social, politique et spirituel dans son ensemble. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, mais c'est au contraire leur être social qui détermine leur conscience²⁷. »

Ceci n'exclut pas évidemment la présence de la conscience comme constitutive du premier rapport à la nature lui-même, mais ceci contredit l'idéalisme historique pur qui voit dans la conscience des hommes et dans le développement de leurs idées le moteur de l'histoire. Marx ne s'oppose donc pas à une interprétation dialectique du rapport de la conscience à l'être. L'insistance à réfuter une théorie du rôle indépendant et autonome de la conscience s'explique d'ailleurs par le fait que Marx se place ici dans le cas de l'aliénation, où la conscience entend jouer un rôle dégagé de tout rapport à la production matérielle de la vie de l'homme. Marx montre comment c'est le développement des forces productives et celui des rapports de production (rapports sociaux, rapports de propriété) qui déterminent les superstructures, dans lesquelles la conscience s'imagine avoir une influence absolument déterminante qu'elle n'a pas en fait. L'aliénation est justement une contradiction entre les forces productives et les rapports sociaux, et le progrès des forces productives, en avance sur les rapports sociaux, pousse à la révolution qui supprimera l'aliénation et les superstructures actuelles. Ce n'est pas la pure conscience des hommes qui exige la révolution. Si elle se croit révolutionnaire, elle risque d'arriver à contretemps, les conditions matérielles ne seront pas mûres pour sa révolution.

Plus tard d'ailleurs, Engels a expliqué que le marxisme avait

26. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, éd. Dietz, p. 13.

27. *Ibid.*

été mal compris et qu'on avait eu tort d'y voir un déterminisme absolu et unilatéral des forces productives sur la conscience et sur les superstructures : la conscience réagit à son tour sur l'infrastructure, elle est nécessaire en particulier à la prise de conscience révolutionnaire du progrès de l'infrastructure et du hiatus entre forces productives et rapports sociaux. Tout ceci est explicite chez Marx en de nombreux autres textes. Il n'y a donc pas un déterminisme unilatéral s'exerçant sur la conscience, qui contredirait le caractère dialectique de tout le réel.

En dépit de toutes ces nuances, le matérialisme historique comporte l'affirmation d'un primat de l'être sur la conscience. On doit d'ailleurs y distinguer deux thèses différentes qui ne sont plus clairement distinguées dans la plupart des discussions actuelles. D'une part, les rapports de production (principalement le régime de propriété) dépendent des forces de production et de leur évolution. D'autre part, forces de production et rapports de production, réunis sous le nom de « structure économique » (c'est-à-dire l'infrastructure) ou de « mode de production », tiennent sous leur dépendance les superstructures, c'est-à-dire les phénomènes de conscience et les institutions dérivées, à l'exclusion semble-t-il du régime de propriété qui appartient à la structure économique.

Sous ce double aspect la conscience est liée au rapport avec la nature, elle ne le dépasse en rien, à moins de s'illusionner. Elle est enfermée dans le cadre de l'expérience sous la forme élémentaire du rapport à *la nature dans la nature*, forme qui est présente à l'expérience dans tout le développement de l'histoire. La conscience est nécessaire au rapport historique fondamental, mais elle n'est en rien au delà de celui-ci. Elle est pleinement immanente à l'histoire. C'est ce qui explique la thèse essentielle du matérialisme historique : les formations de la conscience, les superstructures, qu'elles soient institutions ou idéologies, sont en dépendance des infrastructures, elles peuvent réagir sur elles mais à l'intérieur de cette dépendance elle-même²⁸.

28. Avec Staline, nous l'avons déjà noté, les superstructures deviendront beaucoup plus indépendantes de l'infrastructure.

La raison doit être cherchée dans les caractères propres de la Révolution soviétique de 1917. La révolution a été réalisée dans un seul pays, et dans un pays où les conditions économiques de la maturation du socialisme n'étaient pas encore présentes. Le socialisme n'est donc pas recueilli comme un fruit mûr après une brève période de dictature du prolétariat. Celle-ci n'a pas pour rôle la seule destruction de l'appareil étatique ancien et de la classe dominante antérieure, mais elle a un rôle *positif* de longue durée, l'édification du socialisme.

Staline nous a donné une explication de ces caractères de la révolution socialiste soviétique en distinguant les révolutions socialistes des révolutions

V. FAIT HISTORIQUE FONDAMENTAL
ET DÉVELOPPEMENT DIALECTIQUE DE L'HISTOIRE

Le matérialisme historique n'est pas seulement l'énoncé de cette thèse sur le rapport entre infrastructure et superstructure, sur la détermination de l'histoire par le développement des forces productives. En effet, le fait historique fondamental n'est

politiques antérieures, en particulier les révolutions bourgeoises : « La révolution bourgeoise commence d'habitude lorsque les formes du régime capitaliste qui ont pris naissance et mûri au sein de la société féodale, sont déjà plus ou moins développées, tandis que la révolution prolétarienne commence lorsque les formes du régime socialiste font complètement, ou presque complètement défaut. Le problème fondamental de la révolution bourgeoise se réduit à s'emparer du pouvoir et à l'adapter à l'économie bourgeoise existante, tandis que le problème fondamental de la révolution prolétarienne consiste, après la prise du pouvoir, à édifier une *nouvelle économie socialiste* » (*Questions du Léninisme*, Éditions Sociales, 1931, I, p. 17). Staline se voit de plus amené à insister non seulement sur le rôle des institutions, le Parti et l'État soviétique, mais sur celui des *idées* et des théories. Les idéologies et les institutions, ce sont là les deux types de superstructures. Et toutes deux se trouvent restaurées : « Les nouvelles idées et théories sociales ne surgissent que lorsque le développement de la vie matérielle de la société a posé devant la société des tâches nouvelles. Mais une fois surgies, elles deviennent une force de la plus haute importance qui facilite l'accomplissement des nouvelles tâches posées par le développement de la vie matérielle de la société; elles facilitent le progrès de la société. C'est alors qu'apparaît précisément toute l'importance du rôle *organisateur, mobilisateur et transformateur des idées et théories* nouvelles, des *opinions et institutions* politiques nouvelles... Par conséquent, pour avoir la possibilité d'agir sur les conditions de la vie matérielle de la société et pour hâter leur développement, leur amélioration, le parti du prolétariat doit s'appuyer sur une théorie sociale, sur une idée sociale, qui traduise exactement les besoins du développement de la vie matérielle de la société, et soit capable, par suite, de mettre en mouvement les grandes masses populaires, capable de les mobiliser et de les organiser dans la grande armée du parti du prolétariat, prête à briser les forces réactionnaires et à frayer la voie aux forces avancées de la société » (*Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 10). Et Staline d'opposer cette thèse aux conceptions du matérialisme vulgaire qui ne reconnaît que le déterminisme unilatéral des infrastructures ! Il a repris les mêmes idées en 1950 dans *Le Marxisme et les problèmes de linguistique* : « La superstructure est engendrée par la base, mais cela ne veut point dire qu'elle se borne à refléter la base, qu'elle soit passive, neutre, qu'elle se montre indifférente au sort de sa base, au sort des classes, au caractère du régime. Bien, au contraire, une fois venue au monde, elle devient une force active immense, elle aide activement sa base à prendre corps et à s'affermir; elle ne néglige rien pour aider le nouveau régime à achever la destruction de la vieille base et

pas au niveau de l'expérience empirique. Il *fonde* l'histoire, mais ne fait que la fonder. Pris en lui-même il n'est qu'une abstraction, il est seulement la condition de possibilité de l'histoire effective et l'exigence de celle-ci. C'est de cette histoire effective que le matérialisme historique doit également parler.

L'histoire effective est l'apparaître phénoménal de la dialectique du fait historique fondamental. Ceci fait qu'elle est elle-même *dialectique sur le plan phénoménal* dans lequel elle se dé-

des vieilles classes et à les liquider » (*Le marxisme et les problèmes de linguistique*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1952, pp. 6-7). Ainsi la superstructure, dans laquelle il faut comprendre les idéologies, le Parti et l'État, comme le révèlent maints contextes, peut être en avance historiquement sur le développement de la base et du régime (économique), elle jouit, d'autre part, d'une certaine priorité de nature, d'un rôle actif, auxquels ne semblait pas la prédisposer la philosophie de Marx.

On comprendra toute la portée de cette évolution du marxisme lorsqu'on ajoutera à ces remarques celles qu'impose la considération des thèses de Staline dans les *Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.* (1952). Sans doute cet ouvrage est-il destiné à réagir en partie contre certains abus de type « idéaliste », contre les conceptions hyper-volontaristes de ceux qui croyaient tout possible à la société socialiste par l'instrument du plan. Staline leur rappelle l'objectivité des lois économiques qu'on ne transgresse pas sans inconvénient. Mais toutes les lois dont parle Staline ne sont pas objectives au même sens. Ainsi la « loi économique fondamentale du socialisme », à laquelle on devra reconnaître, au moins autant que l'objectivité, un caractère *normatif* accentué. Staline écrit, en effet : « Les traits essentiels et les exigences de la loi économique fondamentale du socialisme pourraient être formulés à peu près ainsi : assurer au maximum la satisfaction des besoins matériels et culturels sans cesse accrus de la société, en augmentant et en perfectionnant toujours la production socialiste sur la base d'une technique supérieure » (*Problèmes économiques du socialisme*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1953, p. 45). C'est là l'énoncé d'un idéal, d'une tâche, et non pas la résultante immédiate du développement des forces de production. Staline fait appel à la médiation du Parti, de l'État et de son administration. Sans doute le volontarisme signalé n'est-il pas poussé à ses conséquences dernières, et Staline affirme encore un lien étroit entre superstructure et infrastructure, mais, dans cette liaison, la superstructure semble jouir d'un rôle actif éminent et d'une certaine antériorité par rapport au développement complet de l'infrastructure auquel elle est indispensable. La superstructure sert l'infrastructure, mais de telle manière que l'infrastructure ne saurait se développer comme elle le doit sans que la superstructure joue son rôle : « Il suffit que la superstructure se refuse à jouer son rôle d'outil, il suffit qu'elle passe de la position de défense active de sa base à une position indifférente à son égard, pour qu'elle perde ses qualités et cesse d'être une superstructure » (*Le marxisme et les problèmes de linguistique, op. cit.*, p. 7). On voit mal ce que deviendrait en ce cas la superstructure, mais on comprend clairement qu'elle ne répondrait plus à ce rôle de leader actif et décisif qu'exige d'elle Staline. N'est-ce pas à dire que le marxisme lui-même est devenu une idéologie au service d'une tâche concrète définie au niveau de l'infrastructure, et que le parti et l'État sont des institutions superstructurelles détentrices d'un savoir et d'un savoir-faire qui permettent de faire accéder aux conditions du socialisme une base qui n'y a pas été conduite par le développement naturel de forces de production et des rapports de production ?

roule. Mais il s'agit cette fois de la dialectique du concret, dont la dialectique profonde n'était que la condition de possibilité encore abstraite.

Le rapport dialectique de l'homme à l'objet, de l'homme travailleur à son produit et de l'homme à son moyen de production, est la condition de possibilité d'une division, d'une aliénation entre l'homme et l'objet ou la nature, entre le travailleur et son produit, entre le travailleur et son travail. Les aliénations apparaissent en fait sur le terrain de la médiation sociale opérée par le travail et l'échange des produits, et sur le terrain de la médiation du moyen de travail. Il suffit que l'homme n'ait plus de moyen de travail (accumulation primitive) pour qu'il apparaisse sur un marché et y vienne vendre sa force de travail (exploitation capitaliste) : dès lors, son produit ne lui appartient plus. Il s'ensuit l'aliénation sociale, la division en classes et les conciliations illusoire dans l'Etat, dans l'idéologie et dans la religion.

Marx décrit toute l'histoire humaine comme une suite d'aliénations à base économique, s'engendrant les unes les autres, se supprimant successivement et s'appelant. En fonction du progrès des forces productives et de la division du travail, de nouvelles formes sociales apparaissent, et tout d'abord de nouveaux rapports de propriété. Chaque fois, une classe nouvelle est dominante. Une autre la remplace. Toute l'histoire est l'histoire d'une lutte de classes²⁹.

Chaque fois, une contradiction s'introduit entre les moyens de production et les forces productives nouvelles d'une part, et des rapports sociaux non encore transformés d'autre part. C'est ce qui entraîne les révolutions, c'est-à-dire tous les événements majeurs qui se produisent à la surface de la société, correspondant à la médiation qui s'exerce dialectiquement en profondeur.

Ainsi, même le mouvement apparent de l'histoire est dialectique en raison du rapport dialectique fondamental qui l'anime. Le mouvement en profondeur, c'est l'évolution des forces productives. Il appelle une évolution des rapports sociaux et des formes de conscience. Cette seconde évolution n'est pas purement superposée ou juxtaposée : elle est dans un rapport dialectique avec la première. Une nouvelle force productive, résultant par exemple du progrès technique, commence par s'opposer de manière immédiate aux rapports de propriété et aux rapports sociaux existants. Puis ces rapports sociaux s'adaptent. Mais, en même temps, ils réagissent à leur tour sur les forces productives et peuvent en engendrer de nouvelles : soit que, par exemple, un travail devenu plus social, plus collectif, constitue par lui-même

29. Voir *Manifeste communiste*.

une nouvelle force productive plus grande, soit que le propriétaire privé capitaliste devienne capable de réaliser de grands ensembles industriels dont la productivité est décuplée. Les nouveaux moyens productifs ainsi libérés exigent bientôt une nouvelle transformation. Chaque fois, une nouvelle classe est à la tête du progrès, à la pointe de la lutte, avec une nouvelle idéologie, qui est pendant quelque temps l'idéologie dominante dans la société. C'est là le processus révolutionnaire de l'histoire en lien avec le processus dialectique de développement des forces productives : « A un certain niveau de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production en vigueur, ou, ce qui en est l'expression juridique, avec les relations de propriété dans lesquelles ils se sont mus jusqu'à ce point. De formes du développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports deviennent des obstacles aux forces productives. Vient alors une époque de révolution sociale. Avec la modification de la base économique, l'énorme superstructure tout entière culbute alors plus ou moins rapidement³⁰. »

Le rôle de la conscience apparaît à chacune de ces étapes. Car ce sont les hommes qui prennent la révolution en main, en prenant conscience du hiatus insupportable entre le développement des forces productives et celui des rapports sociaux et des rapports de propriété. Mais l'ensemble du mouvement reste dominé par l'apparition de forces productives nouvelles, l'histoire tout entière se meut à l'intérieur du premier rapport dialectique de l'homme à la nature, qui amorce toute l'expérience et la soutient dans tout son développement. « De même qu'on ne juge pas un individu d'après ce qu'il s'imagine sur lui-même, de même on ne peut pas juger une telle époque de bouleversement d'après sa conscience, on doit au contraire expliquer cette conscience à partir des contradictions de la vie matérielle, à partir du conflit présent entre les forces de production collectives et les relations de production. Une formation sociale ne disparaît jamais avant que toutes les forces productives pour lesquelles elle suffit se soient développées, et de nouveaux rapports de production, plus élevés, ne viennent jamais en prendre la place avant que les conditions matérielles de l'existence de ceux-ci n'aient été enfantées au sein de l'ancienne société elle-même³¹. » Les vraies questions, les vraies révolutions *ne peuvent pas être prématurées*. En dépit du rôle indiscutable de la conscience dans le développement de l'histoire et dans l'éclatement des révolutions, elle reste liée

30. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, op. cit., p. 13.

31. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, op. cit., pp. 13-14.

à l'expérience tout entière, elle doit en respecter les rythmes : « C'est pourquoi, dit Marx, l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut résoudre, car à voir les choses de plus près, on trouvera toujours que la tâche elle-même ne surgit que là où les conditions matérielles de sa solution sont déjà présentes ou du moins sont déjà en train de devenir³². »

Dans l'exposé du matérialisme historique, nous sommes ainsi arrivés à cette marge extrême où il est possible de déterminer l'unique mais importante tâche éthique de l'homme. Que signifie une éthique dans le cadre du matérialisme dialectique ?

32. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, op. cit., p. 14.

CHAPITRE V

ÉTHIQUE ET MARXISME MATÉRIALISME HISTORIQUE ET TÂCHES RÉVOLUTIONNAIRES

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. Le marxiste ne connaît pas de morale à fondement transcendant.

2. Mais il connaît des tâches à la fois *absolues* ou impérieuses et *historiques*, c'est-à-dire chaque fois conditionnées, dans leur apparition comme dans leur possibilité de succès, par le développement de l'infrastructure économique.

3. L'éthique marxiste n'est pas relativiste, mais son absolu est dans l'histoire. Il y a des tâches éthiques, mais seulement dans le cadre de l'histoire, telle qu'elle est conçue par le matérialisme historique.

*
**

Le matérialisme historique se présente comme une doctrine du rapport dialectique entre les infrastructures et les superstructures — ou la conscience — à l'intérieur du conditionnement global par les forces productives de l'infrastructure ; la *conscience* est maintenue dans certains droits au sein de cette conception de l'histoire. Au-delà du problème de la conscience, cependant, se pose celui de la *liberté*.

S'il est vrai que le matérialisme historique n'est pas un déterminisme unilatéral de l'infrastructure, mais un rapport dialectique, le problème est de savoir si cette dialectique elle-même, dans laquelle la conscience a la place que nous savons, se développe comme un mouvement inéluctable indifférent à l'action humaine.

Une réponse positive supprimerait radicalement le problème de l'éthique. Mais la réponse doit être au moins partiellement négative, car le marxisme est avant tout une praxis et n'est une théorie que comme méthode d'analyse au service et au contact de cette praxis.

Il existe pourtant un débat, qui se prolonge encore de nos jours, pour savoir si le marxisme est la *loi* d'une inéluctable catastrophe économique, qui amènera la ruine du système capitaliste sans qu'il soit nécessaire de se mettre à l'œuvre, ou s'il n'est pas plutôt l'indication d'un *idéal* posé devant la conscience humaine et proposé à la liberté de l'homme. Faut-il se croiser les bras en contemplant le sens de l'histoire et attendre l'Eden futur, ou bien faut-il se mettre à l'œuvre pour réaliser un idéal qui mérite tous nos efforts et toutes nos énergies ?

La question fut posée dès le vivant de Marx, puis sous Lénine dans la controverse avec les révisionnistes d'une part, qui voulaient faire du marxisme un pur idéal, avec les « économistes » d'autre part, qui attendaient que le capitalisme s'écroulât de lui-même et qui refusaient l'action politique révolutionnaire : « Une contradiction insoluble, note Maximilien Rubel, semble vicier l'enseignement de Marx : d'une part, l'éclosion de la société véritablement humaine y est présentée comme la conséquence inéluctable de l'effondrement, non moins fatal, du régime capitaliste ; de l'autre, la révolution sociale devant entraîner la transformation radicale de la condition humaine y apparaît comme l'œuvre accomplie par des individus hautement conscients assumant une tâche historique nettement circonscrite. D'une part, Marx affirme que « ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat tout entier s'imagine être momentanément son but » n'importe pas, ce qui importe, c'est l'existence réelle du prolétariat, imposant à celui-ci son action historique (*Sainte Famille*). Objectif et action historique sont prescrits au prolétariat « de façon concrète et irrévocable dans sa propre situation comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle ». Le capitalisme engendre sa propre négation, le socialisme « avec la fatalité d'un processus naturel » (*Le Capital*). D'autre part, nous lisons : « L'histoire ne fait rien... c'est plutôt l'homme vivant et réel qui fait tout cela... Ce n'est nullement l'histoire qui se sert de l'homme comme un moyen pour réaliser ses buts à elle, comme si elle était un personnage particulier. L'histoire n'est que l'activité de l'homme poursuivant ses propres fins » (*Sainte Famille*). Ou ceci : « La masse prescrit à l'histoire sa tâche et son action »¹. »

1. M. RUBEL, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, Rivière, Paris, 1948, Introduction, p. XXI.

Ainsi, suivant les contextes, l'histoire fait tout, ou bien l'histoire ne fait rien. Mais peut-être n'est-ce pas encore poser le problème de l'éthique marxiste dans toute son ampleur. Car lorsqu'il apparaît chez Marx que l'histoire ne fait rien, il s'agit d'une histoire hypostasiée en sphère autonome par rapport à l'activité humaine productrice et conçue de manière idéaliste. Lorsqu'il apparaît que l'histoire fait tout et dicte à l'homme ses tâches dans chaque cas, il s'agit de l'histoire réelle comme mouvement des forces productives qui entraîne l'évolution des rapports de production. Il n'y a en tout ceci aucune contradiction. Le vrai problème, c'est celui de la place de la liberté à l'intérieur de l'histoire au seul sens que lui reconnaît Marx : si les rapports de production et les infrastructures sont déterminés par les forces de production, faut-il dire que le mouvement des infrastructures domine entièrement l'action humaine, que ce mouvement entraîne automatiquement la révolution et crée même, par conséquent, une volonté humaine apte à décider et à faire la révolution, ou bien faut-il dire que la détermination est moins stricte et que l'homme, en prenant un certain recul par rapport au développement des forces productives et des rapports sociaux, est capable de prendre la libre décision et de se donner la tâche de transformer la société devenue inhumaine ?

La dialectique immanente au devenir des forces de production produit-elle seulement les conditions propices à la révolution, ou bien produit-elle encore la volonté du révolutionnaire elle-même et donc la révolution ?

Encore cette question doit-elle être précisée. Elle ne comporte en effet aucune réponse dans le marxisme aussi longtemps que l'on oppose d'une part un *idéal*, et un *déterminisme* imperturbable d'autre part. Le marxisme refuse une alternative de ce genre. Il n'y a en effet pour lui — nous l'avons vu — ni idéal, qui par définition dépasserait le réel et nous ferait sortir de l'expérience, ni déterminisme imperturbable et catastrophique, dont l'affirmation ne pourrait que supprimer tout le côté dialectique de la pensée marxiste.

Le refus de cette alternative est le refus de toute éthique au sens courant du terme et de tout système de « valeurs ». Mais ce même refus entraîne la volonté de Marx de ne pourtant pas supprimer l'éthique. Marx demande quelque chose à l'homme et propose une tâche à sa liberté. Quel est le caractère de cette tâche ou de cette éthique qui échappent au mode habituel de penser le problème moral ? C'est en fonction du rejet de la morale au sens traditionnel que peut s'apprécier le caractère propre de tâches éthiques historiques, conditionnées tant dans leur apparition que dans leur succès par la maturité des situations économiques et matérielles.

I. NÉGATION DES VALEURS ÉTHIQUES TRADITIONNELLES

Avant de manifester sa propre exigence éthique, le marxisme critique explicitement toute éthique traditionnelle fondée sur une vocation dépassant l'expérience (impératif moral, loi divine ou même loi naturelle).

Il suffit de rappeler à ce propos les reproches que Marx a faits à la morale chrétienne de la résignation dans sa critique de la religion. Mais la critique de Marx ne s'en prend pas à la seule morale chrétienne, telle qu'il la comprend. Le marxisme critique toute *valeur*, de même qu'il critique toute vérité éternelle. Il ne peut y avoir de vérité que vérifiée dans le processus historique effectif : de même, il ne peut y avoir de valeur que confirmée dans celui-ci. Le Vrai, le Bon, le Beau sont tous mis en question par le marxisme. Dire qu'ils sont relativisés c'est trop peu dire, et c'est faux, car en réalité le marxiste n'est pas un douteur ou un éclectique : il sait ou prétend savoir qu'il n'y a pas de Vrai, de Bon ni de Beau en dehors du contenu de l'expérience de l'homme dans son rapport avec la nature et avec l'autre homme.

On sait que l'hégélianisme est un système d'où il est malaisé de dégager une morale, à moins que ce ne soit le principe de vivre rationnellement le réel, ce qui est équivalent à se placer dans l'attitude du savoir absolu capable de *comprendre* intégralement le développement. Le marxisme est un véritable hégélianisme en cela qu'il peut difficilement fournir la base d'une morale au sens traditionnel : ici également, l'expérience est totalisée, non plus intellectuellement sans doute, mais dans la relation dialectique pratique qui la constitue tout entière. La doctrine de Marx, c'est de ne pas quitter le réel, c'est-à-dire l'expérience humano-naturelle. Toute tentative pour y échapper en direction d'un transcendant quelconque, fût-il seulement moral, n'est qu'une expression illusoire de l'aliénation de mon être. Dans ces conditions il n'y a pas de *valeur* immuable ou transcendante aux yeux du marxiste. Il n'y a pas de valeur au sens où la valeur est opposée à la réalité et affirmée en face d'elle. Il n'y a pas non plus de jugements de valeur que l'on puisse distinguer des jugements de réalité. Plus récemment que Marx, le marxiste Henri Lefebvre en témoigne : « La distinction et l'opposition des « jugements de réalité » et des « jugements de valeur » est toujours

et partout contestable. Esthétiquement, l'œuvre la plus « belle » est celle qui plonge le plus profondément dans le réel : la plus émouvante, celle qui enveloppe le contenu humain le plus vaste et lui donne la forme que ce contenu exige. Ethiquement, moralement, le *Bien suprême* n'est-il pas le *monde réel* que nous devons pleinement posséder et dominer et notre propre vie réelle que nous devons élucider, organiser, pénétrer de raison et d'universalité² ? »

Cette attitude réaliste, Rubel n'hésite pas à la qualifier d'*amoraliste* : « L'éthique marxienne se caractérise négativement par son amoralisme, et, positivement, sa démarche est essentiellement pragmatique. Elle rejoint, à travers Feuerbach, la pensée du plus grand amoraliste qui fut : Spinoza... Comme Spinoza, Marx fait entrer l'homme dans le cycle éternel de la nature infinie et lui assigne un idéal de perfection : la réalisation de sa totalité humaine³. » Il y a pourtant quelques mots de trop dans la phrase de Rubel : les vocables « idéal », « éternel ». Mais si par « perfection » il faut entendre la coïncidence la plus poussée que l'on puisse rêver, dans l'élément de la praxis et non plus seulement dans celui de la spéculation, avec le réel total, c'est bien là le contenu de l'œuvre marxiste. Elle est bien un amoralisme, si l'on admet que toute morale nous engage de quelque manière au delà de l'expérience et, plus encore, si elle doit nous tourner vers un absolu.

II. TACHES ÉTHIQUES HISTORIQUES

Et pourtant dans toutes ces affirmations, soit de Marx, soit de ses interprètes contradictoires, Lefebvre et Rubel, il y a place pour une tâche de l'homme. Celle-ci est même présentée comme une exigence absolue et est, en ce sens, une tâche éthique : il est *demandé* à l'homme de coïncider parfaitement avec le réel, de devenir ce qu'il est, de réaliser son essence dans son apparence, d'épouser le rythme de l'expérience unique et totale. Cette attitude a donc au moins la force de l'*ethica more geometrico*.

Mais qu'on ne se trompe pas sur l'absolu dont il s'agit. Ce n'est en rien un éternel ou un immuable. C'est une proposition toujours nouvelle, une offre sans cesse répétée, que nous fait

2. H. LEFEBVRE, *Logique formelle et logique dialectique*, op. cit., p. 55.

3. M. RUBEL, op. cit., p. XXVII.

l'histoire. Dans le mouvement dialectique de celle-ci apparaissent des contradictions dont l'homme peut prendre conscience : lorsqu'il en a pris conscience comme contradictions, il est en même temps invité à les supprimer et à faire aller de l'avant l'histoire. Tâche toujours circonscrite, qui relève exclusivement du moment d'une scission ou d'une aliénation déterminée entre les forces productives et les rapports sociaux, mais tâche dont la grandeur est en relation avec l'unique mouvement de l'histoire qu'elle peut et doit faire progresser. Ainsi, à l'époque où le prolétariat se trouve en lutte contre le capital, où les forces de production devenues sociales sont en contradiction avec les rapports sociaux maintenus en l'état de la division, il existe une tâche historique déterminée, mais absolue dans ses limites, celle de la révolution sociale : « Les individus, écrit Marx, se voient aujourd'hui placés devant une tâche bien déterminée : leur tâche est de mettre à la place de la suprématie des conditions extérieures et du hasard sur les individus, la suprématie des individus sur le hasard et les conditions objectives. L'exigence posée par la situation actuelle n'est pas... le « développement du moi » — exigence que tout individu a pu jusqu'à ce jour réaliser pour son compte personnel... — elle prescrit bien au contraire aux individus de se libérer d'un *mode très précis* de l'aliénation. Cette tâche qui nous est prescrite par les *conditions actuelles* coïncide avec la tâche de donner à la société une organisation communiste⁴. » Devant la tâche *historique*, essentielle, cèdent toutes autres tâches éthiques possibles, qu'elles concernent l'individu, la famille ou la société particulière : car une vie humaine n'est possible pour l'homme que si l'on transforme d'abord le rapport d'aliénation fondamental. Toute autre morale sera vaine prédication et tromperie. « Le crime ne peut être supprimé que lorsqu'on a mis l'homme dans des conditions telles qu'il soit devenu impossible. »

Le marxisme comporte donc une éthique, mais celle-ci est fondée exclusivement dans l'étape particulière du mouvement du réel. Rappelons cette proposition essentielle du matérialisme historique : « L'humanité ne se propose que des tâches qu'elle peut accomplir, car, à voir les choses de plus près, on trouvera toujours que la tâche elle-même ne surgit que là où les conditions matérielles de sa solution sont déjà présentes ou du moins en train de devenir⁵. » Tâche garantie par les conditions matérielles elles-mêmes, la tâche éthique marxiste n'est pas une simple invitation. Elle ne se présente pas non plus comme le choix laissé

4. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 416.

5. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Éd. Dietz, p. 14.

à la liberté entre sa réalisation et une sorte d'anéantissement, qui serait là comme un châtement. La morale marxiste n'est pas une morale du châtement et de la récompense, comme le suggèrent certains auteurs. Sidney Hook a ainsi écrit : « Le communisme n'est pas destiné par la nature des choses à se réaliser, mais, *si la société doit survivre*, le communisme offre le seul chemin pour sortir de l'impasse créée par l'inhabileté du capitalisme à pourvoir ses salariés d'une existence sociale décente... L'affirmation réelle de Marx est : ou *ceci* (le communisme) ou *cela* (la barbarie)... L'objectivité du marxisme dérive de la réalité de ce dilemme, sa subjectivité du fait qu'il choisit ceci plutôt que rien⁶. » Maximilien Rubel remarque de son côté : « L'important est que cette analyse aboutit à une vision révolutionnaire de la genèse du socialisme, celui-ci étant conçu comme un des termes d'une *fatale alternative*, le second étant la chute de l'humanité dans une barbarie sans nom⁷. » Ces textes constituent une interprétation pessimiste du marxisme. Marx est plus optimiste, mais il est aussi plus impérieux dans son exigence. Il est plus optimiste, car il croit à des relèves possibles si les premiers appelés sont défaillants. Lui-même a spéculé successivement sur tous les prolétariats d'Europe pour la réalisation des tâches révolutionnaires. Il a même fini par penser à la paysannerie russe. Le capitalisme, pourrissant de plus en plus, ne pouvait que créer ses fossoyeurs. Mais l'identité de ceux-ci reste quelque peu indéterminée. Un non-marxiste, Schumpeter, ne nous a-t-il pas proposé d'y voir les « intellectuels », dont le dépit ruinerait le capitalisme et ferait arriver le socialisme⁸ ? Ces intellectuels ne sont-ils pas eux-mêmes, au sens de Marx, un fruit du capitalisme ? Quoi qu'il en soit de cette dernière interprétation, Marx a toujours pensé que le capitalisme enfanterait tôt ou tard ses vrais destructeurs. Mais, en même temps qu'il est optimiste, Marx est impérieux. Il n'offre pas simplement un choix, fût-il assorti de la menace qu'on nous dit : la tâche qu'il propose est un impératif absolu, bien que cet impératif soit historiquement conditionné dans ses déterminations.

La tâche éthique marxiste n'est donc pas supprimée par le mouvement des forces productives : ce mouvement appelle dialectiquement la prise de conscience par des hommes et leur action pratique. Mais la tâche est étroitement *limitée* par le développement de ces forces productives ; elle ne peut se présenter que lorsque la société a effectivement atteint une certaine maturité,

6. Sidney HOOK, *Pour comprendre Marx*, 1936.

7. M. RUBEL, *op. cit.*, p. XXI.

8. SCHUMPETER, *Capitalism, socialism and democracy*, *op. cit.*

un certain niveau de son devenir matériel et lorsqu'une contradiction déterminée est apparue. Ethique dont l'impératif est l'exigence de la suppression d'une contradiction donnée, l'éthique marxiste apparaît ainsi liée à toute la vision dialectique du réel qui constitue le marxisme. Marx impose à l'homme une tâche, mais cette tâche reste étroitement enclose dans le devenir dialectique du réel tel qu'il l'a vu. Il ouvre donc une porte à la liberté de l'homme, appelé à « transformer le monde » que les philosophes ne faisaient que contempler. Mais cette porte n'est pas ouverte plus qu'il ne le faut. La grandeur de la liberté humaine ne pourra pas consister dans l'infinité de sa tâche ou dans un dépassement, elle résidera dans sa coïncidence avec l'unique nécessaire, dans un effort pour révéler historiquement l'homme à lui-même, pour l'amener à être homme dans l'objet, à être homme comme objet.

Dans la société communiste enfin, lorsque toute aliénation sera supprimée et les tâches historiques réalisées, la tâche éthique disparaîtra comme tâche, en tant qu'elle se posait en face du réel, et n'était pas encore le réel effectif lui-même. Il y aura alors adéquation entre la tâche et le réel, entre le devoir de réaliser l'homme et l'homme réalisé : « La réalisation omnilatérale de l'individu cessera d'être représentée comme idéal, tâche, etc., le jour où l'impulsion universelle qui favorise le réel développement des dispositions individuelles sera soumise au contrôle des individus, comme le souhaitent les communistes⁹. » La tâche sera accomplie, et le réel sera adéquat à la liberté de l'homme : celle-ci n'aura plus à s'exercer de l'extérieur pour rejoindre le réel. Elle sera tout entière intérieure au réel.

IV

FIN DE L'ALIÉNATION
ET INSTAURATION DE L'HOMME

INTRODUCTION

ALIÉNATION ET SUPPRESSION DES ALIÉNATIONS

Le marxisme est en possession des deux éléments essentiels qui le constituent, lorsqu'il a achevé la régression critique qui mène à saisir dans l'aliénation économique l'aliénation fondamentale de l'homme et lorsqu'il a rendu raison de cette régression en mettant en lumière le caractère dialectique du savoir, du réel et de l'éthique, en un mot en montrant que la contradiction qu'est l'aliénation est fondée dans un réel intelligible. Le marxisme est alors en mesure de formuler sa thèse essentielle : l'aliénation économique fondamentale peut et doit être supprimée, entraînant par là la suppression de toutes les autres formes de l'aliénation humaine.

Avant d'aborder cette thèse, il faut pourtant récapituler toutes les difficultés déjà rencontrées en suivant la pensée de Marx. Il faudra, en effet, par la suite les garder présentes à l'esprit pour voir si elles n'infirmement pas le propos marxiste de supprimer l'aliénation ou si, au contraire, celui-ci peut se réaliser en dépit de difficultés, qui devraient alors être considérées comme mineures.

I. LES DIFFICULTÉS DE LA CRITIQUE DES ALIÉNATIONS

Il faut rappeler d'abord les réserves qu'impose la considération de la critique marxiste des aliénations religieuse et poli-

FIN DE L'ALIÉNATION

tique. Au mieux, on ne peut considérer cette critique que comme une hypothèse dont la vérification dépend de la solidité des solutions positives fournies par Marx au niveau de l'économique. Mais ce sont donc surtout les difficultés de l'analyse de l'aliénation économique qui ne doivent pas être perdues de vue.

L'aliénation économique est essentiellement l'aliénation *capitaliste*. Mais il existe, concurremment, une *forme d'objectivation de l'homme* et de son produit dans la *valeur*, qui est susceptible de provoquer l'aliénation. Elle la provoque effectivement lorsque la valeur d'usage et la valeur d'échange se trouvent radicalement séparées, principalement lorsque la valeur d'échange sous sa forme immédiate et saisissable (forme « relative » du troc de deux marchandises), n'est plus perçue dans la valeur en général, ou lorsque la valeur est devenue argent, c'est-à-dire une véritable concrétion de l'abstraction. Une telle séparation a lieu dans le capitalisme. Une première question se posait à ce sujet : avons-nous affaire à une *catégorie de l'objectivation naturelle de l'homme* ou à une *catégorie de l'aliénation* proprement dite ? Nous avons déjà répondu qu'il fallait distinguer clairement entre ces deux types de catégories.

L'existence de la valeur et l'objectivation correspondante apparaissent comme la *condition de possibilité* de l'aliénation capitaliste, mais non pas comme sa cause. Il ne semble donc pas qu'il y ait un lien de nécessité entre la théorie de la valeur et la théorie de l'aliénation capitaliste. Mais alors, il ne doit pas y avoir davantage de lien nécessaire entre la suppression de l'aliénation capitaliste (exploitation du travailleur par la plus-value), et celle de la condition de possibilité de l'aliénation qu'est la présence de la valeur. Or, l'existence d'un tel lien sera affirmée par Marx. Il conviendra donc de vérifier la portée de cette affirmation.

La difficulté se précise si l'on remarque que l'aliénation capitaliste est de type historique. Sa suppression doit donc constituer un événement historique. La question se pose alors de savoir si *l'objectivation par la valeur est, elle aussi, une catégorie historique*, bien qu'indépendante de la catégorie historique de l'aliénation capitaliste, ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une sorte de *négativité fondamentale* dont l'apparition ne serait pas liée à une époque déterminée ou à une autre.

Une nouvelle difficulté a surgi d'ailleurs à propos de la catégorie *d'aliénation capitaliste elle-même*. Celle-ci est présentée comme résultant d'un mécanisme quantitatif simple, exprimable par des relations mathématiques. Est-elle cependant une *catégorie économique pure* ? La thèse économique énoncée par Marx ne présuppose-t-elle pas une accumulation primitive, un « premier » asservissement du travail, qui, celui-là, ne résulte

pas du seul mécanisme économique ? Marx lui-même fait explicitement appel à la violence pour expliquer l'accumulation primitive. La cohérence de l'explication de toute aliénation humaine par la seule aliénation économique (mécanisme de la plus-value et de l'accumulation du capital) n'est-elle pas dangereusement compromise par l'introduction de cet élément étranger qu'est la dépossession violente qui préside à la genèse du capital ? D'autant plus que cette violence, à la différence de la violence prolétarienne de l'avenir, ne s'appuie pas sur la prise de conscience totale d'une situation et sur la saisie pleine du développement et du dénouement de cette situation, mais se présente comme une violence spontanée, qui ne se comprend pas pleinement elle-même.

Deux problèmes restent ainsi en suspens : d'une part, celui du lien entre l'objectivation sociale fondamentale, qui s'opère par l'intervention de la valeur dans les relations économiques, et l'aliénation capitaliste, dont l'objectivation par la valeur ne semble que la condition de possibilité ; d'autre part, celui de la cohérence de l'explication *purement économique* de l'aliénation capitaliste elle-même. Qu'il s'agisse de problèmes essentiels, nul ne saurait en douter, en constatant par exemple que le problème de la loi de la valeur et de l'économie marchande est encore au cœur des discussions économiques et philosophiques en Union soviétique, et en se souvenant, d'autre part, que ce sont les divergences sur l'interprétation du caractère *purement économique* de l'aliénation capitaliste et de sa suppression qui ont provoqué les grands schismes dans le marxisme, de Bernstein à Trotsky et jusqu'aux « économistes » ou aux « idéalistes » tancés par Staline peu avant sa mort.

II. DIFFICULTÉS DE LA DIALECTIQUE MARXISTE

Il est vrai que l'examen de la méthode qui présidait à la régression critique et celui des thèses fondamentales de la dialectique marxiste auraient dû apporter un commencement de réponse à ces difficultés. Ne s'agissait-il pas de trouver dans le réel les fondements des relations dialectiques d'où surgissaient contradictions et aliénation ?

Ainsi, nous avons vu Marx prétendre embrasser la totalité de l'expérience et en fournir l'intelligibilité dans deux ou trois rapports dialectiques fondamentaux, le besoin, l'objectivation, le travail. Nous avons vu *l'histoire* elle-même se présenter comme

un mouvement lié à cette dialectique fondamentale du réel. Le rapport de l'homme à la nature et le rapport de l'homme à l'autre homme exigeaient un développement temporel. Le monisme de l'explication dialectique se soutenait donc jusque-là. L'histoire apparaissait comme un développement entre les pôles contradictoires des forces productives et des rapports sociaux de production. Ce développement réagissait à son tour sur les diverses superstructures de la conscience et de la société.

Mais une difficulté assez grave apparaissait dans le rapport des catégories dialectiques fondamentales du réel à l'historique. Sans doute, Marx a-t-il pu montrer sans trop de peine que ces catégories (besoin, travail, forces de production) sous-tendent l'historique. Mais l'historique est-il expliqué ainsi dans sa radicale originalité, ou bien seulement dans ses conditions de possibilité? Il ne semble pas en fait qu'il y ait passage nécessaire des *catégories dialectiques* fondamentales et de l'interaction entre les termes contradictoires que sont le besoin et sa satisfaction, le sujet et l'objet, le travail et la nature, aux *catégories spécifiquement historiques d'aliénation et de suppression de l'aliénation*, ou de progrès d'aliénation en aliénation.

La dialectique du réel suppose un passage continu d'un terme à l'autre, une médiation que rien n'arrête de contradiction en contradiction. L'aliénation suppose au contraire des arrêts et des retards. En d'autres termes, elle suppose l'*absolutisation* de l'un des termes du rapport dialectique, par exemple, le maintien de rapports sociaux contradictoires avec les forces productives, en un mot le maintien de rapports sociaux dépassés. Le capitalisme apparaît, en effet, concurremment, ou presque, au développement des nouvelles forces « sociales » de production : or, malgré cela, il maintient des rapports sociaux de propriété privée, qui ne correspondent plus aux forces productives nouvelles. D'où provient cette *fixation* des rapports sociaux, d'où provient leur maintien contradictoire? La rigueur de la logique dialectique exprimée par Marx exigerait un progrès historiquement continu, fût-ce à travers une discontinuité immanente à ce progrès qui est facteur du changement lui-même. A cela s'oppose l'image du capitalisme qui s'avance triomphant à une époque où il a déjà suscité ses fossoyeurs. Il faut que la coupe d'amertume déborde enfin pour que s'opère le renversement salutaire. Dans l'histoire réelle, on peut constater la discontinuité qui est impliquée dans ce renversement. Mais on s'explique mal, *en termes marxistes*, que des forces de travail devenues déjà sociales n'aient pas amené, par contrecoup immédiat, un changement des rapports de production, changement qui ne serait peut-être pas encore le socia-

lisme, mais qui conduirait à un état de la société où il serait déjà tenu compte du caractère collectif des forces productives sociales, alors que dans l'interprétation de Marx c'est à peu près le contraire qui se produit, jusqu'à un point de rupture dont le repérage échappe à l'auteur.

Ne serait-ce pas qu'il y a quelque chose de *contingent* dans le maintien de l'aliénation ? Marx aurait bien dit quelque chose des conditions de celle-ci et expliqué quelque chose du mouvement de l'histoire, mais son explication ne serait pas pleinement adéquate à ce mouvement, dont quelque chose d'essentiel lui échappe. La dialectique marxiste comporte un élément de nécessité et d'intelligibilité, même dans l'historique : or, l'aliénation capitaliste n'est pas expliquée par Marx avec la rigueur que suppose l'application, tentée par lui, de la dialectique à l'histoire.

Et si Marx n'a pas clairement montré un lien de nécessité rattachant l'histoire effective à la structure dialectique fondamentale du réel, une conséquence capitale s'ensuit : la suppression de l'aliénation historique devrait nous ramener au *statu quo ante*, c'est-à-dire à un état où continue de s'exercer le mouvement dialectique naturel, condition de possibilité jamais abolie de l'apparition des formes nouvelles de l'aliénation. Or, c'est tout autre chose que l'on trouvera dans les conclusions dernières de Marx, et il n'y a pas de doute que la suppression de l'aliénation soit pour lui l'heureux événement qui fait *définitivement* aboutir l'histoire, sans que la possibilité de l'aliénation conserve encore quelque place. N'y a-t-il pas là l'annonce d'une conséquence de la suppression de l'aliénation, dont la nature de l'aliénation elle-même ne justifie pas les caractères ? Il reste à examiner si la suppression de l'aliénation selon Marx vérifie ou infirme ce pressentiment.

Telle que nous l'avons exposée jusqu'ici, la dialectique du réel et de l'histoire permettait d'expliquer le passage d'une catégorie de l'aliénation à une autre, mais elle n'en permettait que l'interprétation intellectuelle, non la suppression. Seule la *suppression de l'aliénation* serait la négation effective que chacune des critiques successives postulait. Si l'aliénation fondamentale ne peut être supprimée, toutes les autres aliénations retrouveront leurs droits : elles pourront bien être comprises dans leur enchaînement, elles ne seront pas pour autant *effectivement* réduites. L'unique question pour Marx est désormais de savoir s'il est possible de supprimer l'aliénation fondamentale et par là toutes les autres aliénations.

III. SIGNIFICATION DE LA SUPPRESSION DES ALIÉNATIONS

La réponse de Marx est positive. On peut prévoir que nous verrons alors toutes les aliénations se supprimer en détail, en commençant par la plus fondamentale pour aller jusqu'aux plus illusives, de l'économie à la religion. Ce qui ne veut pas dire qu'on supprime d'abord l'une des aliénations puis l'autre. Les suppressions s'opèrent simultanément; seulement, elles s'opèrent selon un enchaînement logique qui montre par quel mécanisme une suppression en engendre une autre. Nous sommes ainsi amenés à refaire, en sens inverse, le chemin parcouru pour la critique : « La suppression de l'aliénation, dit Marx, suit le même chemin que l'aliénation elle-même¹. » En ce qui concerne l'économie par exemple, Marx a noté qu'il y aura successivement suppression du capital, puisqu'il est le phénomène le plus apparent de cette aliénation, puis suppression du travail divisé, et enfin communisme comme suppression de la propriété privée. Il s'ensuivra la suppression des classes, une nouvelle conception du politique (la suppression de l'Etat), une totalisation de l'histoire, et, enfin, une suppression positive de la religion.

A chaque suppression d'aliénation correspond la *position d'une réalité*. En effet, cette suppression de l'aliénation (*Aufheben*) diffère, nous le savons, de celle qui est opérée dans la dialectique hégélienne. Marx reprochait à Hegel de supprimer l'objectivité en même temps qu'il supprime l'aliénation. Il veut au contraire supprimer l'aliénation seule, tout en maintenant l'objectivité ou même l'objectivation². Ainsi, en supprimant l'aliénation qui consiste dans la propriété privée capitaliste, Marx maintient les forces productives sociales qui se sont développées sous le capitalisme. La suppression de l'aliénation est donc suppression-conservation, c'est-à-dire qu'elle est l'avènement d'un troisième terme, nouveau et positif. La suppression de la propriété privée n'est pas seulement un acte de négation, c'est l'institution de la propriété socialiste.

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. III.

2. Voir III^e partie, chapitre premier : *Dialectique hégélienne et dialectique marxiste*, pp. 338-341.

Mais il y a plus dans la suppression de l'aliénation selon Marx. Chaque suppression amène non seulement une réalité *positive*, mais encore une réalité *définitive*, pleinement réconciliée avec elle-même. Tous les rapports dialectiques immédiats apparaissent comme médiatisés pleinement et ne se retrouvent plus que dans l'élément d'un universel concret. L'aspect positif de la suppression de l'aliénation n'est donc pas seulement le retour à la dialectique du réel dans son mouvement premier et indéfini, mais la constitution définitive de la relation pleinement médiatisée que présupposaient toutes les relations immédiates. Nous sommes alors à ce *terme* même qui sous-tendait tout le développement que, jusqu'ici, nous ne saissions pas concrètement dans sa totalité mais dans lequel nous voyions seulement se manifester le mouvement de ce qui doit constituer la totalité du réel.

Ainsi, l'aboutissement du marxisme, c'est à la fois la *suppression* des aliénations, la *reconstitution* de la réalité positive désaliénée, et un *dépassement* vers une réalité plus haute, véritablement achevée, vers la réconciliation totale. Plus que simple libération de l'homme, la fin de l'aliénation est sa première *instauration*, sa véritable constitution. La préhistoire s'achève, l'histoire proprement humaine commence. C'est pourquoi nous n'avons pas retenu pour désigner cette partie le terme « libération » : nous avons préféré lier la fin de l'aliénation à la considération de ce phénomène nouveau qu'est l'apparition de l'homme véritable, son *instauration*. Quand nous l'aurons décrite, nous ne pourrons pas l'appeler autrement que la création de l'homme par lui-même.

CHAPITRE PREMIER

LE DÉPÉRISSEMENT DE L'ÉCONOMIE CAPITALISTE

Puisque l'aliénation économique est fondamentale, c'est elle qu'il faut tout d'abord supprimer, pour pouvoir supprimer toutes les formes dérivées de l'aliénation.

Or l'aliénation économique, telle que nous l'avons comprise, est un processus quasi mécanique, non pas inconscient, mais *involontaire*, par lequel certains individus en exploitaient d'autres. On a affaire à des forces en réalité *impersonnelles*, le capital et le prolétariat. C'est pourquoi Marx ne reproche pas au capitaliste particulier sa conduite, pas plus qu'il ne félicite le prolétaire de sa condition. En tant que celui-ci est prolétaire, Marx n'a même pour lui que mépris ou au mieux commisération. En tout ceci, il s'agit d'un système. C'est par le système que l'homme est aliéné, et non par la libre détermination de tel ou tel. L'aliénation économique est une aliénation objective, une situation objective d'aliénation.

On ne peut donc concevoir que la suppression de cette aliénation systématisée objectivement, s'effectue par la seule volonté ou le seul projet de tels ou tels hommes. La volonté, et la prise de conscience des hommes ne seront certes pas inutiles, bien au contraire; mais il faut d'abord que le *système économique* lui-même mûrisse et se désagrège de son propre mouvement, du même mouvement qui assurait sa domination oppressive.

Ainsi, avant de se présenter comme révolution, la suppression de l'aliénation est d'abord le développement historique du capitalisme, son propre dépérissement, son auto-destruction.

I. MARX ET LES LOIS DE DÉVELOPPEMENT HISTORIQUE DES SYSTÈMES ÉCONOMIQUES

C'est en ceci d'ailleurs que Marx est un génial précurseur, quoi qu'il en soit de la validité de tels ou tels points de détail de son analyse. Tous les auteurs antérieurs à lui avaient conçu l'économie comme une forme *naturelle* de l'existence humaine, dont les lois étaient en quelque sorte posées et valables de toute éternité. Les physiocrates et les classiques prétendaient atteindre les règles immuables d'un ordre éternel. Pour les premiers, ces règles avaient même été dictées par la Providence. Des théoriciens plus modernes, ceux de l'école de Lausanne, de Vienne ou de Cambridge, renonceront à cette idée d'un ordre naturel ou éternel, qui leur paraît trop métaphysique, mais, sous les aspects d'une science positive, ils présenteront encore les bases de ce qu'on peut appeler une *économie fondamentale*, située hors du temps et de l'espace. C'est l'opinion que soutenaient avant la guerre de 1939-1945 de brillants auteurs comme von Mises, Pierson, Barone, qui ne concevaient d'autre forme possible du calcul économique que le « marché », compris comme une compétition libre de l'offre et de la demande : ils voyaient ainsi dans le marché l'institution économique fondamentale.

Or, Marx s'oppose à tout ce courant de l'économie politique en prononçant que les systèmes économiques (les régimes et non pas les théories) sont périssables, s'engendrent les uns les autres et se succèdent temporellement. A côté des lois de fonctionnement systématique d'un régime économique donné — par exemple, ces lois de la « circulation » reprises par Marx lui-même dans le *Capital*, à propos du régime capitaliste — il y a des lois de développement des systèmes, *des lois d'évolution*. Alors que, pour l'économie pure, il y a des phénomènes aberrants, des exceptions, qu'on s'efforce péniblement de ramener au schéma général, il n'y a pour le marxiste que des suites intelligibles de phénomènes qui résultent les uns des autres selon des lois de développement qu'il est possible de dégager. Ainsi, qu'au capitalisme concurrentiel ait succédé la concurrence imparfaite, puis l'oligopole ou le monopole, c'est là un fait anormal au regard de l'économie pure : au mieux, elle cherchera une définition de ces nouveaux phénomènes, elle les classera par rapport aux phénomènes considérés par elle

comme normatifs, comme fondamentaux ; elle ne s'interrogera pas — ou du moins elle ne s'interrogera que rarement — sur la question de savoir si l'on peut trouver une loi du passage de l'une à l'autre de ces formes de la vie économique. Pour Marx, au contraire, ce passage est le phénomène le plus important, c'est à lui qu'il faut consacrer toute l'attention.

Dans le cas du capitalisme qu'il analyse, Marx va s'efforcer de dégager les lois de développement d'un système économique : développement qui est à la fois désagrégation du système actuel et apparition d'un nouveau système engendré par le premier.

Il est important de préciser qu'il s'agit chez Marx du *capitalisme concurrentiel* des deux premiers tiers du XIX^e siècle. Il y eut à cette époque des formes de vie économique qui se rapprochaient suffisamment de la norme concurrentielle des économistes pour que l'on puisse désigner ainsi le système économique alors en vigueur. C'est évidemment en fonction de ce seul système que la critique de Marx est conçue, et bien des reproches qui ont été faits à l'encontre de son analyse ne portent pas directement, en raison de la situation différente à partir de laquelle on les formule. Marx ne considérait d'ailleurs pas le capitalisme concurrentiel comme la seule forme possible du capitalisme : il a, par exemple, parlé des monopoles. Mais il reste que c'est le capitalisme concurrentiel, fût-il déjà devenu monopolistique, que Marx voit aller vers sa ruine.

II. LES « LOIS » D'ÉVOLUTION DU SYSTÈME CAPITALISTE

Le processus de suppression de l'aliénation capitaliste ne diffère pas du mécanisme même de cette aliénation. Les mêmes lois, que nous avons vues à l'œuvre, provoquant la situation du prolétaire exploité et l'accumulation du capital, vont aussi amener la ruine du système. Le même mouvement historique, qui engendrait le prolétaire, supprimera le prolétaire. Le même mouvement historique, qui permettait l'accumulation du capital, en amènera la destruction. Passé un certain seuil, cela même qui constituait le système capitaliste devient le germe de sa décadence.

Nous retrouvons donc ici le contenu de l'aliénation déjà décrite : exploitation croissante du travailleur, accumulation et concentration croissante des capitaux. Seulement nous retrou-

vons ces phénomènes sous la forme qu'ils prennent lorsque leur effet cumulatif a été poussé jusqu'à un point critique. Ils s'expriment alors dans des lois tendanciennes qui résument l'évolution, tant du côté du capital que du côté du travail. Du côté du capital, c'est la loi de baisse tendancielle du taux de profit ; du côté du travail la loi de prolétarianisation croissante. Enfin, réagissant à la fois sur le capital et le travail, la présence inéluctable des crises atteint le système capitaliste, qui peu à peu s'y épuise.

Dans l'analyse de la société économique, nous étions partis de la réalité la plus profonde, la moins visible, donc la plus abstraite, pour nous élever ensuite aux phénomènes superficiels qui font l'objet de la considération des économistes, mais qui n'ont pas de sens en dehors d'une vue claire des phénomènes de profondeur. Nous arrivons maintenant au concret proprement dit : c'est-à-dire que nous allons saisir les phénomènes de surface de la société capitaliste dans leur développement historique. Le mouvement d'analyse, d'abord abstrait, puis critique, débouche sur une description comprise du mouvement historique.

*Loi de baisse
tendancielle du taux
de profit.*

Le capitalisme, selon Marx, n'a d'autre objectif que la plus-value, et celle-ci est déterminée par un taux de plus-value ou taux d'exploit-

tation de la force de travail. Or, ce taux n'est pas modifiable indéfiniment : il est limité par la journée de travail normal, par les forces physiologiques de l'individu, par le coût des subsistances. On peut faire varier l'intensité du travail jusqu'à un certain point, accroissant par là la plus-value relative. De toutes manières, on se heurte à des limites : l'exploitation du travail est croissante, mais cette croissance elle-même a tendance à ralentir peu à peu.

Le capitaliste n'est pas pour autant vaincu, car ce qui l'intéresse, ce n'est pas le taux de plus-value maximum, mais la masse de plus-value maxima. Il pourra donc étendre sa production pour gagner encore davantage chaque fois que ceci lui sera possible. Mais ici intervient une sorte de loi de rendements décroissants, que Marx appelle la loi tendancielle de baisse du taux de profit. En intensifiant la production, en cherchant à encaisser des surprofits par des innovations techniques, le capitaliste est obligé d'accroître la part de capital qu'il investit dans les moyens de production et les matières premières, en d'autres termes son capital constant (c). Proportionnellement, il accroît moins vite ou même n'accroît plus du tout le capital variable investi en force de travail (v). Or, son *taux de profit*

résulte du rapport entre la plus-value (p) et l'ensemble du capital engagé (et non pas seulement le capital variable). Ce taux de profit s'exprime dans la formule : $\frac{p}{c+v}$ ou $\frac{p}{C}$, dans laquelle le $C = c + v$. Si donc v reste stable et si le rapport $\frac{p}{v}$, c'est-à-dire le taux de plus-value ou taux d'exploitation du travail demeure constant, l'augmentation du capital constant (c) amène une décroissance du rapport appelé taux de profit.

La loi s'exprime ainsi : « La croissance progressive du capital constant, par rapport au capital variable, doit avoir nécessairement pour résultat une chute graduelle du taux de profit général, à supposer que les taux de plus-value ou d'exploitation du travail par le capital restent constants¹. » Pourquoi cette croissance du capital constant proportionnellement plus rapide que celle du capital variable ? Elle est le résultat du progrès indéfini de la productivité par suite du machinisme et du progrès technique. La loi tendancielle de baisse du taux de profit n'est que l'envers économique du progrès de la productivité : « La tendance progressive des taux de profit généraux à décroître n'est qu'une expression particulière du mode de production capitaliste en cas de progrès de la productivité sociale du travail². » Ce n'est qu'une loi tendancielle, elle n'est donc pas valable dans le cas de chaque capitaliste particulier : si celui-ci opère une innovation technique, on peut même dire qu'il économise d'abord du capital et réalise un surprofit. Mais, par le jeu de la concurrence, dès que son innovation se sera répandue dans toute l'économie, son surprofit ou sa rente seront absorbés et nous retrouverons, pour l'ensemble des capitalistes, le jeu de la loi de baisse du taux de profit. Ainsi, plus le travail social devient productif, plus le profit du capitaliste se trouve menacé. Telle est la contradiction que cette loi manifeste dans le fonctionnement du système capitaliste. Et le capitaliste, tant qu'il est capitaliste, n'en peut mais. Atterré par la chute du taux de profit, il tentera d'accroître sa production indéfiniment sans tenir compte des besoins solvables des consommateurs, il amènera alors la crise de surproduction. Nous voyons déjà ici un lien entre la loi de chute du taux de profit et l'apparition des crises.

La théorie de la décroissance des taux de profit n'est pas nouvelle, puisque Ricardo la connaissait déjà sous une forme un peu différente : selon lui, le progrès économique des socié-

1. *Das Kapital*, 2^e éd., 1872-1873, III, p. 192.

2. *Das Kapital*, *op. cit.*, III, p. 193.

tés exige la mise en culture de terres de moins en moins fertiles ; il en résulte une hausse du salaire nominal et par conséquent une baisse du taux de profit pour le capital³. Mais, tandis que, pour Ricardo, la loi des rendements décroissants s'appuyait sur le fait d'une inégalité *naturelle* entre les divers éléments des moyens de production, il n'est plus besoin pour Marx de postuler cette inégalité naturelle, il lui suffit d'observer le développement du mouvement du système capitaliste lui-même, décrit dans la théorie de l'accumulation capitaliste. Marx ne fait donc intervenir dans son explication aucun élément exogène ou étranger au fonctionnement du système.

On a fait à cette loi des objections sérieuses⁴. Elles proviennent en particulier de B. Croce et de Mrs J. Robinson. Croce fait remarquer que le progrès technique correspond aujourd'hui à une réduction de tout le capital employé (donc de C) et que par conséquent le taux de profit devrait croître plutôt que décroître⁵. L'objection est juste si l'on raisonne dans le cas d'une unique entreprise, qui encaisse en effet un surprofit immédiatement après l'introduction d'une innovation technique et qui économise donc du capital. Mais le jeu de la concurrence doit amener bientôt la résorption de cet avantage et, finalement, le taux de profit de l'ensemble des capitalistes aura tendance à baisser par suite d'une modification de la composition organique du capital (la proportion de c par rapport à v aura tendance à croître).

Joan Robinson, dans ses *Essays in marxian economics*, objecte que le progrès de la productivité amène une hausse du salaire réel des ouvriers *ou* une hausse du taux de profit, mais pas à la fois une baisse des salaires réels *et* une baisse du taux de profit. L'objection est forte. Mais elle ne laisse pas le marxisme désarmé : Marx avait prévu lui-même la possibilité de hausses passagères des salaires réels. Mais, selon lui, la crise économique intervient bientôt et absorbe sans peine cette hausse : on retrouve alors exclusivement la baisse du taux de profit. Il peut de la même manière y avoir des hausses passagères du taux de profit, consécutives à des progrès techniques ; mais, encore une fois, ces surprofits sont vite absorbés par la concurrence. Évidemment toutes ces objections deviennent plus fortes dans le cas de monopoles qui ne sont pas soumis à la concurrence. Mais les monopoles ne peuvent que retarder l'effet de la loi

3. RICARDO, *Principes*, ch. VI.

4. Voir sur ces objections H. BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*, pp. 233 à 236.

5. B. CROCE, *Materialismo storico ed economia marxista*, Bari, 1899.

découverte par Marx. Ils ne sont pas par eux-mêmes un frein à l'apparition des crises. Or, dans les crises, les occasions d'investir vont en décroissant, ce qui correspond équivalentement à une baisse du taux de profit. Le jeu de la loi devient seulement plus complexe dans ce cas.

Loi de prolétarisation croissante.

Tout comme la loi tendancielle de baisse du taux de profit résultait du mécanisme de l'accumulation, le capitaliste s'efforçant d'accroître sans cesse ses profits et se heurtant par là même à la décroissance de leur taux, la loi de prolétarisation résulte, elle aussi, du mouvement général de la société capitaliste. Elle dérive de l'exploitation croissante de la force de travail de chaque ouvrier et, d'autre part, de la surpopulation relative qui résulte de la modification de la composition organique du capital. De plus, un nombre toujours plus grand de petits capitalistes, éliminés par la concurrence, sont rejetés dans le prolétariat, qui grossit ainsi sans cesse. La concentration progressive et la centralisation des capitaux renforcent ce jeu de la concurrence. Ainsi apparaît l'armée de réserve industrielle, dans laquelle les capitalistes puisent à leur gré pendant les périodes d'expansion du cycle économique et dans laquelle ils rejettent ensuite les travailleurs dont ils n'ont plus besoin lorsque le mécanisme producteur s'engorge. C'est là une armée de réserve pour le capital, mais c'est aussi l'armée des mécontents qui, prenant conscience de leur situation d'opprimés, partiront un jour en guerre contre le capital, qui ne peut qu'opprimer et opprimer toujours plus.

C'est surtout contre cette loi que les défenseurs du capitalisme ont livré leurs assauts. Les objections portent à la fois sur la loi de concentration progressive des capitaux et sur la loi de paupérisation croissante du prolétariat. Dans les deux cas on s'efforce de prouver que l'histoire des faits économiques et les statistiques apportent un démenti aux prévisions de Marx sur le développement des phénomènes capitalistes.

Contre la théorie de la concentration, on fait valoir tout d'abord la persistance du petit commerce, de l'artisanat et du travail à domicile. C'était déjà l'objection de Bernstein dans *Socialisme théorique et social-démocratie pratique*. La réponse est assez simple. Car, en dépit de certaines survivances indiscutables, l'orientation générale du mouvement de concentration ne fait aucun doute.

Un autre argument est opposé à l'idée de concentration croissante. C'est la théorie de la dimension optima de l'entreprise : soit théorie walrasienne et paretienne des coefficients de fabrica-

tion⁶, soit théorie des combinaisons productives d'Amoroso⁷, soit théorie de l'équilibre de firme de A. Marshall ou de Joan Robinson. Toutes ces théories ont un domaine de validité indiscutable, mais leurs formules sont en dépendance d'un état donné de la technique, comme elles l'admettent le plus souvent elles-mêmes : or toute la thèse de Marx repose sur l'apparition successive d'innovations techniques qui bouleversent chaque fois les conditions de la rentabilité optimale.

Il est un dernier argument enfin, dont la portée est d'ailleurs bien moindre : c'est celui de la diffusion et de la démocratisation de la propriété par la société anonyme. Mais on sait trop que les sociétés anonymes ne sont pas des puissances impersonnelles, et qu'il n'est pas besoin de posséder de très gros paquets d'actions pour « contrôler » en fait un grand nombre de sociétés. Les sociétés anonymes, au lieu de restreindre l'effet de la concentration, permettent au contraire un accroissement de la puissance économique de quelques-uns bien au-delà de l'étendue de leur propriété personnelle.

A l'encontre de la loi de paupérisation, on fait remarquer que la situation des travailleurs actuels n'a rien de comparable avec celle des travailleurs de l'époque de Marx ou du capitalisme naissant⁸. Le fait est statistiquement démontrable. Il ne prouve pourtant pas autant que l'on pense contre la thèse de Marx. Tout d'abord celui-ci n'a jamais nié la variation des moyens de subsistance correspondant à la force de travail ouvrière, dans le temps et dans l'espace. La paupérisation ne peut s'évaluer que par référence au standard de vie et aux exigences d'une société donnée. D'autre part, la paupérisation prévue par Marx serait apparue encore plus nettement si les ouvriers n'avaient pas agi à l'encontre de la loi qui prédisait leur destin. Ils ont effectivement détruit eux-mêmes le système concurrentiel atomique qui les réduisait à l'impuissance, en s'associant en syndicats. Ceux-ci leur ont souvent permis de se poser en puissance rivale en face de la puissance économique du capital. La tendance que décrivait Marx a pu être ainsi contrecarrée, elle ne s'en manifestait pas moins. Elle n'a même pas cessé de jouer dans les régimes capitalistes actuels, chaque fois que le mouvement ouvrier relâche son effort.

Certains auteurs ont distingué entre une paupérisation absolue et une paupérisation « idéale » (comme disait W. Som-

6. WALRAS, *Éléments d'économie pure*; V. PARETO, *Manuel d'économie politique*.

7. AMOROSO, *Principi di economica corporativa*, Bologne, 1936.

8. H. DE MAN, *Au-delà du marxisme*.

bart) ou un paupérisme « subjectif » (comme disait de Man). Ce n'était pas là mettre à mal la thèse de Marx, mais au contraire l'expliciter dans l'esprit de son auteur. Ce qui compte dans les facteurs qui déchaîneront la révolution, ce n'est pas tant une situation de fait que la prise de conscience qui s'opère à propos de cette situation de fait. Dès lors les phénomènes « relatifs » jouent davantage que les phénomènes absolus. Les grandes lois d'évolution du capitalisme jouent aveuglément, mais pas sans l'action humaine. Elles décrivent des tendances du mécanisme économique, mais le véritable dépérissement du capitalisme n'interviendra que le jour où les prolétaires auront pris conscience de leur situation. Le mécanisme quantitatif ne suffit donc pas. Si bien que c'est aujourd'hui l'évolution même de la conscience ouvrière qui constitue l'argument le plus fort à l'encontre de la loi de paupérisation.

Ces remarques permettent en tout cas de préciser la signification des lois d'évolution du capitalisme selon Marx. Celles-ci ne font que déterminer les conditions du « mûrissement » de la situation capitaliste, les directions dans lesquelles se développe inévitablement le système et qui ne peuvent qu'amener, même si elles sont en partie contrecarrées, la prise de conscience d'une situation inhumaine. « Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent à présent contre la bourgeoisie elle-même. Mais la bourgeoisie ne s'est pas contentée de forger les armes qui lui donneront la mort ; c'est elle encore qui a produit les hommes qui se serviront de ces armes, les ouvriers modernes, les prolétaires⁹. » Le capitalisme bourgeois engendre un mécanisme économique fatal, mais il engendre de manière plus fatale encore des hommes qui ne pourront que prendre conscience de la situation aliénée à laquelle on les a réduits et s'attaquer au système tout entier. Le capitalisme dépérit par les lois internes de son développement immanent, mais il n'est véritablement détruit que par l'intervention révolutionnaire des prolétaires exploités.

*Les crises,
loi de développement
du capitalisme.*

Les crises sont elles aussi un système quasi mécanique et on a pu tenter de formuler mathématiquement les lois de leur déroulement dans le temps. Elles résument toutes les tendances au dépérissement du capitalisme. Mais elles ne suffisent pas davantage à amener sa ruine en dehors de l'intervention des prolétaires. Elles ont surtout pour mérite d'accroître chez les prolétaires-

9. *Manifeste communiste*, trad. Molitor, p. 66.

chômeurs le sens de leur exploitation. Puisqu'elles sont un mécanisme, le mécanisme peut être compensé, mais, tant que subsiste la domination impersonnelle des forces dont elles reflètent la puissance, subsiste aussi le sentiment de l'exploitation. C'est celui-ci qui est le véritable ferment révolutionnaire.

Marx a connu dans sa vie quelques-unes des plus grandes crises du capitalisme au XIX^e siècle : 1827-1839, 1846-1847, 1854-1857, etc. Il crut même que celles de 1847 et de 1856 allaient être fatales. Dès le *Manifeste communiste* il voit dans la crise le résumé de toutes les caractéristiques du fonctionnement du capitalisme : « Les conditions bourgeoises de production et d'échange, les conditions bourgeoises de la propriété, la société bourgeoise moderne, qui a fait éclore, comme par enchantement, de si puissants moyens de production et d'échange — cela rappelle le sorcier impuissant à maîtriser les forces infernales accourues à son évocation. Depuis des dizaines d'années, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est plus que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les conditions modernes de la production, contre les conditions de la propriété qui sont les conditions vitales de la bourgeoisie et de sa suprématie. Il suffit de citer les crises commerciales qui, dans leur retour périodique, mettent en question de façon de plus en plus menaçante l'existence de toute la société bourgeoise. Dans les crises commerciales, une grande partie, non seulement des produits déjà créés, mais encore des forces productives déjà constituées, est anéantie. Dans les crises éclate une épidémie sociale, qu'à toutes les époques antérieures on eût considérée comme un contresens, l'épidémie de la surproduction. Brusquement la société se trouve ramenée à un état de barbarie momentanée ; on dirait qu'une famine, une guerre générale de destruction, lui ont coupé tous les moyens d'existence, l'industrie, le commerce semblent anéantis. Pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, de moyens d'existence, d'industrie, de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne servent plus à l'avancement de la civilisation bourgeoise et des conditions bourgeoises de propriété ; elles sont au contraire devenues trop puissantes pour ces conditions, et ces conditions les gênent dans leur essor ; et dès qu'elles surmontent cet obstacle elles jettent le désordre dans toute la société bourgeoise et mettent en péril l'existence de la propriété bourgeoise. Les conditions bourgeoises sont devenues trop étroites pour contenir la richesse qu'elles ont produite¹⁰. »

10. *Manifeste communiste, op. cit.*, pp. 64-66.

FIN DE L'ALIÉNATION

La crise engendre d'ailleurs la crise, selon un processus cumulatif et indéfini : « Comment la bourgeoisie vient-elle à bout des crises ? D'une part, par l'anéantissement forcé d'une masse de forces productives ; d'autre part, par la conquête de marchés nouveaux et l'exploitation plus rigoureuse des marchés anciens. Donc comment ? en préparant des crises plus générales et plus formidables et en diminuant les moyens de prévenir les crises¹¹. »

Dans cet énoncé très général nous avons déjà l'indication du ressort des crises : « Les conditions bourgeoises sont devenues trop étroites pour contenir la richesse qu'elles ont produites. » Ce qui signifie une surproduction accompagnée d'une sous-consommation ouvrière : et ce double phénomène résulte des « conditions bourgeoises », c'est-à-dire du système d'exploitation du travail. Pour survivre, la bourgeoisie capitaliste ne peut que s'efforcer d'accumuler davantage, ce qui est le but de toute son activité, elle doit donc réaliser des profits toujours plus gros, ce qui correspond au maintien du travailleur dans sa misère. Mais, en accroissant son capital par l'accumulation de tout ce profit, elle produit beaucoup trop par rapport à ce que les ouvriers, avec les revenus qu'elle leur a octroyés, peuvent acheter. Et si elle voulait leur accorder des revenus supérieurs, elle se supprimerait comme accumulatrice de profits. Nous sommes au rouet. Et cette contradiction, c'est justement la crise, l'engorgement du mécanisme de production. Qu'on ne dise pas qu'il y a chez Marx une explication de la crise par la sous-consommation ouvrière *absolue* : Marx ne croit pas à l'existence d'une loi d'airain qui maintiendrait les salaires à un niveau minimum, physiologique ou autre. Mais il reconnaît la possibilité d'une surproduction *relative*, c'est-à-dire trop grande par rapport aux possibilités de la demande solvable, et celle d'une sous-consommation *relative*, c'est-à-dire fondée sur l'incapacité de payer la production excédentaire. L'explication de Marx est donc une explication complexe dans laquelle interviennent et se conjuguent les différents éléments qu'il a jusqu'ici isolés dans l'analyse du réel économique. On peut dire pour l'essentiel qu'il y a rencontre d'une surabondance de capital (d'où la surproduction qui n'est que le phénomène extérieur ou la manifestation de la crise) et d'une sous-consommation ouvrière relative.

11. *Manifeste communiste, op. cit.*, p. 66.

*
**

En fond de tableau, il y a le jeu de la loi tendancielle de baisse du taux de profit qui oblige le capitaliste à accroître au maximum son capital pour compenser la réduction du taux de profit, en même temps que par là il réduit en fait indirectement ce taux de profit.

Plusieurs facteurs se rencontrent ici. Il y a d'abord l'influence d'un réinvestissement trop fort, qui résulte d'un amortissement incorrect : le capitaliste y est poussé par la baisse du taux de profit. C'est là un phénomène secondaire qui renforce les autres mécanismes.

Le principal responsable du déclenchement de la crise, c'est la surabondance du capital par rapport à l'insuffisance relative des matières premières dont ce capital est acheteur. Les prix de ces dernières s'accroissent. Il y a trop de capital, donc relativement trop de production, par rapport aux possibilités de l'équilibre dans l'ensemble du mécanisme.

La thésaurisation joue enfin elle aussi un rôle, en provoquant la mévente au moment où elle intervient.

Quelle que soit leur origine, la surcapitalisation ou le surinvestissement amènent une surproduction qui déclenche la crise : « Dans le cycle, ou plutôt la spirale, que le capital décrit pendant sa reproduction, il arrive un moment où le marché semble trop étroit pour la production¹². » C'est là le destin du capitalisme, poussé au progrès indéfini du capital : il est amené à « produire suivant les forces productives, c'est-à-dire dans la mesure du possible, d'exploiter, avec un capital donné, le maximum de travail, sans tenir compte de la limitation du marché ni des besoins solvables ; le tout par l'extension incessante de la reproduction et de l'accumulation, par la retransformation constante du revenu en capital, tandis que d'autre part la masse des producteurs reste limitée et doit, d'après le système de la production capitaliste, rester limitée à la quantité moyenne des besoins¹³. »

Mais le phénomène de surproduction n'est que l'envers de celui de la sous-consommation ouvrière : celle-ci décrit la limite de la demande solvable. Cette limite résulte de la même loi

12. *Histoire des Doctrines économiques*, trad. Molitor, V, p. 84.

13. *Histoire des Doctrines économiques*, *op. cit.*, V, p. 101; voir *Le Capital*, trad. Molitor, X, pp. 186-187.

d'accumulation qui pousse le capital à se développer sans cesse. Aussi peut-on dire : « La raison dernière de toutes les crises véritables, c'est toujours la pauvreté et la consommation limitée des masses, opposées à la tendance de la production capitaliste à développer les forces productives comme si celles-ci ne connaissaient d'autres limites que la capacité *absolue* de consommation de la société¹⁴. » Il est possible que dans la phase ascendante du cycle les salaires réels croissent : mais ce mouvement est lui-même contrecarré par la présence d'un nombre toujours plus grand de chômeurs qui se font concurrence dans l'emploi et tendent ainsi à faire baisser le prix de la force de travail. Ainsi, même dans la phase ascendante du cycle, la demande ouvrière de biens de consommation a tendance à rester stable ou à décroître. Ce qui d'ailleurs entraîne par contrecoup une baisse du prix des subsistances et une chute consécutive du salaire nominal. Finalement, le pouvoir d'achat ouvrier tombe, les ouvriers ne peuvent consommer suffisamment pour absorber la production nouvelle. La crise apparaît et ramène le système à un point d'équilibre.

On peut dire en résumé, avec H. Bartoli : « La baisse tendancielle du taux de profit produit la concurrence, la spéculation, chaque entrepreneur cherchant à la compenser par une augmentation de la masse du profit — une surabondance relative de capital en résulte qui engendre la pénurie relative de matières premières, elle-même due soit à des récoltes insuffisantes, soit à des écarts dans les périodes de production — la surabondance du capital s'accompagne d'une sous-consommation ouvrière qui l'aggrave — une crise « nécessaire » de liquidation permet la reprise. La thésaurisation, le progrès technique, les bouleversements dans la composition organique du capital social, l'allongement du processus de production, etc., compliquent le schéma¹⁵. »

Certains ont voulu, au contraire, distinguer dans l'œuvre de Marx plusieurs explications indépendantes du cycle économique et de la crise. La plupart des auteurs qui traitaient du cycle jusqu'à la dernière guerre s'efforçaient en effet de trouver une explication unique des phénomènes en cause, soit une explication purement intérieure au mécanisme économique, soit une explication exogène unique. En présence de l'œuvre de Marx ils avaient donc l'impression de rencontrer des explications diverses et indépendantes, soit endogènes, soit exogènes, entre

14. *Le Capital*, trad. Molitor, XII, p. 38.

15. Henri BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*, *op. cit.*, p. 248.

lesquelles Marx n'aurait pas définitivement choisi. On s'oriente désormais vers des explications plus complexes et celle de Marx devrait alors apparaître plus compréhensible. Pourtant Dupriez distingue encore deux théories de la crise chez Marx¹⁶. La première théorie, exprimée principalement dans le Livre I du *Capital* pourrait s'exprimer ainsi : la loi des subsistances (c'est-à-dire la loi de l'achat de la force de travail à sa valeur, ou à la valeur des subsistances nécessaires à la production et à la reproduction de cette force de travail) entraîne la création de plus-value, d'où résulte l'accumulation capitaliste, qui décide à son tour du rythme de création des biens de production sans aucun lien à la demande finale. En raison de ce fait il y aurait une déficience du pouvoir d'achat dans la « reproduction élargie ». Il y aurait, en d'autres termes, une sorte de sous-consommation ouvrière exogène. Au contraire, dans l'*Histoire des Doctrines économiques* et dans les développements ultérieurs du *Capital* (surtout au Livre III), on trouverait une explication dérivant exclusivement de la contradiction interne du système capitaliste, sans que l'on fasse appel à la loi des subsistances et sans qu'il y ait opposition à la loi des débouchés, qui interdit d'admettre une demande insuffisante. Cette interprétation serait, dit Dupriez, la plus retenue des marxistes. Il y a dans ce cas une accumulation excessive de capital fixe (ou plutôt constant). L'épargne est déterminée par la seule répartition des revenus et détermine à son tour l'investissement, quelles que soient les relations entre taux d'intérêt et taux de profit : le capitaliste ne tient aucun compte de l'équilibre entre les biens de production et les biens de consommation. D'où la crise. Il y aurait dans le premier cas une explication par une sous-consommation indépendante, résultant de la seule loi des subsistances (interprétée en termes semblables à la loi d'airain de Lasalle) ; dans la seconde explication il y aurait une surcapitalisation tout aussi indépendante résultant de la seule répartition des revenus (profits et salaires) sans que la demande soit mise en cause.

En indiquant que la surproduction aussi bien que la sous-consommation étaient, d'après les textes de Marx, *relatives* aussi bien l'une que l'autre, nous avons suffisamment montré l'interdépendance entre les deux schémas explicatifs. Si Marx met tantôt l'accent sur l'un des aspects plutôt que sur l'autre, c'est peut-être opportunité, c'est sans doute, plus encore, parce que les divers exposés sur les crises ne se situent pas au

16. DUPRIEZ, *Mouvements économiques généraux*, 2 vol., Louvain, 1947, t. I, pp. 120 et sq.

même plan de son raisonnement : la surcapitalisation fait intervenir des éléments de raisonnement qui ne sont pas encore apparus au niveau d'analyse abstrait auquel se place le premier livre du *Capital*, dans lequel il est surtout question de la sous-consommation ouvrière, liée au processus de production. L'intervention d'une capitalisation excessive ne peut apparaître que lorsqu'on a pris la mesure des phénomènes monétaires et des phénomènes de revenus indiqués aux Livres II et III du *Capital*.

Dupriez conclut enfin à propos de la thèse de Marx : « C'est là un grave problème social, qui implique des déséquilibres entretenus, donc des crises dans l'économie; mais ce n'est point une question de *logique* économique, ni d'aboutissement catastrophique dans le sens marxiste¹⁷. » La conclusion est sereine. Mais elle n'est pas très exacte en ce qu'elle refuse d'admettre, chez Marx, une *logique* économique. Il convient certes de s'entendre sur ce mot. Il ne s'agit pas d'un déterminisme *naturel*, nous savons à quel point ce type de déterminisme est étranger à la pensée de Karl Marx. Mais il s'agit bien d'un déterminisme social, qui conditionne la prise de conscience qu'il provoque et les actions qu'il déclenche. L'aboutissement catastrophique du capitalisme n'est pas, pour le marxiste lui-même, le déclenchement d'une catastrophe naturelle. Sans doute le capitalisme dépérit-il à travers les déséquilibres qui le menacent sans cesse, mais il n'est pas dit que ces déséquilibres puissent le ruiner par leur simple force naturelle. Ce qui est beaucoup plus important, c'est que les crises, comme les lois du développement capitaliste en général, engendrent des situations telles que des hommes peuvent y prendre conscience de leur condition inhumaine et décider de mettre sous leur contrôle le mécanisme aveugle qui se déroule avec de tels à-coups. La tendance aux crises est donc bien une sorte de « logique », extérieure à l'homme et impersonnelle : elle agit indépendamment aussi longtemps que les hommes n'ont pas pris en main le contrôle conscient de leur destin et, en particulier, mis fin à la séparation entretenue entre la sous-consommation ouvrière ou la demande et la surcapitalisation qui déclenche les crises de surproduction.

C'est d'une telle séparation que provient en fait toute crise, et, finalement, cette séparation elle-même s'analyse en un phénomène plus élémentaire qui sous-tend toute l'explication des crises chez Marx : le phénomène de l'écart temporel entre la

17. DUPRIEZ, *op. cit.*, t. I, p. 126.

vente et l'achat, qui résulte de la distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage. Grâce à la valeur et à l'argent il peut y avoir avance ou retard de la production sur la consommation. Déjà dans la marchandise est donnée la possibilité de la crise. La marchandise est en effet à la fois valeur d'usage et valeur d'échange : de cette distinction peut résulter une véritable séparation, qui fera qu'il y aura des valeurs d'usage sans valeur d'échange ou des produits qui ne se vendront pas. Ce sera le cas dans la surproduction. « L'opposition immanente à la marchandise de la valeur d'usage et de la valeur du travail privé, qui doit se présenter en même temps comme travail immédiatement social, du travail particulier concret qui ne vaut en même temps que comme travail général abstrait, de la personification de la chose et de la chosification des personnes — cette contradiction immanente trouve ses formes de mouvement développées dans les oppositions que l'on constate dans la métamorphose des marchandises. Ces formes incluent donc la *possibilité*, mais seulement la possibilité des crises¹⁸. » Ailleurs Marx a expliqué très clairement que « la forme la plus abstraite de la crise et par suite sa possibilité formelle, c'est la métamorphose de la marchandise », ou encore « la contradiction contenue dans l'unité de la marchandise, entre la valeur d'échange et la valeur d'usage, entre l'argent et la marchandise¹⁹ ». De cette distinction formelle dans la nature de la marchandise on passe à la réalité de la crise en introduisant le facteur *temps* entre l'achat et la vente : « La vente et l'achat peuvent être distincts. C'est la crise en puissance²⁰. » Cette intervention du facteur temps, Marx l'explique par l'utilisation de l'argent à deux fonctions différentes, comme moyen de paiement et comme mesure de valeur : « La crise sous sa dernière forme provient de ce que l'argent fonctionne comme moyen de paiement et figure à deux moments différents dans des fonctions différentes²¹. » Concrètement ceci signifie que « la difficulté de vendre en supposant que la marchandise ait de la valeur d'usage, provient simplement de la facilité qu'a l'acheteur de différer la retransformation de l'argent en marchandise²² ». C'est ce qui intervient chaque fois qu'il y a thésaurisation. Mais le phénomène de sous-consommation n'est pas différent : il correspond à une épargne excessive et à un

18. *Das Kapital*, *op. cit.*, I, p. 78.

19. *Histoire des Doctrines économiques*, *op. cit.*, V, p. 57.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 58.

22. *Ibid.*

investissement excessif de la part du capitaliste, qui a pour conséquence un acte de la société tout entière différant l'achat d'une marchandise qui avait pourtant valeur d'usage.

Bien entendu, possibilité n'est pas réalité. Nous avons déjà signalé assez souvent que ce que Marx observe au plan de la théorie de la valeur constitue la condition de possibilité de l'aliénation capitaliste, mais n'entraîne pas nécessairement celle-ci. Ceci se vérifie encore à propos des crises : « Il est possible que tout se passe bien », fait-il remarquer²³. Mais dès que le mode de production capitaliste s'est établi, les choses ne peuvent plus se passer bien. Car le capitaliste, de par les lois de l'existence du capital et, en particulier, en raison de la loi tendancielle de baisse du taux de profit, se voit obligé d'investir toujours davantage, d'investir trop et donc de faire différer l'achat des biens produits, à tel point qu'on imagine qu'il y a surproduction de biens.

Il n'en reste pas moins vrai que l'unité logique de l'explication repose sur « la métamorphose formelle du capital, la séparation dans le temps et dans l'espace, de l'achat et de la vente²⁴ ». L'intérêt de cette explication est donc très grand. On entrevoit d'ailleurs à quel point elle coïncide avec celle que recherchent beaucoup d'économistes modernes qui s'attachent à l'étude des répercussions du facteur temps dans les divers phénomènes économiques. Les décalages temporels, sous une forme ou sous une autre, sont aujourd'hui considérés comme la source de la crise. Cette explication permet d'ailleurs l'intégration des facteurs monétaires, la monnaie n'étant pas autre chose que la dimension temporelle de l'économie. Marx lui-même avait entrevu ce fait lorsqu'il rattachait les phénomènes de crédit à son explication générale de la crise. Le crédit n'est qu'un décalage de plus introduit entre la production et l'achat solvable : il a beau intervenir avant l'acte productif lui-même, il n'en prépare pas moins un hiatus ultérieur entre la production et l'achat du produit. En cela, il joue un rôle complémentaire de celui de l'épargne, c'est-à-dire de l'accumulation du profit par le capitaliste. Il provoque lui aussi la surabondance de capital et l'engorgement du marché.

Par cet aspect, la théorie marxiste des crises a parfois des résonances semblables à celles des théories modernes, celle de Keynes par exemple. Ainsi peut-on lire dans une note manuscrite de Marx²⁵ : « Contradiction dans le mode de production

23. *Histoire des Doctrines économiques, op. cit.*, p. 57.

24. *Histoire des Doctrines économiques, op. cit.*, p. 65.

25. *Das Kapital* (Dietz, 1948), Bd. II, p. 316, note 32.

capitaliste : les ouvriers en tant qu'acheteurs de marchandises sont importants pour le marché. Mais à les considérer comme vendeurs de leurs marchandises, la force de travail, la société capitaliste a tendance à les réduire au minimum de prix. Autre contradiction : les époques où la production capitaliste met en œuvre toutes ses forces se révèlent en règle générale comme des époques de surproduction, parce que les forces de production ne peuvent jamais être utilisées suffisamment pour qu'il y ait non seulement production, mais encore *réalisation d'une plus grande somme de valeur*. Or, la vente des marchandises, la réalisation du capital-marchandise, et par conséquent de la plus-value, est limitée, non par les besoins de consommation de la société en général, mais par les besoins de consommation d'une société dont la majeure partie est et restera toujours pauvre. » Il faudrait faire remarquer que les distinctions nécessaires ne sont pas faites, ici, entre les biens de production et les biens de consommation. Mais l'esprit de la théorie a d'étranges analogies avec la conception de la demande effective selon l'auteur de la *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*.

La possibilité générale des crises est donnée par la distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange, par la possibilité d'un écart *temporel* entre l'achat et la vente. Cette possibilité devient réalité fatale du jour où le mode de production capitaliste apparaît, du jour où la loi tendancielle de baisse du taux de profit pousse le capitaliste à une surproduction et à une surcapitalisation, sans tenir compte de la demande solvable qu'il a pourtant limitée lui-même. Processus fatal, aussi longtemps que subsiste le capitalisme concurrentiel tel que Marx le décrivait.

Marx a cherché à supputer la régularité des crises. Il croyait les voir apparaître tous les six ou sept ans²⁶. Engels, lui, estimait que l'intervalle était plutôt de dix ans²⁷. C'est là un point sur lequel les économistes modernes n'ont pas fini de discuter. En tout cas, Marx croyait, jusqu'en 1870 au moins, au retour « fatal » de ces catastrophes qui minaient de plus en plus la santé du capitalisme. Plus tard, il se montrera plus réservé. Ceci s'explique : le capitalisme concurrentiel proprement dit cédait la place à des formes de plus en plus particulières dans lesquelles les monopoles et le crédit jouent un rôle nouveau qui complique le mécanisme. Marx précise alors que les crises sont

26. *La question du Libre-échange*, MEGA, I, vi, p. 435.

27. ENGELS, *Anti-Dühring*, trad. française, Editions Sociales, 1950, p. 315.

le résultat de forces aveugles, mais qui ne sont aveugles qu'aussi longtemps que la société ne les a pas domestiquées. Si on parvient à domestiquer ces forces, on voit « l'anarchie sociale de la production remplacée par une réglementation socialement planifiée de la production, selon les besoins de la communauté comme de chaque individu²⁸ ».

La disparition du capitalisme concurrentiel, et son remplacement par la concurrence imparfaite et oligopolistique ne suppriment pourtant pas par eux-mêmes les crises. Nous en avons fait la redoutable expérience en 1929-1933. Mais il est maintenant certain que, conformément à la phrase de Engels, la réglementation planifiée de la production peut les supprimer. Tout le problème est de savoir si cette réglementation est compatible avec la propriété des moyens de production. Bien des économistes occidentaux le soutiennent et il semble que les économies occidentales disposent désormais d'instruments de contrôle de l'économie qui peuvent atténuer largement, sinon faire disparaître les crises. Mais on ne peut disconvenir que dans ces conditions aussi, la propriété privée telle que la connaissait Marx, a fait long feu, et que les contrôles qui l'atteignent, par l'intermédiaire d'une fiscalité très poussée, d'un contrôle sévère du crédit et de méthodes plus directes encore, lui confèrent une nature assez différente de ce qu'était la propriété privée selon le Code Napoléon. Tout ceci tendrait donc à prouver plutôt qu'à infirmer la thèse marxiste selon laquelle le développement du capitalisme ne peut que mener à la suppression de la propriété capitaliste ou d'une partie au moins des droits absolus de la propriété privée. En revanche, si l'évolution commencée se poursuit, le schéma marxiste sera infirmé sur un point essentiel, celui de la nécessité d'une révolution pour mettre fin au capitalisme proprement dit. Il est vrai que, dans la même mesure où se desserrent les contrôles, les tendances à la crise reparaissent plus dangereuses. L'évolution contemporaine n'infirmé donc pas tout à fait la thèse de Marx, qui ne pouvait cependant pas prévoir cette évolution.

En tout ceci, il n'a pas été question de la « crise générale du capitalisme ». Marx n'a pas parlé de cet événement²⁹. Ce

28. ENGELS, *Anti-Dühring*, *op. cit.*, p. 319.

29. Il est vrai que l'on trouve l'expression « crise générale » dans la postface à la deuxième édition allemande du *Capital*. « Le mouvement contradictoire de la société capitaliste se fait sentir au bourgeois pratique, de la façon la plus frappante, par les vicissitudes de l'industrie moderne à travers son cycle périodique, dont le point culminant est — la *crise générale*. Déjà nous apercevons le retour de ses prodromes; elle approche à nouveau... » (*Le Capital*, trad. Roy, t. I, p. 29). Le contexte indique claire-

sont les auteurs soviétiques modernes qui, à la suite des études de Lénine sur l'impérialisme, ont mis cette thèse à la mode. Il s'agirait d'un phénomène nouveau, apparu depuis 1914. Cette date marque le point de rupture entre l'économie classique de type relativement concurrentiel et l'économie actuelle. Le commerce international ne s'est jamais relevé de la décadence qui a suivi 1914. Le changement des courants commerciaux a rompu un équilibre que l'on croyait logiquement fondé, et qui tenait en fait à des circonstances contingentes : il n'était en fait entretenu que grâce à l'investissement massif dans les pays coloniaux. De nouvelles puissances économiques sont apparues et les vieilles puissances industrielles n'ont pu maintenir qu'avec peine leur activité économique traditionnelle. Des marchés importants pour leur équilibre leur ont été définitivement ravés. Le système a continué à se disloquer jusqu'à la Grande Crise. Puis les monnaies sont devenues inconvertibles, les nations autarciques et le commerce international a stagné. La deuxième guerre mondiale a déséquilibré encore plus fortement les courants traditionnels de l'échange, et on s'aperçoit de plus en plus qu'il n'existe pas d'équilibre naturel de l'économie internationale et que la vie des économies nationales est dans certains cas très précaire.

Les auteurs soviétiques interprètent ces faits comme l'apparition d'une crise générale du capitalisme, phénomène historique déterminé, qui se déroulerait sous nos yeux et qui résumerait en lui toutes les crises partielles qui affectaient périodiquement le capitalisme. Le phénomène est économique : opposition entre deux mondes économiques, le socialiste et le capitaliste, dont l'un représente l'avenir, l'autre le passé ; dislocation des courants commerciaux, amplification des crises ; accélération du développement inégal des grandes puissances. Mais le phénomène est en même temps une conjoncture politique et sociale nouvelle : il repose sur la révolte des peuples coloniaux, sur les crises politiques qui affectent la démocratie et poussent au fascisme, enfin sur la croissance du mouvement révolutionnaire prolétarien. Nous ne sommes plus en face d'une thèse théorique concernant le développement du capitalisme, comme

ment que crise *générale* ne désigne ici que la crise qui, au point culminant du cycle, atteint *l'ensemble* de l'économie, et non pas une crise définitive et dernière atteignant le capitalisme dans le monde entier et provoquant son effondrement. Ce sont les Soviétiques qui ont mis à la mode cette dernière interprétation à la suite des déclarations de Staline au XVI^e Congrès du Parti Communiste bolchevik, sur la base des travaux de Varga. Voir sur ce point H. CHAMBRE, *Le marxisme en Union soviétique*, Ed. du Seuil, Paris, 1955, pp. 412 et sq.

FIN DE L'ALIÉNATION

dans le cas de l'analyse de Marx, mais d'une thèse historico-politique, qui résume l'analyse faite par les marxistes de la situation du monde depuis la Révolution d'Octobre. La thèse soviétique actuelle diffère, en outre, de la thèse de Marx sur les crises par un point particulier : elle semble concerner un dénouement catastrophique et prochain, tandis que la thèse de Marx ne faisait qu'énoncer la loi de développement du capitalisme, de caractère fatal certes, mais dont il était impossible de prévoir le dénouement. Ce dénouement supposait la prise de conscience prolétarienne, le mouvement du capitalisme faisant accéder les prolétaires à cette conscience, mais ne pouvant remplacer leur action révolutionnaire. Il y a dans la thèse soviétique de la crise générale du capitalisme une accentuation du caractère fatal et nécessaire de la ruine du capitalisme, de son auto-destruction.

Raisonnant ici dans les perspectives de Marx, il est indispensable de faire appel, au delà des thèses sur le développement et le dépérissement du capitalisme, aux thèses concernant l'action inédite de ces hommes conscients que le capitalisme a formés. Il nous faut parler des prolétaires et de leur révolution dont le dépérissement du capitalisme n'a fait qu'amener la naissance, en même temps qu'il produisait les conditions favorables au succès de la révolution. Cette révolution est quelque chose de *plus* que le dépérissement automatique du capitalisme, car elle ouvre sur un monde nouveau aux perspectives grandioses. Le simple dépérissement du capitalisme ne semble pas devoir nous faire accéder à un univers de telles dimensions, mais seulement nous faire revenir aux conditions générales du développement dialectique du réel et de l'histoire, c'est-à-dire à ce mouvement de caractère indéfini, à cette médiation toujours en cours, qui constitue le réel. Avec la révolution prolétarienne nous débouchons sur une nouvelle réalité dans laquelle la médiation est achevée, les contradictions pleinement conciliées.

III. LA SOCIÉTÉ ÉCONOMIQUE DE L'AVENIR

Avant d'examiner les caractères de cette révolution souverainement efficace, on peut se demander comment Marx se figurait l'existence économique des hommes au delà du capitalisme. Avant de décrire plus loin les anticipations de la société communiste dans son ensemble, il convient de rassem-

bler ici quelques indications sur le mode d'existence économique de cette société.

Ces indications sont rares chez Marx, qui ne se considérait pas appelé à fournir de recettes les « gargotes » de l'avenir³⁰. De

30. Marx n'argumente pas davantage à partir d'un archétype simple trouvé dans le passé. Engels se distinguera de lui par une insistance particulière sur l'idée de communauté primitive et sur l'existence d'un communisme primitif : « Tous les peuples civilisés commencent par la propriété commune du sol » (*Anti-Dühring*, trad. Bracke, t. I, p. 214). Marx avait certes eu l'idée de cette communauté primitive au livre I du *Capital*, mais n'en tirait que des exemples. Pour Engels, le phénomène comporte une véritable universalité et constitue une sorte de nécessité dans l'évolution de la société (*Anti-Dühring*, *op. cit.*, II, pp. 58-59). Il souligne, d'autre part, que le communisme primitif est un type de civilisation économique différent de l'économie marchande (*op. cit.*, III, p. 95). On voit ici naître le schéma dialectique : propriété commune — propriété privée — retour à la propriété commune, qui est essentiel à la pensée marxiste contemporaine. « Pour tous les peuples qui dépassent un certain stade de cette phase primitive, cette propriété commune devient, au cours de l'évolution de l'agriculture, une entrave à la production. Elle est abolie, niée, transformée, après des phases intermédiaires plus ou moins longues, en propriété privée. Mais à un degré supérieur de développement de l'agriculture, amené par la propriété privée du sol elle-même, c'est, au contraire, la propriété privée qui devient une entrave à la production : c'est aujourd'hui le cas tant pour la petite que pour la grande propriété foncière. La nécessité de la nier, elle aussi, de la convertir à nouveau en bien commun se manifeste comme une fatalité » (*op. cit.*, I, p. 214). Il faut remarquer qu'à la différence de Marx, qui voyait toujours de la révolution s'opérer par le jeu des progrès du mode de production économique le plus avancé, c'est-à-dire de l'industrie, Engels applique son schéma directement à l'évolution de l'agriculture, sans référence à l'industrie. Il y a ici une généralisation du schéma dialectique que Marx n'appliquait qu'à la situation industrielle, à la situation des prolétaires universels et à leur Révolution.

Il ne faut d'ailleurs pas exagérer la simplification du marxisme qui s'opère dans cette présentation du schéma dialectique propriété commune-propriété privée-propriété commune, car Engels ne nous présente pas un déterminisme trop rigoureux : « Dans l'histoire de la société, nous dit-il, dès que nous dépassons l'état primitif de l'humanité, ce que nous appelons l'âge de pierre, la répétition des situations est l'exception et non la règle : et là même où se présentent ces répétitions elles n'ont jamais lieu exactement dans les mêmes circonstances : ainsi le fait de la propriété commune primitive du sol chez tous les peuples civilisés et la forme de sa dissolution » (*op. cit.*, I, p. 127). La triade historique des formes de propriété ne se reproduit donc pas toujours semblable à elle-même. De plus — et ce point est plus important encore — le troisième terme de la triade (le communisme) se distingue clairement du premier (la communauté primitive : « Cette nécessité — de la suppression de la propriété privée du sol — n'implique pas le rétablissement de l'ancienne propriété commune primitive : ce qu'elle implique c'est l'établissement d'une forme plus développée, de beaucoup supérieure, de possession commune, qui, loin de devenir un obstacle à la production, lui donnera au contraire pour la première fois son plein essor et lui permettra d'utiliser pleinement les découvertes de la chimie et les inventions de la mécanique moderne » (*op. cit.*, I, p. 214). Engels n'exagère donc pas le déterminisme dans le schéma qu'il offre de l'évolution de la propriété, mais il introduit pourtant par là, dans le raison-

temps à autre cependant le voile est levé. C'est le cas dans un passage du début du *Capital* qui concerne la vie économique d'une association d'hommes libres supposée : « Représentons-nous une réunion d'hommes libres travaillant avec des moyens de production communs et dépensant, d'après un plan concerté, leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. Tout ce que nous avons dit du travail de Robinson se reproduit ici, mais socialement et non individuellement. Tous les produits de Robinson étaient son produit personnel et exclusif, et, conséquemment, *objets d'utilité immédiate pour lui. Le produit total des travailleurs est produit social.* Une partie sert de nouveau comme moyens de production, et reste sociale ; mais l'autre partie est consommée et, par conséquent, doit se répartir entre tous. Le mode de répartition variera suivant l'organisme producteur de la société et le degré de développement historique des travailleurs. Supposons, pour mettre cet état de choses en parallèle avec la production marchande, que la part accordée à chaque travailleur soit en raison de son temps de travail. Le temps de travail jouerait ainsi un double rôle. D'un côté, sa distribution dans la société règle le rapport exact des diverses fonctions aux divers besoins ; de l'autre, il mesure la part individuelle de chaque producteur dans le travail commun et, en même temps, la portion qui lui revient dans la partie du produit commun réservé à la consommation. Les rapports sociaux des hommes dans leurs travaux et avec les objets utiles qui en proviennent restent ici simples et transparents dans la production aussi bien que dans la distribution³¹. »

La propriété privée des moyens de production, donc la faculté de s'approprier et d'exploiter le travail d'autrui disparaît, mais non la propriété des produits sociaux, répartis entre les individus : « Le communisme n'enlève à personne le pouvoir de s'approprier des produits sociaux ; il n'enlève que le pouvoir de s'assujettir par cette appropriation, le travail d'autrui³². »

Une fois abolis la propriété des moyens de production et le marché concurrentiel, il faudra pourtant encore un système quelconque pour la répartition du travail social entre les diverses productions correspondant aux besoins de la société.

nement marxiste, une trame de logique historique qui n'était pas encore nettement présente chez Marx. Surtout, ce qui est pour Engels le point de départ du mouvement, à savoir le communisme primitif, servait à Marx seulement d'exemple.

31. *Le Capital*, trad. Roy, Éditions Sociales, I, p. 90.

32. *Das Kommunistische Manifest*, MEGA, I, VI, p. 541.

Ceci sera l'objet d'un plan élaboré par la collaboration de tous. Le mot « plan » est en toutes lettres dans le texte cité plus haut. « Supposons, dit Marx dans un autre passage, au lieu d'une société capitaliste, une société communiste. Tout d'abord le capital-argent disparaît complètement et, avec lui, toutes les transactions déguisées qu'il entraîne. La question se réduit simplement à ce que la société est obligée de calculer d'avance la quantité de travail, de moyens de production et de subsistances qu'elle peut, sans le moindre inconvénient, employer à des entreprises qui, comme par exemple la construction de chemins de fer, ne fournissent pendant un temps assez long, un an ou même davantage, ni moyens de production ou de subsistance, ni aucun produit d'utilité immédiate, mais soustraient à la production annuelle totale du travail des moyens de production et de subsistance. Dans la société capitaliste, au contraire, où l'intelligence sociale ne se manifeste qu'après coup, il est inévitable que de grandes perturbations se produisent sans cesse³³. » Par le plan de répartition du travail, qui est en même temps le plan d'investissement, donc de constitution du capital (physique), la société économique communiste doit pouvoir s'interdire les avatars des crises qui résulteraient du surinvestissement ou de la surabondance relative du capital. Il n'aura pas été nécessaire de distraire pour cela des revenus normalement destinés à la consommation : il n'y aura pas de danger de crise.

Qu'il s'agisse de suppression de la propriété privée ou de planification, ce qui compte, c'est l'avènement d'un contrôle conscient des conditions de vie économique, qui ne devront plus être livrées à l'arbitraire des forces impersonnelles du marché : « En réalité, écrivait Marx à Engels, aucun type de société ne peut empêcher que la production ne soit réglée, d'une manière ou d'une autre, par le temps de travail disponible de la société. Mais, tant que cette fixation de la durée du travail ne s'effectue pas sous le contrôle conscient de la société — ce qui peut se faire uniquement sous le régime de la propriété commune — mais par le mouvement des prix des marchandises, la thèse exposée avec tant de justesse dans les *Annales franco-allemandes* demeure entièrement valable³⁴. »

Les forces impersonnelles de l'économie, que nous avons vu conduire elles-mêmes à leur ruine, doivent faire place à une organisation consciente ; celle-ci suppose la suppression de la

33. *Das Kapital*, Ed. Dietz, Berlin, 1953, II, p. 314.

34. *Lettre de Marx à Engels*, 8 janvier 1868, MEGA, III, IV, p. 6.

propriété. Quant à l'épineuse question de la répartition du produit du travail (pour la partie destinée à la consommation) tout dépendra du degré de développement des forces productives. Aussi longtemps que ne régnera pas l'abondance universelle, il faudra s'en tenir à une répartition conforme à la maxime : « A chacun selon son travail ». Lorsque régnera véritablement l'abondance, elle pourra être remplacée par une autre maxime : « A chacun selon ses besoins ». Mais, dès la phase antérieure, le plan devra reposer sur la prise en considération des besoins de chacun et de ceux de la société.

L'organisation consciente est la forme que prendra la liberté dans le domaine de l'économie. Mais pour bien comprendre ce que ceci signifie, il faut se rappeler que la nécessité dans le monde des rapports économiques peut être entendue en deux sens différents. La nécessité est tout d'abord le rapport qu'a l'homme à la nature comme objet de son besoin, rapport qui peut être partiellement et progressivement médiatisé par le travail mais qui ne peut jamais entièrement disparaître : en d'autres termes, il y a, semble-t-il, toujours *nécessité* du travail pour assurer la subsistance physique de l'homme. Mais, dans la vie économique aliénée sous la forme du capitalisme, une autre nécessité, celle-ci historique, contingente et en quelque sorte factice, pesait aussi sur l'homme : il était le jouet d'un système analogue à une force mécanique oppressive.

Cette seconde forme de la nécessité disparaîtra évidemment avec le contrôle conscient de l'économie. Mais la première forme de la nécessité ne disparaîtra pas pour autant : « Le domaine de la liberté, dit Marx, commence en réalité là où le travail déterminé par le besoin et par le conditionnement extérieur s'arrête; il est donc, naturellement, *au delà de la sphère de la production matérielle propre*. Tout comme le sauvage doit lutter avec la nature, pour satisfaire ses besoins, pour maintenir sa vie et la reproduire, le civilisé lui aussi doit faire de même, et il doit le faire *quelles que soient les formes sociales* ou les modes de production. Avec son développement, ce domaine de la nécessité naturelle s'étend, parce que les besoins s'étendent eux-mêmes; mais, en même temps, s'étendent aussi les forces productives qui les satisfont. La liberté, dans ce domaine, ne peut donc consister qu'en ceci, que l'homme devenu social, les producteurs associés règlent leurs échanges avec la nature, les prennent sous leur contrôle communautaire, au lieu de se laisser dominer par eux comme par des forces aveugles; ils les réalisent avec le minimum de dépenses de force et dans les conditions qui sont les plus dignes de leur nature humaine et lui sont le plus adéquates. Mais cela reste toujours un domaine de nécessité. Au-delà de celui-ci commence le dévelop-

pement des forces de l'homme qui n'ont de but qu'elles-mêmes, le domaine véritable de la liberté, mais ce dernier ne peut prospérer que sur ce domaine de la nécessité comme sur sa base. Le raccourcissement de la journée de travail est la condition fondamentale⁸⁵. » La vraie liberté de l'homme serait donc en dehors du domaine de la vie économique, mais du moins ce domaine peut-il être soumis à la liberté, en devenant l'objet d'un contrôle conscient de la part d'une société d'hommes libres.

IV. PORTÉE DES SOLUTIONS ÉCONOMIQUES DE MARX

Le dépérissement du capitalisme ne se sépare pas, aux yeux de Marx, de l'avènement du nouveau régime économique qu'il a esquissé. Il n'en reste pas moins que l'on ne peut porter exactement le même jugement sur l'une et l'autre de ces deux thèses.

Chemin faisant, nous avons pu écarter un certain nombre d'objections qui sont proposées à l'encontre de la thèse marxiste du dépérissement capitaliste. C'est peut-être, en effet, en ce domaine que l'on peut faire le plus largement confiance à l'intuition de Marx, au moins dans ses grandes lignes sinon dans son détail. Il est indéniable pour tout sociologue contemporain qu'il existe une évolution des systèmes économiques et que l'on peut même, dans une certaine mesure, la codifier en des lois scientifiques. En particulier, le capitalisme actuel des pays occidentaux n'est certainement pas identique à celui que connaissait Marx. On peut affirmer qu'en dépit de la persistance du nom, la réalité actuelle a perdu certains caractères essentiels du capitalisme que connaissait Marx.

On peut même dire, sans ambages, que le capitalisme est touché à mort dans son essence : presque personne n'admet plus qu'on doive se livrer au jeu aveugle des forces fatales du marché. Il n'y a plus personne pour croire sans réserves à la vertu des crises comme facteurs de santé de l'économie ; l'économie politique moderne, orientée vers le plein emploi et vers la croissance, tend à rendre impossible le retour du phénomène le plus catastrophique des crises, le chômage massif. Le capitalisme conçu comme un ordre naturel, le principe du laisser-faire et du laisser-aller, sont battus en brèche de tous côtés.

35. *Das Kapital*, 2^e édition, Hambourg, III, II^e partie, p. 255.

Le facteur essentiel de la ruine du capitalisme libéral dans les sociétés contemporaines est le recul des possibilités ou des « occasions » d'investir (Dupriez); c'est encore le fait que ces sociétés ont tendance à épargner plus qu'elles n'investissent (Keynes). La productivité marginale du capital ne l'emporte plus suffisamment sur l'intérêt de l'argent placé ou sur les avantages de la liquidité pour décider à investir et à risquer. C'est de là que résulte en particulier la menace d'inflation dont souffre chroniquement l'économie capitaliste moderne. Sans doute les économistes de la thèse stagnationniste, ou de la « maturité » ont-ils été quelque peu démentis aux Etats-Unis. Mais qu'en eût-il été sans la guerre de 1941-1945, sans la reconversion postérieure et sans la guerre de Corée de 1950 à 1953 ? Toutes ces constatations semblent donc une vérification relative de la loi tendancielle de la baisse du taux de profit.

Il est d'ailleurs une manière de nier l'existence de telles tendances dans le capitalisme moderne, qui n'est qu'un moyen de les mettre en valeur. C'est ce qu'a fait Joseph Schumpeter, peut-être le plus brillant économiste de la première moitié du XX^e siècle et le meilleur analyste du dynamisme de l'économie capitaliste. Il crut toute sa vie aux vertus de l'innovation technique qui renouvelle sans cesse le dynamisme du système. Il persista toujours à rejeter la thèse de Hansen sur la stagnation séculaire, il contesta la thèse de la disparition des possibilités d'investissement en face d'épargnes sans cesse croissantes, il rejeta également, avec conséquence, la thèse pessimiste tirée des conséquences fâcheuses de l'extension des situations monopolistiques. Et pourtant ce grand libéral devait annoncer lui-même la ruine du capitalisme et l'avènement du socialisme. Il ne l'annonça pas, il est vrai, pour des raisons purement économiques, et il tint à maintenir la vertu des mécanismes économiques du capitalisme. Mais on aurait tort d'affirmer qu'après avoir expliqué la genèse et le succès du capitalisme par des facteurs endogènes, intérieurs aux mécanismes économiques, il en a expliqué ensuite la ruine par des facteurs exclusivement exogènes. Les facteurs que Schumpeter voit à l'œuvre préparant la ruine du capitalisme rejoignent en fait, quoique dépouillées de toute naïveté, certaines intuitions des thèses stagnationnistes proprement « économiques ».

Schumpeter, en somme, déclare que les principales conclusions de Marx sont exactes bien que son raisonnement soit faux : « Même si les données et les raisonnements de Marx étaient encore plus erronés qu'ils ne sont, ses conclusions n'en seraient pas moins être valables dans la mesure où il affirme simplement que *l'évolution capitaliste finira par détruire les fondements de la société capitaliste*. Or, je crois qu'il en ira

ainsi³⁶. » Avant lui, Sombart et Schmoller avaient eu la même intuition.

Si Schumpeter admet la conclusion de Marx, tout en rejetant son raisonnement en termes de mécanisme économique, si d'autre part il refuse de prédire la ruine du capitalisme au nom de sa propre théorie de l'évolution économique, les arguments qu'il nous propose ne doivent pas pour autant être considérés comme entièrement extra-économiques. On doit même reconnaître qu'ils sont parallèles aux principales intuitions de Marx. Des trois arguments sur lesquels il appuie sa conviction, il n'en est pas un seul qui n'apparaisse une transposition moderne de ceux de Marx. Le déclin de la fonction d'entrepreneur ne doit-il pas être comparé à l'idée marxiste de baisse tendancielle du taux de profit, à cette différence près que l'expression de Schumpeter fournit une formulation psycho-sociologique du même phénomène ? Quant à la disparition, par usure croissante, des anciennes classes dirigeantes, des « couches protectrices » de la société bourgeoise, le phénomène ne doit-il pas être mis en rapport avec la loi de concentration du capital, qui provoque le rejet des bourgeois déchus dans le prolétariat. Le troisième argument de Schumpeter diverge davantage de l'opinion de Marx, mais lui est parallèle : l'hostilité des intellectuels remplace la lutte des prolétaires. Mais il semble souvent que cela aussi, les communistes contemporains le savent.

La formulation de Schumpeter est plus sociologique, plus moderne que celle de Marx, encore étroitement liée à la science économique de son temps. Mais ce qu'affirme Schumpeter n'est pas moins « endogène » au capitalisme que le contenu de la thèse marxiste.

Il ne faut pas oublier, en effet, que l'élément psychologique mis en lumière par Schumpeter est, à ses yeux, ce qu'il y a de plus intérieur au capitalisme. L'évolution économique, selon lui, repose sur un comportement psychologique et intellectuel profond, *l'esprit de rationalisation*, dont découle tout le mécanisme capitaliste que l'on observe. L'esprit de rationalisation permet en effet l'innovation technique, moteur du progrès capitaliste.

Dès lors n'y a-t-il pas la même continuité dans les deux étapes de la pensée de Schumpeter que dans les deux étapes de la pensée de Marx. C'est par un unique facteur que l'un et l'autre expliquent à la fois le succès et le déclin du capitalisme.

36. SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. française, Ed. Payot, p. 115.

N'est-ce pas en effet le même esprit de rationalisation qui sous-tend en fait l'« innovation » capitaliste au sens de Schumpeter, et l'hostilité des intellectuels modernes à l'égard d'un système reposant sur l'innovation ? N'est-ce pas lui également qui provoque l'usure des anciennes couches bourgeoises, rejetées de plus en plus hors du circuit productif et inventif parce qu'un petit nombre d'hommes extrêmement dynamiques sont devenus effectivement les seuls capitalistes ? Il viendrait ainsi un jour où ils ne se recruteraient plus en nombre suffisant. Le déclin de la fonction d'entrepreneur n'est qu'une autre face du phénomène de son succès. Le déclin intervient dès que l'esprit rationalisateur a compris la possibilité d'orienter consciemment les forces de l'économie, au lieu d'y jouer comme un astucieux parieur ? La dernière œuvre de Schumpeter ne se distingue donc pas autant qu'on l'a dit des précédentes : seulement on n'avait pas assez remarqué jadis que l'analyse de l'évolution économique faisait plus que décrire un mécanisme, mais manifestait le ressort essentiel d'une culture, l'esprit rationalisateur.

Le marxiste ne reconnaît ses thèses qu'avec peine dans l'analyse psycho-sociologique de Schumpeter. Il est du moins intéressant qu'avec un instrument d'analyse assez différent, Schumpeter vérifie la thèse de Marx selon laquelle le capitalisme se transforme radicalement. Il est encore plus intéressant de constater que nos deux auteurs voient le germe de mort dans la loi même de l'épanouissement et de l'apogée.

Il faut aller plus loin encore dans le rapprochement, nous souvenant que nous n'avons pas trouvé dans le marxisme seulement une conception étroite et déterministe du développement catastrophique du capitalisme envisagé selon une sorte de loi physique inéluctable. La révolution marxiste doit être l'œuvre d'hommes conscients, ouvriers d'une part, peut-être aussi intellectuels, qui ont leur place dans le parti qui doit assumer la direction de la classe ouvrière. Seulement, chez Marx, c'est le développement de l'infrastructure qui conditionne tout le développement ; chez Schumpeter, il y a interaction entre un dynamisme, qui a été l'œuvre des hommes, et le choc en retour du réel transformé sous l'effet de ce dynamisme. C'est là toute la différence.

Ainsi, malgré tant de nuances qu'il est nécessaire d'apporter à ce jugement, et malgré la caducité de plus d'un point de l'analyse de Marx en raison de la nouveauté de notre temps, on peut maintenir que son intuition du dépérissement du capitalisme concurrentiel était juste. La signification de cette intuition, c'est que, lorsque les hommes prennent conscience du fonctionnement des mécanismes économiques, ils refusent de continuer à livrer leur destin aux forces aveugles du marché et

des crises. Sous une forme ou sous une autre les « contrôles » s'installent dans les pays capitalistes les plus avancés. Les marxistes diront que c'est là de l'économie dirigée sans suppression de la propriété privée des moyens de production. Mais n'est-il pas difficile d'affirmer que cette propriété est encore intégralement *privée* aujourd'hui, dans le cas de tant d'institutions économiques importantes, bancaires, industrielles ou agricoles, que la communauté nationale, consciente de l'intérêt général, ne pourrait laisser aller à la dérive ? Plus les contrôles conscients se développent, plus la propriété privée des moyens de production s'amenuise en fait. Enfin, il serait téméraire d'affirmer que, même dans les pays capitalistes actuels, la conscience ouvrière ne vise pas un contrôle social encore plus poussé des moyens de production. Les modalités de ce contrôle pourront beaucoup diverger du schéma marxiste originel. L'intuition de Marx n'en fut pas moins, à cet égard, une profonde anticipation historique.



Mais, si l'on peut admettre l'existence, surtout en son temps, des tendances générales relevées par Marx, que penser des modalités de la société économique future qu'il nous décrit ?

Faut-il se référer à l'exemple de l'économie soviétique pour juger de ce que nous propose Marx ? Cette référence n'est pas suffisante, parce que le détail de ce système n'était pas inscrit dans le marxisme des fondateurs. L'examen de la valeur économique, morale et humaine de ce système historique, extrêmement intéressant en lui-même, dépasse le cadre de notre problème. Nous devons nous contenter de juger les grandes lignes de la thèse marxiste sur la société économique future, abstraction faite des tentatives de réalisation de cette projection.

Remarquons d'ailleurs que nous sommes ici sur un terrain nouveau : s'il s'agissait tout à l'heure d'apprécier la probabilité du pronostic de Marx sur le dépérissement du capitalisme, il s'agit maintenant de formuler un jugement de valeur sur la conception encore idéale fournie par lui de la société future. Le problème ne relève donc plus exclusivement de critères historiques. Nous avons dit que la partie *négative* de la thèse marxiste comportait une large part de validité : le régime capitaliste libéral est en déclin, fût-ce autrement que le pensait Marx. Le problème est maintenant de savoir ce que vaut la partie *positive* de sa thèse : la société économique qu'il nous décrit comme l'aboutissement heureux de l'histoire est-elle acceptable pour

l'homme ? Que valent les *institutions* économiques qu'il propose ?

Il est aisé d'admettre avec Marx que le capitalisme libéral n'est pas le meilleur régime économique. Il comporte, en particulier, le vice grave de soumettre le comportement économique à des forces aveugles. Un régime économique meilleur est indiscutablement celui où la répartition des biens et des tâches à accomplir est effectuée d'après un recensement complet et démocratique des besoins et des possibilités de travail de chacun. Un tel régime entraîne la limitation de la propriété privée *exclusive* des moyens de production, du moins de ceux qui ne sont pas techniquement à la mesure du travail individuel. Mais ceci ne signifie pas que l'étatisation directe de ces moyens de production soit la seule solution permettant leur gestion en fonction du bien commun. De toute façon, même un travail individuel effectué avec des moyens de production privés devrait être soumis au contrôle du plan économique démocratiquement établi par la société.

Dans le même sens, il faut remarquer qu'on ne peut arriver sans transition à l'établissement d'un tel régime économique. Il faut prévoir l'aménagement de la transition, pour permettre en particulier la large éducation à la démocratie qu'il requiert.

Il reste à savoir si de tels objectifs coïncident exactement avec ce que nous propose Marx. La comparaison semble indiquer que Marx, sans se soucier aussi directement des fins de rationalité démocratique à atteindre, nous propose avant tout des moyens, dont les effets ne concourront pas nécessairement à la réalisation de ces fins.

Ainsi, en fonction d'un régime économique rationnel et conscient, il est clair que les droits exclusifs de la propriété privée seraient *ipso facto* amputés, comme ils le sont d'ailleurs déjà, parfois très largement, même en des pays non communistes. Mais il n'est pas évident, inversement, que la seule suppression de la propriété privée des moyens de production, prise comme un objectif absolu, garantisse *de soi* l'avènement d'un régime économique meilleur, c'est-à-dire plus rationnel, plus humain ou plus conforme à l'intérêt général que ne l'était le capitalisme. Il n'est même pas malaisé d'imaginer un régime non-capitaliste qui serait plus irrationnel ou plus arbitraire qu'un régime capitaliste. Il semble que Marx nous propose d'abord, et trop exclusivement, un *moyen*. Le moyen, même s'il est bon, peut être détourné de la fin en fonction de laquelle il devrait être conçu.

Il faut en dire autant du « plan », qui ne saurait être une panacée. Un plan est bon ou mauvais, rationnel ou irrationnel. Tout dépend à la fois des méthodes de confection et d'exécu-

tion et des fins poursuivies. Staline ne l'a-t-il pas lui-même précisé dans les *Questions économiques du Socialisme*, en face d'interprètes de Marx, qui avaient au moins pour eux l'ambiguïté des rares références de Marx à la planification ?

Mais surtout, l'exposé des traits de la société économique future fait pressentir que les bienfaits et les heureux résultats de celle-ci ne sont pas, selon Marx, seulement des bienfaits dans l'ordre de l'organisation rationnelle de la société économique. La suppression de l'aliénation capitaliste entraîne *ipso facto* la suppression de toutes les autres aliénations dérivées. Or il n'est pas certain que le moyen proposé par Marx soit plus adéquat à toutes ces conséquences qu'il ne l'est à l'organisation d'un régime économique meilleur.

Aussi, tout en concluant que l'ordre des fins et celui des moyens sont dangereusement confondus dans la description de la société économique future par Marx, il nous faudra surtout poser maintenant cette question, qui nous retiendra dans des chapitres ultérieurs : en libérant l'homme de l'aliénation capitaliste, le libère-t-on nécessairement de toute autre aliénation ? Le libère-t-on même de toute *possibilité* d'aliénation économique ? Cette dernière question résultait déjà de la précédente distinction des moyens et des fins dans l'institution économique.

Mais puisque le dépérissement de la société capitaliste ne se suffit pas à lui-même et ne se réalise pas sans la révolution proprement dite, il nous faut d'abord préciser la nature de celle-ci pour que notre question prenne toute sa portée. En effet, le contenu de la révolution et de la libération qu'elle opère conjointement au développement automatique du capitalisme, pourrait constituer la réponse à la question posée.

CHAPITRE II

LA RÉVOLUTION ET SON DÉROULEMENT

PROPOSITIONS MARXISTES SUR LA RÉVOLUTION :

1. La révolution résulte de la disparité entre l'évolution des forces de production et celle des rapports de production (rapports de propriété et superstructures).

2. Les révolutions antérieures furent des révolutions *politiques*, dans lesquelles une classe de la société se donnait par une fiction comme le représentant des intérêts de toute la société.

3. La révolution sociale ou révolution prolétarienne s'effectue sans cette fiction. Le prolétaire ne fait, en effet, que manifester *activement* l'universelle négation qu'il subit *passivement*.

4. Les mesures révolutionnaires pratiques consistent, d'une part, dans la suppression de la propriété privée des moyens de production et, d'autre part, dans l'institution de la dictature de la classe prolétarienne.

*
* *

On ne comprend le sens de la révolution selon Marx que si l'on a saisi les limites des lois historiques qui président au développement et au dépérissement du capitalisme.

Il y a, en effet, dans le concept de telles lois, si étranger à la pensée courante des économistes, tant de l'époque de Marx que de la nôtre, une contradiction insoluble en apparence. Il s'agit en effet de lois *historiques*, qui portent sur les phénomènes; mais il s'agit en même temps de lois *essentiell*es, car l'essence des

phénomènes économiques ne se dévoile, selon Marx, que dans ce développement. Le sens de la vie économique de l'homme s'épuise dans le devenir historique de celle-ci. C'est évidemment ce qui fournit l'idée de lois historiques des systèmes économiques, venant remplacer les lois trop abstraites limitées au fonctionnement d'un seul système donné. Mais le même postulat rend en même temps impossible la formulation effective de lois qui répondent à ce concept. Car, si le sens s'épuise dans le développement historique — et dans le développement historique total — comment expliquer leur saisie dans un instant quel qu'il soit ? L'histoire — l'histoire économique — est tellement homogène à elle-même dans tout son cours qu'elle ne peut se comprendre, bien qu'une telle compréhension soit en même temps postulée.

C'est peut-être là le vice le plus grave qui affecte les lois de développement du capitalisme, qui ont fait l'objet du précédent chapitre. Ou bien, ces lois sont des lois historiques seulement en ce sens qu'elles sont des prévisions, limitées mais fondées, en ce qui concerne le cours de l'histoire, mais alors elles n'expriment pas tout le sens de la vie économique. Ou bien, elles visent à exprimer ce sens dans sa totalité, mais alors on ne voit comment elles pourraient être exprimées à un moment du développement, comme prévision sur la totalité de ce développement. A moins qu'il n'y ait dans les systèmes économiques en mouvement un *médiateur privilégié*, dont l'apparition, tout en respectant l'homogénéité du sens de l'histoire à l'histoire elle-même, constitue en quelque sorte le surgissement de ce sens total à un moment donné de l'histoire. Ce médiateur privilégié dont le rôle complète celui des lois historiques apparemment limitées que nous avons décrites, c'est le prolétariat. Et l'acte accompli par lui, acte qui pose le sens du devenir du capitalisme et le réalise, c'est la révolution. Il reste donc à demander ses titres à ce médiateur et à vérifier l'efficacité suprême de l'acte révolutionnaire.

Ainsi les lois de développement du capitalisme préparent seulement les conditions de sa ruine¹. Mais elle les préparent de

1. Lénine précisera, pour son temps, l'importance relative du déterminisme économique et de l'initiative révolutionnaire, mais en accentuant, par rapport à Marx, l'importance de la seconde. Se plaçant tout d'abord sur le terrain des « économistes », ses adversaires, il s'efforce de démontrer que la Russie, qui est bien loin d'être un pays capitaliste industriel avancé, et dont l'économie est encore celle d'un pays agraire, peut cependant être considérée comme mûre pour la révolution. La situation agraire de la Russie entraîne, en effet, la décomposition de la paysannerie en deux classes hostiles. Lénine parvient ainsi à rétablir en ce qui concerne la Russie le schéma de Marx. C'est

FIN DE L'ALIÉNATION

deux manières différentes, dont la seconde est en réalité beaucoup plus que la préparation d'une simple condition. Le processus d'auto-destruction affaiblit de plus en plus un système, toujours plus vulnérable aux crises. En même temps, il produit les hommes qui, prenant conscience de la situation inhumaine que leur fait le capitalisme, le renverseront. Ce sont les *prolétaires*. Le mouvement immanent du capitalisme n'amène pas en effet l'« expropriation des expropriateurs » en dehors d'une action consciente qui l'opère. Il s'agit de la *révolution*.

C'est la révolution qui apparaît comme la véritable suppression de l'aliénation, comme l'acte de suppression. C'est la révolution, d'autre part, qui, par son caractère particulier, fait accéder à la réalité nouvelle, à cette sorte de positivité absolue, dans laquelle toute l'immédiateté des premiers rapports constitutifs du réel sera transcendée et supprimée.

I. NATURE DE LA RÉVOLUTION SELON K. MARX

Une définition très large des révolutions a été donnée par Marx dans la préface à la *Critique de l'économie politique* de 1859. Elle se situe dans le cadre du matérialisme historique,

ce qu'il fait dans le *Développement du capitalisme en Russie*. Solution d'une importance capitale pour l'évolution du communisme en Union soviétique, aussi bien que pour la fondation des démocraties populaires après la deuxième guerre mondiale. Mais, comme s'il doutait cependant du déterminisme économique radical que certains tiraient du marxisme, Lénine éprouve le besoin d'insister d'une manière toute particulière sur le rôle que joue, dans la révolution, la prise de conscience révolutionnaire. L'économie est certes, pour lui, le fondement du développement révolutionnaire, et c'est pourquoi il s'applique à analyser l'impérialisme comme le dernier stade du capitalisme et le prélude de sa décomposition, mais Lénine défend surtout la lutte politique, l'action consciente. Il veut le progrès de la « démocratie » dans la conscience des hommes, sans se préoccuper trop étroitement du progrès automatique du système économique. Il tient ainsi un juste milieu entre le déterminisme pur et une théorie révolutionnaire sans lien avec les rapports engendrés par l'économie : mais les nécessités de la polémique l'entraînent à combattre principalement le déterminisme trop radical qui conduisait au refus de l'action politique et à l'affadissement du mouvement révolutionnaire. « De ce que les intérêts économiques jouent un rôle décisif, écrivait-il, il ne s'ensuit nullement que la lutte économique (professionnelle) soit d'un intérêt primordial, car les intérêts essentiels des classes ne peuvent être satisfaits que par des transformations *politiques* fondamentales; en particulier l'intérêt économique capital du prolétariat ne peut être satisfait que par la révolution politique remplaçant la dictature de la bourgeoisie par celle du prolétariat » (*Que faire?* trad. française, 1925, p. 51, note 1).

et Marx considère toute révolution dans son rapport au mouvement historique de l'infrastructure économique. Rappelons ce texte essentiel : « A un certain niveau de leur développement, les forces de production matérielles entrent en contradiction avec les rapports de production en vigueur ou, ce qui est une expression juridique de ceci, avec les rapports de propriété, à l'intérieur desquels elles s'étaient développées jusque-là². » La base de toute révolution est donc à chercher dans une contradiction entre les forces de production nouvelles et les rapports de production encore maintenus, et, ainsi conçue, la révolution est le mouvement dialectique de toute l'histoire. « De formes de développement des forces productives qu'ils étaient, ces rapports (rapports sociaux ou rapports de production ou rapports de propriété) se changent en obstacles au développement des forces productives³. » Lorsqu'une telle situation apparaît, « commence une époque de révolution sociale⁴ ». Toute révolution est en effet, pour Marx, une révolution sociale, même les révolutions dites « politiques », dont il parlera souvent pour les opposer à la révolution sociale proprement dite, c'est-à-dire à la révolution communiste. Il ne faut pas s'imaginer qu'une révolution soit politique ou idéologique ou philosophique ou religieuse d'abord. Bien entendu toutes les révolutions entraînent aussi des transformations révolutionnaires des éléments superstructurels de la société. « Avec la transformation de la base économique, dit Marx, toute l'énorme superstructure est plus ou moins rapidement culbutée (*wälzt sich um*)⁵. » Mais l'important n'est pas cette transformation révolutionnaire des superstructures : « Dans la considération de tels bouleversements, ajoute Marx, il faut toujours distinguer entre le bouleversement, constatable exactement selon des critères de sciences de la nature, des conditions de production économiques matérielles, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref idéologiques, dans lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et combattent jusqu'à sa suppression. Tout comme on ne juge pas de ce qu'est un individu d'après ce qu'il a comme idée de lui-même, de même on ne peut pas juger une telle époque de bouleversement d'après sa conscience, mais on doit au contraire expliquer cette conscience d'après les contradictions de la vie matérielle, d'après le conflit qui a lieu entre les forces productives sociales et

2. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, Éd. Dietz, p. 13.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

les rapports de production⁶. » On peut tirer de ces considérations une définition marxiste de la révolution : processus de bouleversement issu directement de la contradiction entre le mouvement des forces productives et l'état des rapports sociaux, et entraînant des bouleversements consécutifs, mais dérivés, au niveau des diverses superstructures de la vie sociale.

Cette définition est la définition la plus générale de la révolution, elle s'applique à toutes les révolutions du passé et à la révolution communiste que Marx a en vue. En ce qui concerne cette dernière toutefois il y aura une différence à expliquer. C'est en effet de la conscience de la contradiction inhumaine entre les forces productives et les rapports de production que surgira la révolution. Les révolutionnaires *ne s'imagineront plus* vider une querelle idéologique, politique, philosophique ou religieuse, ils sauront exactement ce qu'ils font : en faisant la révolution ils auront conscience du phénomène essentiel qui détermine la révolution, à savoir la contradiction au niveau de l'infrastructure. Leur conscience révolutionnaire sera donc adéquate au mouvement réel. A cette différence près, d'ailleurs essentielle, on a ici une définition marxiste de toute révolution.

L'action révolutionnaire se situe ainsi à l'intérieur du mouvement général du matérialisme historique, et fait partie de la dialectique de l'histoire. En pratique, d'ailleurs, Marx n'a jamais cessé de mettre les révolutions en rapport avec des contradictions effectives au niveau des forces de production et des rapports de production.

II. LES RÉVOLUTIONS ANTÉRIEURES

Toute révolution consiste ainsi dans un bouleversement violent pour l'harmonisation des forces de production et des rapports sociaux. Elle concerne donc les formes de la propriété. Elle est une appropriation. Une classe s'approprie des moyens de production et institue des rapports de propriété nouveaux : propriété féodale, propriété corporative, propriété capitaliste. Cette dernière a connu des formes successives, avant de devenir ce qu'elle est dans le capitalisme pleinement développé dont nous parle Marx : la dernière définition jusqu'à lui des rap-

6. *Zur Kritik der politischen Oekonomie*, op. cit., pp. 13-14.

ports de propriété a été effectuée par la Révolution française. Elle a trouvé son expression dans le Code civil de Napoléon.

Ainsi firent toutes les révolutions du passé. Elles n'ont pourtant aux yeux de Marx qu'une signification limitée dans l'histoire : « Toutes les appropriations révolutionnaires antérieures étaient bornées⁷. » Les instruments de production qu'on s'appropriait étaient en effet limités, ils n'étaient pas pleinement sociaux, l'homme ne se manifestait pas intégralement dans leur exercice. « Des individus dont la manifestation de soi était bornée par un instrument de production limité et des relations limitées, s'appropriaient cet instrument de production limité et ne parvenaient ainsi qu'à une nouvelle limitation. Leur instrument de production devenait leur propriété, mais eux-mêmes restaient subordonnés à la division du travail et à leur propre instrument de production⁸. » La propriété privée issue de la révolution était enfermée dans les limites de l'usage possible de cette propriété nouvelle : l'homme qui s'était rendu possesseur des nouveaux moyens de production (machines et fabriques) s'était sans aucun doute agrandi, mais il n'était pas encore devenu un homme universel. Corrélativement, cette appropriation avait pour conséquence la soumission d'un nombre plus grand d'individus à la domination de l'instrument de production : « Dans toutes les appropriations antérieures, une masse d'individus restait subordonnée à un seul instrument de production⁹. »

En d'autres termes, toutes les révolutions antérieures ont été des révolutions partielles ou des révolutions *politiques*. Le mot « politique » indique toujours chez Marx la présence d'une *particularité* ou d'une partialité non surmontées. La Révolution française elle-même fut une révolution politique. Inversement, une révolution seulement politique semblait devenue impossible à Marx, en Allemagne, alors que les conditions étaient mûres pour un tout autre genre de révolution : « Ce qui est, pour l'Allemagne, un rêve utopique, ce n'est pas l'émancipation générale et humaine ; c'est plutôt la révolution partielle, simplement politique, la révolution qui laisse debout les piliers de la maison¹⁰. » Dans la révolution politique en effet, une seule classe, donc un groupe d'hommes limité, se libère en *prétendant* d'ailleurs se donner pour le représentant des intérêts de

7. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 58.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*

10. *Contribution à la critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, I, p. 101.

toute la société : « Sur quoi repose, dit Marx, une révolution partielle, simplement politique ? Sur ceci : une fraction de la société bourgeoise s'émancipe et accapare la suprématie générale, une classe déterminée entreprend en partant de sa situation particulière l'émancipation générale de la société. Cette classe émancipe la société tout entière, mais uniquement dans l'hypothèse que la société tout entière se trouve dans la situation de cette classe, qu'elle possède donc ou puisse se procurer à sa convenance par exemple l'argent ou la culture¹¹. »

Ainsi la Révolution française n'aurait pu être une émancipation universelle que si tous les hommes avaient été effectivement des bourgeois. Mais du moins fallait-il, même pour le succès d'une simple révolution politique, que la classe bourgeoise pût se donner, en dépit des circonstances réelles, pour le représentant de toutes les classes de la société. Les révolutions politiques ou partielles reposent sur cette fiction d'universalité contredite par la réalité sociale. Parlant de ces révolutions du passé et du rôle révolutionnaire qu'y joue une classe particulière, Marx écrit : « Il n'est pas de classe de la société bourgeoise (*bürgerliche*) qui puisse jouer ce rôle, à moins de faire naître en elle-même et dans la masse un élément d'enthousiasme où elle fraternise et se confonde avec la société en général, s'identifie avec elle et soit ressentie et reconnue comme le représentant général de cette société, un élément où ses prétentions et ses droits soient en réalité les droits et les prétentions de la société elle-même, où elle soit réellement la tête sociale et le cœur social. Ce n'est qu'au nom des droits généraux de la société qu'une classe particulière peut revendiquer la suprématie générale. Pour emporter d'assaut cette position émancipatrice et s'assurer l'exploitation politique de toutes les sphères de la société dans l'intérêt de sa propre sphère, l'énergie révolutionnaire et la conscience de sa propre force ne suffisent pas¹². »

La fiction est toujours contredite, mais la fiction est toujours nécessaire. Et c'est de l'absence d'une classe capable d'épouser ainsi en apparence les intérêts de toute la société que Marx concluait en 1843 à l'irréalité d'une révolution politique en Allemagne. Peut-être avait-il même l'impression qu'il n'y aurait plus désormais de révolutions politiques en aucun pays du monde, et que l'hypocrisie sur laquelle elles reposaient ne pourrait plus trouver crédit.

En tout cas, en 1848 encore, il reste fidèle à sa critique des

11. *Ibid.*

12. *Contribution à la critique, op. cit.*, pp. 101-102.

révolutions antérieures, dans le *Manifeste communiste*. Il l'exprime seulement de manière plus simple : « Tous les mouvements jusqu'ici ont été accomplis par des *minorités* ou dans l'intérêt de *minorités*¹³. » Ces révolutions partielles, opérées par une classe et au profit d'une classe, ces révolutions de *minorités* tissent l'histoire jusqu'à ce jour. Il n'y a rien de plus dans cette affirmation que dans celle-ci : « L'histoire de toute société passée est l'histoire de luttes de classes¹⁴. »

III. LA RÉVOLUTION COMMUNISTE. SON ORIGINALITÉ

Par rapport à toutes ces révolutions du passé, la révolution communiste annoncée par Marx doit se distinguer par une suprême originalité. A la différence des révolutions politiques, elle sera une révolution sociale. Sans doute, toutes les révolutions sont des bouleversements sociaux, même si elles ne se présentent pas comme telles, et toutes résultent de contradictions sociales. Mais la nouvelle révolution sera sociale en un sens nouveau : d'une part, elle sera *consciemment* sociale ; d'autre part elle intéressera effectivement *toute la société* et non plus une seule classe ; enfin, elle nous fera déboucher sur la *véritable société*.

Toute l'originalité de la révolution communiste est donc à chercher d'abord dans l'*agent* de cette révolution, la classe prolétarienne. Qu'est-ce qui distingue celle-ci ?

On peut, comme Marx l'a fait, en déterminer les conditions *a priori*. Elle sera douée de l'universalité qui faisait défaut à toutes les classes révolutionnaires antérieures. Mais puisqu'il était impossible de trouver jusqu'ici une classe qui fût positivement universelle et qui représentât effectivement toute la société, puisqu'il était impossible de trouver une classe universelle sur le mode de l'*avoir* (ou de la possession), la classe révolutionnaire que nous cherchons ne peut jouir de l'universalité que sur le mode de la *privation*, du manque absolu. Il nous faut donc une classe qui ne soit plus une classe particulière à côté d'autres classes, et en rapport avec elles dans la société ; il nous faut une classe qui ne soit plus une classe reconnue auprès des

13. *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, p. 76.

14. *Manifeste Communiste*, op. cit., p. 54.

autres classes. Et, puisque la reconnaissance d'une classe s'exprime dans des droits et dans une possession, il nous faut un groupe d'hommes privés de tous droits dans le cadre social et dénués de toute propriété dans laquelle ces droits pourraient trouver leur support. Il nous faut une classe qui soit tout en négatif, puisqu'en positif on ne peut qu'être quelque chose de déterminé.

Dès 1843, Marx formulait la définition *a priori* d'une telle classe et l'appelait de ses vœux pour l'Allemagne : « Il faut former une classe avec des chaînes radicales, une classe de la société bourgeoise qui ne soit pas une classe de la société bourgeoise, une classe qui soit la dissolution de toutes les classes, une sphère qui ait un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique pas de droit particulier, parce qu'on ne lui a pas fait de tort particulier, mais un tort en soi, une sphère qui ne puisse plus s'en rapporter à un titre historique, mais simplement au titre humain, une sphère qui ne soit pas en une opposition particulière avec les conséquences mais en opposition générale avec tous les présupposés du système politique allemand, une sphère enfin qui ne puisse s'émanciper, sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société et sans par conséquent les émanciper toutes, qui soit, en un mot, la perte complète de l'homme et ne puisse donc se reconquérir elle-même que par le regain complet de l'homme. La décomposition de la société en tant que classe particulière, c'est le prolétariat ¹⁵. »

Le prolétariat est toute la société en négatif, puisqu'il est complètement exclu de la société telle qu'elle existe. En 1848, Marx ne se contente plus d'en postuler l'avènement, il le décrit comme une réalité : « Les conditions d'existence de la vieille société sont anéanties déjà dans les conditions d'existence du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété; ses relations avec sa femme et ses enfants n'ont plus rien de commun avec celles de la famille bourgeoise; le travail industriel moderne, l'assujettissement moderne au capital, le même en Angleterre qu'en France, en Amérique qu'en Allemagne, l'ont dépouillé de tout caractère national. Les lois, la morale, la religion, constituent à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois ¹⁶. »

Bien plus, à ce groupe social, qui est toute la société en négatif, la société actuelle refuse en somme constamment l'exis-

15. *Contribution à la critique, op. cit.*, p. 106.

16. *Manifeste Communiste, op. cit.*, pp. 75-76.

tence. C'est bien une classe si l'on veut, mais une classe qui n'est pas reconnue comme faisant partie de la société : « Toutes les sociétés passées reposaient sur l'antagonisme de classes oppressives et de classes opprimées. Mais, pour pouvoir opprimer une classe, il faut lui assurer des conditions dans le cadre desquelles elle puisse tout au moins traîner son existence d'esclave. Dans le servage, le serf s'est, par ses efforts, élevé au rang de membre de la commune, comme sous le joug de l'absolutisme féodal le petit-bourgeois s'est transformé en bourgeois. L'ouvrier moderne au contraire, au lieu de s'élever avec le progrès de l'industrie, descend de plus en plus au-dessous des conditions de sa propre classe. Le travailleur devient un pauvre et le paupérisme se développe plus vite encore que la population et la richesse. Et il ressort ainsi nettement que la bourgeoisie est incapable de rester encore plus longtemps la classe dominante de la société et d'imposer à la société, comme règle et comme loi, les conditions d'existence de sa classe. Elle est incapable de dominer parce qu'elle est incapable d'assurer à son esclave l'existence même dans le cadre de son esclavage, parce qu'elle est forcée de le laisser descendre à une condition où elle doit le nourrir au lieu d'être nourrie par lui¹⁷. » La bourgeoisie ne peut, de par sa vocation économique et de par le mouvement de l'économie, que refuser aux membres du prolétariat les conditions économiques qui leur assureraient un certain *standing*, une certaine place dans la société et un certain rôle. Le capitalisme ne peut exister sans les prolétaires comme classe complémentaire de la bourgeoisie, mais il n'a pas besoin d'eux, et il les rejette sans cesse par le chômage en dehors de la société économique. Si le prolétariat est en négatif toute la société, c'est qu'il est le résultat de la négation effective et active que la société capitaliste effectue d'elle-même. La condition d'existence de la bourgeoisie (l'accumulation) et la condition d'existence du prolétariat sont contradictoires : le capitaliste ne peut subsister comme capitaliste qu'en réduisant l'ouvrier à n'être même plus un ouvrier, en accentuant le processus de paupérisation qui culmine dans le chômage chronique et la surpopulation relative.

Le capitalisme ne peut qu'engendrer les agents qui le nient, c'est là son véritable processus d'auto-destruction. La bourgeoisie produit avant tout « ses propres fossoyeurs¹⁸ ». Dans *l'Idéologie allemande*, Marx écrivait déjà : « Dans le développement des forces productives, il arrive un stade où il naît des

17. *Manifeste Communiste*, *op. cit.* - pp. 77-78.

18. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, p. 79.

forces productives et des moyens de circulation qui ne peuvent être que néfastes dans les rapports existants et ne sont *plus des forces productives*, mais *des forces destructives* (le machinisme et l'argent) et, fait lié au précédent, il naît une classe qui supporte toutes les charges de la société sans jouir de ses avantages, qui est expulsée de la société et se trouve de force dans l'opposition la plus ouverte avec toutes les autres classes, une classe que forme la majorité des membres de la société et d'où surgit la conscience de la nécessité d'une révolution radicale, conscience qui est la conscience communiste et peut se former aussi bien entendu dans les autres classes grâce à la vue de la situation de cette classe¹⁹. »

La nouvelle classe révolutionnaire, à la différence de toutes les classes révolutionnaires antérieures, est universelle. Si elle ne représente effectivement toute la société qu'en négatif, elle est pourtant la classe majoritaire, alors que toutes les révolutions antérieures ont été effectuées par des minorités. « Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité²⁰. » Tout ce que les classes révolutionnaires anciennes *prétendaient* être afin d'asseoir leur domination, le prolétariat *l'est* en fait. Il l'est de la seule manière possible, c'est-à-dire négative. Il est l'exact opposé de toute la société, sa négation.

*
* *

Cette description des agents de la révolution nouvelle est déjà la description du processus révolutionnaire. Celui-ci n'est pas en effet une action quelconque décidée accidentellement. C'est l'action essentielle du prolétariat, c'est son acte unique. Le prolétariat se contente de mettre en œuvre la négation qu'il *est* effectivement de manière passive. La révolution n'est pas autre chose.

On peut l'observer à propos de la propriété privée sur laquelle porte premièrement la révolution : « Vous vous effrayez, dit Marx, de notre intention d'abolir la propriété privée. Mais, dans votre société actuelle, la propriété privée est abolie pour les neuf dixièmes de ses membres; elle existe précisément parce que, pour les neuf dixièmes, elle n'existe pas. Vous nous reprochez donc de vouloir abolir une propriété qui suppose comme condition nécessaire que l'immense majorité de la société n'est pas propriétaire²¹. »

19. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 59.

20. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, pp. 76-77.

21. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, pp. 85-86.

De même, le bourgeois déplore le fait que les communistes en veulent à la culture, mais le prolétariat n'est-il pas passivement la négation de la culture déjà accomplie? La culture, dont il déplore la perte, se réduit, pour l'immense majorité des hommes, à un dressage qui en fait des machines²². » On reproche aux communistes de vouloir abolir la famille bourgeoise, c'est qu'elle est abolie chez eux. On leur reproche de vouloir abolir la patrie, la nationalité : « Les ouvriers, dit le *Manifeste*, n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas²³. »

Dans le prolétaire est déjà accomplie *en fait* la négation de toutes les valeurs de la société bourgeoise auxquelles va s'en prendre la révolution. La révolution ne fait qu'explicitement cette négation effective que les prolétaires portent en eux. Ils réalisent seulement ce qu'ils sont déjà. La révolution était déjà là à l'état latent, on ne fait rien de plus que la faire apparaître au grand jour. « En esquissant, dit Marx, les phases les plus générales du développement prolétarien, nous avons suivi la guerre civile, plus ou moins latente au sein de la société actuelle, jusqu'au point où elle éclate en une révolution ouverte et où le prolétariat jette les fondements de sa domination par le renversement violent de la bourgeoisie²⁴. »

La contradiction de la société actuelle, la négation de cette société poussée à l'extrême, sont le résumé de la condition prolétarienne. Le prolétariat est cette société déjà niée. Il est ainsi, négativement, quelque chose d'universel. D'où l'ampleur de la révolution qu'il effectue. Elle n'est plus partielle ou politique, elle atteint les fondements mêmes de l'ordre ancien et le détruit intégralement. « Dans toutes les révolutions antérieures, le mode d'activité restait inchangé et il s'agissait seulement d'une autre distribution de cette activité, d'une nouvelle répartition du travail entre d'autres personnes; la révolution communiste par contre est dirigée contre le *mode* d'activité antérieur, elle supprime le *travail* et abolit la domination de toutes les classes en abolissant les classes elles-mêmes, parce qu'elle est effectuée par la classe qui n'est plus reconnue comme telle et qui est déjà l'expression de la dissolution de toutes les classes, de toutes les nationalités, etc., à l'intérieur de la société actuelle²⁵. » La révolution prolétarienne n'abolit pas seulement une forme particulière de la propriété privée, mais toute forme de propriété privée : elle ne remplace pas

22. *Manifeste Communiste, op. cit.*, p. 87.

23. *Manifeste Communiste, op. cit.*, p. 91.

24. *Manifeste Communiste, op. cit.*, p. 77.

25. *Deutsche Ideologie, MEGA, I, v*, pp. 59-60.

celle qu'elle abolit par une autre. Elle supprime la domination d'une classe, mais elle supprime par là la domination de toute classe, puisqu'elle est la négation de toutes les classes et leur suppression. Elle détruit un système de division du travail, mais elle supprime en même temps toute forme de travail divisé, toute forme de travail, tel qu'il apparaissait jusqu'à ce jour.

Tous les caractères antérieurs de l'histoire, qui n'avait connu que la succession de modes divers de propriété privée, que la domination de classes successives, que la suite des formes diverses de la division du travail, tous ces caractères sont maintenant niés. Ce n'est donc pas seulement une nouvelle étape dans l'histoire que fait apparaître la révolution prolétarienne, elle renouvelle radicalement toutes les conditions de l'histoire : « Cette contradiction entre les forces productives et la forme des relations qui, comme nous l'avons déjà vu, s'est produite plusieurs fois déjà dans l'histoire jusqu'à nos jours, sans toutefois en compromettre la base fondamentale, a dû chaque fois éclater dans une révolution prenant en même temps *diverses formes accessoires*, telles que totalité des collisions, collisions des différentes classes, contradiction de la conscience, lutte idéologique, lutte politique, etc.²⁶ » La crise actuelle menace au contraire le fondement même de l'histoire antérieure, qui n'était que lutte des classes et dont tout le contenu résultait du conflit entre les groupes sociaux qui dominèrent successivement.

*
* *

Le caractère universel et radical de cette révolution correspond exactement à la situation d'universalité en négatif de la classe prolétarienne, qui est l'agent de cette révolution. D'où les traits du dynamisme interne de la révolution sociale, du mouvement selon lequel elle s'accomplit.

La révolution s'opère par la *conscience* que le prolétaire prend de sa situation, et il en prend conscience en raison de la condition dans laquelle le relègue le capitaliste. Dans la relation capitaliste-prolétaire les deux pôles opposés ne sont pas équivalents. On ne peut les mettre absolument sur le même plan, bien qu'il s'agisse des deux termes d'un même rapport économique. En réalité, il y a du côté du prolétaire l'apparition d'un

²⁶. *Deutsche Ideologie, op. cit.*, p. 63.

dynamisme conscient de caractère *universel*, alors qu'il n'y a rien de tel du côté du capitaliste. C'est ce déséquilibre qui explique le basculement révolutionnaire. « Le prolétariat et la richesse, disait Marx, sont des opposés. Ils constituent comme tels un Tout. Ils sont deux configurations du monde de la propriété privée. La question est de savoir la position déterminée que tous deux ont dans cette opposition. Il ne suffit pas de les expliquer comme les deux côtés d'un tout²⁷. » La richesse capitaliste est le côté *positif* de la relation : « La propriété privée satisfaite en elle-même²⁸ ». « Le prolétariat est inversement contraint, en tant que prolétariat, à se supprimer soi-même et à supprimer l'opposé qui le conditionne, qui le fait être prolétariat. Il est le côté négatif de l'opposition, il est le fait pour cette opposition de n'être pas en repos (*seine Unruhe in sich*), il est la propriété privée dissoute ou se dissolvant²⁹. » Dans ce rapport d'opposition, c'est le prolétariat qui est porteur de la négation, d'une négation qui nie non seulement le capitaliste, mais tout le rapport dans lequel l'un et l'autre sont placés. « Dans cette opposition, le propriétaire privé est donc le parti conservateur, le prolétariat le parti destructeur. Du premier provient l'action de maintenir le rapport d'opposition, du second vient l'action de l'anéantir³⁰. »

Sans doute la propriété privée, c'est-à-dire le système capitaliste, conduit à sa propre destruction, nous l'avons déjà vu : il y conduit de manière inconsciente ou mécanique, si bien que l'on a pu déterminer des lois de dépérissement du capital. Mais la ruine de la propriété privée ne résulte pas de ce seul mouvement inconscient, elle ne résulte que de l'action du prolétariat, que la bourgeoisie a rendu conscient en même temps qu'elle le faisait tout simplement être. Elle l'a mis dans une situation qui l'obligeait à prendre conscience de lui-même et ainsi à faire la révolution : « Sans doute la propriété privée pousse elle-même par son simple mouvement économique à sa propre suppression, mais elle ne le fait que par un développement indépendant d'elle, inconscient, qui se produit contre sa propre volonté et qui est conditionné par la nature des choses, elle ne le fait qu'en produisant le prolétariat comme prolétariat, c'est-à-dire la misère consciente de sa misère physique et spirituelle, la déshumanisation consciente de sa déshumanisation et donc se

27. *Heilige Familie*, in *Nachlass*, III, p. 132.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

supprimant elle-même. Le prolétariat exécute donc le jugement que la propriété privée a porté sur elle-même par la production du prolétariat, il exécute tout autant le jugement que le salaire porte sur soi-même en produisant la richesse étrangère et la misère propre³¹. » La situation d'universalité négative à laquelle le capitalisme réduit le prolétariat, amène celui-ci à la prise de conscience de cette négation qu'il est, et de cette déshumanisation qui l'atteint. Mais la prise de conscience de la déshumanisation, de la misère absolue, de l'universalité négative, est tout autant sa suppression. La négation devient immédiatement position d'une réalité nouvelle. C'est cette puissance du négatif qui constitue le ressort de la conscience prolétarienne et le dynamisme révolutionnaire de celle-ci.

IV. LES MESURES RÉVOLUTIONNAIRES PRATIQUES

L'acte essentiel de cette réalisation par le prolétariat de ce qu'il était déjà négativement ou en puissance, c'est la suppression de la propriété privée des moyens de production, qui n'est qu'un autre nom pour la suppression de l'aliénation capitaliste.

« La révolution communiste est la rupture la plus radicale avec le système traditionnel de la propriété³². » Cette expropriation des expropriateurs peut prendre des formes différentes selon les pays dans lesquels se produira la révolution, en raison des différences du degré d'évolution des forces productives dans les divers pays. On ne fera pas le même sort à la petite propriété privée individuelle des paysans qu'à la propriété privée proprement capitaliste, directement basée sur l'exploitation et sur l'accumulation.

Marx, qui s'est refusé plus d'une fois à la formulation de recettes universelles, ne proposera de programme qu'au sujet des pays capitalistes avancés qu'il connaît le mieux. Rappelons le détail de ce qui en est dit dans le *Manifeste* : « Dans les

31. *Heilige Familie*, *op. cit.*, pp. 132-133.

32. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, p. 94.

pays les plus avancés, les mesures suivantes pourront trouver une application assez générale :

- « 1. Expropriation de la propriété foncière et affectation de la rente foncière à des dépenses d'Etat ;
- « 2. Impôt fortement progressif ;
- « 3. Abolition du droit d'héritage ;
- « 4. Confiscation des biens de tous les émigrés et rebelles ;
- « 5. Centralisation du crédit entre les mains de l'Etat au moyen d'une banque nationale avec capital d'Etat et monopole exclusif ;
- « 6. Centralisation entre les mains de l'Etat de tous les moyens de transport ;
- « 7. Multiplication des manufactures nationales, des instruments de production, défrichement et amendement des terres d'après un plan d'ensemble ;
- « 8. Même obligation de travail pour tous, organisation d'armées industrielles, en particulier pour l'agriculture ;
- « 9. Réunion de l'agriculture et de l'industrie, mesures en vue de faire disparaître progressivement l'opposition entre la ville et la campagne ;
- « 10. Education publique et gratuite de tous les enfants. Suppression, sous sa forme actuelle, du travail des enfants dans les fabriques. Réunion de l'éducation et de la production matérielle, etc. ³³ »

Ce sont là de simples indications, et, dans ce domaine, tout est affaire d'opportunité. Mais le principe fermement établi est celui de la socialisation de tous les moyens de production importants ; il est d'autre part question de l'élaboration d'un plan d'ensemble pour le développement de l'économie nationale.

Un dernier point est digne de remarque : c'est que tout s'opère par l'intermédiaire et au profit de l'Etat. De quel Etat s'agit-il, puisqu'on vient de renverser celui de la bourgeoisie ? Il s'agit en réalité de la dictature du prolétariat, dont la constitution immédiate est la mesure révolutionnaire la plus importante.

V. LA DICTATURE DU PROLÉTARIAT

La dictature du prolétariat n'est pas une tardive invention de Lénine ou de Staline, qui auraient corrompu sur ce point

33. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, pp. 95-96.

l'idéalisme de Marx. L'installation de la dictature du prolétariat était, aux yeux de celui-ci, et dès l'époque du *Manifeste communiste*, la première mesure pratique de la Révolution.

Sans doute le prolétariat apparaît-il, dans le *Manifeste communiste*, comme indépendant de tous les Etats, il représente des « intérêts communs, indépendants de la nationalité³⁴ ». Mais il reste national d'une certaine manière, justement parce qu'il lui faut conquérir le pouvoir dans les divers Etats nationaux : « Les ouvriers n'ont pas de patrie. On ne peut leur prendre ce qu'ils n'ont pas. Du fait que le prolétariat doit commencer par conquérir le pouvoir politique, s'ériger en classe nationale, se constituer lui-même en nation, il reste lui-même national, quoique nullement au sens bourgeois du mot³⁵. » Autrement dit, et Marx l'a réaffirmé dans la *Critique du Programme de Gotha* (1875), la lutte prolétarienne doit se dérouler d'abord à l'intérieur des Etats nationaux existants, mais sans étroitesse nationale, c'est-à-dire sans perdre de vue que le prolétariat est international en fait.

Le maintien de ce cadre national s'explique par la nécessité pour le prolétariat de s'emparer du pouvoir politique. Or il n'y a à cette époque de pouvoir politique que dans l'Etat national. La conquête du pouvoir politique dans la nation constitue donc la mesure révolutionnaire essentielle. « La première étape de la révolution ouvrière, c'est la constitution du prolétariat en *classe dominante (herrschende Klasse)*, la conquête de la démocratie (*Erkämpfung der Demokratie*)³⁶. » Le prolétariat commence ainsi par agir suivant le mode de toutes les classes dominantes anciennes : il assied un pouvoir exclusif sur la force et la puissance politique, sur la domination : « Le prolétariat usera de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout le capital, pour centraliser entre les mains de l'Etat, c'est-à-dire du *prolétariat organisé en classe dirigeante*, tous les instruments de production et pour accroître au plus vite la masse des forces de production³⁷. » Ce pouvoir du prolétariat organisé en classe dominante aura le caractère despotique de tous les pouvoirs de classes dominantes : « Dans les débuts, dit en effet Marx, cela ne peut se faire naturellement que par des empiètements despotiques sur le droit de propriété et les conditions bourgeoises de la production, donc par des mesures qui, au point de vue économique, paraissent insuffi-

34. *Das Kommunistische Manifest*, Stern Verlag, p. 35.

35. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, p. 91.

36. *Manifeste Communiste*, *op. cit.*, p. 94.

37. *Ibid.*

santes et précaires, mais qui, au cours du mouvement, se dépassent elles-mêmes et sont inévitables en tant que moyens pour bouleverser tout le mode de production³⁸. » Le mot « dictature du prolétariat » n'est pas prononcé encore, dans ces textes du *Manifeste*, mais le « prolétariat organisé en classe dominante » n'est pas autre chose. Ce type de pouvoir politique ne diffère pas des pouvoirs politiques antérieurs, qui tous étaient dictatoriaux, despotiques, et reposaient sur la domination par une seule classe. La forme du pouvoir reste donc semblable. Toute la différence est dans le fait qu'il s'agit maintenant du pouvoir de la classe prolétarienne, universelle de droit et de fait, et dont le pouvoir particulier acquiert par là une signification universelle, sociale.

Dès 1852, Marx parle explicitement de la dictature du prolétariat, dans une lettre à Joseph Weydemeyer : « En ce qui me concerne, écrit Marx, ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société moderne, ni leur lutte entre elles. Longtemps avant moi des historiens bourgeois avaient décrit le développement historique de cette lutte des classes et des économistes bourgeois en avaient exprimé l'anatomie économique. Ce que je fis de nouveau, ce fut : 1) de démontrer que *l'existence des classes* n'est liée qu'à des *phases de développement historique déterminé de la production* ; 2) que la lutte des classes conduit nécessairement à la *dictature du prolétariat* ; 3) que cette dictature elle-même ne constitue que la transition à l'abolition de toutes les classes et à une *société sans classes*³⁹... »

La thèse prend toute son ampleur dans la *Critique du Programme de Gotha*. En 1875, au moment où se réalise l'union des partis socialistes allemands de Lassalle et de Bebel, Marx se retrouve en effet aux prises avec le problème du pouvoir politique dans la Révolution. Les dirigeants des deux partis ont élaboré un programme commun, connu sous le nom de Programme de Gotha. Or, Marx s'en montre fort mécontent et, de Londres, où il travaille en compagnie de Engels, il fait parvenir à ses amis d'Allemagne une *Critique du Programme de Gotha*. La position de Marx est restée inchangée en ce qui concerne l'internationalisme et le caractère national provisoire du mouvement prolétarien. Le Programme disait : « La classe ouvrière travaille à sa libération d'abord dans le cadre de l'Etat national actuel, consciente du fait que le résultat nécessaire

38. *Manifeste Communiste*, op. cit., p. 95.

39. Lettre à Weydemeyer, 5 mars 1852, in *Etudes Philosophiques*. Editions Sociales, p. 118.

FIN DE L'ALIÉNATION

de son effort qu'elle entreprend en commun avec les travailleurs de tous les pays civilisés, sera la fraternité internationale des peuples. » Marx se méfie du caractère *successif* de la lutte nationale et de la fraternité internationale. Sans doute faut-il maintenir que chaque prolétariat doit renverser le pouvoir politique de son Etat national propre, mais Marx maintient tout autant que la lutte prolétarienne est déjà, de fait, internationale. Tout ceci est en conformité avec les thèses du *Manifeste*. Dans ce cadre, Marx précise cependant l'importance de la dictature du prolétariat, qui lui a été révélée par l'expérience de la Commune de Paris en 1871 : « Entre la société capitaliste et la société communiste se situe la période de la transformation révolutionnaire de la première dans la seconde. A cette transformation correspond aussi une période politique de transition, pendant laquelle l'Etat ne peut être rien d'autre que la *dictature révolutionnaire du prolétariat*⁴⁰. »

La constitution du prolétariat en classe dominante, ou la dictature du prolétariat, est donc bien la mesure pratique fondamentale dans laquelle prend corps la révolution prolétarienne. Tout ceci est d'une logique parfaite dans la perspective de Marx. La classe prolétarienne a un caractère universel, mais, en même temps, elle reste particulière jusqu'à ce qu'elle ait révélé entièrement sa nature. L'acte révolutionnaire qui se situe au point de rupture comportera donc encore tous les caractères « particuliers » de la domination d'une classe, mais il sera en puissance déjà l'avènement de l'universalité sociale véritable. La révolution comporte ainsi le même caractère paradoxal que l'agent de la révolution, cette classe qui n'est déjà plus une classe de la société. Domination d'une classe, qui n'est déjà plus une domination, puisqu'elle n'a d'autre but que la suppression de toute domination.

VI. CONCLUSION

Il restera à analyser les conséquences de cet acte révolutionnaire de portée originale et celles de la suppression des classes et de l'avènement de la société communiste. Mais les difficultés

40. *Zur Kritik des Gotheer Programms*, Ed. Adoratsky, Zurich, 1934, pp. 13-14.

de la doctrine marxiste de la révolution doivent encore être soulignées en conclusion.

L'agent idéal de cette révolution, le prolétariat, défini *a priori* comme la véritable société universelle en négatif, existe-t-il et peut-il exister dans les conditions de l'histoire ? L'histoire en effet, ce développement complexe et dialectique, dont aucune phase n'avait jusque-là, aux yeux de Marx lui-même, un caractère définitif, peut-elle donner naissance quelque jour à un groupe social dans lequel soit reporté tout son dynamisme ? Il peut y avoir des prolétariats dont plus d'un trait concorde avec la définition de Marx. Peut-il y en avoir un qui y réponde parfaitement ? Peut-il exister une déréliction véritablement universelle, une misère vraiment totale, peut-il exister une classe qui ne soit absolument pas reconnue par les autres classes de la société ?

D'ailleurs, la classe prolétarienne, fût-elle universelle dans sa situation de négation subie, ne deviendrait-elle pas particulière à son tour *en se posant* comme classe dominante, fût-ce dans le bref intervalle de la dictature du prolétariat ? La négation passive pouvait être indéfinie ou infinie en un certain sens, en raison de l'illimitation qui la caractérise. Mais se poser, s'affirmer, n'est-ce pas se nier encore une fois, donc se déterminer, se manifester comme quelque chose de particulier ?

La dictature du prolétariat à son tour, phénomène éminemment particulier et politique, présentée pourtant comme la mesure pratique essentielle de la révolution, ne risque-t-elle pas de rendre vaine la prétention de la révolution à l'universalité ? La dictature du prolétariat ne risque-t-elle pas de se consolider comme domination particulière ? Il est dangereux qu'une révolution de soi universelle passe par la médiation d'une telle particularité, trop semblable à celle de toutes les dominations de classe antérieures.

Enfin, la révolution marxiste doit être définitive et irréversible. Or, rien ne nous le garantit, aussi longtemps qu'elle ne s'est pas dépassée elle-même et n'a pas abouti à une suppression de fait de toute domination de classes. Et rien ne nous garantit le passage de la dictature du prolétariat à l'étape de la société sans classes. Dans une perspective d'histoire dialectique, on conçoit fort mal le passage de cette dernière étape particulière à une étape *universelle* sans une nouvelle rupture, sans une nouvelle révolution. La dialectique marxiste n'est pas coutumière des mutations lentes et des évolutions insensibles. Prévoir des passages insensibles, n'est-ce pas pour elle se renier sur un point essentiel ?

La révolution marxiste ne nous fournit donc pas toutes les

garanties requises pour la véritable suppression de l'aliénation économique et sociale⁴¹. Il nous faut pourtant voir encore dans

41. Elle devait en fournir encore moins lorsque, avec Lénine, puis Staline, il fut admis que la révolution n'est pas l'œuvre exclusive de la classe prolétarienne industrielle proprement dite, mais le fruit d'une coopération avec la paysannerie, ce qui nous éloigne considérablement du schéma présenté par Marx. Lénine fut le premier à mettre en lumière les caractères de cette nécessaire alliance : c'est en la réalisant qu'il opéra la révolution de 1917, et il n'est pas téméraire d'affirmer que toutes les révolutions communistes qui se sont produites depuis lors, se sont appuyées sur un phénomène semblable. La révolution n'attend plus que les conditions de l'exploitation capitaliste soient pleinement réalisées dans un prolétariat ouvrier misérable. Mais tout ce que Lénine avait dit à ce sujet ne concernait encore que les conditions du *déclenchement* de la révolution. Staline, quant à lui, pensait qu'une fois déclenchée cette révolution, devait commencer immédiatement l'installation d'un régime socialiste et que, pour cela, il n'était pas nécessaire de provoquer d'abord le développement des conséquences du capitalisme par une industrialisation exclusive. Il estimait en particulier que l'agriculture pouvait devenir socialiste sans passer par la phase capitaliste, grâce à la coopération.

L'institution de coopératives avait déjà été prônée par Lénine. Mais Staline avait à faire face sur ce point aux thèses de la « révolution permanente » soutenue par Trotzky, Zinoviev et Kamenev. Que faut-il entendre par cette thèse de la révolution permanente ? Elle n'a rien à voir avec l'idée d'une révolution indéfinie, se poursuivant sans cesse. L'expression a trait d'abord à une option particulière concernant la succession de la phase bourgeoise et de la phase socialiste de la révolution. Trotzky s'en expliquait à propos de la révolution de 1905. « C'est précisément dans l'intervalle qui sépare le 9 janvier de la grève d'octobre 1905 que l'auteur arriva à concevoir le développement révolutionnaire de la Russie sous l'aspect qui fut ensuite fixé par la théorie dite de « la révolution permanente ». Cette désignation quelque peu abstruse voulait exprimer que la révolution russe, qui devait d'abord envisager, dans son avenir le plus immédiat, certaines fins bourgeoises, ne pourrait toutefois s'arrêter là. La révolution ne résoudrait les problèmes bourgeois qui se présentaient à elle en première ligne qu'en portant le prolétariat au pouvoir. Et lorsque celui-ci se serait emparé du pouvoir, il ne pourrait se limiter au cadre bourgeois de la révolution. Tout au contraire, et, précisément pour assurer sa victoire définitive, l'avant-garde prolétarienne devrait, dès les premiers jours de sa domination, pénétrer profondément dans les domaines interdits de la propriété aussi bien bourgeoise que féodale. Cela devait l'amener à des collisions non seulement avec tous les groupes bourgeois qui l'auraient soutenue au début de sa lutte révolutionnaire, mais aussi avec les *larges masses paysannes* dont le concours l'aurait poussée vers le pouvoir. Les contradictions qui dominaient la situation d'un gouvernement ouvrier, dans un pays retardataire où l'immense majorité de la population se composait de paysans, ne pouvaient trouver leur solution que sur le plan international, sur l'arène d'une révolution prolétarienne. »

Sans doute Lénine pensait, lui aussi, que la révolution russe devait être une révolution bourgeoise se prolongeant immédiatement en révolution sociale. Mais entre lui et Staline, d'une part, et Trotzky, d'autre part, il y avait deux points de différence : pour Trotzky la révolution prolétarienne ne pouvait qu'entrer promptement en conflit avec les masses paysannes non prolétarisées ; de plus la révolution devait se poursuivre à l'échelon mondial

LA RÉVOLUTION ET SON DÉROULEMENT

quel univers déboucherait cette révolution, si elle était plus fidèle qu'il ne semble au projet de supprimer l'aliénation.

par l'action de tous les prolétariats ouvriers, sans quoi il n'y avait pas de véritable révolution prolétarienne. En ce qui le concerne, Staline s'opposait à la thèse de la « révolution permanente », parce qu'il pensait que la révolution prolétarienne ne *pouvait pas entrer en conflit avec les paysans*, mais devait, au contraire, naturellement s'appuyer sur eux. C'est cette option qui décida en fait du sort de l'amitié entre Staline et Trotzky. D'autre part, en ce qui concerne l'édification du socialisme, Staline pensait, contre Trotzky, pouvoir aboutir à la socialisation de l'agriculture sans passer par la phase capitaliste de la production agricole ou par l'industrialisation généralisée qui aurait fait de tous ou presque tous les anciens paysans, des prolétaires.

CHAPITRE III

LE COMMUNISME

PROPOSITIONS MARXISTES SUR LE COMMUNISME :

1. Le communisme n'est pas seulement la négation du capital ou du travail divisé. Il n'est pas non plus la *généralisation* de l'attitude de la propriété privée, telle que la prévoit le communisme « vulgaire ». Le communisme n'est pas davantage un simple régime *politique*.

2. Le communisme véritable est une suppression *positive* de la propriété privée : il ne se contente pas de nier un type de société antérieur, il fait accéder à un nouveau type de société. Ce nouveau type est de plus la société parfaite, dans laquelle tous les antagonismes sont conciliés.

3. Dans le communisme, la communauté ne s'oppose pas au développement de la personnalité des individus. La communauté n'est pas une limite, à l'extérieur de laquelle la liberté personnelle pourrait se donner cours, elle n'est pas autre chose que le libre épanouissement, dans toutes les directions, des personnes.

4. Dans le communisme, l'antagonisme de l'homme et de la nature est pleinement concilié, de même l'antagonisme entre le besoin et sa satisfaction, l'antagonisme entre le sujet et l'objet (la subjectivité et l'objectivité) et enfin l'antagonisme entre l'homme et l'homme.

5. Le communisme est la réalisation de la vie générique de l'homme. Pourtant l'individu n'est l'espèce qu'en idée, il ne l'est pas effectivement, car la mort interdit la parfaite adéquation de l'individu et de l'espèce.

6. Dans le communisme, toute l'existence humaine prend un caractère social, même les activités qui ne sont pas exercées de manière explicitement communautaire.

7. Dans la société communiste, l'État *politique* est supprimé. L'État est identifié avec la société réelle (avec la société civile).



La révolution est d'abord la suppression de l'aliénation économique capitaliste, mais elle doit supprimer en même temps toutes les autres aliénations humaines dérivées de l'aliénation économique.

Il est vrai que la révolution envisagée par Marx ne supprime comme telle que l'aliénation capitaliste : il ne nous est pas expliqué par quel mécanisme est supprimée *toute* autre aliénation économique, en particulier celle qui peut apparaître dès que se pose dans la vie économique un problème quelconque d'attribution du produit. Sous réserve de cette difficulté, admettons toutefois que la révolution amène la suppression de l'aliénation économique : elle est supposée alors conduire à la suppression de toutes les autres aliénations.

Il s'agira d'abord de l'aliénation sociale (l'hostilité de l'homme pour l'homme), puis de l'aliénation politique, puis de l'aliénation idéologique et religieuse. Nous allons examiner les deux premiers points en étudiant la société communiste, dans laquelle doit déboucher la Révolution : le communisme est, en effet, le remplaçant de toute structure sociale antérieure, et, en particulier, le remplaçant de la société politique.

A nous en tenir aux conséquences des mesures pratiques de la révolution prévues par Marx, nous pourrions supposer que la suppression de cette aliénation historique particulière, qu'était l'exploitation de l'homme par l'homme dans le capitalisme, restaurerait la société dans le *statu quo ante*. Nous pourrions nous attendre à retrouver un réel social dialectique dans lequel des relations sociales entre les hommes ne seraient pas pleinement médiatisées, ni pleinement réconciliées, bien qu'il n'y ait plus aliénation proprement dite : sous la forme de l'objectivation, la dialectique s'exercerait encore. Il n'y aurait donc pas de société parfaite, pas de société entièrement intégrée, bien qu'il n'y ait plus de scission déshumanisante. Il subsisterait encore une distinction et même une opposition — non pas une contradiction — entre homme et société, entre homme et homme. Or, le tableau que Marx nous présente de la société communiste est celui d'une conciliation définitive et irréversible de l'homme avec l'homme, c'est celui de la création d'un homme *social* dans lequel la société et la personne ne font plus qu'un. Les rapports immédiats constitutifs de la société ont été pleinement médiatisés, nous accédons à une véritable identité.

I. LES COMMUNISMES INCOMPLETS OU DÉFORMÉS

Cet avènement de la société véritable dans laquelle est supprimée non seulement la structure de classes hostiles les unes aux autres, mais encore toute opposition, tout rapport inter-humain non médiatisé, s'explique, dans la perspective marxiste, par l'originalité que Marx croit devoir conférer à la Révolution sociale. Effectuée par une classe dont l'aliénation était véritablement universelle, dans laquelle l'homme s'était complètement perdu, la révolution nous fait accéder à une société dans laquelle l'homme s'est pleinement retrouvé, dans laquelle il trouve donc *beaucoup plus* que ce qui précédait l'aliénation. Ceci est vrai tant en ce qui concerne la société en général qu'en ce qui concerne la famille, qu'en ce qui concerne enfin l'Etat lui-même.

Marx n'a pas inventé le mot « communisme », et bien des doctrines s'étaient données pour communistes avant qu'il eut présenté sa thèse du socialisme scientifique. Bien plus, avant Marx, le communisme était déjà de mode et on avait compris dans toute l'Europe d'avant 1848 l'importance des mouvements qui se paraient de ce nom prestigieux : « Un spectre hante l'Europe, dira Marx au début du *Manifeste*, le spectre du communisme. Toutes les puissances de la vieille Europe sont liguées en une sainte croisade pour traquer ce spectre : le pape, le tzar, Metternich et Guizot, les radicaux de France et les policiers d'Allemagne. Où est le parti d'opposition que ses adversaires au pouvoir n'aient pas décrié comme étant communiste ? Où est le parti d'opposition qui n'ait renvoyé le reproche infamant de communisme aux hommes d'opposition plus avancés aussi bien qu'à ses adversaires réactionnaires¹ ? » Le mot est donc avant 1848 dans toutes les bouches, et c'est pour préciser l'acception précise qu'ils en donnent que Marx et Engels rédigent le *Manifeste communiste*. Il s'agit de remplacer le « spectre » par une définition claire de ce que veulent les « communistes ».

En fait, à Marx lui-même on avait fait en 1842 le reproche d'être communiste. C'est l'*Augsburger Allgemeine Zeitung* qui avait accusé la *Rheinische Zeitung* dans laquelle écrivait Marx

1. *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, p. 53.

d'être une « communiste prussienne ». Un peu surpris, Marx s'interrogea pour la première fois sur le contenu d'un tel vocable. C'est ce qu'il nous dit dans un article du 16 octobre 1842 : « La *Rheinische Zeitung*, qui ne reconnaît aux idées communistes sous leur forme actuelle pas même une réalité théorique, et qui peut encore moins désirer ou seulement considérer comme possible leur réalisation pratique, va soumettre ces idées à une critique de fond². » Marx annonce qu'il va se mettre à l'étude des œuvres de Leroux, de Considérant et de Proudhon. Mais il a commencé par nous bien préciser que, jusque-là, il ne se reconnaissait à aucun titre pour un communiste. C'est dans son exil à Paris qu'il fera la connaissance directe du communisme : il le trouvera dans les groupes d'ouvriers français et allemands qu'il fréquente et qui adhèrent au communisme un peu vague et mystique de Cabet et de Weitling. En 1848 enfin, il sera devenu lui-même un communiste, mais il aura entre temps soumis à une critique précise les diverses conceptions qui se présentaient sous cette étiquette, pour leur opposer sa conception propre.

Il commence par écarter le communisme de Babeuf, qui s'est greffé sur la Révolution française, mais fait preuve d'une évidente immaturité : « Nous ne parlons pas ici, dit-il dans son analyse, de la littérature socialiste et communiste contemporaine, de la littérature qui, dans toutes les grandes révolutions modernes, a formulé les revendications du prolétariat (écrits de Babeuf, etc.). Les premières tentatives du prolétariat en vue de faire prévaloir directement son propre intérêt de classe en un temps d'effervescence générale, dans une période où l'on renverserait la société féodale, échouèrent nécessairement en raison même de la forme rudimentaire du prolétariat, comme aussi parce qu'il lui manquait les conditions matérielles de son émancipation qui ne sont précisément que le produit de l'époque bourgeoise. La littérature révolutionnaire qui accompagna ces premiers mouvements du prolétariat est, quant au fond, réactionnaire. Elle préconise un ascétisme universel et un grossier égalitarisme³. »

Au delà de ces formes rudimentaires du communisme, Marx rencontre les systèmes doctrinaux de Proudhon, de Fourier et de Saint-Simon. Il y voit un communisme de caractère encore exclusivement *négatif*. Aucun de ces systèmes n'a saisi le dynamisme intérieur à la relation du travail au capital, ils ne peuvent donc pas comprendre la possibilité de suppression de

2. In *Frühschriften*, Ed. Landshut, 1953, p. 154.

3. *Manifeste Communiste*, op. cit., pp. 111-112.

l'aliénation, donnée dans les conditions mêmes de l'aliénation. Ils se contentent d'une négation abstraite, d'une exigence idéale, dont rien ne garantit l'authenticité, dont rien n'assure non plus le succès. Ils voient le capital et le travail, la propriété et la non-propriété comme juxtaposés, ils postulent la suppression de l'un des termes de ces relations, mais ils ne saisissent pas celles-ci dans leur dynamisme immanent, ils entrevoient encore moins les possibilités de dépassement merveilleux que comporte la suppression de l'aliénation. Proudhon par exemple veut « supprimer le capital, donc l'élément dans lequel s'objective le travail, mais sans supprimer le mécanisme qui crée le capital et qui fait des prolétaires par l'exploitation du travail⁴ ». Fourier et Saint-Simon vont certes plus loin et se retournent non plus contre le capital mais contre une forme particulière du travail, contre le travail aliéné tel qu'il existe, mais sans saisir encore la relation qui rend le travail aliéné. Fourier considère et voit dans le travail industriel la cause de la nocivité du travail : il faut donc revenir au travail agricole. Saint-Simon reconnaît, quant à lui, l'importance du travail industriel, aussi ne cède-t-il pas comme Fourier à l'illusion des physiocrates, mais il se contente de vouloir la suppression des conditions dans lesquelles s'effectue ce travail industriel, il demande l'« amélioration des conditions de travail ». Il est en cela le précurseur de tous les syndicalistes réformistes, de tous les « trade-unionistes » auxquels s'en prendra plus tard Lénine. Mais ni Proudhon, ni Fourier, ni Saint-Simon ne s'attaquent à la racine du mal, c'est-à-dire à cette aliénation économique fondamentale qui atteint tout l'homme : il n'y a pas davantage pour eux de lois immanentes de l'émancipation, inscrites dans la situation même de l'homme aliéné. Si c'est là du communisme, c'est encore là du communisme très négatif, puisqu'il ne vise que les conséquences de l'aliénation et non l'aliénation elle-même.

Le communisme proprement dit veut être l'expression *positive* de la suppression de la propriété privée : l'acte même de supprimer la propriété privée doit être la constitution d'une nouvelle forme de société économique, la société communiste⁵. Mais il y a encore différentes manières de vouloir réaliser ce communisme, et Marx critique vivement tant le communisme « vulgaire » que le communisme « purement politique ».

Le *communisme vulgaire* est celui de Weitling, avec lequel

4. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 110; cf. *La Misère de la Philosophie*.

5. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, p. 111.

Marx finira par se brouiller. Il est foncièrement égalitariste, puisqu'il consiste dans le projet de « généraliser » la propriété privée, c'est-à-dire de laisser toute propriété à la communauté dans une société d'Egaut. Mais il s'agit ainsi d'une généralisation abstraite, car, en réalité, rien n'est changé à l'attitude profonde des hommes à l'égard des choses, à cet exclusivisme qui caractérise leur relation aux choses, à leur avarice de propriétaires privés. Un tel communisme n'est que la généralisation du rapport d'aliénation tel qu'il existe dans la propriété privée.

Ce communisme est tellement dominé « par la propriété-chose », par la propriété matérielle, par la possession, qu'il est prêt à tout détruire de ce qui ne peut devenir la propriété privée de tous. Il est prêt à détruire tout ce qui est personnel et inégal, comme le talent, l'intelligence, etc. La fortune peut être nivelée de manière égalitaire, le talent au contraire ne peut l'être : la société des communistes vulgaires ne supportera donc pas le talent. La richesse matérielle peut être possédée en commun par des Egaut, mais ni le talent ni l'intelligence ne peuvent être ainsi possédés en commun. Leur instinct niveleur et égalisateur n'est qu'une autre expression de leur attitude fondamentale à l'égard des choses, qui est encore attitude de « possession (*Besitz*) physique immédiate » : la possession demeure pour ces hommes, sous une nouvelle forme, le but unique de la vie et de l'existence⁶.

Pas plus qu'ils ne suppriment l'attitude fondamentale de propriétaire privé, ils ne suppriment la condition de travailleur aliéné. Ils l'ont simplement étendue à tous, même à ceux qui, par leur situation privilégiée de propriétaires de moyens de production, y échappaient jusque-là. Chacun se trouve maintenant soumis à la tyrannie du capital de la communauté, au lieu d'être soumis à celle du capital de quelques-uns : rien n'est changé au fond. On aboutit à une « communauté de travail », ce qui ne veut pas dire une communauté de travailleurs, mais un groupe de gens également soumis à l'inhumanité du travail. Chacun reçoit un salaire égal du « capitaliste général » qu'est la communauté⁷.

Ce qu'il importe de noter surtout, c'est que, dans ces conditions, la communauté tout entière (ou la soi-disant communauté) devient affectée de ce rapport aliéné aux choses qu'est le rapport de propriété privée exclusive, la catégorie de l'« avoir ». On arrive à une simple généralisation de l'*envie*,

6. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 112.

7. *Ibid.*

dans laquelle nous retrouvons l'avarice du propriétaire privé. La seule différence c'est que l'envie du propriétaire privé était tournée vers celui qui avait davantage, l'envie s'est muée maintenant en jalousie, en volonté de nivellement général en fonction d'un *minimum*. Au lieu de tendre vers une propriété plus ample, l'appétit de gain s'est inversé et tend vers la propriété minima. D'où la négation et la destruction de la culture et de la civilisation, qui résultent d'un tel communisme. Il tend à supprimer même les besoins de l'homme, à les réduire au minimum, alors que le vrai communisme tendra à les développer au maximum⁸. La communauté tout entière dans son rapport à l'égard des choses est établie dans la même attitude que les anciens propriétaires privés, attitude de l'appropriation brutale, directe, physique, sans médiation. Le caractère social et humain n'apparaît d'aucune manière. Le propriétaire privé se comportait à l'égard du produit du travail comme à l'égard d'un objet, ignorant le « côté subjectif » de cet objet, à savoir la médiation du travail qui s'y était opérée. La communauté fait désormais de même.

La subjectivité du travailleur n'est reconnue à aucun titre. Le communisme vulgaire nie la *personnalité* de l'homme. En cela, d'ailleurs, fait remarquer Marx, il n'est que la conséquence obligée de la propriété privée, qui était déjà cette négation de la personnalité de l'homme : dans la propriété privée et dans le communisme vulgaire, l'homme n'est considéré que comme la *chose* dans laquelle il se manifeste par sa production, mais le lien n'est pas perçu entre le produit et le travailleur⁹.

Si l'on veut un critère précis de la dégradation de la personnalité humaine par l'invasion généralisée de la propriété privée, telle que la prévoit le communisme vulgaire, il n'est que de voir comment, dans ce communisme, se présente la famille. La famille étant, pour Marx, le premier rapport social, et, en même temps, un rapport très proche de la naturalité, l'attitude de l'homme à l'égard de l'homme dans le couple familial, c'est-à-dire l'attitude de l'homme à l'égard de la femme, est une bonne mesure de la qualité sociale de toute la société. Or, les communistes vulgaires prêchent la communauté des femmes. De propriété exclusive qu'elle était dans le mariage, la femme devient ici propriété générale, commune. Or, Marx nomme le rapport à la femme comme propriété privée la prostitution, où la femme n'est pas reconnue comme personne et où l'homme ne se retrouve pas comme homme, puis-

8. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 112.

9. *Ibid.*

qu'il ne traite pas la femme comme « homme ». Dans la « communauté des femmes », où rien n'est changé à ce rapport de propriété privée, seulement généralisé, Marx peut donc dire que « nous aboutissons à une prostitution universelle¹⁰ ».

Ainsi, se contentant de généraliser le rapport fondamental d'aliénation qu'est la propriété privée, se proposant de niveler toute richesse, de supprimer tout besoin de l'homme, niant par là toute culture, toute civilisation, tout talent particulier, voulant anéantir la personnalité de l'homme en supprimant l'inégalité que comporte la présence de personnes, manifestant son caractère odieux dans la dégradation du rapport de l'homme à la femme par la « communauté des femmes », le communisme vulgaire n'est rien de plus que l'expression de « la forme la plus basse de la propriété privée qui veut se poser comme communauté positive¹¹ ».

Marx a trouvé ainsi le moyen de distinguer ses propres conceptions de l'idéal vague et trompeur du mouvement communiste d'avant 1848, en rejetant tout ce qu'il y avait en lui de primitif et de grossier. Mais, à côté du communisme vulgaire, égalisateur et niveleur, qui ne fait que généraliser la propriété privée, il y a place pour un autre type de communisme, exclusivement *politique* celui-là. Au nom d'une volonté politique, qui peut d'ailleurs être indifféremment démocratique ou despotique (c'est-à-dire dictatoriale), il supprime la propriété privée. Sous une autre forme, plus anarchiste, ce communisme tend aussi à supprimer l'Etat. Réaliser un communisme politique ou supprimer l'Etat, ce sont certes des mesures inhérentes à la réalisation de tout communisme, ce sont des anticipations de tout véritable communisme. Mais prises en elles-mêmes, ces mesures ne suffisent pas à la réalisation du véritable communisme. Car, tant qu'on s'en contente, on n'a pas encore compris que la suppression de la propriété privée n'est pas ou ne doit pas être une opération seulement négative. En fait la propriété privée ou le besoin humain, une fois débarrassés de leur caractère exclusif, une fois débarrassés de l'exclusivité de la catégorie de l'avoir, doivent devenir sous une forme nouvelle l'expression véritable de l'essence de l'homme, et reconstituer son véritable rapport à la nature et aux hommes. Tant qu'on n'a pas encore compris et réalisé cela, le communisme (le communisme politique ou le communisme négateur de l'Etat) n'est que le *projet*, le *concept* du communisme, il n'en est pas l'essence développée¹².

10. *Manuskripte 1844, op. cit.*, pp. 112-113.

11. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 113.

12. *Manuskripte 1844, op. cit.*, pp. 113-114.

Le communisme vulgaire se contentait de généraliser l'aliénation, le communisme politique se propose bien de la supprimer, mais il le fait encore abstraitement, négativement, sans découvrir le contenu positif, la valeur positive sous-jacents aux attitudes aliénées de la propriété privée. L'un et l'autre sont ainsi une négation de la personnalité et de la valeur de l'individu au profit de la Société. Celle-ci est conçue alors comme quelque chose de particulier, comme un être supérieur, auquel on sacrifie l'individu de toutes manières : l'homme individuel ne se retrouve pas dans cette société, il n'a pas avec elle un rapport d'identité, elle n'est pas son être social propre. Il y a dans cette conception de la société l'origine de l'incompréhension du communisme que Marx reproche à Max Stirner. « Il croit, dit Marx, que les communistes attendent quelque chose de la « Société », alors qu'ils veulent tout au plus se donner une société ; il transforme la Société, avant qu'elle existe en un instrument dont il veut tirer profit, sans que lui et d'autres gens se soient, par un rapport social réciproque, produit une Société, par conséquent cet « instrument » ; il croit que, dans la Société communiste, il peut être question de « devoirs » et d'« intérêts », deux côtés complémentaires d'une opposition qui n'appartient qu'à la Société bourgeoise... Saint Max croit que les communistes veulent *faire des sacrifices à la « Société »* alors qu'ils veulent tout au plus sacrifier la société existante — à moins qu'il ne désigne comme un sacrifice qu'ils se font à eux-mêmes leur conscience que leur lutte est une lutte commune à tous ceux qui ont échappé à l'emprise du régime bourgeois¹³. » Tant que la Société reste quelque chose de supérieur à l'individu, dans lequel celui-ci ne se reconnaît pas pleinement, nous ne pouvons pas avoir affaire au communisme véritable tel que l'envisage Marx. On peut mesurer à ceci l'ampleur de l'exigence qu'il pose et les déformations qui sont trop souvent données de sa doctrine du communisme. Mais on peut aussi tirer de ces réflexions les critères au nom desquels elle doit être jugée.

II. LA COMMUNAUTÉ ET LA PERSONNE

C'est dans la forme particulière qu'il donne au rapport entre la communauté et la personne que se situe l'originalité du

13. *Sainte Famille*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, II, p. 213.

communisme de Marx. La suppression de l'aliénation, c'est-à-dire la révolution, consiste évidemment chez Marx dans l'avènement de la communauté : « Les individus se subordonnent à nouveau des puissances (aliénées) réifiées et suppriment la division du travail. Ce qui n'est pas possible sans la communauté¹⁴. » Mais la communauté va être entendue en un sens tout nouveau, inédit. Jusqu'ici on ne concevait la communauté ou la société ou l'universalité en général, que comme une abstraction, que comme quelque chose de particulier, juxtaposé en quelque sorte aux individus, quoique supérieur à eux. « Il ne s'agissait pas de communauté véritable, mais seulement de quelque chose que l'on se *représentait* comme communauté universelle¹⁵. » Maintenant il va s'agir au contraire d'une communauté véritable et non imaginée, dans laquelle l'individu personnel ne sera pas quelque chose de juxtaposé à la communauté, et dans laquelle il ne sera pas soumis ou subordonné à la communauté. La communauté sera au contraire l'expression la plus complète de l'être personnel de l'homme, être social, parce que, dès le premier rapport constitutif du réel, il est être générique.

Dans toute communauté antérieure, dans les « surrogats de la communauté, et dans laquelle il ne sera pas soumis ou subordonné comme limite en dehors de laquelle la liberté personnelle était possible. La communauté était toujours indépendante des individus, elle constituait justement la limite de leur champ d'expression comme individus. De plus, les individus (le terme est équivalent à « personne » dans le vocabulaire de Marx) n'étaient pas reconnus comme tels, ils ne faisaient pas partie de la communauté au nom de leurs qualités particulières et individuelles, mais au nom seulement de cet élément commun extérieur à eux, qui déterminait leur participation à telle ou telle communauté. La communauté était constituée d'« individus moyens », tous égaux. C'est l'idéal qu'avait donné de la société la révolution rousseauiste, c'est lui qui a pris corps dans la déclaration individualiste et formelle des « Droits de l'homme ». Il résultait de cette situation que tout ce qui constituait la communauté était par définition non-individuel, non-personnel, c'est-à-dire n'appartenait pas à l'essence de l'individu : la société était, par rapport à lui, quelque chose de « contingent », de « non-essentiel », d'« accidentel ». La sphère de la liberté personnelle était exactement celle qui échappait à l'emprise de la communauté ou de la société¹⁶.

14. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 63.

15. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, p. 113.

16. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, pp. 65-66.

Dans le marxisme au contraire, la communauté cesse en principe d'être une limite au développement de la liberté de l'individu, pour devenir la sphère par excellence de l'épanouissement de sa personnalité : « Ce n'est que dans la communauté que chaque individu a les moyens de développer (de cultiver) en toutes directions ses aptitudes ; ce n'est que dans la communauté que la liberté personnelle est possible¹⁷. » L'individu n'est plus subordonné à la société, comme à quelque chose d'extérieur à lui ou d'indépendant de lui. La communauté est l'être même de l'homme devenu conscient de toutes les directions, de toutes les possibilités et de toutes les dimensions de son développement personnel. Dans la société communiste, en effet, toutes les relations immédiates qui constituaient le réel et l'homme dans le réel se trouvent muées en relations d'identité : l'homme rejoint l'homme. Or tout ceci n'est possible que parce que la société avec laquelle l'homme vient à coïncider est le véritable universel concret. Là le sujet n'est plus différent de l'objet, tout deux étant universels ; le besoin est en même temps sa satisfaction parce que besoin et satisfaction sont devenus tous deux humains, sont devenus tous deux l'homme lui-même ; l'homme enfin trouve directement l'autre homme, parce que tous deux sont hommes sociaux, pleinement universels.

III. CONCILIATION DE TOUTES LES OPPOSITIONS DANS LA SOCIÉTÉ COMMUNISTE

Nous avons compris jusqu'ici, en suivant Marx, que tout le réel est dialectique, c'est-à-dire constitué de rapports d'opposition immédiate, qui exigent une médiation. La médiation est entreprise par le travail humain, dans un processus *indéfini* de transformation de la nature, et par la société, dans un processus d'histoire non moins *indéfinie*. Or, voici que la suppression de l'aliénation capitaliste amène d'un seul coup l'*achèvement* de la médiation et la suppression de toute opposition dans les relations de caractère immédiat que nous avons examinées. C'est en ce sens que le communisme est une suppression « posi-

17. *Deutsche Ideologie*, *op. cit.*, p. 64.

tive » de l'aliénation, ou la véritable « appropriation de l'essence humaine par et pour l'homme¹⁸ ».

Le prolétaire en effet n'avait pas perdu seulement son produit, mais s'était perdu lui-même, il avait perdu tout ce qu'il y avait en lui d'humanité, son essence d'homme. Si donc, par la révolution, il retrouve quelque chose, il retrouve en fait toute l'essence de l'homme, toute la richesse de l'humanité. Dans un bref raccourci, Marx nous a indiqué les principaux traits de la reconquête par l'homme de son essence et la conciliation de toutes les oppositions qui constituaient le réel : « Ce communisme se présente comme naturalisme achevé qui est identiquement humanisme et comme humanisme achevé qui est identiquement naturalisme, il est la véritable solution (suppression, *Auflösung*) de la lutte entre l'homme et la nature et entre l'homme et l'homme, la véritable solution de la lutte entre existence — apparence phénoménale — et essence, entre objectivation de soi et manifestation active de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et espèce¹⁹. » Le communisme est la médiation achevée des rapports entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'objectivité, entre l'homme et l'homme, entre l'homme individuel et son être générique.

La nature, tout d'abord, est devenue humaine. Sans doute ceci signifie-t-il que l'espèce humaine a de plus en plus complètement mis sa marque par le travail sur les paysages et tous les matériaux de la nature. Mais, pour que l'humanité de la nature soit une expression parfaitement exacte, et non pas seulement métaphorique, il faut qu'il y ait une véritable identification entre l'essence de l'homme et la nature. C'est justement ce qui se produit par la médiation de la société communiste. La nature devient humaine parce que l'homme de son côté se fait nature en devenant social : la société en effet devient pour cet homme nouveau une « nature » et en même temps « sa » nature. La nature en effet, c'est au point de départ le signe même de la présence d'un Autre immédiatement opposé. Mais lorsque l'altérité est devenue elle-même humaine, c'est-à-dire lorsqu'est apparue véritablement la société humaine, on peut parler d'une réconciliation parfaite de l'homme avec toute altérité, donc aussi avec la nature.

Inversement, une réconciliation de l'homme avec la nature naturelle n'existe pas sans la médiation de la société, cette seconde « nature » : « L'essence humaine de la nature n'existe que pour l'homme social²⁰. » L'homme est-il devenu social

18. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 114.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 116.

par la révolution communiste, il se retrouve désormais dans la nature : « C'est ici que la nature est pour la première fois pour l'homme, présente comme lien avec l'homme, comme existence de soi-même pour l'autre et de l'autre pour lui-même, ainsi que comme élément vital de la réalité humaine, ce n'est qu'ici qu'elle est présente comme fondement de sa propre existence humaine. Ce n'est qu'ici que son être-là *naturel* est, pour lui, son être-là *humain* et que, pour l'homme, la nature est devenue humaine²¹. » Lorsque l'altérité est venue à être constituée par la société, par l'autre homme, il n'y a plus de scission entre cette altérité, c'est-à-dire la nature, et l'homme : « La société est donc l'unité d'essence de l'homme et de la nature dans sa perfection, la véritable résurrection de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature²². » L'humanisme est devenu identique au naturalisme et inversement²³.

De même que l'homme devient nature et que la nature devient humaine, de même l'homme devient objet et l'objet devient humain. L'homme ne se perd plus dans l'objet, puisque celui-ci est objet humain, ce qui n'est possible que parce que cet objet est devenu objet social. C'est encore une fois la *société* communiste qui effectue d'elle-même la médiation que le travail de l'homme n'avait fait qu'entreprendre. Ce qui suppose d'ailleurs à la fois que l'objet soit devenu social et que l'homme soit devenu social : c'est alors que sujet et objet coïncident : « La société, écrit Marx, devient pour lui — pour l'homme — comme essence dans cet objet²⁴. » Désormais, dans son objectivation, dans l'objectivité à laquelle il était contraint, l'homme se trouve lui-même, parce qu'il y trouve son être social. Tous les objets deviennent pour lui « l'objectivation de soi-même », ils deviennent des « objets qui confirment et réalisent son individualité », « ses objets ». Il n'y a plus d'opposition entre l'activité subjective de l'homme se manifestant soi-même, et l'objectivation qui affecte nécessairement le produit de sa manifestation active de soi. Entre les deux il y a bien plutôt identité²⁵. L'homme « devient lui-même objet²⁶ ».

Dans la société communiste nous retrouvons également l'homme de besoin, mais un homme dont les besoins se sont

21. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 116.

22. *Ibid.*

23. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 114.

24. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 119.

25. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 114.

26. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 119.

multipliés à l'infini, dont les besoins sont devenus universels, et en même temps un homme dont tous les besoins trouvent maintenant satisfaction dans un objet, qui n'est autre que la société, c'est-à-dire l'homme lui-même.

Rien n'a été sacrifié de la richesse acquise, des besoins acquis. Le communisme n'est pas un ascétisme ou un primitivisme : dans le retour de l'homme à lui-même qui s'opère par la suppression de l'aliénation, « toute la richesse du développement antérieur » est conservée. Seulement il n'y a plus aucun élément d'insatisfaction dans le rapport à cette richesse. L'homme se retrouve lui-même tout entier, il n'a donc rien perdu de tout ce qui a été acquis en fait de richesse matérielle et de culture au cours des médiations antérieures, et en particulier au cours de la médiation capitale du travail prolétarien, pur travail sans jouissance, mais véritable processus de culture, de façonnement de l'objet et de discipline de soi-même²⁷.

Mais il y a dans le communisme bien plus encore que la conservation de tout cela, il y a l'accession à une véritable universalité de besoins et à une universalité de biens qui les satisfont, le bien suprême en tout ceci étant l'homme auquel l'homme se rapporte par un besoin unique qui résume tous les autres besoins et qui s'appelle le besoin de l'homme. C'est en s'appuyant sur ces affirmations de Marx que Mascolo a pu définir le communisme comme besoin de « communication ». Voici, en effet, les termes dans lesquels Marx décrit la conciliation des besoins et des biens, l'universalité des besoins et celle des biens : « On voit comment, dit-il, en lieu de la richesse et de la pauvreté en termes d'économie politique, apparaît l'homme riche et le besoin *humain* riche. L'homme riche est en même temps l'homme *qui a besoin* d'une totalité d'expression vitale humaine. L'homme dans lequel sa propre réalisation existe comme nécessité interne, comme besoin (*Not*)²⁸. » Alors qu'il y avait jusqu'ici d'une part richesse et d'autre part pauvreté, richesse et pauvreté coïncident maintenant. Car la nouvelle réalité n'est pas seulement nouvelle richesse, elle réalise en même temps ce qu'impliquait la pauvreté ou la misère, c'est-à-dire le besoin comme besoin redoublé. Dans l'aliénation déjà, la misère était une insistance du besoin frustré comme besoin universel. Mais, tandis que dans l'aliénation la pauvreté, la misère, le besoin redoublé n'étaient que privation, ils deviennent maintenant le besoin le plus élevé, le besoin total, qui trouve sa satisfaction. « Non seulement la richesse, mais

27. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 114.

28. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 123.

aussi la pauvreté de l'homme reçoivent également l'une et l'autre, dans le cas du socialisme, une signification humaine et donc sociale. Elle — la pauvreté — est le lien passif qui fait ressentir à l'homme la plus grande richesse, l'*autre homme, comme un besoin*. La domination de mon être objectif en moi-même, l'expression sensible de mon activité essentielle est la *passion (Leidenschaft)* qui devient ici l'activité de mon être²⁹. » Le besoin est devenu passion entretenue de l'homme à l'égard de lui-même, et cette passion est en même temps la suprême activité de l'homme. Ainsi la dialectique du besoin et de sa satisfaction trouve elle aussi son terme dans le communisme, s'achevant dans cette passion souveraine, à laquelle s'identifie l'homme.

Dominant toutes ces conciliations, il y a celle de l'homme et de l'homme, c'est-à-dire l'instauration de la société véritable. Nous avons rencontré jusque-là l'homme en face de l'autre homme et, dans l'aliénation, nous avons même découvert une hostilité de l'homme à l'égard de l'homme. Ici, au contraire, l'homme ne se sépare plus de l'homme. L'homme ne se sépare plus de la société : « Tout comme la société elle-même produit l'homme comme homme, ainsi est-elle produite par lui³⁰. » Il est très important, à cet égard, de ne plus concevoir la société comme quelque chose de distinct de l'homme individuel. C'est l'individu véritable qui est l'être social³¹. Il n'y a plus de différence entre la vie individuelle et la vie générique de l'homme. Dans cette unité de l'individu et de l'espèce se réalise donc pleinement ce qui était seulement pressenti dans le rapport de l'homme à la nature. La nature, dans son universalité (mais comme altérité) n'apparaissait-elle pas comme l'être générique de l'homme ? L'individu est devenu « Totalité » des manifestations de sa vie humaine, donc vie humaine pleinement développée : en même temps il est devenu « être-là » subjectif de la société pensée et sentie.

De telles formules impliquent une parfaite réciprocité entre l'individu et l'espèce. L'identité ne se réalise d'ailleurs pas en principe aux dépens de l'individu, dont l'espèce est justement la manifestation intégrale. Il subsiste malgré tout quelque imprécision dans ces conceptions de Marx. Sans doute il ne veut pas sacrifier l'individu, mais comment résout-il le problème de la mort ? C'est là un point très important auquel Marx, dans son optimisme, n'a consacré qu'une seule phrase :

29. *Manuskripte 1844, op. cit.*, pp. 123-124.

30. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 116.

31. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 117; voir *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, pp. 65-66.

« La mort semble une dure victoire de l'espèce sur l'individu et semble contredire leur unité; mais l'individu déterminé n'est qu'un être générique déterminé, comme tel mortel³². » Marx a donc compris la terrible difficulté, mais ne la résout pas. Car l'« être générique déterminé » n'est justement pas apte à coïncider avec l'espèce autrement que de manière « idéale³³ » ou en puissance. La mort ne serait-elle pas alors finalement une « dure victoire » sur l'œuvre de Marx tout entière? Cette difficulté capitale surgit au point culminant des perspectives optimistes ouvertes par Marx sur la société communiste. Il faut que l'individu meure pour que l'espèce soit comme totalité de l'individu. Ne doit-on pas comprendre par là que l'espèce, qui d'ailleurs n'est rien que la totalité des manifestations de l'individu se développant selon ses dimensions multiples et infinies, est prise abstraitement pour le véritable sujet de l'histoire aux dépens de l'individu, proposition qui jure évidemment avec les conceptions de Marx sur l'histoire? La société ne se subordonne-t-elle pas à nouveau les individus? C'est justement ce que Marx reprochait à Stirner lorsqu'il dénonçait son incompréhension du communisme.

Pour souligner l'importance de cette difficulté, il suffit de rappeler qu'elle est encore présente dans le marxisme postérieur. Les Soviétiques ont tourné il y a quelques années un film sur la *Vie de Mitchourine*, le savant biologiste. On y trouve l'un des tableaux les plus imposants de l'optimisme marxiste vécu : enthousiasme de la transformation de la nature, poursuite conséquente de la réalisation de l'aphorisme : « Il ne faut pas attendre que la nature nous livre ses secrets, il faut les lui arracher », optimisme du créateur d'espèces végétales nouvelles, que l'on voit se détacher sur les paysages aux riantes couleurs de la Russie méridionale et des versants du Caucase. Or, tout ceci semble soudain se figer lorsqu'on vient à nous décrire la mort de la femme de Mitchourine. Il y a dans le silence devant cette mort une émotion qui brise violemment le rythme de l'enthousiasmante description de la vie de Mitchourine, tout entière consacrée à la transformation de la nature. Le problème de la mort est posé, le mystère en est même perçu, mais aucune réponse n'est indiquée. Depuis Marx, le problème de la mort est l'un de ceux sur lesquels le marxisme fournit les réponses les moins satisfaisantes.

En dépit de cette ambiguïté, l'ambition du marxisme est de nous faire goûter, dans la société communiste parfaite, la com-

32. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 117.

33. *Ibid.*

plète réconciliation de l'homme individuel et de l'espèce. L'homme serait société.

IV. CARACTÈRE SOCIAL
DE TOUTE L'EXISTENCE COMMUNISTE

Le caractère social de l'homme dans la société communiste ne devra pas être seulement un postulat : il faut donc que Marx explique comment il pénétrera toute l'existence, y compris les sphères du réel qui ne semblent pas expressément ouvertes à l'apparition explicite du phénomène social.

Ainsi l'activité de l'esprit, et en particulier l'activité scientifique, ne semblent pas des opérations directement communautaires. Or, selon Marx, elles le deviendront dès que sera instaurée la société communiste. Ceci ne veut pas dire seulement que la recherche individuelle poursuivra un but communautaire, mais l'activité scientifique sera effectivement sociale, parce qu'accomplie par un homme devenu intrinsèquement social³⁴.

Plus généralement on doit pouvoir dire que dans la société communiste la conscience n'est que « la forme théorique de ce dont la communauté (*Gemeinwesen*) réelle, l'essence sociale, est la figure vivante³⁵ ». Aussi longtemps que le communisme n'est pas réalisé « la conscience générale est une abstraction hors de la vie réelle et comme telle elle se pose dans un rapport d'hostilité en face de cette vie³⁶ ». Dans le communisme au contraire, « l'activité de ma conscience en général est mon *être-là théorique* comme être social³⁷ ». Il n'y a donc plus aucune divergence, aucune opposition entre la théorie et la vie pratique ou la « praxis », entre la pensée et le réel. Certes, la pensée n'est pas l'être, mais la pensée et l'être sont « en même temps unis l'un à l'autre³⁸ ».

Non seulement donc les activités proprement sociales, celles qui sont directement des rapports entre les hommes, mais aussi celles qui ont en apparence le caractère le plus individuel, l'activité de la conscience, et la science, ont désormais un caractère social qui fait toute leur originalité.

34. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, p. 116.

35. *Manuskripte 1844*. *op. cit.*, p. 117.

36. *Ibid.*

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

V. LA SOCIÉTÉ COMMUNISTE ET L'ÉTAT

La nouvelle relation que l'homme acquiert à l'égard de la société, amène ainsi la suppression de toute division à l'intérieur de ce qui constituait jusque-là la société. Il n'y a donc plus de classes sociales, la société est sans classes. Il est normal que cette attitude nouvelle, issue de la suppression de l'aliénation, entraîne aussi des transformations en ce qui concerne la vie politique de l'homme. Il faut qu'elle entraîne la suppression de l'aliénation politique tout autant que la suppression de toute aliénation sociale. Or, il en est bien ainsi selon Marx. « Les prolétaires, nous fait-il remarquer, après avoir décrit la « communauté » nouvelle, acquièrent une nouvelle relation à l'Etat, qu'ils doivent faire disparaître³⁹. »

Cette affirmation de Marx est très primitive, puisqu'on la trouve déjà dans l'*Idéologie allemande*. Dans le *Manifeste communiste* également, la suppression de l'aliénation politique résulte directement de la suppression de l'aliénation économique et sociale. Nous avons vu, il est vrai, que provisoirement, dans l'acte de son accomplissement, la révolution instituait la dictature du prolétariat, et que, par conséquent, l'Etat était alors maintenu. Mais « une fois que dans le cours du développement, les différences de classe ont disparu et que toute la production est concentrée aux mains des individus associés, le pouvoir public perd son caractère politique. Le pouvoir politique est, au sens propre, le pouvoir organisé d'une classe en vue de l'oppression d'une autre. Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, en arrive forcément à s'unir en classe, s'il s'érige, par une révolution, en classe dirigeante et, à ce titre de classe dirigeante, supprime par la violence les conditions anciennes de production, il supprime, en même temps que ces conditions de production, les conditions d'existence de l'antagonisme de classe en général, et, par là, sa propre suprématie de classe⁴⁰ ». Il supprime en un mot la dernière forme de l'Etat politique qu'il s'était donnée à lui-même dans la révolution. « L'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classe, est remplacée par une association où le

39. *Deutsche Ideologie*, op. cit., p. 67.

40. *Manifeste Communiste*, trad. Molitor, pp. 96-97.

libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous⁴¹. »

Il convient donc de distinguer entre l'étape de la révolution, pendant laquelle l'Etat doit être provisoirement maintenu, sous la forme de la « dictature du prolétariat », et l'étape postérieure du communisme pleinement réalisé, dans laquelle l'Etat *politique* aura disparu. Mais ce n'est que dans cette seconde étape que la fin de l'aliénation économique et sociale portera véritablement ses fruits dans la vie politique de l'homme.

Que signifie au juste la disparition de l'Etat ainsi envisagée par Marx ? Doit-elle être comprise à la lettre, ou doit-on comprendre seulement que disparaîtront certains traits de l'Etat actuel ? On risque d'être près de se rallier à la seconde hypothèse, lorsqu'on remarque que Marx vise avant tout l'Etat « politique », comme il le faisait déjà dans sa critique de l'aliénation du citoyen, au point de départ de sa démarche philosophique. Ce qualificatif « politique » a un sens précis dans son vocabulaire. Il désigne tout ce que le pouvoir public et la société étatique ont d'*abstrait* et de *particulier* dans le cas de l'Etat bourgeois, où citoyen et homme privé sont séparés et où de plus une seule classe est en fait représentée par un organe de représentation soi-disant universelle. Il est clair que dans la société communiste, l'Etat doit perdre cette particularité et cesser d'exister au profit d'une seule classe. En même temps, d'*abstrait* qu'il était, il doit devenir concret, c'est-à-dire que ses institutions auront désormais comme contenu les rapports de l'homme réel, et non plus des idéaux formels.

Mais il faut bien comprendre que cette disparition du caractère politique de l'Etat équivaut, quant au fond, à la suppression radicale de l'Etat, tel qu'il a existé de tout temps, caractérisé par une distinction entre la vie publique et la vie privée, entre la sphère des activités du citoyen et celle de la « société civile ». De même que la démocratie, selon Marx, ne peut être réalisée qu'au delà de la forme politique apparemment la plus démocratique, à savoir la république, c'est-à-dire par la suppression des institutions démocratiques antérieures, de même l'Etat ne peut être réalisé que par la suppression de l'Etat *politique*, donc par la suppression de tout ce qui caractérisait jusque-là un Etat. En un mot, l'Etat, si l'on devait dire qu'il subsiste dans le monde communiste futur, est pleinement *identifié* à la vie sociale des hommes communistes travailleurs. Ceux-ci mènent une existence directement sociale : qu'ont-ils à faire d'une sphère de socialité supérieure ? L'Etat ne subsistait que par

41. *Manifeste Communiste, op. cit.*, p. 97.

l'aliénation. Avec la fin de l'aliénation il disparaît irrémédiablement.

La conclusion semble parfaitement logique. Il n'y a qu'une difficulté majeure, que Marx n'a pas aperçue. C'est que la distinction d'une étape de « dictature du prolétariat » et d'une seconde étape exclusive de l'existence de l'Etat est déjà en contradiction avec le caractère radical de la révolution prolétarienne selon Marx. S'il est vrai que les prolétaires ne font rien d'autre, en faisant une révolution, que manifester positivement ce qu'ils étaient en négatif, l'aliénation devrait disparaître d'un seul coup, dans l'acte unique et total qui couronne le destin prolétarien : l'Etat devrait donc disparaître immédiatement. Et si « dictature du prolétariat » il y a, elle devrait être non seulement provisoire, mais presque sans durée, presque ponctuelle, toute son existence propre devrait se réduire à l'acte de la révolution lui-même, s'identifiant à lui. Sinon, il faut admettre que le geste révolutionnaire n'est pas aussi définitif qu'il semblait d'abord, qu'il doit être suivi encore d'une histoire politique complexe, dans laquelle l'Etat joue encore un rôle, fût-il l'Etat de la dictature du prolétariat. Quel événement radical nouveau faudra-t-il pour que l'on passe de là à la vraie société sans Etat ? Quelle révolution nouvelle pourrait se promettre le marxiste qui semble avoir joué le destin entier de l'homme (et du prolétaire) en un seul acte essentiel ?

VI. AU DELA DU COMMUNISME

Problème grave, qui aura son retentissement dans le destin de la société soviétique⁴², mais qui, au plan doctrinal, n'est

42. Déjà Lénine, dans *l'Etat et la Révolution*, écrit pendant la guerre de 1914-1918, va se trouver aux prises avec les difficultés de la pensée marxiste en cette matière. Il commencera par accentuer la distinction entre les deux étapes du communisme, celle de la dictature du prolétariat, et celle du communisme sans Etat. Il reconnaîtra aussi le caractère pleinement « politique » de la dictature du prolétariat. C'est pourquoi il donnera à sa révolution « sociale » un caractère beaucoup plus nettement « politique » que ne l'eût sans doute voulu Marx. Mais, précisant ainsi les traits de la dictature du prolétariat et définissant avec rigueur les traits essentiels de cette mainmise par le parti révolutionnaire sur la machine étatique, il sera conduit à renvoyer à des jours meilleurs et très lointains l'avènement de la société sans l'Etat. Certes, nul n'a dit plus clairement que lui que, dès le jour de son instauration, l'Etat de la dictature du prolétariat, la dernière forme

que l'un des aspects des difficultés que présente la conception marxiste de l'histoire dans la société communiste. De l'histoire comme de l'Etat, Marx va nous dire en effet qu'elle finit, aussi bien qu'elle commence, avec l'avènement révolutionnaire de la société communiste. Le problème général qui se pose ainsi est de savoir ce que signifie l'histoire dans une telle société.

Selon toutes les apparences, en effet, la société que nous venons de décrire n'est pas susceptible de dépassement, ni de véritable développement. Or, dans les *Manuscrits économique-philosophiques*, à la fin du passage intitulé « Propriété privée et communisme », Marx nous promet pourtant un dépassement du communisme : « Le communisme est la figure nécessaire et le principe dynamique du proche avenir, mais le communisme n'est pas comme tel le but de l'évolution humaine — la figure de la société humaine⁴³. » L'interprétation de ce texte n'est pas aisée. Ce qui doit être exclu en tout cas, c'est qu'une nouvelle aliénation pourrait surgir, exigeant une nouvelle révolution et faisant déboucher sur un nouveau type de société. L'interprétation la plus vraisemblable en revanche résulte du contexte, dans lequel le mot communisme est compris comme recouvrant l'acte d'instauration du communisme, la « position » ou « négation de la négation », par laquelle s'opère la suppression effective de l'aliénation. Communisme est, ici, identique à révolution communiste. Cette révolution se dépasse alors dans l'avènement lui-même de la société nouvelle qu'elle introduit. Déjà la simple distinction de ces deux étapes permet d'affirmer qu'il y a ici histoire. De plus, le texte laisse pressentir qu'il y aura encore histoire dans le devenir de la société communiste elle-même. Que signifie cette histoire, exclusive de toute aliénation ? Comment concilier le caractère définitif de la société communiste avec la réalité d'un développement historique ?

d'Etat, devait « commencer à dépérir ». Mais il l'a dit avant d'avoir entrepris la révolution, et surtout, il n'a pas dit le comment. Le jour où la révolution fut accomplie, il affirma au contraire que le maintien de l'Etat était encore nécessaire pour l'instauration du socialisme. Il alla même plus loin en affirmant le premier la possibilité de l'instauration du socialisme dans un seul Etat, malgré l'échec provisoire de la révolution mondiale, objet de ses aspirations. Il reviendra à Staline de pousser plus avant dans cette voie, sous le prétexte de l'« encerclement capitaliste », et de rendre à la superstructure étatique un rôle efficace et directeur jusqu'à l'égard des infrastructures. Mais Lénine avait déjà fait une bonne partie du chemin, et se justifiait en invoquant la nécessité d'organiser la masse ouvrière inorganique, et de lui apporter le supplément de conscience qui lui manquait, avant comme après la révolution.

43. *Manuskripte 1844*, op. cit., p. 126.

CHAPITRE IV

LE COMMUNISME ET L'HISTOIRE

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. Le communisme est la solution de l'énigme de l'histoire, et toute l'histoire antérieure culmine dans l'avènement du communisme qui lui donne son sens. Sous cet aspect le communisme est la *fin de l'histoire*.
2. Pourtant l'acte révolutionnaire qui instaure le communisme sera encore suivi d'un « développement historique ». Sous ce second aspect, le communisme est *dans l'histoire*.

*
* *

Tous les problèmes rencontrés jusqu'ici en ce qui concerne le communisme convergent vers celui de la place du communisme dans la conception générale de l'histoire selon Marx.

Il faut, à cet égard, rappeler quelques traits essentiels de la conception marxiste de la genèse et du développement de l'histoire. Le matérialisme historique semble d'abord s'appliquer à une histoire *indéfinie*. Celle-ci est le recommencement de la lutte des classes sous des formes toujours nouvelles. Forces productives et rapports sociaux se contredisent sans cesse et provoquent des révolutions qui sont facteurs du développement. Cette explication de l'histoire, que nous avons recueillie, est liée à une conception générale de tout le réel, selon laquelle tout ce qui existe est structuré suivant des rapports dialectiques élémentaires imbriqués les uns dans les autres.

Dans l'histoire ainsi conçue, il y a certainement *progress*. Mais ce n'est pas un progrès linéaire, s'effectuant selon un dé-

terminisme absolu ou une finalité inéluctable, sur le mode du progrès décrit par les historiens du XVIII^e siècle. Le progrès dans l'histoire, selon le matérialisme historique, s'effectue à travers des contradictions (les *scorsi e ricorsi* de Vico) : chaque contradiction nouvelle pousse l'homme plus avant dans la recherche d'une médiation de ses rapports d'opposition à la nature et à l'autre homme.

Autant ce mouvement constitutif de l'histoire est fermement tracé par Marx, autant dans les thèses du matérialisme historique proprement dit rien ne laisse présager un achèvement du mouvement de l'histoire, un aboutissement dernier et plénier de la médiation entreprise dans toutes les activités de l'homme depuis son plus humble travail jusqu'aux manifestations les plus grandioses de sa culture. Le marxiste ne devrait pas davantage pouvoir chercher la médiation totale et définitive de l'histoire en dehors de l'histoire. Il s'est interdit de sortir de l'expérience dont il observe le mouvement immanent. A ses yeux, la dialectique intérieure à l'expérience, y compris l'expérience historique, doit se suffire à elle-même. Rien ne l'autorise donc à faire intervenir une médiation historique qui serait extérieure à l'histoire. Si l'histoire est suffisamment expliquée par un sens immanent, qui s'exprime dans le devenir nécessaire des rapports réels fondamentaux, elle n'a nullement besoin d'un sens superposé.

Il est vrai que nous avons déjà vu cette conception battue en brèche par certains caractères de la description marxiste de l'aliénation capitaliste. Celle-ci trouve sa condition de possibilité dans la dialectique générale du réel et de l'histoire, mais elle est également caractérisée par une certaine contingence. La possibilité ne devient réalité que dans certaines conditions, comme l'accumulation primitive, qui ne sont pas entièrement réductibles à la dialectique fondamentale du réel. L'*objectivation* permanente qui préside au devenir historique et qui exprime la médiation, n'est pas encore l'aliénation. Pour qu'il y ait aliénation (historiquement) il faut que soit fixé ou absolutisé l'un des pôles opposés du réel historique : il faut qu'un certain état des rapports de production soit maintenu en dépit du mouvement des forces de production. Bien plus, un tel événement qui n'est pas pleinement expliqué par la dialectique générale signifie pour certains hommes la perte *totale* d'eux-mêmes, la négation effective de la société telle qu'elle existe. Cette aliénation de caractère *absolu* comporte le germe de sa suppression : les prolétaires universels produits par le capitalisme oppresseur effectuent la révolution qui leur restitue l'essence humaine perdue.

Si ces caractères de l'aliénation et de la révolution faisaient déjà brèche dans le matérialisme historique, il nous faut maintenant constater une difficulté plus grave. En effet, la sup-

pression de l'aliénation n'est pas un retour aux conditions de l'histoire avant l'événement historique de l'aliénation capitaliste, elle est le dépassement de toute histoire antérieure. Celle-ci s'élève au-dessus d'elle-même et aboutit à une triomphale réalisation qui en change radicalement les caractères. Ce succès irrévocable de l'histoire, cette définitive médiation des rapports de l'homme à la nature et à la société peuvent-ils être mis en harmonie avec les données générales du matérialisme historique ?

I. LE SENS DE L'HISTOIRE DÉVOILÉ DANS LE COMMUNISME

Le communisme véritable, nous dit Marx, est « l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution¹ ». Mais c'est en deux sens divers que l'histoire était une énigme. Elle l'était tout d'abord en tant que devenir *partiellement* compris des relations fondamentales du réel : ce devenir ne pouvait être saisi dans sa totalité parce que la médiation n'était pas achevée. D'autre part, l'histoire dans la phase de l'aliénation était devenue un *non-sens* pour les hommes ceux-ci cherchaient alors à en découvrir la signification dans des conceptions erronées, elles-mêmes reflet de l'aliénation ; aucune des conceptions idéalistes variées ne saisissait le mouvement réel de l'histoire au niveau des infrastructures et dans les relations de celles-ci avec les superstructures. C'est *sans le savoir* que la bourgeoisie engendrait ses fossoyeurs.

Avec la révolution, les prolétaires vont supprimer les bourgeois, source de leur aliénation, ils résoudront ainsi l'énigme de l'histoire dans le second sens : ils *découvriront* l'origine cachée de leur aliénation et la supprimeront en sachant qu'ils la suppriment, en sachant ce qu'ils font. Ils posséderont donc du même coup la clé de l'énigme de toute l'histoire de l'aliénation jusque-là incompréhensible. Mais en même temps les prolétaires découvrent le sens de l'histoire dans sa signification la plus générale : ils accèdent à une vue totalisatrice de tout le développement dont la vision antérieure ne nous laissait entrevoir que le mouvement dialectique ou le dynamisme moteur sans que nous puissions en saisir le développement complet.

Mais on ne doit pas confondre les deux énigmes dont le com-

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 114.

munisme fournirait ainsi la clé. Que, supprimant leur aliénation propre (celle qui était engendrée par le fait historique de l'exploitation capitaliste), les prolétaires puissent prendre la mesure exacte de la portion d'histoire qui les concerne, c'est-à-dire de leur aliénation et de la suppression de celle-ci, c'est ce qui ne fait pas de difficulté, c'est du moins ce qui n'en ferait pas si l'on avait d'abord effectivement expliqué la genèse de l'aliénation économique de manière purement économique, ce que Marx n'a finalement pu faire de manière entièrement conséquente. Mais que le prolétariat, réalisant la révolution communiste, résolve l'énigme de toute l'histoire, voici quelque chose qui de toute manière va plus loin que la simple suppression de son aliénation propre ne le laissait prévoir. Or, c'est ce que Marx nous fait entrevoir ici. Il ne peut nous l'expliquer que par la situation exceptionnelle du prolétaire universel, agent de la révolution communiste.

Dans l'action révolutionnaire du prolétariat et dans l'instauration du communisme, toute l'histoire prend son sens. Plus exactement, toute l'histoire culmine dans le geste du prolétaire qui se libère lui-même, elle est tout entière la genèse du communisme : « Le mouvement de l'histoire tout entier est son véritable acte de genèse (*Zeugungsakt*) (du communisme) — l'acte de naissance (l'acte de naître) de son existence empirique — et en même temps pour sa conscience pensante il est le mouvement compris et su de son devenir (celui du communisme)². » L'histoire tout entière n'a eu pour sens que l'unique genèse de l'homme communiste. En dehors de lui, elle n'a pas de sens. Aussi le prolétariat communiste n'a pas à chercher dans le passé des preuves ou des arguments historiques particuliers justifiant son action révolutionnaire contre la propriété privée, comme le faisaient encore les anciens communistes ou les pseudo-communistes, Cabet ou Villegardelle³. C'est toute l'histoire qui est la preuve du communisme véritable. Ou plutôt c'est lui qui prouve, vérifie et justifie toute l'histoire.

Avec cette thèse, nous assistons à une révision par Marx de l'explication de la genèse de l'histoire. A quoi bon parler encore en détail de tout le devenir et de tout ce qui le sous-tend, à quoi bon expliquer les rapports de l'homme à la nature et à l'homme et la médiation indéfinie du travail qui transforme la nature et produit la société, si le geste du prolétaire, seul vrai médiateur, ne se réfère à aucun passé particulier, ne doit tirer argument d'aucun événement particulier de l'histoire, mais est au con-

2. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 114.

3. *Ibid.*

traire le premier à pouvoir donner un sens à toute l'histoire. Dans son propre *présent*, le prolétaire est toute l'histoire, dans un instant particulier il accomplit l'acte décisif de l'histoire.

II. HISTOIRE OU FIN DE L'HISTOIRE

Ainsi, c'est à un véritable renversement de la conception marxiste de l'histoire que nous assistons dès qu'il s'agit du communisme. La plénitude historique qui caractérise son avènement fait dire à Marx que toute histoire jusque là n'était que « préhistoire » : c'était une histoire non comprise, une histoire dans laquelle l'homme ne s'était pas encore pleinement révélé.

Il est vrai qu'il y a encore une ambiguïté dans cette assertion. Elle peut signifier que jusqu'au communisme la médiation historique du travail et de la culture n'était pas achevée et qu'on ne pouvait pas en prévoir l'achèvement. Ou bien, on peut comprendre que l'étape historique de l'aliénation capitaliste avec la condition inhumaine correspondante avait un caractère « préhistorique » : l'homme ne pouvait y parvenir à la manifestation de lui-même, mais il aurait pu y parvenir dans toute condition historique antérieure à l'aliénation, de même qu'il y parvient dans un état postérieur à l'aliénation. Marx néglige encore une fois la distinction que semble imposer son œuvre entre la dialectique générale de l'histoire et la dialectique particulière de l'aliénation capitaliste. Aussi affirme-t-il en réalité que l'histoire qui commence avec le communisme est la véritable histoire, tant par opposition à l'histoire aliénée en particulier que par opposition à toute histoire antérieure en général.

Quoi qu'il en soit de cette ambiguïté qui pèse sur la notion marxiste de préhistoire, il reste à expliquer comment le communisme est à la fois l'aboutissement de toute l'histoire antérieure et sa culmination, donc sa fin, et le commencement d'une véritable histoire. En quel sens y a-t-il encore une histoire après le dévoilement complet du sens de l'histoire, après la solution consciente et définitive de l'énigme de l'histoire ? C'est la question que posait la lecture du fameux texte de Marx : « Le communisme est la figure nécessaire et le principe dynamique du proche avenir, mais le communisme n'est pas comme tel le but de l'évolution humaine — la figure de la société humaine⁴. » Dans les

4. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 126.

lignes qui précédaient, Marx avait opposé l'avènement du communisme, comme acte de négation de la négation ou comme Position, et un « développement historique » ultérieur. Il ne fait aucun doute dans ce contexte que le marxisme n'entende par là qu'il y a encore « développement » dans un au-delà historique de la suppression de l'aliénation.

N'eût-il pas été plus logique de dire que l'histoire prenait fin ? La finitude, qui caractérisait l'histoire comme devenir dialectique, se supprimait dans un acte d'une plénitude infinie, l'instauration du communisme. La dialectique, moteur de l'histoire, est en effet le signe de la finitude dans le réel en même temps qu'elle est le sens immanent à cette finitude. La dialectique engendre une finitude indéfinie. Dans l'acte révolutionnaire qui fonde le communisme, l'histoire cesse d'être indéfinie, et sa finitude s'estompe. Elle s'achève donc, puisqu'elle cesse d'exister suivant les modalités que lui reconnaissait le matérialisme historique.

Une histoire pleinement comprise dans la totalité de son développement est la négation du développement lui-même : ceci est logique au point de vue intellectuel. Au point de vue du réel, il faut ajouter qu'une histoire qui s'est pleinement re-saisie dans un acte unique, celui de la genèse de l'homme (et de l'histoire elle-même), n'est plus susceptible de donner naissance à un nouveau devenir, à une nouvelle dialectique. A moins que l'on n'entende compréhension de l'histoire comme compréhension d'un mécanisme déterministe, causaliste ou finaliste, à moins que l'on entende devenir historique comme série linéaire, comme une ligne dont chaque élément révèle la plénitude de sens ; mais nous savons que la pensée dialectique de Marx n'a jamais accepté de telles représentations, elle les rejetait même explicitement, dans une critique de la conception idéaliste de l'histoire et de la conception matérialiste déterministe de Feuerbach et du XVIII^e siècle⁵. La conclusion logique de la thèse de Marx eût été d'annoncer la fin de l'histoire dans sa totalisation.

Marx fut en fait plus réaliste que ne le comportait sa thèse sur le communisme, et surtout il lui fallait intégrer la mort, cette mort qui fait obstacle et qui reste incomprise. Il fallait laisser à l'espèce le temps de se dévoiler au delà de la mort des individus. Il fallait peut-être même rendre ses droits à la médiation dialectique progressive qui, dès avant l'aliénation, constituait l'histoire.

Mais c'était ravalier le marxisme sous la forme communiste en deçà des perspectives ouvertes par la révolution prolétarienne universelle. Le communisme ne serait pas le véritable achève-

5. Voir *Thèses sur Feuerbach et Idéologie Allemande*, MEGA, I, v.

ment de l'histoire, mais seulement un nouvel avatar de celle-ci. Pourquoi de nouvelles aliénations ne surgiraient-elles pas dans le devenir futur, puisque dans le devenir passé, sans que l'on ait d'ailleurs pu l'expliquer pleinement, des aliénations ont déjà pu surgir? Le marxisme ainsi conçu est plus proche de la vraisemblance. On peut en effet concevoir aisément une suppression de l'aliénation capitaliste, si cette suppression n'entraîne pas aussi celle des conditions de toute l'histoire. Sans doute faut-il remarquer qu'alors la révolution n'est pas la fin de tout devenir dialectique de l'histoire humaine et ne rend pas impossible à jamais la renaissance d'aliénations dont la possibilité est malheureusement conservée. Mais du moins une telle conception du marxisme, comme volonté d'organisation rationnelle et démocratique des rapports économiques de l'homme, peut-elle se soutenir sans contradiction. C'est peut-être la voie dans laquelle orienterait la dernière remarque de Marx sur le communisme, susceptible d'« un développement historique ultérieur ». Mais cette interprétation implique la renonciation aux perspectives radicalement nouvelles que Marx semblait ouvrir à l'homme dans l'avènement du communisme.

Le marxiste se trouve ainsi placé dans une alternative et la pensée de Marx dans une contradiction. Ou bien le communisme est un événement *dans* l'histoire et alors il perd sa souveraine originalité; nous ne pouvons pas affirmer que nous avons résolu l'énigme de *toute* histoire ou compris l'histoire dans tout son développement, il faut même avouer que tout ce développement ne se concentre pas et ne culmine pas dans un acte révolutionnaire privilégié. Dans cette hypothèse force est bien de constater que Marx, avouant qu'il y a encore une histoire au delà du communisme (comme acte révolutionnaire), est réaliste sans doute, mais non pas logique. Ou bien le communisme est la *fin de l'histoire*. Mais alors que devient le matérialisme historique? Que devient la conception selon laquelle l'histoire est mouvement dialectique fondé dans les rapports essentiels qui constituent le réel? Quel est le rapport entre la totalisation de l'histoire qui nous est offerte et le caractère contingent, en partie inexplicable et inexplicable, de l'apparition de l'aliénation capitaliste? Une option en faveur du premier terme de l'alternative sauve le marxisme de l'utopie, mais ruine ses promesses les plus merveilleuses. Une option en faveur du second terme maintient intacte la grandeur des perspectives ouvertes par Marx, mais contredit le réalisme. De toute manière on ne peut maintenir à la fois les deux termes de l'alternative sans se trouver dans la contradiction où conduit la pensée de Marx sur la place du communisme dans l'histoire.

Gaston Fessard relevait déjà cette contradiction essentielle en des termes voisins : « Si le communisme est en tant que tel un

moment réel de l'histoire, un acte négateur des aliénations humaines, il ne peut se poursuivre dans l'histoire qu'à une condition : que le communisme *état final* reste un idéal, un au-delà inaccessible. Mais n'est-ce pas là, aux yeux de Marx, la caractéristique de la principale des aliénations humaines, celle qu'il faut critiquer avant tout : l'aliénation idéaliste ? Mais, d'autre part, si le communisme doit devenir en tant que socialisme ou humanisme, un *but final*, un *état positif*, il ne peut « commencer » à être réel dans l'histoire en cours qu'à une condition : que soient dépassées et supprimées les négations, médiatrices de son devenir, l'athéisme pour son côté théorique, le communisme comme tel pour son côté pratique. Mais n'est-ce pas du même coup poser l'irréalité du communisme et de l'athéisme comme moments réels, en d'autres termes avouer que tous deux ne contribuent pas à la réalisation de l'humanisme positif, mais au contraire l'empêchent ? Moyen et fin ne peuvent être réels au même titre. Si le moyen est réel *actuellement*, la fin ne peut être qu'*idéale*, purement idéale, si tout le mouvement de l'histoire en est le moyen. Si, au contraire, la fin doit être réelle *actuellement*, elle ne peut l'être que dans la mesure où le moyen lui-même est devenu *irréel*. Le mystère de l'histoire n'est donc résolu que dans la mesure où le communisme, moment réel de l'histoire, est supprimé. Si, au contraire, le communisme s'identifie au mouvement de l'histoire universelle, le mystère de l'histoire n'en peut être que perpétué sans fin⁶. »

Le communisme comme *acte* et le communisme comme *état* s'excluent réciproquement. Le communisme, comme acte de supprimer l'aliénation, se trouve situé dans l'histoire selon l'explication du matérialisme historique : il est un acte révolutionnaire fondé dans la contradiction entre forces de production et rapports de production, elle-même explicable par les rapports dialectiques essentiels que l'homme entretient avec la nature et avec les autres hommes. Le *communisme comme acte est dans les conditions générales de l'histoire* définie par Marx — avec une réserve d'ailleurs concernant la discontinuité entre l'explication générale du réel et l'explication de l'aliénation historique nommée capitalisme. Au contraire, le communisme comme société communiste réalisée, suppose que toute l'histoire antérieure soit considérée comme préhistoire, donc comme n'ayant pas de sens humain, ne pouvant pas être comprise : ce communisme est une telle réussite qu'il n'a de rapport avec aucun passé et que bien

6. G. FESSARD, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible ?* Grasset, Paris, 1937, note en appendice : Le Communisme, fin de l'aliénation humaine, pp. 234-235.

plutôt c'est avec lui seul que commence l'histoire. Le communisme comme *état échappe aux conditions générales de l'histoire définies par Marx*. Ainsi l'acte qui fait arriver cet état n'a pas de sens en dehors de cet état. Mais inversement cet état n'est qu'un idéal et n'a pas de sens, en dehors de l'acte historique qui le produit. Dire que la société communiste comme nouvelle histoire et comme histoire seule vraie est réalisable, c'est donc dire qu'il n'y a pas de moyen historique de la réaliser. Seul en effet un acte « préhistorique » donc non humain, donc dénué d'un sens véritable, peut y faire accéder, ce qui est une absurdité. La société communiste résulterait d'un *hasard*. Dire inversement que l'histoire a déjà un sens avant la société communiste et que l'on peut dès lors poser de manière sensée et raisonnable, c'est-à-dire suivant une explication rationnelle de l'histoire, l'acte révolutionnaire communiste, c'est dire que cette histoire n'est pas une préhistoire et qu'il n'est pas d'histoire superposée à elle qui seule lui donnerait son sens.

Ainsi, le communisme, s'il comporte encore une histoire, doit demeurer dans les conditions de l'histoire antérieure et n'être pas l'achèvement de toute médiation, ni la suppression de toute possibilité d'aliénation. S'il est au contraire l'achèvement de l'histoire, si celle-ci est tout entière l'acte de genèse de cet unique événement, c'est qu'auparavant il n'y avait pas d'histoire et que les conditions de l'existence historique, celle de l'aliénation et de la suppression de l'aliénation telles qu'elles sont décrites par le matérialisme historique, sont irréelles, bien plus que l'histoire ne pouvait être en aucune manière intelligible. Pour l'homme qui est dans l'histoire, même comprise au sens du matérialisme historique, le communisme ne peut être qu'un idéal irréalisable. Il n'est réalisable que pour l'homme qui est en dehors des conditions de cette histoire, soit en dehors des conditions exprimées par le matérialisme historique, soit plus généralement en dehors de toute condition historique. Pour que le communisme soit, il faut que l'homme ne soit pas seulement historique, il faut qu'il ne soit pas enfermé dans la dialectique de la finitude de son action contingente.

Une telle affirmation peut avoir un sens. Mais elle ne peut en avoir pour Marx qui a justement d'abord enfermé l'homme dans l'expérience et dans la finitude propre au devenir dialectique. En décrivant la société communiste sous les traits d'une fin de toute histoire antérieure, Marx se condamne à affirmer une gratuité de l'avènement de ce communisme, qui est en contradiction avec les conditions de l'histoire reconnues par lui. Lorsqu'il maintient au contraire le caractère *historique* de la révolution communiste et de son développement, il se condamne à accepter que l'histoire continue dans les conditions antérieures.

FIN DE L'ALIÉNATION

Lorsque Marx décrit toute histoire antérieure comme une pré-histoire et la société communiste comme la fin de l'histoire, il nous promet *beaucoup trop* au regard des conditions de l'histoire auxquelles nous ne pouvons pas échapper. Lorsqu'il nous décrit le communisme comme la continuation d'une histoire, il nous déçoit dans sa promesse et nous donne *trop peu* au regard de l'aboutissement merveilleux qui devait amener la suppression de toutes les aliénations et l'achèvement de toutes les médiations.

Marx n'échappe peut-être à la contradiction inhérente à sa pensée sur le communisme et l'histoire qu'en optant pour la *continuation de l'histoire* dans le communisme, c'est-à-dire pour l'un des termes de l'alternative contradictoire. Vue réaliste si l'on veut. Mais ce réalisme ne se soutient pas jusqu'au bout. Car, dans ces conditions, on a beau nous présenter l'histoire au stade du communisme comme une histoire entièrement renouvelée, le seul fait qu'il s'agisse d'histoire au sens où le matérialisme historique comprend ce mot oblige à penser que Marx laisse la porte ouverte à de nouvelles aliénations et que n'est nullement résolue, comme il le pensait, l'« énigme de l'histoire ».

Si résoudre l'« énigme de l'histoire » c'est déclarer que toute histoire antérieure n'est qu'une préhistoire obscure, c'est aussi bien rendre une telle solution irréalisable dans les conditions de l'histoire antérieure, les seules, malheureusement ou heureusement, qui soient les nôtres!

CHAPITRE V

HUMANISME COMMUNISTE ET ATHÉISME

PROPOSITIONS MARXISTES :

1. L'homme est le seul sens et la seule réalité de l'histoire. Aussi le communisme se présente-t-il comme un humanisme intégral : il est la production de l'homme par lui-même, la création de l'homme par l'homme. Cette production s'achève dans la société communiste en un *acte total* qui ne repose que sur lui-même et qui se définit par la plus souveraine liberté.

2. Cet humanisme, qui est identiquement un « naturalisme », est directement athée. Mais, à la différence de la critique de l'aliénation religieuse qui constituait une attitude intellectuelle, mais militante, l'athéisme de la société communiste est une situation *de fait*. La question de Dieu et la question de la création ne se posent même plus pour l'homme qui repose sur lui-même et qui a en lui-même le principe de sa propre genèse. L'athéisme, comme absence effective de Dieu, succède ainsi à la critique de l'aliénation religieuse, comme négation de la religion et de Dieu. Il remplace aussi cette critique, qui semblait pourtant sa condition de réalisation.

*
* *

Le communisme se présente comme l' « humanisme accompli de la nature ». Certains interprètes ont abrégé la formule et insisté sur l' « humanisme » qui est présent dans la doctrine de Marx. N'en disconvenons pas malgré cette déroga-

tion à la formule de Marx : le marxisme veut être le triomphe de l'homme, sa vraie libération, il est donc bien une doctrine humaniste. Mais c'est *parce qu'il* est un humanisme que le marxisme est un athéisme : la conception marxiste de l'homme et de sa réalisation est inséparable de la suppression pratique de la religion et de la négation théorique de Dieu. Aussi ne peut-on exprimer les dernières conséquences de la théorie de l'instauration de l'homme selon Marx qu'en traitant à la fois de son humanisme et de son athéisme. L'athéisme n'est que l'envers de cet humanisme.

Ainsi, la suppression des aliénations économique et sociale entraîne finalement la suppression de l'aliénation religieuse, celle qui était apparue la première dans le raisonnement critique de Marx. Mais la suppression de l'aliénation religieuse n'est pas un phénomène second par rapport à la suppression de la propriété capitaliste ou de la société divisée en classes. L'athéisme comme force active de la critique de l'aliénation religieuse, perd son existence propre. *En se réalisant* le communisme rend tout athéisme critique ou théorique illusoire et inutile. L'humanisme communiste est *effectivement* athée, la négation active exercée par l'athéisme n'a plus sa raison d'être dans la société communiste.

Décrire cet humanisme athée qui découle directement de l'instauration de l'homme dans la société communiste par le moyen de la révolution prolétarienne, c'est donc clore un examen théorique de la doctrine marxiste. Et si l'argumentation de Marx s'achevait sans inconséquence nous aurions justifié la régression critique que nous avons suivie dans les deux premières parties. Nous rejoindrions la première critique d'aliénation que nous avons rencontrée, celle de l'aliénation religieuse. Si cette aliénation est effectivement supprimée, la première critique est justifiée.

Marx se donnait le droit de renvoyer de l'aliénation religieuse de l'homme à l'aliénation de l'homme réel, puisque la suppression de l'aliénation de l'homme réel devait entraîner la suppression de l'aliénation dérivée qu'est la religion. Il reste donc à montrer comment, selon Marx, la suppression de l'aliénation économique et sociale entraîne effectivement — et sans acte supplémentaire — la suppression de l'aliénation religieuse.

I. LE COMMUNISME COMME HUMANISME

Le communisme, nous l'avons vu, n'est pas la définition d'une Société qui se subordonnerait l'homme individuel, il n'est pas l'avènement d'une Communauté au mépris de l'individu, supérieure et extérieure à l'individu. Le communisme, c'est l'homme social. C'est l'homme apte à déployer toutes les virtualités, toutes les capacités de sa nature, c'est l'homme apte à coïncider avec son être générique, apte à se réaliser dans toutes les dimensions de l'espèce. Le caractère social de l'activité humaine communiste déborde largement la vie communautaire immédiate, la vie directement sociale : dans la société communiste, l'homme est social même dans ses activités qui ne sont pas et ne peuvent pas être apparemment communautaires (comme la recherche scientifique, la pensée et la conscience en général). Le communisme n'est donc pas à confondre avec un certain idéal nébuleux de la communauté fondée sur la terre ou sur le sang qui fut par exemple le propre du national-socialisme. Le national-socialisme n'était qu'une sorte de « communautarisme ». Le communisme est un humanisme qui ne sacrifie nullement les individus personnels. C'est la réalisation de l'homme concret et de lui seul.

L'examen du problème des rapports entre communisme et histoire nous conduisait également à considérer le communisme comme un humanisme. Quoi qu'il en soit de l'avenir de l'histoire dans la société communiste, il est bien certain que, pour Marx, tout ce qui a précédé n'est que préhistoire de l'homme, et que toute l'histoire se concentre pour la première fois en cet acte unique de l'instauration de l'homme qu'est la révolution prolétarienne, reprenant en l'achevant la médiation du rapport de l'homme à la nature par le travail, dans laquelle l'homme entreprenait la production de soi-même par la reproduction de la nature. La révolution communiste comme acte essentiel de l'histoire, peut-être même comme acte exclusif — comme seul acte significatif — de la véritable histoire, est l'acte de naissance de l'homme, elle est l'acte de sa production, de sa production par lui-même, de sa création par lui-même. L'homme est donc le seul sens et la seule réalité de l'histoire.

Le rapport immédiat à la nature — rapport du besoin humain à sa satisfaction — n'a-t-il pas été transformé en besoin unique de l'homme ? L'activité tout entière de l'homme producteur, l'activité par laquelle l'homme se manifeste n'est-elle pas deve-

nue une « passion » de l'homme intérieure à l'homme lui-même ?

Sous tous ses aspects, le marxisme converge vers un humanisme. Il ne s'agit pas d'un humanisme abstrait, dans lequel l'homme serait défini par référence à quelque valeur suprême. Nous savons qu'il n'y a pas de valeur ou de vérité éternelles, nous savons que le monde de l'homme n'est pas une histoire toute faite, qu'il n'est pas statique. C'est dans le rapport dialectique à l'autre (soit nature, soit homme) que l'humanisme marxiste apparaît. Il ne définit pas l'homme par rapport à quelque chose d'autre que l'homme, mais l'homme se définit lui-même et se « trouve » lui-même dans l'évolution du rapport dialectique qui constitue le réel. Il n'y a pas une essence de l'homme préalablement connue qu'il s'agirait de réaliser, mais l'homme révèle son essence et la rejoint en se rejoignant lui-même, en achevant la médiation entre lui-même et son être générique, entre lui-même et la nature ou l'objet. Le rapport dialectique qui sous-tend l'humanisme de Marx est un rapport de *production* de l'homme ou de transformation de la nature en nature humaine, il est un rapport de création de soi. L'homme est producteur et créateur de soi-même, et l'homme n'est homme que parce qu'il se produit comme homme. En se produisant, il rend son essence « phénoménale », il se fait homme « devenu ». L'homme n'a été défini par rien, par rien d'autre que lui-même. Le devenir dialectique par lequel il apparaît est un mouvement de parfaite immanence. La caractéristique de l'immanence du fini n'est-elle pas justement la dialectique ? Tout être statique ferait référence à un au-delà de lui-même.

II. CRITIQUE DE L'ALIÉNATION RELIGIEUSE ET ATHÉISME

On comprend sans peine que cet humanisme intégral est équivalentement la suppression effective de l'aliénation religieuse, de même que le communisme, en tant que devenir de la société, est la suppression de toute aliénation sociale et politique. L'Etat politique s'anéantit et disparaît. De même la religion s'anéantit et disparaît. L'athéisme, qui s'exprimait dans une critique intellectuelle de l'aliénation religieuse, est donc pleinement réalisé. La critique est devenue effective, et par là même elle est, elle aussi, dépassée. C'est sous cette forme nouvelle que se présente maintenant l'attitude marxiste à l'égard de la religion : nous

n'en avons rencontré qu'une première ébauche dans la critique de l'aliénation religieuse.

L'aliénation religieuse, on s'en souvient, se présentait à Marx sous deux formes successives, sous la forme de l'aliénation politico-religieuse et sous la forme de l'existence religieuse privée.

La première forme était celle de l'Etat chrétien. Or, celui-ci est une contradiction dans les termes, car d'une part les principes de la religion sont radicalement inapplicables à l'existence politique, et d'autre part l'Etat déduit de la libre raison se suffit à lui-même sans que l'on ait besoin de recourir aux principes religieux. Y a-t-il place du moins pour une existence religieuse privée que l'homme mènerait à côté de sa vie publique étatique ? Non, répond encore Marx en ce qui concerne cette seconde forme de l'aliénation religieuse, car le caractère *privé* de la vie religieuse de l'homme n'est rien d'autre qu'une expression déformée du caractère privé qui affecte toute une partie de l'existence humaine (la partie la plus importante) et l'oppose à une vie publique prétendue plus réelle. Cette opposition du privé et du public, de l'existence du bourgeois de la société « civile » au citoyen de l'Etat, renvoie à une division sociale entre classes, qui renvoie elle-même à une aliénation économique, qui est à la fois exploitation de certains hommes et paupérisation de ceux-ci d'une part, et d'autre part accumulation indéfinie du capital.

D'après la critique, le mode d'existence religieux consiste donc dans la projection hors de soi-même de l'être de l'homme, qui, au plan du réel, vit séparé de lui-même et s'est perdu. L'homme se donne l'illusion de se retrouver dans la sphère religieuse, mais il ne s'y retrouve que sur le mode transcendant, c'est-à-dire qu'il retrouve son être en un Dieu qui garantit cet être et le fonde. L'attitude religieuse prend des expressions diverses : morale de la résignation, selon laquelle tout est compensé dans un au-delà, doctrines sociales qui sont des justifications transcendantes des injustices sociales contre lesquelles l'homme se croit impuissant. La religion est la misère de l'homme transposée, elle est son dénuement transposé : elle ne peut donc être elle-même qu'un dénuement, qu'une misère, dénuement devant un Dieu qui possède tout et qui donne tout, misère devant un Dieu qui détient toute consolation. Transposition d'une aliénation, la religion est elle-même une aliénation : l'homme, qui s'est déjà perdu, accepte de se perdre encore, de se renoncer encore plus pour confier tout son être à un Dieu médiateur et créateur. La religion correspond ainsi à une abstraction redoublée et renforcée de l'être de l'homme. Dans la religion se retrouvent, adaptés seulement à un mode nouveau et transcendant, tous les caractères de la situation inhumaine de l'homme dans sa vie réelle.

La critique de l'aliénation religieuse consistait donc dans la dénonciation de la contradiction qui est au cœur de l'attitude religieuse : contradiction entre l'être de l'homme et une transcendance, négation par cette transcendance de l'être-là de l'homme, négation de son indépendance, de son autonomie. Marx s'efforçait de montrer à l'homme que cette aliénation n'est que le reflet ou le contre-coup d'une aliénation plus fondamentale qui atteint son être réel. Insoluble par elle-même, la contradiction de l'attitude religieuse renvoyait inévitablement à des contradictions plus profondes. Ainsi la critique de l'aliénation religieuse était encore une opération purement intellectuelle.

Sans doute s'agissait-il d'une dénonciation *active*. Aux yeux de Marx il n'était pas indifférent de laisser subsister dans les esprits la mystification religieuse. Pourtant la critique de l'aliénation religieuse ne se suffisait en aucune manière à elle-même. Elle renvoyait immédiatement à la critique des aliénations inférieures, jusqu'à l'aliénation économique. Finalement elle renvoyait à ce *mouvement* dialectique effectif du monde économique par lequel le capitalisme se détruit dans la prolongation du même mouvement par lequel il aliène l'homme. La possibilité de la résolution pratique des contradictions au niveau de l'aliénation fondamentale devait justifier la critique intellectuelle précédemment accomplie.

Or, selon Marx, nous avons rencontré dans la situation du prolétaire et dans la révolution prolétarienne la possibilité de la suppression de l'aliénation économique et sociale. Notre critique est du même coup justifiée. Sachant que l'aliénation religieuse ne subsistait que par la présence d'une aliénation plus fondamentale, nous avons désormais la certitude que l'aliénation religieuse disparaît. Et, selon Marx, dans le mouvement d'instauration de l'homme, de l'homme vrai, qui résulte de la prise de conscience prolétarienne et de la révolution communiste, l'aliénation religieuse disparaît effectivement, puisque son fondement a disparu. « Lorsque je *sais* la religion comme conscience de soi humaine *aliénée*, je sais donc que ce n'est pas ma conscience de soi, mais ma conscience de soi aliénée qui trouve son attestation dans la religion. Je sais donc alors que ma conscience de soi s'appartenant à soi-même, appartenant à son être, n'est pas attestée dans la religion, mais qu'elle est attestée au contraire dans la religion anéantie, supprimée (*aufgehoben*)¹. » Hegel, lui, bien qu'ayant dépassé la vérité de la religion au nom de la raison, trouvait encore dans la religion *comme religion* la vérité de la raison sous la forme de la représentation. Marx, au

1. *Manuskripte 1844*, MEGA, I, III, p. 164.

contraire, ayant trouvé la vérité de l'homme réalisée ailleurs, affirme qu'elle n'est donc pas réalisée dans la sphère religieuse. L'humanisme, c'est-à-dire le fait pour l'homme de se retrouver lui-même et de savoir qu'il se retrouve, supprime en même temps la religion dans laquelle l'homme ne trouvait l'attestation de son être que de manière illusoire. La religion est ainsi effectivement supprimée. Tel est le point le plus caractéristique de l'athéisme de Marx.

Mais pour Marx cette nouvelle attitude qu'il acquiert en décrivant et en annonçant l'instauration du communisme n'a même plus nom athéisme. C'est la critique encore intellectuelle de l'aliénation religieuse qui avait nom athéisme. Pour Marx, l'athéisme est en effet l'acte de nier Dieu, l'acte de prouver qu'il n'existe pas, l'acte de dénoncer les contradictions que recèle l'attitude religieuse. L'athéisme précède donc le communisme, mais n'est pas encore le communisme : « Le communisme commence immédiatement avec l'athéisme (Owen), mais l'athéisme est encore bien loin d'être communisme, cet athéisme n'est encore en effet qu'une abstraction². »

L'athéisme ainsi défini, c'est l'attitude de Feuerbach et de tous ceux qui nient Dieu intellectuellement pour faire place à l'homme. Leur négation est abstraite, et l'Homme qu'ils affirment est encore abstrait lui aussi. Leur négation n'est pas mise en pratique, l'Homme qu'ils affirment ne se réalise pas effectivement par le simple fait qu'ils le mettent en avant comme un idéal. « La Philanthropie de l'athéisme est donc d'abord seulement une philanthropie philosophique abstraite, celle du communisme est au contraire aussitôt *réellement* et immédiatement tendue vers l'effectivité (*Wirkung*)³. » L'athéisme est une attitude philosophique contemplative : le communisme transforme le monde (Thèse 10 sur Feuerbach).

La dernière attitude du marxiste concernant la religion diffère ainsi très profondément de la première qui n'était encore qu'une dénonciation abstraite, ou du moins qui resterait une dénonciation abstraite si la praxis ne venait la justifier. La critique n'a de valeur que parce qu'elle est orientée vers la transformation des conditions réelles de l'aliénation. Ici, l'athéisme n'est plus un acte négateur, il est un résultat, il est l'envers de l'instauration positive de l'homme, il est l'envers de l'humanisme. C'est donc cet humanisme marxiste qu'il faut éclairer encore pour en saisir les conséquences athées. L'humanisme de Marx est le dépassement de l'humanisme abstrait et de l'athéisme théorique.

2. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 115.

3. *Ibid.*

III. HUMANISME INTÉGRAL : CRÉATION DE L'HOMME PAR L'HOMME

L'humanisme prométhéen fut le projet de la philosophie de Marx dès que commença sa réflexion personnelle. Dans sa thèse de doctorat, il annonçait que la « profession de foi » de la philosophie n'était autre que celle de Prométhée : « En un mot, je hais tous les dieux. » Le « discours que tient et tiendra » la philosophie est dirigé contre les dieux du ciel et de la terre « qui ne reconnaissent pas la conscience humaine pour la plus haute divinité ». Marx reprend encore le mot de Prométhée à Hermès, le serviteur des dieux : « Je n'échangerai jamais, sois-en sûr, contre ton servage mon misérable sort. J'aime mieux être rivé à ce rocher que d'être le fidèle valet, le messenger de Zeus le Père. » « Prométhée, dit Marx, est le premier saint, le premier martyr du calendrier philosophique⁴. » Un peu plus tôt, dans une lettre à son père, de 1837, Marx avait écrit : « Un rideau était tombé, mon sanctuaire était démolé et il fallait y installer de nouveaux dieux. Partant de l'idéalisme que... j'avais confronté et nourri avec celui de Kant et de Fichte, j'en arrivais à chercher l'idée dans le réel même. Si les dieux avaient jadis habité au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre⁵. » Toute la philosophie de Marx n'a été que la vérification de ce projet. Seulement l'idéal prométhéen qu'il se proposait avait encore quelque chose de tendu. Marx refusait les solutions idéalistes optimistes, mais affichait encore un certain pessimisme, quelque chose comme l'humanisme héroïque et pessimiste d'un Bataille ou d'un Camus avant *l'Homme révolté*. Dans la réalisation de son projet, Marx trouvera la source d'un nouvel optimisme, qui ne contredira pas son radical réalisme, ni sa volonté de ne pas sortir de l'immanence. Il va s'en tenir à l'homme, mais il va trouver celui-ci capable de surmonter l'aliénation qui l'affecte, capable de se développer en toutes directions, apte à devenir l'universel concret.

L'homme est producteur, et producteur de lui-même. L'activité productrice de l'homme est le rapport fondamental du réel, la médiation de sa relation immédiate à la nature, base de toute

4. *Nachlass*, I, p. 68.

5. MEGA, I, II, p. 213.

réalité. D'où, pour Marx, l'importance de la vie économique, d'où l'importance de l'évolution historique des modes de production et des formes sociales qui les accompagnent. L'homme transforme la nature en produisant un objet naturel apte à la satisfaction de son besoin : par là, il reproduit la nature et la rend humaine. Dans le communisme il la rend, de plus, sociale. Le produit est mon produit, mais il est aussi le produit de l'autre homme, donc produit social, objet social. En reproduisant la nature, en faisant d'elle une nouvelle nature, une nature humaine, sociale, l'homme se produit lui-même.

Dans cet acte essentiel, l'homme s'approprie son être. C'est là tout le sens de la propriété, phénomène fondamental qui domine l'histoire humaine. Certes, cette propriété a pu être la source de l'aliénation en devenant propriété *privée*. L'appropriation s'est alors effectuée contre l'homme. Au lieu de s'approprier en appropriant son produit, l'homme s'est perdu lui-même. Mais la révolution communiste ouvre la porte à une nouvelle appropriation du produit social et par là de l'être de l'homme. L'homme peut ainsi rejoindre son essence. Toute l'histoire de l'homme n'est donc que l'histoire de l'appropriation par lui de son propre être. Elle est cela surtout dans l'instant privilégié de la révolution communiste, qui la résume, et dans l'appropriation par l'homme social des moyens de production sociaux, qui est le résultat pratique essentiel de cette révolution.

Dans cet acte historique, l'homme communiste se produit et s'engendre. C'est là que se réalisent son « acte de production » (*Zeugungsakt*), son acte de naître, son acte de surgir. L'homme se *crée* ainsi lui-même, au sens le plus fort que peut revêtir ce mot de création selon la définition théologique : *productio ex nihilo sui et subjecti*, étant entendu que le « *se* » et le « *subjectum* » sont pour Marx identiques. Cet acte est donc la génération spontanée (*generatio aequivoca*) de l'homme, seule solution selon Marx de l'origine radicale de l'homme⁶.

L'homme est ainsi être total, à la fois être générique (ce qui caractérise son rapport à la nature, c'est-à-dire à toute altérité) et être social (ce qui caractérise son rapport à l'autre homme). L'homme au travail œuvre selon les lois de l'espèce, selon les lois de son espèce et de toute espèce. Il agit en même temps socialement, c'est-à-dire comme homme social, qui a pour besoin unique l'homme. « Bien qu'il soit un individu particulier — et c'est justement sa particularité qui fait de lui un individu et un être social réellement individuel — l'homme est tout autant la *totalité*, la *totalité* idéelle (en idée), l'existence subjective de la

6. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 124.

société pensée et ressentie en soi, de même qu'il existe dans la réalité comme représentation et comme esprit réel de l'existence sociale, aussi bien qu'en tant que totalité d'une manifestation humaine de soi⁷. » Dans l'*Idéologie allemande*, Marx écrivait encore, à propos de la révolution prolétarienne : « Ce n'est qu'à ce stade du développement que l'auto-affirmation des individus se confondra avec leur vie matérielle, fusion qui correspond à la transformation progressive des individus en *individus totaux* et à l'abandon de ce qu'ils avaient de primitif. Alors, il y aura correspondance parfaite entre la transformation du travail en auto-affirmation et la transformation du commerce jusqu'ici limité en commerce des individus comme tels⁸. »

Ce n'est pas la philosophie abstraite qui a réalisé tout ceci. C'est l'homme qui, dans son travail de production de lui-même par lui-même, se réalise et se crée comme homme total : « La critique critique ne crée rien, écrivait Marx dans *La Sainte Famille* ; l'ouvrier crée tout, et à tel point que, par les créations de son esprit, il fait honte à toute la critique : les ouvriers français et anglais peuvent en témoigner. *L'ouvrier crée même l'homme*⁹. »

En s'appropriant objectivement ses propres produits, c'est-à-dire la nature reproduite et l'homme social lui-même, l'homme devient en même temps *subjectivement un homme universel*. La catégorie d'appropriation doit donc être entendue désormais au sens le plus large. Ce n'est plus un acte particulier de l'homme, mais c'est son acte unique, complet, universel. L'homme se débarrasse de l'exclusive catégorie de l'*avoir* qui constituait jusque là tout son rapport aux choses : il est maintenant en rapport aux choses et aux hommes par des sens multiples et divers qui ne peuvent pas se réduire au simple sens de l'avoir et du posséder. « Chacune de ses relations humaines au monde, voir, entendre, sentir, goûter, toucher, penser, contempler, être affecté, vouloir, être actif, aimer, en somme tous les organes de son individualité, tout comme les organes qui sont immédiatement dans leur forme comme organes communautaires, sont dans leur rapport objectif ou dans leur rapport à l'objet l'appropriation de celui-ci¹⁰. » Chacun des actes de l'homme devient un acte humain, portant sur l'homme et provenant de l'homme dans toutes ses dimensions. L'homme social a des sens nouveaux, universels dans leur réceptivité : en bloc, tous ces sens constituent l'unique

7. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 117.

8. *Deutsche Ideologie*, MEGA, I, v, p. 57.

9. *Sainte Famille*, trad. Molitor, *Œuvres Philosophiques*, II, p. 51.

10. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 118.

« sens humain ». C'est le sens de l'homme, c'est un sens qui porte sur l'homme. C'est la passion de l'homme immanente à l'homme, celle que nous avons rencontrée dans la description de la société communiste.

Tel est le point d'arrivée. Mais l'humanisme de Marx, qui se définit création de l'homme par lui-même, est respectueux de la genèse : « De la limitation, écrit Lefebvre, l'homme fait surgir un infini déterminé, humain, qui enveloppe et délivre et surmonte l'indéfini donné dans l'existence naturelle, et qui peut se nommer : puissance humaine, connaissance, action, amour, Esprit — ou tout simplement l'humain¹¹. » Relevons chez cet auteur une vision saisissante de l'histoire de l'humanité : « L'homme est à l'origine un humble fragment de la nature, un être biologique, faible et nu entre tous. Cet être si faible engage audacieusement la lutte; il devient une « essence » séparée de l'existence naturelle, à la fois vulnérable et puissante. La Séparation est fondamentale : l'homme n'est plus et ne peut plus être la nature; et cependant il n'est qu'en elle et par elle. Cette contradiction est reproduite et approfondie au cours même du processus qui doit aboutir à la dominer. L'homme est activité créatrice. Il se produit par son activité. Il se produit — mais il n'est pas ce qu'il produit. Son activité domine peu à peu la nature, mais alors cette puissance se retourne contre lui, prend les caractères d'une nature externe et l'entraîne dans le déterminisme social qui lui inflige de terribles épreuves. L'homme n'est pas ce déterminisme — et cependant il n'est rien sans lui. L'humain n'existe d'abord que dans et par l'inhumain. Non seulement il dépend de la nature, mais dans la société elle-même il est ce qu'il y a de plus faible. Soumis à la brutalité biologique, l'homme s'oppose non moins brutalement à cette brutalité : dans le Droit, la Morale et la Religion... Il semble toujours que l'humain n'existe pas, ne soit qu'une apparence, une consolation. Et cependant *l'homme est déjà dans l'existence*, il se manifeste à nous dès que nous considérons l'activité comme un tout et que nous cessons de voir chaque objet, chaque événement et chaque individu selon leurs particularités périssables. L'essence humaine est d'abord virtualité abstraite : scission interne, séparation. Il semble encore qu'elle n'ait qu'une existence métaphysique idéale. Et cependant chaque problème posé par une contradiction appelle sa solution, va vers sa solution, détermine une activité qui le dépasse et pose ainsi un degré nouveau d'actualité de l'essence humaine. Chaque fois qu'une contradiction est résolue, l'homme vivant se rapproche de cette essence; tout se

11. H. LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, op. cit., p. 116.

passé comme si elle était le moteur immanent de l'histoire et du mouvement dramatique des choses humaines. Découverte et création convergent : l'humain est à la fois créé (produit) et découvert. L'idéalisme isole cette part de l'homme qui émerge peu à peu. Il la considère « en soi », en dehors des conditions d'existence, comme si elle était « réussie » à l'avance — éternellement —, affadissant ainsi le drame de la naissance de l'homme¹². »

La création de l'homme par lui-même est donc d'abord une naissance dans les douleurs de l'inhumanité. Mais, dans la brutalité de l'aliénation, c'est déjà l'homme qui est présent et qui se débat. L'humanisme de Marx n'apparaît pas comme une postulation idéale, mais comme une doctrine qui sait le prix et la saveur amère de la genèse de l'homme. Pourtant, dès les premiers instants, cette genèse, cette création sont là tout entières. Tout l'humanisme est présent. Il demeure présent à chaque étape de l'homme, à chaque étape de la doctrine marxiste.

Devant l'exaltante vision qu'est l'humanisme de Marx on ne s'étonnera pas que Lefebvre ait cherché jusque dans l'histoire spirituelle de l'humanité des analogies de cette « naissance de l'homme ». C'est d'ailleurs un signe de plus du caractère radical de l'humanisme de Marx et de la profondeur de l'athéisme qui se greffe immédiatement sur lui.

« On peut trouver dans les poèmes les plus mystiques certains pressentiments de cet acte total qui fut appelé le Divin, ou le Surhumain, et que l'on a toujours projeté hors de l'homme au nom de sentiments cosmiques ardents et obscurs. L'effort vers l'unique s'est presque toujours manifesté jusqu'ici dans l'aliénation. L'homme espérait trouver en une croyance externe l'unité et la réconciliation avec lui-même, l'apaisement et le salut. L'unité de l'homme avec la communauté était cherchée dans les rites religieux ou les impératifs moraux. L'unité de l'homme avec l'univers semblait atteinte dans certains moments de communion extatique où la conscience sortait de soi et dont l'intensité n'était possible qu'au prix d'une longue ascèse. Ces élans n'apportaient pas une véritable solution. Après le moment de la conversion, ou de la communion ou de l'extase, l'être humain retrouvait son malheur, avec un déchirement plus profond, plus désespéré : l'être en dehors de l'humain. De toutes ces tentatives, l'art reste celle qui garde la plus grande valeur pour nous. L'idée de l'homme total prolonge ces tentatives, mais sur un plan positif et efficace. Elle enveloppe les valeurs les plus hautes du passé — et notamment l'art en tant que travail producteur

12. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 133-134.

libéré des caractères de l'aliénation, en tant qu'unité du produit et du producteur, de l'individuel et du social, de l'être naturel et de l'être humain... Cet idéal suprême donne la signification du devenir parce qu'il est impliqué dans le devenir lui-même. L'homme total est l'Idée, cette idée que l'idéalisme réduisait unilatéralement à l'activité théorique et qu'il concevait hors de la vie, toute faite dans l'absolu. *A la limite, l'acte total serait suprêmement coextensif aux énergies vitales, suprêmement lucide et en même temps suprêmement spontané.* Plongeant dans les rythmes de la nature, il serait cependant une *présence unique*¹³. »

L'homme total se définit donc comme un acte total, comme l'acte — en réalité unique — de la création de l'homme par l'homme. En même temps, cet acte est suprême passivité, l'homme est passion de l'homme à l'égard de l'homme. Ne sommes-nous pas parvenus ainsi dans un champ de réflexion qui confine aux définitions que les théologiens s'efforcent de donner de la vie divine : activité et passivité, engendrement et amour, Père, Fils et Esprit, acte substantiel qui engendre le Fils semblable au Père, et amour ou passion substantielle qui est l'Esprit ? La création de l'homme par l'homme s'apparente davantage aux catégories théologiques de la vie trinitaire qu'aux catégories de la création de l'homme par Dieu, ou plutôt elle ne s'apparente aux secondes que par la médiation des premières, car l'œuvre créatrice n'est théologiquement que médiate par rapport à l'œuvre de génération et d'amour intérieure à la Trinité.

Ces comparaisons indiquent clairement l'aspect de suprême *liberté* qui caractérise l'homme marxiste dans la création de lui-même. En surmontant le déterminisme naturel et le déterminisme social, l'homme fait l'expérience de sa liberté et prouve cette liberté autant qu'il la découvre. En ce sens la liberté est « la nécessité comprise », comme le disait déjà Hegel. Il ne s'agit évidemment pas dans cette formule d'une catégorie positiviste de liberté, mais c'est l'analogie de ce que l'on trouve encore dans la conception théologique de Dieu, dans lequel la liberté est suprême et équivaut en même temps à une nécessité parfaitement comprise, parfaitement lucide à soi-même (qui n'a évidemment qu'un rapport lointain avec la nécessité des sciences de la nature). Il s'agit d'une liberté qui n'a de rapport qu'avec elle-même, qui n'est libre que de son propre mouvement et qui est à elle-même sa propre substance.

13. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, pp. 150-151.

IV. L'ATHÉISME PRATIQUE

Si l'humanisme de Marx est tel qu'on peut sans peine apercevoir dans les catégories qui servent à le décrire des catégories théologiques inversées, on ne s'étonnera pas du caractère radical de l'athéisme qui l'accompagne.

Il n'y a plus de place pour Dieu et la création, il n'y a même plus de place pour la question de Dieu ou la question de la création. L'athéisme lui-même, comme acte de nier Dieu, créateur ou médiateur, n'a plus de sens et est devenu parfaitement inutile. C'est pourquoi l'athéisme n'était aux yeux de Marx que le commencement, mais un commencement lointain du communisme. Si nous pouvons encore parler ici d'athéisme, c'est uniquement au sens d'un athéisme pratique, d'un athéisme de fait, d'une suppression de la question de Dieu, d'une suppression de l'aliénation religieuse, qui n'était autre que cette vaine question du Divin.

La question de Dieu et la solution créationniste ne pouvaient naître que de la situation d'un homme qui était aliéné, qui n'était pas autonome, qui n'avait pas en lui-même sa propre loi, sa propre norme. Aussi longtemps que l'homme n'est pas devenu sa propre loi, aussi longtemps que l'homme n'est pas indépendant et ne provient pas de lui-même, il y a également aliénation religieuse : « Un être n'est pour lui-même considéré comme un être indépendant que lorsqu'il repose sur ses propres pieds, et il ne repose sur ses propres pieds que lorsqu'il n'est redevable qu'à lui-même de son existence. Un homme qui vit de la grâce d'un autre se considère comme un être dépendant. Or, je vis entièrement de la grâce d'un autre si je lui dois non seulement l'entretien de ma vie, mais si de plus il a encore *créé ma vie*, s'il est la source de ma vie, et ma vie a nécessairement un tel fondement en dehors d'elle-même si elle n'est pas ma propre création. La *création* est donc une représentation qu'il est très difficile de chasser de la conscience populaire. L'être-par-soi-même de la nature et de l'homme est pour elle incompréhensible, parce qu'il contredit tous les faits immédiats de la vie pratique¹⁴. » Seule l'expérience de la liberté créatrice peut faire disparaître le fantôme de la religion. Tant que l'on n'est pas parvenu au rationa-

14. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 124.

lisme supérieur de la *praxis*, la religion ne peut que persister. « L'on voit, dit Lefebvre, combien il est difficile de défendre la Raison sur le terrain du pur rationalisme. Ou bien la Raison est une puissance vivante, une activité qui lutte pour vaincre dans le monde et dans l'homme, un pouvoir créateur d'ordre et d'unité. Ou bien elle est une forme impuissante, destinée à laisser la place aux interprétations mythiques qui fétichisent les éléments de la nature, ou les produits sociaux, ou les deux à la fois (sol, race, Etat, etc.). Si la Raison demeure *intériorité pure*, elle ne peut manquer de tomber sous l'autorité externe¹⁵. »

Au contraire, dès que s'instaure le rationalisme de la *praxis*, dès que la condition humaine est effectivement « transformée », dès que s'établissent le communisme et « l'humanisme accompli » du marxisme, toute question religieuse perd radicalement sa signification. L'homme et la nature — dans leurs relations réciproques — sont une « génération spontanée » : c'est là, aux yeux de Marx, la seule réfutation de la théorie de la création. Mais c'est une réfutation pratique. Dès que l'on arrive à réaliser concrètement l'acte de genèse de l'homme, sa création par soi-même, toute question concernant l'origine radicale de l'homme perd son sens : car elle est résolue *in actu*, dans l'acte quotidien par lequel l'homme se produit lui-même et se reproduit. En particulier l'acte par lequel l'homme et la femme engendrent l'homme est, aux yeux de Marx, un acte générique total, dans lequel toute la loi de l'espèce se trouve concentrée. Cet acte se suffit à lui-même : la question de l'origine du père, du grand-père, du premier ancêtre ne se pose plus. Elle devient une question abstraite, une question sortie de l'expérience alors que celle-ci contient en elle-même la solution de la question de l'origine radicale. « En posant la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais abstraction de l'homme et de la nature. Tu les poses comme non existant et tu veux pourtant que je te les prouve comme existant¹⁶. » Si l'on veut être conséquent en maintenant une telle question, il faut poser l'homme et la nature comme n'existant pas. Mais c'est ce que contredit l'expérience, *non pas l'expérience commune par elle-même, mais l'expérience de l'homme socialiste*, qui est à lui-même sa propre raison : « Puisque pour l'homme socialiste tout ce qu'on appelle histoire universelle n'est rien d'autre que la production de l'homme par le travail humain, que le devenir de la nature pour l'homme, il a donc la preuve intuitive, irrésistible de sa *naissance* par lui-même, de son processus de genèse (d'engendrement). Puisque

15. H. LEFEBVRE, *op. cit.*, p. 125.

16. *Manuskripte 1844*, *op. cit.*, p. 125.

l'essentialité de l'homme et de la nature [est devenue saisissable], puisque, dans la praxis sensible, l'homme est devenu visible à l'homme sous la forme de l'être-là de la nature et que la nature est devenue pour l'homme l'être-là de l'homme, toute question concernant un être *étranger*, un être qui serait au delà de la nature et de l'homme — question qui inclut l'aveu de la non-essentialité de la nature et de l'homme — est devenue pratiquement impossible¹⁷. »

Si l'homme est un être pleinement concilié, un être qui, même dans l'opposition à lui-même, se retrouve et rejoint son essence, il ne peut y avoir de question concernant une garantie de cette essence en dehors de l'homme. Si l'homme est capable de se faire objet pour lui-même et d'être cet objet, d'être un être objectif, homme et nature à la fois, il n'y a rien en dehors de lui. D'ailleurs, « un être qui n'a pas sa nature en dehors de soi-même n'est pas un être *naturel*, ne participe pas à l'être de la nature. Un être qui n'a pas d'objet en dehors de lui n'est pas un être objectif. Un être qui n'est pas lui-même objet pour un troisième être n'a pas d'être pour objet, c'est-à-dire ne se comporte pas objectivement, son être n'est pas un être objectif. Un être non objectif est un non-être (*Unwesen*)¹⁸ ». Un être sans altérité, sans passivité, un être sans négativité est impensable et inexistant, puisque c'est justement le fait d'avoir des objets extérieurs à soi-même qui caractérise l'être. Un être non dialectique n'existe pas. Un être non dialectique supposerait l'existence hors de soi du fondement de lui-même, mais ce fondement de lui-même serait tout aussi peu *objectif* que lui. L'un et l'autre inobjectifs, non naturels, n'existeraient pas vraiment. S'il y avait un Dieu, ce Dieu aussi bien que l'homme, seraient des monstres ou des illusions.

L'être qui a en lui-même son unité à travers la différence, qui a par conséquent une objectivité et qui récupère son objectivation, est une finitude infinie. Il ne peut y avoir d'au-delà de cet être, car l'au-delà en question échapperait à l'objectivité constitutive de l'être. C'est dire que la parfaite objectivité de l'homme dans la nature, l'humanisme qui est un naturalisme, sont incompatibles avec la possibilité même d'une question concernant l'existence de Dieu.

Dieu serait l'être unique sans qu'il existât d'autres êtres, sans qu'il ait de quelque manière une altérité par rapport à lui. Cet être serait à la fois « unique et solitaire¹⁹ ». Or, il y a en fait des objets. L'être pleinement inobjectif n'existe donc pas. L'expé-

17. *Ibid.*

18. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 161.

19. *Ibid.*

rience irréfutable de l'objectivité, du caractère dialectique du réel, contredit, selon Marx, de manière irrécusable l'existence d'un Dieu créateur. Ou bien, il faudrait que ce Dieu ne fût pas pleinement inobjectif, qu'il ait des objets en face de lui, qu'il y ait une altérité par rapport à lui, qu'il y ait une altérité pour lui. Mais alors cet être ne serait pas Dieu, c'est tout simplement l'homme. Il n'y a donc pas de Dieu. Il y a au contraire un créateur, mais ce créateur ne peut être qu'un être « objectif », et ce créateur c'est l'homme.

Pour l'homme communiste, l'athéisme lui-même est donc dépassé. En d'autres termes, il est devenu athéisme pratique, athéisme de fait. L'athéisme n'était que l'acte de nier la non-essentialité de l'homme pour affirmer son essentialité, pour affirmer qu'il avait en lui-même la raison suffisante de son être. Désormais, « l'athéisme, comme négation de cette inessentialité, n'a plus de sens, car l'athéisme est une *négation de Dieu* et pose par cette négation l'existence de l'homme ; mais le socialisme comme socialisme n'a plus besoin d'une telle négation ; il part de la conscience théoriquement et pratiquement sensible de l'homme et de la nature comme de l'essence. Il est la conscience de soi de l'homme positive et non plus médiatisée par la suppression de la religion, tout comme la vie réelle est la réalité positive de l'homme qui n'a plus besoin de la médiation par la suppression de la propriété privée par le communisme²⁰ ». De même que le communisme comme acte révolutionnaire d'instauration de la société communiste est dépassé aussitôt qu'accompli, de même la négation athée est dépassée dès qu'est accompli l'athéisme. Les *actes* d'athéisme et de communisme se suppriment eux-mêmes dans *l'état* d'athéisme et de communisme. Le cercle se referme sur cet homme, qui, dans ses rapports dialectiques à la nature et à l'objet, est *tout*.

Le point d'arrivée du raisonnement et de la praxis marxistes confirme donc en apparence le point de départ. Nous sommes partis de la critique de l'aliénation religieuse, nous avons commencé par nous interroger sur la contradiction qui se manifeste dans le mode d'existence religieux. Nous avons trouvé, dans la praxis révolutionnaire, le moyen de supprimer la source de cette aliénation de l'homme. Le résultat de cette suppression est aussi la suppression de l'aliénation religieuse. L'humanisme de Marx est un athéisme, un athéisme au repos, un athéisme qui n'a plus besoin d'être négateur. L'action révolutionnaire qui aboutit à un tel résultat justifie la logique de la régression critique qui avait été entreprise à partir du mode d'existence religieux de l'homme.

20. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 125.

Le marxisme conclut ainsi par là où il avait commencé : mais la critique première s'est trouvée vérifiée. La praxis totale de l'homme, l'acte total de sa genèse, de sa création par lui-même, remplace la condition de l'homme aliéné, de l'homme à l'existence illusoire qui se donnait pour opium la consolation du Transcendant. Le marxisme est un athéisme, mais ce qui le distingue au regard de tous les athéismes antérieurs, c'est qu'il est pratique, c'est qu'il n'est pas une postulation philosophique, intellectuelle, mais le résultat d'une action effective, exprimant définitivement le devenir dialectique de tout le réel, achevant toute l'histoire humaine. Ce n'est plus l'athéisme d'un homme qui a mauvaise conscience et qui a besoin de se donner du cœur en niant Dieu explicitement ou en blasphémant, c'est l'athéisme d'un créateur d'homme, d'un constructeur de cité humaine. C'est l'athéisme d'un nouveau monde fini, d'un nouveau « πέρασ », par opposition à l'athéisme des philosophies de la réflexion et de l'entendement. Comme le Grec, Marx trace la limite de l'homme. Cette limite, c'est l'expérience humaine. Pour le Grec, toutefois, il y avait encore l'ἄπειρον le monde obscur, l'au-delà qu'il fallait bien respecter et qui soutenait le monde de la limite, le monde du « πέρασ ». Pour Marx, l'ἄπειρον est lui-même dans le πέρασ : toute loi du monde et de l'homme est dans le monde et dans l'homme. Le fini a sa norme interne, sa loi de genèse et de développement dialectique qui se suffit à elle-même, il n'y a donc plus aucune espèce d'ἄπειρον véritable. Le monde de l'homme marxiste est celui d'un homme fini infini ou d'un universel concret. L'humanisme de Marx est la doctrine d'un acte humain total, véritable extase permanente qui se suffit à elle-même, il est la saisie de l'origine dans l'acte de l'origine lui-même. Humanisme concret qui ne porte pas sur l'Homme, mais sur un monde de l'homme, monde dans lequel l'homme est, se fait, apparaît et se sait homme.

*
**

Le système se clôt sur ces visions d'optimisme et de satisfaction. Il ne se clôt pourtant qu'au prix d'un postulat, dont la présence inquiétante s'ajoute à tant d'autres difficultés. L'athéisme de droit, celui de la critique théorique de la religion, devait être vérifié par l'athéisme de fait. Mais l'athéisme de fait est la *suppression* de l'athéisme de droit, c'est-à-dire de la négation de Dieu. D'autre part, on ne parvient à l'athéisme de fait que par l'athéisme de droit et par une action pratique conforme à ce qu'il exprime. L'athéisme de fait suppose donc paradoxalement la suppression des conditions mêmes qui en permettent l'accès. C'est la même contradiction que celle qui exclut réciproquement le

communisme comme état du communisme comme acte, et le communisme comme acte du communisme comme état.

L'athéisme ne peut être réalisé qu'en supprimant la condition de sa réalisation, mais alors il n'y a plus *pour nous* de *réalité* de l'athéisme. Inversement, l'athéisme de droit, l'athéisme critique n'ont de portée qu'en fonction d'une réalisation qui se fonde d'une autre manière, mais alors il n'y a plus d'athéisme *critique* valable. L'athéisme de droit et l'athéisme de fait se postulent réciproquement, ce qui constitue un cercle vicieux. Ne doit-on pas en conclure que l'athéisme de droit n'est pas vraiment un *droit* de nier Dieu et que la critique de l'aliénation religieuse n'est qu'un postulat ?

L'originalité du marxisme était de faire reposer l'athéisme sur des bases pratiques et non philosophiques. Son destin n'est-il pas de le faire reposer sur une éventuelle expérience de la société communiste, dont l'athéisme critique ne fournit même pas la condition, mais qui résulte d'une médiation exceptionnelle, extérieure et finalement contingente, celle du prolétaire universel. Aussi bien, pour Marx, *l'athéisme n'est-il vérifié et réalisé que pour l'homme socialiste*, pour celui qui vit dans la société communiste. Ceci ne vaut pas preuve pour celui qui n'est pas dans la société communiste. Si l'athéisme n'existe que *pour* l'homme communiste, il n'existe pas avant le communisme : l'athéisme théorique et critique du marxisme s'effondre du même coup. Mais si celui-ci s'effondre, il n'est rien inversement qui permette d'espérer une réalisation de l'athéisme ou un athéisme de fait.

C'est au moment où il semblait triomphant que l'athéisme de Marx s'avère le plus faible. La vérification de l'athéisme de droit par l'athéisme de fait risque bien de ne plus signifier autre chose que ceci : une demande *qu'on fasse confiance* à une expérience qui est justement en dehors des limites de notre expérience et dont l'éventuelle apparition ne plonge pas ses racines dans notre expérience actuelle, seul critère dernier pour tout homme comme pour Marx. Celui-ci l'a fort bien dit, opposant l'athéisme théorique et le communisme qui serait la réalisation de l'athéisme : « Cet athéisme n'est encore en effet qu'une *abstraction*²¹. » Ce qui signifie qu'avec lui ne sont pas données les conditions de sa réalisation. Ce qui ne manquera pas d'inquiéter si l'on se souvient que le point de départ de la critique de Marx est justement l'athéisme théorique, la dénonciation de l'aliénation religieuse, expression-type de l'aliénation. Si avec cette critique ne sont pas données déjà les conditions de sa vérification, ou si la vérification suppose un dépassement des condi-

21. *Manuskripte 1844, op. cit.*, p. 115.

FIN DE L'ALIÉNATION

tions dans lesquelles pouvait être formulée cette critique, il faut bien avouer qu'il n'y a pas de rapport entre la vérification finale et la critique initiale. La vérification peut valoir pour l'homme nouveau issu d'un processus différent de celui qui prenait naissance dans cette critique initiale, elle ne vaut pas pour celui qui la formulait. Une fois encore, Marx a prouvé beaucoup trop et en même temps trop peu. On ne peut en appeler du droit au fait si le droit n'est pas dans le même ordre de réalité que le fait. Sinon, le droit n'est pas le droit de ce fait et le fait ne correspond pas au droit énoncé. Le droit n'est pas vérifié et le fait ne prouve pas ce droit.

v

LE MARXISME
DEVANT LA CRITIQUE

Malgré son caractère compact, malgré sa volonté d'embrasser toute réalité et de fournir des solutions définitives, malgré sa prétention scientifique, la doctrine marxiste présente des obscurités et des ambiguïtés que le cours du raisonnement marxiste a déjà fait ressortir. Il nous reste à faire le bilan de ces difficultés, et à les mettre en ordre systématique pour faire apparaître l'essentiel.

Mais il nous intéresse également de prendre la mesure des critiques adressées au marxisme depuis l'apparition de cette doctrine, qui n'a cessé de susciter la contradiction. Il n'est certes pas encore temps d'écrire l'histoire de cette critique, surtout dans ses étapes récentes. Ce serait d'ailleurs dépasser les limites du présent ouvrage. Mais il convient de mettre brièvement en lumière les principales directions qu'a prises la critique du marxisme jusqu'à ce jour.

Les réactions rencontrées par le marxisme ne sont d'ailleurs pas seulement des critiques de penseurs de cabinet. Des États se sont inquiétés des conclusions du marxisme et en ont interdit la diffusion, en ont proscrit les défenseurs. Nous ne ferons pas ici de place à leur activité en ce domaine. Elle relève avant tout de l'histoire politique. Quant aux justifications des mesures opposées à la propagation du marxisme, les gouvernements les ont tirées de l'arsenal d'arguments des penseurs indépendants qui critiquaient le marxisme.

En revanche, les critiques formulées par un pouvoir spirituel comme l'Église catholique ont un aspect original. En raison du caractère particulier de l'argumentation des instances suprêmes de la hiérarchie catholique, en raison également de l'importance pratique qu'ont revêtue en fait ses interventions dans les débats avec le marxisme, il est impossible de les passer sous silence. Il serait évidemment intéressant de présenter dans le même cadre le contenu des interventions d'autres puissances spirituelles, d'autres autorités religieuses. Ce serait, encore une fois, écrire une longue histoire. Les interventions de l'Église catholique seront seules retenues en raison de leur éclat particulier.

Ainsi, dans un premier chapitre, nous présenterons les principales directions prises en fait par la critique du marxisme : nous parcourrons le dossier de la discussion ouverte par Marx. A ce dossier nous verserons les documents d'un caractère particulier que constituent les interventions du magistère de l'Eglise catholique : ce sera l'objet d'un second chapitre.

*
**

Un troisième chapitre fournira les thèmes principaux d'une critique du marxisme qui résulte de la présentation même de celui-ci.

On aborde en effet le problème de manière assez extérieure aussi longtemps qu'on pratique une *confrontation* du marxisme avec d'autres doctrines, soit philosophiques comme l'existentialisme, soit même religieuses comme le christianisme. Certes, cette méthode a son prix pour des croyants : la constatation de divergences radicales entre marxisme et christianisme fait alors conclure au nom de la foi à une insuffisance du marxisme. De plus, la foi, bien loin de contredire la raison, s'appuie sur celle-ci. Il s'agit pourtant d'un langage qui n'est accessible à l'interlocuteur confronté que s'il se développe en *langage philosophique*. Il doit aussi se développer en une *praxis totale* opposable sur le plan de l'existence à ce que prétend inaugurer le marxisme.

En dehors de la confrontation doctrinale pure et simple, il y a d'autres méthodes de critique qui sont plus gravement insatisfaisantes : ce sont toutes celles qui mutilent l'œuvre de Marx. On considérera par exemple Marx comme un *économiste* exclusivement. On prétendra alors implicitement que, si l'on peut ébranler le contenu soi-disant scientifique de l'œuvre économique de Marx, le reste du système ne tient plus. Or, ceci n'est pas sûr. Car il y a dans le meilleur marxisme une volonté de refuser tout « système » : on ne peut réfuter celui qui prétend n'être pas un systématique qu'en réfutant sa *méthode*. De plus, on peut dire en général que la critique la plus pertinente du marxisme sera celle qui porte sur l'attitude globale de pensée et de vie que constitue le marxisme.

La critique ne porte vraiment que si elle saisit l'insuffisance de l'attitude marxiste à l'intérieur de cette attitude elle-même. C'est ce que nous avons essayé de faire déjà aux principales étapes de notre exposé du marxisme. On a pu voir se développer ainsi une critique de plus en plus ample : s'élevant de quelques remarques sur les thèses du déterminisme économique-social jusqu'aux difficultés plus graves qui résultent de la

INTRODUCTION

théorie de la révolution et de celle du communisme, pour dénoncer enfin les ambiguïtés de la solution au problème de l'histoire. Nous arrivons, par approches successives, à une vue de plus en plus globale et à une critique qui porte finalement sur la *méthode* elle-même, au sens le plus large que ce mot revêt dans le marxisme. Ce sont ces approches critiques qu'il conviendra de reprendre sous forme organisée pour faire embrasser d'un seul coup d'œil les graves insuffisances de la pensée marxiste.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉTAPES PRINCIPALES DE LA CRITIQUE DU MARXISME

Il est malaisé de résumer la pensée de tous les auteurs qui ont critiqué le marxisme depuis 1850 ou 1860, et il n'existe pas encore de monographie complète sur ce sujet. Il ne faut d'ailleurs pas se cacher les difficultés que rencontrerait une pareille entreprise. Le marxisme n'est plus un : il s'est scindé en des courants divers qui, tous, prétendent au véritable héritage de Marx, social-démocrate, communiste, trotskyste. Or, les critiques non marxistes ont, de plus en plus exclusivement, fait porter leurs critiques sur le seul communisme orthodoxe, forme doctrinale *évoluée* de la pensée de Marx. Ce communisme ne peut pas ne pas avoir reçu, au cours des années, des apports étrangers à la pensée de Marx proprement dite. D'autre part, le marxisme originel n'est connu à peu près complètement dans ses sources, et par conséquent dans sa structure d'ensemble, que depuis la publication de fragments très importants, jusque-là inédits, comme les *Manuscrits économique-philosophiques*, c'est-à-dire depuis 1931. On assiste depuis cette date à une importante reconsidération de la pensée marxiste : la réflexion sur le marxisme prend des dimensions nouvelles, et la critique vise plus explicitement qu'auparavant la pensée de Marx telle qu'elle apparaît dans ses propres écrits.

Il est possible cependant d'esquisser les principales étapes de la critique du marxisme, et de faire apparaître aussi la précision croissante des critiques à mesure que les écrits de Marx sont mieux connus.

I. LES PREMIÈRES CRITIQUES

La première critique de quelque ampleur fait suite à la publication du *Capital*. Tout ce qui avait été écrit auparavant sur le marxisme et le communisme conservait, malgré la publication du *Manifeste communiste*, un caractère assez sommaire. C'est l'impression qui résulte d'une recherche dans l'abondante littérature politique et polémique que constituent les revues allemandes de 1850 à 1870, par exemple les *Historisch-Politische Blätter* de Jörg et Binder. Avec la parution du *Capital*, l'intérêt porté au marxisme se déplace vers les hommes de science. Le plus célèbre critique de l'époque fut l'Autrichien von Böhm-Bawerk.

Celui-ci s'attaque à un certain nombre de thèses de la théorie de la valeur au nom de la science économique. Böhm-Bawerk rappelle que la « valeur d'échange n'est proportionnelle au travail nécessité par la production que pour une partie des biens et que, même pour ceux-là, cette proportionnalité est seulement occasionnelle¹ ». Echappent à ce mode de détermination de la valeur les biens rares et les biens non reproductibles à gré, également les biens dont la reproduction exige un travail qualifié. Il n'y a d'ailleurs pas de véritable unité de mesure du travail.

Or, Marx avait au moins en partie répondu à ces questions. Il avait exclu de sa recherche les biens qui ne proviennent pas du travail. Il avait distingué entre la valeur et le prix. Il savait qu'une chose peut avoir un prix « formel » sans avoir de valeur. Le prix est alors « une expression imaginaire comme certaines grandeurs mathématiques² ». C'est le cas chaque fois qu'un monopole intervient pour donner un prix à des choses qui n'ont pas en elles-mêmes de valeur ou qui n'ont pas la valeur exprimée par le prix.

Les objections de Böhm-Bawerk ont été longtemps reprises par la majorité des économistes et des historiens des doctrines économiques. Elles sont souvent abandonnées de nos jours³. Il restera pourtant à l'économiste autrichien le mérite d'avoir rappelé le rapport qui existe entre valeur d'échange et besoins, même s'il en existe un autre entre valeur et travail.

1. BOEHM-BAWERK, cité par H. BARTOLI, *op. cit.*, p. 94.

2. *Le Capital*, trad. Roy, Éditions Sociales, I, p. 43.

3. Voir Henri BARTOLI, *La Doctrine économique et sociale de Karl Marx*, et Pierre BIGO, *Marxisme et humanisme*.

Au tournant du siècle apparaissent d'autres critiques, dans le camp du marxisme lui-même. Le plus célèbre, en Autriche, fut Bernstein. En Russie, cette tendance critique était représentée par des organes comme la *Rabočaja Mysl* et le *Raboče delo*, contre lesquels polémique Lénine, qui appelait leurs auteurs les « économistes » (les tenants de l'« économisme »).

Impressionnés par les assauts des économistes occidentaux, qui rejetaient de plus en plus la théorie ricardienne de la valeur mesurée en travail pour la remplacer par la théorie de l'offre et de la demande ou par les théories plus subtiles de l'utilité ou même de l'utilité marginale, certains marxistes en vinrent à douter de la validité de la théorie de la valeur de Marx. Par voie de conséquence, la théorie de la plus-value se trouva également ébranlée. Enfin, la « loi de concentration » subissait à son tour les assauts de Bernstein. Celui-ci croyait constater que le progrès des grandes entreprises n'éliminait pas la petite industrie et le petit commerce. Des inventions nouvelles (photographie, bicyclette, applications domestiques de l'électricité) faisaient surgir sans cesse de nouvelles petites industries relayant celles qui tendaient vers la concentration. Le flagrant délit apparaissait dans le cas de la production agricole.

Au delà de ces critiques, qui concernent encore l'économie, à supposer qu'on puisse isoler cette partie de sa doctrine, apparaissent déjà des critiques plus fondamentales. Le « déterminisme » économique, ou ce que l'on pensait pouvoir nommer ainsi dans l'œuvre de Marx, se trouve discuté. La « déchéance de la propriété bourgeoise » n'apparaît plus ni inévitable, ni imminente. La lutte des classes, de son côté, n'apparaît plus comme l'opposition dualiste qu'avait caractérisée Marx, mais comme une lutte confuse de nombreuses classes. Dans le même sens, on conteste l'interprétation catastrophique des crises. Plus encore qu'un soi-disant déterminisme économique, c'est enfin le matérialisme historique dans son ensemble qui devient l'objet des critiques des réformistes : « Toute personne non prévenue, écrivait Sorel, souscrira à cette formule de M. Bernstein, les nécessités de l'évolution technico-économique déterminent de moins en moins l'évolution des autres institutions sociales⁴. »

Il semble pourtant aujourd'hui que toutes ces critiques révisionnistes ou réformistes n'atteignaient encore que la frange de

4. G. SOREL, « Les Polémiques pour l'interprétation du marxisme », in *Revue Internationale de Sociologie*, 1900.

la pensée marxiste et ne portaient que sur une conception singulièrement déformée du matérialisme historique, transposé en déterminisme. En fait, dès les origines, le marxisme était ouvert à l'idée de l'interaction réciproque des phénomènes de l'infrastructure et de ceux de la superstructure, et le déclin du capitalisme n'apparaît pas chez Marx comme un processus déterministe infaillible, en l'absence de la prise de conscience prolétarienne et de la Révolution consciente. Les positions de Marx sur ces problèmes, singulièrement complexes, occasionnaient en tout cas une extrême confusion dans ce débat sur le déterminisme historique et économique marxiste.

II. NOUVELLES CRITIQUES : ÉCONOMIE ET SOCIOLOGIE (DEPUIS 1900)

A l'époque de cette « décomposition du marxisme » dont nous entretenons G. Sorel, les économistes poursuivent la tâche critique entreprise par Böhm-Bawerk, en approfondissant son argumentation. Le débat est mené désormais par Vilfredo Pareto et par Alfred Marshall.

Dans le cadre de sa théorie de l'équilibre économique, Pareto remarque que si l'on suppose, dans le système d'équations qui définit l'équilibre général, toutes les conditions satisfaites à l'exception de celles relatives au travail, on peut valablement affirmer que la valeur dépend du seul travail. La théorie de Marx qui affirme cette dépendance n'est pas fautive, elle est seulement incomplète⁵.

Marshall est plus explicite : il précise que pour qu'en longue période les valeurs de deux biens A et B soient proportionnelles aux quantités de travail incluses, il faut que les travaux qu'ils requièrent exigent les mêmes aptitudes professionnelles et soient également rémunérés, que les taux de profits soient égaux, que des quantités de capital proportionnelles soient utilisées, compte tenu de la période d'investissement. Il constate en particulier que l'hétérogénéité des travaux sur le marché du travail est contraire aux thèses de Marx. Il n'est pas plus aisé de mesurer la valeur par le temps de travail que par l'utilité subjective. Il y a des inélasticités de substitution entre les différents travaux.

5. V. PARETO, *Manuel d'économie politique*, § 225.

Schumpeter enfin pensera que la théorie de Marx serait vraie si l'usage du capital était gratuit⁶.

Il règne d'ailleurs aujourd'hui dans la théorie économique une indétermination extrême sur ce problème de la valeur. La plupart des économistes occidentaux considèrent même que c'est un problème qui ne relève pas de leur science. Un marxiste ne pourrait-il pas leur reprocher alors d'opérer une mystification, en refusant de considérer les phénomènes qui se déroulent en profondeur dans la vie économique pour consacrer leur attention exclusivement aux phénomènes de circulation qui ont aujourd'hui nom « les phénomènes d'équilibre » ? Inversement, les marxistes ne sont jamais parvenus à dissiper toutes les ambiguïtés de la théorie de la valeur présentée dans le *Capital*.

La critique du marxisme va pourtant se déplacer bientôt, en Allemagne surtout, sur un plan sociologique. Lorsque après 1920 l'Allemagne se met à la recherche d'un principe d'existence politique, le marxisme en vient en effet à ne plus intéresser seulement comme théorie économique, mais comme *doctrine de la société* ; quelques Allemands tenteront une curieuse synthèse du nationalisme et du marxisme sous le nom de national-bolchevisme. Dans l'ensemble, cependant, la théorie marxiste de la société est rejetée par de nombreux penseurs, tous plus ou moins adeptes de ce qu'on peut appeler la « révolution conservatrice » ou du futur national-socialisme.

C'est le cas, par exemple, d'Othmar Spann dans son *Wahre Staat* (1923). Le marxisme lui apparaît comme un prolongement de l'idéologie individualiste du libéralisme démocratique. Il tente une synthèse d'individualisme et d'universalisme qui n'est pas cohérente : il n'aboutit pas à une communauté organique, à une communauté naturelle : « Le marxisme n'est pas une véritable doctrine universaliste..., il est une forme hybride d'individualisme et d'universalisme⁷. »

Spann reproche encore à Marx d'avoir conçu l'Etat comme une « domination de classe », comme un simple instrument au service d'une force économique-sociale. Il faut, selon Spann, penser au contraire que l'Etat contient quelque chose de créateur, qu'il est un ordre de valeurs, qu'il contient en lui une « totalité morale de vie ». L'Etat n'est pas simplement oppression. Il faut aussi maintenir que, même si les différences de classes disparaissaient, un « Pouvoir de chef » (*Herrschergewalt*) subsisterait. Un Etat sans pouvoir souverain est quelque chose d'impensable. La sociologie politique de Marx est

6. J. SCHUMPETER, *Capitalism, socialism and democracy*, op. cit., p. 24.

7. Othmar SPANN, *Der wahre Staat*, 1923, p. 98.

donc une utopie. A l'optimisme de Marx, qui croit à la perfectibilité de la nature humaine, Spann et beaucoup d'Allemands de son époque opposent ainsi une doctrine pessimiste de l'homme qui les empêche de prendre au sérieux ce qu'ils appellent l'utopie de Marx.

III. VERS UNE CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

Le débat sur le marxisme en reste là en Allemagne par suite de l'avènement du national-socialisme. Mais c'est au même moment qu'a lieu la publication des écrits philosophiques inédits de K. Marx. Événement qui devait, sinon bouleverser, du moins approfondir de manière incomparable la connaissance et la critique du marxisme. Ses effets ne se manifesteront toutefois que peu à peu, surtout après la seconde guerre mondiale.

L'exposé de la doctrine fit d'abord *en France* d'immenses progrès avec l'étude consacrée par A. Cornu à la genèse de la pensée et de l'œuvre de Marx jusqu'en 1847⁸. Ce n'était pourtant qu'un début. L'œuvre de Cornu était principalement biographique. Peu d'hommes se consacraient à l'étude et à la critique doctrinale du marxisme. Ainsi, dans la revue *Esprit*, Marcel Moré, qui écrivit ensuite plusieurs articles sur la pensée marxiste, avouait-il en 1934 son ignorance et celle de ses amis : « La situation en face du marxisme menaçant est d'autant plus grave que non seulement on n'a pas pour soi le moindre atome de philosophie sur quoi s'appuyer, mais encore *c'est à peine si l'on connaît l'adversaire à combattre*⁹. » Il pouvait même ajouter : « On ignore généralement qu'avant de s'adonner à la science révolutionnaire, Marx s'est occupé d'une manière suivie de problèmes philosophiques¹⁰. »

Du moins apparaissait-il désormais clairement que le débat avec le marxisme devait être porté sur le terrain philosophique, ce qui avait été oublié, du moins en France, depuis la révolution d'Octobre. Après dix-sept ans de régime soviétique, Moré affirmait : « Nous ne pensons pas que l'on puisse actuellement réfuter le marxisme en s'appuyant sur les *faits* les plus récents de l'histoire contemporaine. Tout au contraire, la réalité nous

8. Auguste CORNU, *Karl Marx, sa vie et son œuvre*, Alcan, Paris, 1934, 434 pp.

9. M. MORE, « Notes sur le marxisme », *Esprit*, II, juin 1934, p. 455.

10. M. MORE, *art. cit.*, p. 455, note 2.

prouve que depuis cinquante ans le socialisme a fait, soit par évolution, soit par révolution, des progrès indéniables¹¹. » En d'autres termes, il fallait cesser d'identifier le marxisme au socialisme, effectivement en progrès dans le monde, même dans les pays occidentaux, il fallait découvrir ce que le marxisme a de spécifique, il fallait discuter sa philosophie. C'est ce que faisait déjà Gaston Fessard en 1937 dans quelques pages d'une extrême densité, où était prise à partie la conception marxiste de l'histoire et de la fin de l'histoire¹². En 1939, les *Archives de Philosophie* consacraient un de leurs cahiers tout entier au problème du communisme marxiste¹³.

La guerre ralentit quelque temps le développement de ces recherches nouvelles et de cette confrontation doctrinale. Mais la participation de l'U.R.S.S. à la victoire dans la seconde guerre mondiale, le passage de nombreux pays d'Europe orientale au statut de démocraties populaires, et même le succès des partis communistes dans les pays d'Europe occidentale, surtout à l'époque du « tripartisme » en France, ramenèrent l'attention sur le marxisme. En France en particulier la discussion fut très vive. Elle atteignit sans doute son point culminant au cours des années 1946-1948. C'est dire que pendant ces années parurent d'importants articles et quelques livres, de ton parfois polémique, mais généralement d'une qualité remarquable¹⁴. Les ou-

11. M. MORE, *art. cit.*, p. 453.

12. G. FESSARD, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?* Grasset, Paris, 1937.

13. Voir également H. HOLSTEIN, « Marx et la critique de la religion », *Dossiers de l'Action Populaire*, 10 juin 1937, et P. L. LANDSBERG, « Marx et le problème de l'homme », *La Vie Intellectuelle*, juillet 1937.

14. Citons en particulier : H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris, 1945; J.-P. SARTRE, « Matérialisme et révolution », in *Temps Modernes*, juin et juillet 1946; *Les communistes et les chrétiens*, recueil collectif, Plon, Paris, 1946; Gaston FESSARD, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Ed. du *Témoignage chrétien*, Paris, 1946; Eric WEIL, « A propos du matérialisme dialectique », *Critique*, n° 1; du même auteur, « Marx et la liberté », *Critique*, n° 8-9; Alexandre KOJEVE, « Marx Hegel et le christianisme », *Critique*, n° 3-4; J. HYPOLITE, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, n° 2; du même auteur, « De la structure philosophique du *Capital* et de quelques présupposés philosophiques de l'œuvre de Marx », in *Bulletin de la Société française de philosophie*, octobre 1948; Pierre BIGO, « Débat sur le marxisme », *Travaux de l'Action Populaire*, 1947, n° 15; P. MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Gallimard, 1947; *Marxisme ouvert contre marxisme scolastique*, numéro spécial de la revue *Esprit*, mai-juin 1948; et de nombreux autres articles de H. DESROCHES et Ch. HUBERT, dans *Économie et Humanisme*, de A. CORNU, dans la *Revue Socialiste*, de H. DE LUBAC et G. FESSARD, dans les *Études*, de H. CHAMBRE, dans les *Travaux de l'Action Populaire*.

vrages plus étendus, suscités par cette reprise du débat sur le marxisme, ont vu le jour dans les années suivantes et continuent à paraître aujourd'hui encore¹⁵.

Les interprètes du marxisme pouvaient désormais prendre en considération la totalité de l'œuvre et du système de Marx. La connaissance des inédits philosophiques fructifie en effet dans un bon nombre d'études contemporaines. Mais, inversement, le marxisme a évolué au cours des dernières décades, et celui que nos contemporains rencontrent dans les discussions avec les communistes est parfois une idéologie bien éloignée de la doctrine de Marx. C'est vers lui cependant que les exigences de l'action et de la discussion obligent à se tourner. Les polémiques sur les conditions de vie en U.R.S.S. et dans les démocraties populaires amènent, de leur côté, une certaine confusion entre la doctrine marxiste et les réalisations politiques et sociales des pays communistes. Ainsi, la renaissance actuelle des études sur le marxisme comporte-t-elle à la fois un approfondissement doctrinal, qu'a permis l'accès à des sources plus complètes, et une certaine déviation de l'attention des auteurs, attirée par le phénomène du communisme moderne, c'est-à-dire principalement du communisme stalinien.

Certes, malgré la confusion qu'elle entraîne, cette optique n'est pas sans intérêt. Car le stalinisme lui-même n'était pas infidèle à toutes les thèses de Marx, et, dans ses infidélités mêmes, il en soulignait les difficultés et les contradictions. Quant à l'Union soviétique, elle a voulu être l'incarnation du mouvement communiste fondé sur la pensée de Marx : ce qu'elle est, ce qu'on y vit, n'est pas sans rapport avec cette pensée, ni avec les critiques que l'on peut formuler à son égard.

La discussion n'en est pas moins malaisée sur ce terrain. Elle relève de l'analyse politique, qui n'entre pas directement dans la présente étude, avant tout doctrinale. L'Union soviétique n'est en effet qu'une application particulière de la pensée de Marx, et celle-ci a pu y être infléchie. Les conditions mêmes du succès de la révolution d'Octobre et de celui des démocraties

15. En particulier, pour la France seule, J. MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris, 1949; H. DESROCHES, *Signification du marxisme*, Éditions ouvrières, Paris, 1949; Henri BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*, Éditions du Seuil, Paris, 1950; R. ARON, *Le grand schisme*, Gallimard, Paris, 1951; Pierre BIGO, *Marxisme et Humanisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1953; Maximilien RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, Paris, 1957; Pierre NAVILLE, *De l'aliénation à la jouissance*, Rivière, 1957; Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx*, Vrin, Paris, 1959; Kostas AXELOS, *Marx penseur de la technique*, Éditions de Minuit, Paris, 1961.

populaires ne correspondent que très imparfaitement aux situations révolutionnaires décrites par Marx.

Pendant cette période, également, il n'a pas manqué de critiques du marxisme qui, sans chercher à montrer les difficultés de la pensée de Marx en elle-même, se contentaient de dénoncer dans le communisme contemporain une étroite « orthodoxie » doctrinale, étouffant la pensée et la liberté. Ainsi R. Caillois dans certaines de ses pages, ainsi également, avec plus de nuances, Merleau-Ponty première manière¹⁶ avant la publication, en 1955, des *Aventures de la dialectique*. On ne tire plus alors argument de l'U.R.S.S. contre le marxisme, mais du marxisme « authentique » contre les déformations du marxisme en Union soviétique ou dans les partis communistes occidentaux. Ce raisonnement repose sur un certain nombre de faits contrôlés, et ses conclusions comportent une large part de vérité. Critique pourtant insuffisante. Sa faiblesse provient de ce que les auteurs oublient que le marxisme des fondateurs, malgré son apparente « ouverture », portait déjà les germes de l'évolution communiste contemporaine et appelait la constitution d'une « orthodoxie ».

Mais la plupart des études critiques sur le marxisme contiennent aujourd'hui des arguments qui portent plus directement sur la doctrine même de Marx. Leurs auteurs refusent de la dissocier de celle de ses successeurs. Ainsi Merleau-Ponty, qui avait longtemps hésité sur ce point, mais qui dans les *Aventures de la dialectique* souligne l'équivoque de la dialectique dans le marxisme contemporain¹⁷ et ajoute : « Cette équivoque était déjà là quand Marx a mis la dialectique dans les choses¹⁸. »

16. Dans *Humanisme et Terreur*, Gallimard, Paris, 1947.

17. « Le matérialisme affirme que la dialectique réside dans la matière du tout social, c'est-à-dire que le ferment de la négation est apporté par une formation historique existante, le prolétariat. De là l'idée de prolétariat comme *Selbstaufhebung*, ou encore l'idée de la révolution permanente, c'est-à-dire d'une négation continuée, immanente au mécanisme interne de l'histoire. Ainsi réalisée dans le monde, la négativité peut y être captée comme une source ou une matière subtile. Le Parti qui travaille à mettre au pouvoir le prolétariat peut s'en prévaloir, et la société qu'il prépare est, comme par définition, auto-critique permanente, société sans classes ou vraie société. Malheureusement, un gouvernement, même révolutionnaire, un parti, même révolutionnaire, n'est pas une négation. Pour s'installer sur le terrain de l'histoire, il faut qu'ils existent positivement... Le Parti animé en principe par la classe qui se supprime elle-même, justifié en principe par cette seule raison qu'il est cette classe même organisée, revient au positif comme la classe elle-même » (*Les aventures de la dialectique*, pp. 121-122).

18. MERLEAU-PONTY, *op. cit.*, p. 122. Voir aussi p. 124, où l'on voit que

Tout n'est pas nouveau, il est vrai, dans les objections adressées au marxisme par ses commentateurs actuels. Pour une large part, ils reprennent les critiques réformistes adressées à la théorie de la prolétarianisation et de la concentration ou aux thèses centrales du matérialisme historique. Certains admettent que les prolétariats sont en voie de disparition, non pas, comme le pensait Marx, par leur victoire révolutionnaire, mais du fait de l'évolution de la technique. Il n'y a donc pas de prolétarianisation réelle. Il y a bien au contraire une tendance à la déprolétarianisation par l'avènement d'usines-robots. Vision optimiste poussée à la limite. Or la limite est lointaine et probablement asymptotique. Et d'ailleurs, si on essaie de concevoir ce qui arriverait alors, on semble toujours ramené au problème précédent, même si les termes dans lesquels il se poserait alors diffèrent sensiblement de l'époque de Marx : il restera toujours à organiser rationnellement la société des hommes. Bien plus, le progrès de la technique n'amène sans doute pas par lui-même l'effacement du capitalisme, mais son adaptation. Peut-être deviendrait-il même plus nocif en s'asservissant les forces technocratiques nouvelles.

Quoi qu'il en soit d'ailleurs, le communisme a découvert depuis longtemps une interprétation du marxisme qui s'applique tout aussi bien aux prolétariats agricoles et coloniaux qu'aux prolétariats ouvriers. Déformation du système de Marx ? Sans doute, mais Marx lui-même ne s'était-il pas intéressé vers la fin de sa vie aux possibilités d'évolution vers le communisme de la paysannerie communautaire russe ?

Collinet, dans *La tragédie du marxisme*, et Caillois, dans sa *Description du marxisme*, reprenaient aussi les critiques de la « théorie catastrophique ». Raymond Aron, dans *Le grand schisme*, insistait sur les objections à la théorie de la paupérisation absolue ; il en apportait de nouvelles à l'encontre de la théorie de la paupérisation *relative*. Mais c'est encore là une vue incomplète des choses, à laquelle on peut opposer que ce qui compte c'est la conscience que les prolétaires ont de leur oppression beaucoup plus que la mesure économique effective de cette oppression. Réponse qui se tirait déjà de l'idée de l'oppression « idéale » selon Sombart.

De ces critiques il faut retenir surtout que les thèses économiques et sociales de Marx visaient une société et un système économique assez différents de ceux que nous connaissons aujourd'hui. Le système capitaliste se survit, sans doute fortement

c'est la philosophie même de Marx et non pas seulement l'expérience révolutionnaire bolchevik qui est en cause (comme c'est le cas chez les penseurs trotskystes et ceux qui les suivent).

aménagé, grignoté déjà par des réformes sociales, mais le marxisme a besoin de sérieuses adaptations pour prétendre critiquer ce nouveau monde de manière efficace et pertinente.

On discute encore le marxisme au nom de l'histoire et de la sociologie. La critique tirée de l'histoire se fonde sur une interprétation du passé, aussi objective que les historiens peuvent la présenter. Ils assurent qu'ils ne découvrent pas de causalité univoque et simple entre infrastructures et superstructures. Quant aux sociologues, ils invoquent de leur côté l'exemple des sociétés primitives dans lesquelles le déterminisme économique ne jouerait pas comme à des époques ultérieures. Le fait économique n'est donc pas premier et déterminant : ainsi le potlach est antérieur à l'échange¹⁹.

Objections sérieuses, tirées pourtant des résultats de sciences descriptives et empiriques dont les marxistes contesteront les postulats. Mais les interprètes contemporains de la pensée marxiste font des objections de plus en plus fondamentales, et en partie nouvelles, sur la philosophie de Marx, tant sur la méthode que sur le contenu de sa pensée. C'est dans cette direction que s'oriente peu à peu toute critique du marxisme.

Emmanuel Mounier, promoteur d'un personnalisme au large rayonnement, voyait dans une certaine forme de socialisme la conséquence de ses convictions pour l'aménagement politique et social de la vie humaine, il embrassait avec ferveur la cause des pauvres, des opprimés, de la misère, mais, dès 1934, il mettait le doigt sur l'incompatibilité entre le marxisme et un personnalisme accueillant à la transcendance²⁰. Le marxisme réduit la personne humaine à des dimensions purement naturelles, l'homme est menacé par lui de devenir une chose. Nouveau rejeton du rationalisme, ajoute Mounier, tout semblable à celui qui a connu le succès dans la bourgeoisie française. C'est ce qu'il faisait remarquer à propos de l'adhésion de M. R. Fernandez au communisme en 1934 : « Je crains fort, pour tout dire, que le « règne

19. Voir Marcel MAUSS, *Essai sur le Don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*.

20. « Il est un marxisme qui n'est pas seulement une méthode d'investigation remarquable, ou un ensemble d'intuitions sur la condition de l'homme dont certaines rejoignent les plus profondes vues de Pascal et du christianisme; il y a un marxisme qui est une philosophie totalitaire, faisant de toute activité spirituelle un reflet des circonstances économiques, négligeant ou niant les mystères de l'homme et de l'être, n'envisageant d'autre surface de l'homme que cela qui est en contact avec la vie de nutrition ou de relation, menaçant la personne par les mécanismes mêmes qu'il destine à l'affranchir » (« Tentation du communisme. Pour un certain sang-froid spirituel », in *Esprit*, II, juin 1934, p. 419).

de la liberté », dans l'immanence marxiste, quand tous les hommes seront façonnés à la doctrine d'Etat, n'imitent fort le « détournement hypocrite » de la liberté capitaliste, et que le communisme de M. Fernandez ne ressemble à son rationalisme comme un frère²¹. »

Aussi, en face du communisme français de l'après-guerre, Emmanuel Mounier fait-il apparaître les difficultés propres à la dialectique marxiste. Au lieu d'être un germe fécond d'action et de progrès visant à réaliser toujours plus les virtualités de la personne humaine, elle postule un état de l'homme définitif et absolu, qui ne saurait être dépassé. Toute négation, tout progrès, tout dépassement, toute générosité font place à l'absolu positif d'une révolution toute faite, qui vaudrait par elle-même²².

Confronté à la crise de conscience des chrétiens progressistes, qu'il avertit plus d'une fois des dangers et des exigences d'un engagement politique plein de risques, Mounier eut l'occasion de redire ce qui dans le marxisme répugnait à son personnelisme. C'est la radicale immanence de l'anthropologie marxiste qui demeurerait pour lui l'obstacle majeur à une acceptation des thèses communistes : « Le communisme, écrivait-il, totalise et axe le problème humain sur l'histoire économique-politique comme un cercle autour de son centre. Le réalisme chrétien décrit l'histoire humaine autour de deux pôles comme une ellipse, un pôle matériel et un pôle surnaturel, le premier subordonné au second, bien que le second soit étroitement lié aux positions du premier. Il faut se garder de ne pas transformer ce rapport complexe et dialectique en une sublimation idéaliste, mais si l'on vient à le fausser, à accepter de transformer le surnaturel en simple superstructure, si l'on entre trop bien dans le jeu de l'immanence pour éviter le piège de l'idéalisme, alors il n'y a plus de perspective chrétienne, il ne reste plus de notre adhérent (communiste chrétien) qu'un communiste total, nominalement chrétien²³. »

21. E. MOUNIER, *art. cit.*, p. 423.

22. « C'est un faux absolu que l'on plaque alors sur cette dialectique sans forme quand on affirme, pour couper court aux objections, que « la révolution est la vérité ». Quelle révolution ? Construite comment ? Il n'y a pas de grâce sanctifiante politique. La révolution sociale est aujourd'hui dans la ligne de la vérité historique. Mais cette vérité de la révolution est une conquête incessante ; comme toute vérité, elle ne se développera que par un processus boiteux d'essais et d'erreurs ; elle devra constamment lutter contre la sécrétion de ses propres mensonges » (Réponse à une enquête de « Confluences » sur le communisme, 1947, rééditée dans *Feu la Chrétienté*, 1950, p. 135).

23. E. MOUNIER, « Communistes chrétiens », juin 1947, réédité dans *Feu la Chrétienté*, *op. cit.*, pp. 141-142 ; voir aussi « Les chrétiens progressistes », octobre 1948, in *Feu la Chrétienté*, *op. cit.*, p. 158.

Était-ce là un refus doctrinal décisif, ou bien était-ce encore un effort pour distinguer dans le communisme marxiste des thèses anticapitalistes et socialistes recevables et des thèses anthropologiques inadmissibles ? Mounier ne cherchait pas en tout cas à dissocier le communisme et l'athéisme, comme le tentait imprudemment H. Desroches dans quelques pages de sa *Signification du marxisme*²⁴. Seulement, ses critiques, à l'encontre du marxisme, intuitions fécondes, n'ont pas eu l'occasion de s'explicitier en exposés philosophiques développés. Elles étaient pourtant significatives des orientations que prenait la critique du marxisme : manifestation de la contradiction entre matérialisme et dialectique, dénonciation d'une volonté d'immanence qui suppose l'homme auto-suffisant.

Jean-Paul Sartre précisément insistait en 1946 sur la contradiction entre matérialisme et révolution. Les marxistes, notait-il, « affirment dans l'abstrait la progression dialectique, mais leurs études concrètes se limitent la plupart du temps aux vieilles explications tainiennes par le déterminisme du milieu et du moment²⁵ ». La révolution est liée à la subjectivité, tandis que le matérialisme l'ignore. Elle ne saurait s'arrêter, se figer, comme le postule en fait le matérialisme marxiste. Par la révolution, au contraire, le matérialisme se renie lui-même. « Lorsque le prolétariat aura enfin absorbé en son sein la classe bourgeoise et réalisé la société sans classe, de nouvelles tâches apparaîtront qui « susciteront » de nouvelles idées et théories sociales : le matérialisme aura vécu, puisqu'il est la pensée de la classe ouvrière et qu'il n'y aura plus de classe ouvrière²⁶. » Le matérialisme est donc au mieux une *opinion*, non pas une vérité universelle. Plus exactement, il est un *mythe* qui n'a de valeur que pratique : il est utile à l'action révolutionnaire, en supprimant toute entrave de caractère idéologique. « Jamais, dit Sartre, un *état du monde* ne pourra produire la conscience de classe. Et les marxistes le savent si bien qu'ils comptent sur les militants — c'est-à-dire sur une action consciente et concertée — pour radicaliser les masses et susciter en elles cette conscience²⁷. »

Critique pertinente, pourtant toute négative, car J.-P. Sartre, philosophe de la révolution, si l'on veut, ne sait pas, lui, sur quoi faire reposer la révolution, sinon sur une subjectivité angoissée. Il avait écrit du matérialisme marxiste : « Ce

24. Voir ci-dessus, pp. 69-71.

25. J.-P. SARTRE, « Matérialisme et révolution », in *Temps Modernes*, juin 1946, p. 1553.

26. J.-P. SARTRE, *op. cit.*, p. 1558.

27. J.-P. SARTRE, « Matérialisme et révolution », 11, in *Temps Modernes*, juillet 1946, p. 13.

matérialisme est incontestablement le *seul mythe* qui convienne aux exigences révolutionnaires ; et le politique ne va pas plus loin : le mythe lui sert, il l'adopte. Mais pour peu que son entreprise soit de longue durée, ce n'est pas d'un mythe qu'il a besoin, mais de la *Vérité*²⁸. » Sans doute incapable de cet accès à la Vérité qui lui semblait la condition d'une action révolutionnaire de portée vraiment humaine, Sartre n'a finalement retenu que sa première proposition : « Ce matérialisme est incontestablement le seul mythe qui convienne aux exigences révolutionnaires. » Le germe de son rapprochement des communistes en 1954 est dans cette conviction que Sartre avait déjà en 1946.

Son scepticisme est et demeurera trop profond pour qu'il adhère au système et aliène sa liberté de pensée en prenant à son compte les formules du matérialisme dialectique. Mais sa conception du monde et de l'homme, subjectivité ponctuelle et menacée, est trop inconsistante pour qu'il refuse de voir dans le communisme le sens de l'histoire, sens provisoire et précaire sans doute, mais enfin, pense Sartre, le seul que des hommes en grand nombre, que les masses donnent aujourd'hui à l'histoire. Ou bien, faut-il dire avec Merleau-Ponty, que l'acceptation même timide d'un communisme autoritaire et dictatorial est dans la ligne directe du « volontarisme » de J.-P. Sartre, et que « l'autorité absolue du Parti est la pureté du sujet transcendantal incorporé de force au monde » ? En bref, la critique de Sartre, dénonçant l'incompatibilité entre le matérialisme et la philosophie de la révolution vaut ce que vaut la conception sartrienne de la révolution et de la subjectivité révolutionnaire.

Dans un contexte très différent, Pierre Bigo a repris la critique de l'*immanence* propre à la philosophie marxiste, telle que l'avait indiquée E. Mounier dans de trop brefs essais, et la critique de l'*athéisme*, dans la ligne des études de Gaston Fesard. Il a reconnu, après Jean Hyppolite, le caractère philosophique ou « métaphysique » de l'économie marxiste elle-même. Parlant des catégories essentielles de l'analyse économique de Marx, il affirme fortement : « C'est comme *modes d'existence* que la valeur, la monnaie et le capital l'intéressent. »

La démonstration détaillée de cette thèse mène naturellement à refuser toute dissociation entre économie marxiste d'une part et philosophie d'autre part. Il est vrai que certaines conclusions de P. Bigo semblent reposer sur une opinion contraire. Il invite, en effet, le marxisme à se dépouiller de sa volonté athée : « Une espérance naît de là, écrit-il. C'est que le marxisme limite

²⁸ J.-P. SARTRE, « Matérialisme et révolution », in *Temps Modernes*, juin 1946, p. 1562.

ses ambitions à la transformation d'une structure et qu'il abandonne en théorie, comme il l'a abandonnée en fait, sa prétention de résoudre tout le problème humain²⁹. » Cette conclusion ne peut évidemment se comprendre que comme un vœu à l'adresse des marxistes et non comme un jugement sur la doctrine de Karl Marx. Car demander au marxisme de se « limiter », c'est lui demander de cesser absolument d'être ce qu'il est, à savoir justement une *philosophie* ; c'est l'inviter à devenir une simple recette d'organisation économique qui pourrait chercher ailleurs le supplément d'âme, qui lui manquerait du fait de l'abandon de ses prétentions philosophiques. « Peut-être, écrit Pierre Bigo, le marxisme peut-il alors s'ouvrir à l'idée qu'à côté des mystiques temporelles qui changent les structures de la société, il y a place pour des forces spirituelles qui changent l'homme lui-même et apportent une solution finale au problème social³⁰. » Une fois qu'on aurait demandé au marxiste de renoncer à sa philosophie et à son athéisme, *il resterait l'économie de Marx*, et le système d'organisation économique et sociale qu'il propose. Aussi bien, n'est-ce pas là le tout de la démarche de P. Bigo. Même lorsqu'en apparence, il distingue dans le marxisme économie et philosophie, en dépit des affirmations placées aux premières pages de son livre, la logique de son projet le pousse cependant à présenter une critique *philosophique* de l'économie de Marx elle-même, ainsi isolée. S'appuyant alors sur les traits principaux d'une conception personnaliste de l'homme, Pierre Bigo met clairement en lumière les difficultés insurmontables qui surgissent à propos de l'économie marxiste et du plan marxiste d'organisation de la société, même si, hypothétiquement, le marxiste avait déjà renoncé à ses thèses philosophiques essentielles et mis entre parenthèses son athéisme.

Au même moment, une critique immanente de la structure philosophique de l'œuvre de Marx, sociologie et économie comprises, se fait jour sous la plume de Jean Hyppolite dans *Logique et Existence*. Nous sommes ici dans le prolongement des critiques formulées dès avant la guerre par Gaston Fessard dans sa note sur la « fin de l'aliénation³¹ » et reprises ensuite dans *Autorité et bien commun*³². On reproche ainsi à Marx d'avoir fourni une analyse contradictoire de l'homme et de l'histoire. On lui reproche d'avoir confondu des catégories logiques et des catégories historico-sociologiques³³

29. P. BIGO, *Marxisme et humanisme*, P.U.F., Paris, 1953, p. 261.

30. P. BIGO, *op. cit.*, p. 261.

31. G. FESSARD, *Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*, *op. cit.*

32. G. FESSARD, *Autorité et bien commun*, Aubier, 1944.

33. Gaston Fessard semblerait dire le contraire lorsqu'il insiste sur la trans-

et d'avoir réduit les premières aux secondes. On lui reproche d'avoir historicisé et en même temps « naturalisé » le Logos de l'être. En d'autres termes, Marx a une vision « positive », immédiate et naturelle du sens de l'histoire. C'est ce qui résulte en particulier de la distinction très heureuse faite par Hyppolite entre l'objectivation et l'aliénation, deux concepts que Marx a le tort de confondre, après les avoir d'ailleurs distingués contre Hegel³⁴.

*
* *

Les économistes donc ont été les premiers à discuter Marx, connu encore presque exclusivement comme un économiste, mais la réalité du mouvement social prolétarien leur échappait. Les « réformistes », à l'intérieur même du marxisme, ont mis en cause certaines thèses de Marx sur le développement du capitalisme et sur le déterminisme économique. Puis eut lieu, surtout en Allemagne, une confrontation entre la sociologie marxiste et une doctrine de la société selon laquelle la communauté humaine devait s'édifier sur des réalités souvent irrationnelles, mais jugées plus profondes que l'intérêt économique surestimé par le « rationalisme » marxiste. Mais l'essentiel du marxisme n'était qu'effleuré et les communistes se retranchaient dans leur conviction philosophique et dans la « conscience » théorique de la classe prolétarienne révolutionnaire.

Avec la publication des écrits philosophiques de Marx, les

formation du matérialisme historique (caractérisé par des catégories phénoménologiques) en matérialisme dialectique (caractérisé par des catégories de logique théorique et naturaliste). Marx aurait ainsi subi le même destin que Hegel dans le passage de la *Phénoménologie de l'Esprit* à la *Logique* et à l'*Encyclopédie*. Mais les catégories « phénoménologiques » sont elles-mêmes des catégories « logiques », c'est-à-dire qu'elles ne peuvent pas être considérées comme la description immédiate d'un processus historique : les « moments » logiques qui sont décrits ne sont pas adéquats aux « figures » historiques. Or Marx a justement transformé les catégories logiques (ou « moments ») de l'aliénation et de sa suppression en *étapes successives* du développement temporel. Les catégories « logiques » proprement dites (c'est-à-dire celles de la théorie de l'objectivation de l'homme) ne subissent pas chez Marx un traitement différent, même lorsqu'elles sont appliquées à la nature (sous la forme d'une dialectique de la Nature); dans ce cas, la nature est elle-même décrite comme une histoire immédiatement interprétable en catégories philosophiques. On ne peut donc dire avec G. Fessard que les catégories du matérialisme dialectique soient du type « logique » à moins que l'on entende par là une logique purement positiviste : mais alors il est rigoureusement identique de dire que Marx a *historicisé* les catégories logiques et a cherché à leur donner une présentation immédiate sous forme de figures et d'événements temporels qui se succèdent et s'appellent.

34. Voir ci-dessus, pp. 319-326.

LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE

fondements devinrent enfin pleinement manifestes. Il fut possible de connaître le marxisme dans son ensemble et dans ses ressorts systématiques fondamentaux. En même temps, la discussion devint plus philosophique. C'est ce qui s'est observé principalement en France depuis la seconde guerre mondiale. Critique philosophique extérieure tout d'abord, au nom d'autres doctrines que la philosophie marxiste, avec lesquelles elle est confrontée. Critique immanente bientôt, qui devient de plus en plus pertinente à mesure que l'on reconnaît l'étroite parenté qui existe entre les catégories économiques et les catégories philosophiques de Marx. C'est à ce point que nous sommes parvenus aujourd'hui. La critique contemporaine ne vise plus des détails de l'œuvre marxiste, mais le *point de départ philosophique* de tout le mouvement communiste, le système et la méthode mêmes de Marx.

CHAPITRE II

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE MARXISME

L'histoire de la critique économique, sociologique et philosophique du marxisme doit se doubler d'une histoire des critiques formulées par le pouvoir spirituel de l'Eglise catholique à diverses reprises pendant les cent dernières années.

Son intérêt pour notre propos vient d'abord de l'importance *pratique* de ces interventions. Certaines d'entre elles ont un caractère disciplinaire. Mais le pouvoir spirituel catholique s'est intéressé également à la *doctrine* marxiste dans son ensemble. Par là l'importance de ses interventions déborde le domaine pratique. De plus, l'Eglise catholique, dont les jugements reposent avant tout sur la foi dans une vérité révélée, fait en même temps référence à la saine raison qu'elle prend ainsi pour critère d'appréciation des doctrines qu'elle condamne. A ce titre, ses interventions intéressent même l'exposé philosophique présent.

Ainsi, depuis plus de cent ans maintenant, la hiérarchie suprême de l'Eglise catholique a publié un nombre abondant de documents qui appartiennent d'emblée à l'histoire de la critique doctrinale du marxisme. Léon XIII (1878-1903) formulait déjà une condamnation générale du socialisme et du communisme dans l'encyclique *Quod apostolici muneris* (28 décembre 1878)¹, où il est question d'« une peste mortelle qui s'attaque à la moelle de la société humaine et qui l'anéantirait ». Mais c'est Pie XI (1922-1939) qui s'est prononcé le plus souvent et le plus nettement sur le problème dans une série de documents : allocu-

1. *Acta Apostolicae Sedis*, Leonis XIII, vol. I, p. 46.

LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE

tion au monde entier du 18 décembre 1924²; encyclique *Miserentissimus Redemptor* du 8 mai 1928³; encyclique *Quadragesimo anno* du 15 mai 1931⁴; encyclique *Caritate Christi* du 3 mai 1932⁵; encyclique *Acerba animi* du 29 septembre 1932⁶; encyclique *Dilectissima nobis* du 3 juin 1933⁷, et surtout l'encyclique *Divini Redemptoris* du 19 mars 1937⁸. En 1949, sous le pontificat de Pie XII enfin, un décret du Saint-Office prenait des mesures à l'encontre des catholiques commettant certains actes en rapport avec le communisme.

I. LES CONDAMNATIONS DOCTRINALES

La plupart des documents doctrinaux, et en particulier *Divini Redemptoris*, concernent le communisme couramment répandu à l'époque de leur parution. Ainsi, le communisme léniniste est expressément visé dans l'encyclique *Divini Redemptoris*, comme il apparaît d'après les nombreuses références faites à la situation de la Russie, du Mexique et de l'Espagne.

Seules sont atteintes et condamnées directement dans ce document des propositions qui sont données pour représenter l'essence du communisme enseigné et pratiqué dans les années 1920 à 1937 environ. Mais le communisme doctrinal d'autres périodes est atteint par les mêmes textes dans la mesure précise où ses affirmations concordent avec les propositions et les positions condamnées.

L'encyclique *Divini Redemptoris* vise ainsi la doctrine de Marx dans la mesure où celle-ci est partie intégrante du communisme léniniste en vigueur à l'époque de la parution du document. Or, il n'est nullement téméraire d'affirmer, pour l'essentiel, cette continuité doctrinale, que les communistes plus que quiconque tiennent pour certain. Mais Pie XI vise plus explicitement encore la pensée de Marx, puisque justement il affirme que « la doctrine, que le communisme cache aujourd'hui sous des

2. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XVI, 1924, pp. 494-495.
3. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XXII, 1928, pp. 165-178.
4. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XXIII, 1931, pp. 177-228.
5. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XXIV, 1932, pp. 177-194.
6. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XXIV, 1932, pp. 321-332.
7. *Acta Apostolicae Sedis*, Pii XI, vol. XXV, 1933, pp. 261-274.
8. Nous citerons *Divini Redemptoris* d'après la traduction française avec table analytique et commentaire, publiée aux Éditions Spes, Paris, 1937.

apparences parfois si séduisantes, a *aujourd'hui* pour fondement les principes du matérialisme dialectique et historique déjà prônés par Marx ; les théoriciens du bolchevisme prétendent en déterminer l'unique interprétation authentique⁹ ».

C'est donc bien l'essentiel de la doctrine de Marx qui est ici visé *selon son interprétation bolchevik*¹⁰. Précisons toutefois les caractéristiques de cette version, aux yeux de l'Église catholique. Quelles sont, en d'autres termes, les propositions qu'elle réprouve ?

En ce qui concerne la théorie du réel, « cette doctrine, est-il dit, enseigne qu'il n'existe qu'une seule réalité, la matière, avec ses forces aveugles : la plante, l'animal, l'homme sont le résultat de son évolution¹¹ ». Il s'agit d'abord ici du matérialisme vulgaire repris par les communistes de l'époque léninienne avec ses trois traits principaux : matérialisme, déterminisme inconscient et causaliste (mécanicisme) et évolutionnisme matérialiste.

Le matérialisme dialectique de Marx n'est pas compris au sens strict dans cette définition. Il n'y échappe pas cependant puisqu'il s'est accommodé finalement d'une dialectique de la nature dont les traits sont clairement relevés ici, et, encore plus, parce que le matérialisme dialectique le plus authentique n'échappe pas au naturalisme et n'hésite pas à le proclamer identique à l'humanisme.

On perçoit aisément toutefois que le texte de Pie XI renvoie généralement à des formulations plus récentes et plus sommaires du marxisme. Il en est de même lorsque le texte aborde la conception marxiste de la société, qui « n'est autre chose qu'une *apparence* ou une forme de la matière qui évolue suivant des lois ; par une nécessité inéluctable, elle tend, à travers un perpétuel conflit de forces, vers la synthèse finale : une société sans classe¹² ». Il s'agit d'une doctrine qui considère la société comme un « *épiphénomène* », ou d'un matérialisme social (la société « forme de la matière »), qui se combine avec un déterminisme historique saisissable en des lois conçues suivant le mode des lois de la nature. Le déterminisme historique est

9. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 17.

10. Le pape ne repousse pas la possibilité d'une autre interprétation du marxisme, si elle ne comportait pas les défauts qu'il reproche au communisme de son temps et si elle abandonnait ce qui est caractéristique des « principes du matérialisme dialectique et historique ». Mais un tel marxisme serait-il encore un marxisme véritable ? La social-démocratie allemande a, quant à elle, abandonné, en 1959, toute référence au marxisme.

11. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 17.

12. *Divini Redemptoris, op. cit.*, pp. 17-18.

décrit comme un « *perpétuel* conflit de forces », à travers lequel s'exprime une *tendance* vers un état final, celui de la société sans classe. Il n'est pas affirmé ici expressément que la doctrine visée admette une fin de l'histoire, puisque les conflits de forces sont dits « *perpétuels* ».

Cette combinaison d'une conception matérialiste du réel et d'une conception à la fois matérialiste et déterministe de la société, est ensuite qualifiée par le document ecclésiastique en fonction de quelques positions essentielles de la foi chrétienne. Cette doctrine tout d'abord est *athée*. « Il n'y a pas de place pour l'idée de Dieu¹³. » Elle s'oppose ensuite à la conception chrétienne de l'esprit, « n'admet pas de différence entre la matière et l'esprit, entre le corps et l'âme¹⁴ » : entendons que la doctrine marxiste nie une différence spécifique entre matière et esprit, puisque aussi bien elle ne nie pas toute différence à l'intérieur du mouvement dialectique un de la nature. Par voie de conclusion, la doctrine marxiste n'admet pas la survivance de l'âme, ni l'espérance d'une autre vie.

Le marxisme enfin — compris selon les caractéristiques qui viennent d'en être données — apparaît au magistère catholique comme une doctrine antireligieuse : « Le communisme est par sa nature antireligieux et considère la religion comme l' « opium du peuple » parce que les principes religieux qui parlent de la vie d'outre-tombe empêchent le prolétaire de poursuivre la réalisation du paradis soviétique, qui est de cette terre¹⁵. » Ce texte concerne, il est vrai, avant tout le mouvement communiste concret, ainsi que la référence au « paradis soviétique » semble l'indiquer. Mais la négation doctrinale par le marxisme de l'essence religieuse de l'homme est implicitement visée. Le communisme de Lénine est un athéisme plus militant que celui de Marx, il a aussi engendré une lutte antireligieuse pratique à laquelle Marx n'avait peut-être pas directement pensé ; mais c'est bien la critique de la religion par Marx et les thèses de son humanisme athée qui ont servi de justification de l'action violente des sans-Dieu.

En dehors de ces *non possumus* de caractère plus directement religieux, le document pontifical comporte une condamnation de la doctrine de la « révolution violente », qui dérive de « l'aspect dialectique du matérialisme » des communistes. Ils portent au paroxysme les conflits existant dans le réel, ils poussent à son extrême la lutte des classes. Sans doute Pie XI ne

13. *Divini Redemptoris*, *op. cit.*, p. 19.

14. *Ibid.*

15. *Divini Redemptoris*, *op. cit.*, p. 33.

nie-t-il pas la réalité de la lutte des classes, dont la constatation relève d'ailleurs d'une considération sociologique. Ce qu'il reproche aux communistes, c'est de faire de ce fait de la lutte des classes un principe d'action¹⁶.

Prolongeant cette critique sur le plan des conceptions chrétiennes de la liberté et de la société, le pape constate que le communisme « dépouille l'homme de sa *liberté*, principe spirituel de la conduite morale¹⁷ ». C'est ce qui résulte clairement du matérialisme dialectique radical, qui ne comporte aucune éthique analogue à l'éthique de la liberté chrétienne. Aussi bien, dans le communisme, « on ne reconnaît à l'individu, en face de la collectivité, aucun des droits naturels à la personne humaine ; celle-ci, dans le communisme, n'est plus qu'un rouage du système¹⁸ ». Est condamné ici un *collectivisme* radical tel que la société serait tout et l'homme individu rien. Est donc aussi réprouvée une doctrine qui fait dériver toute autorité uniquement de la collectivité et qui, à cela près, est rigoureusement égalitaire¹⁹, une doctrine qui reconnaît à la collectivité « le pouvoir discrétionnaire d'assujettir les individus au joug du travail collectif, *sans égard à leur bien-être personnel*, même contre leur propre volonté, et quand il le faut par la violence²⁰ ».

Il s'agit enfin d'une doctrine qui n'accorde « aux individus *aucun* droit de propriété sur les ressources naturelles ou sur les moyens de production, *parce qu'ils sont l'origine d'autres biens*, et que leur possession entraînerait la domination d'un homme sur l'autre homme. Voilà précisément pourquoi *ce genre de propriété privée* devra être radicalement détruit, comme la première source de l'esclavage économique²¹ ».

Dans un document antérieur, l'encyclique *Quadragesimo anno*, de 1931²², il était dit que le communisme poursuit « la disparition complète de la propriété privée ». On remarquera comment le nouveau document nuance très heureusement cette affirmation sujette à malentendu : il s'applique ainsi plus explicitement que ne le faisait le premier texte au communisme marxiste-léniniste, qui reconnaît en pratique la propriété des biens de consommation et d'usage en général. Il est clair, d'autre part, que ce qui est condamné ici ce n'est pas toute forme de suppression de la propriété privée des biens de

16. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 20.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 21.

20. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 24.

21. *Divini Redemptoris, op. cit.*, p. 21.

22. *Quadragesimo Anno*, trad. de l'Action Populaire, Éditions Spes, § 120.

LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE

production, mais l'absence de toute espèce de droit de propriété sur ces biens ainsi que le caractère doctrinaire de la thèse suivant laquelle la propriété privée dégénère *nécessairement* en exploitation de l'homme et en esclavage économique. Il convient, de plus, de rappeler, en fonction de toute la tradition de l'Eglise et d'autres déclarations pontificales récentes, que le droit de propriété privée, qui doit, selon elle, être reconnu sur les moyens de production, ne peut pas aller à l'encontre du « droit fondamental » qu'ont tous les hommes d' « user des biens matériels de la terre²³ ». Reconnaissant à l'homme le pouvoir d'administrer et de gérer en propre (c'est-à-dire de manière privée) les biens de la terre, saint Thomas précisait déjà que, quant à leur *usage*, les choses ne sont pas privées (*proprias*) mais *communes*²⁴. Enfin, ne considérant pas que le « régime de propriété » soit immuable²⁵, l'Eglise admet que dans certains cas l'« intérêt commun » puisse exiger que la gestion privée des biens fasse place à une gestion publique.

Pour compléter cet examen de la doctrine sociale marxiste, Pie XI s'en prend en dernier lieu aux conceptions communistes de l'Etat et de la famille. La « dictature du prolétariat », régime de violences justifié par sa seule fin, est une forme de pouvoir politique inacceptable²⁶. Ce qui d'ailleurs vicie le plus radicalement la vision qu'ont les marxistes des diverses sociétés, politique, familiale et autres, c'est, aux yeux de Pie XI, le primat qu'ils confèrent au système économique dont dériverait tout le reste de la société. Système économique qui, lui-même, a pour « unique mission la production des biens par le travail collectif et pour unique fin la jouissance des biens terrestres dans un paradis où « chacun donnerait selon ses forces et recevrait selon ses besoins²⁷ ». « L'ordre moral aussi bien que l'ordre juridique ne seraient plus, dès lors, qu'une émanation du système économique en vigueur. Ils ne seraient fondés que sur des valeurs terrestres, changeantes et caduques ». L'« immanence » sur laquelle est fondé un tel système social de valeurs terrestres n'est sans doute pas le propre du seul communisme. Mais ce qui est particulier dans l'erreur marxiste ici visée, c'est la prétention d'un système social panéconomique, où par exemple les sociétés politique, familiale et culturelle dériveraient de la seule réalité économique.

23. PIE XII, discours de Pentecôte 1941.

24. II^a II^{ae}, qu. 66, a. 2, et q. 32, a. 5, ad 2^{um}.

25. PIE XI, *Quadragesimo Anno*.

26. *Divini Redemptoris*, op. cit., pp. 25-26.

27. *Divini Redemptoris*, op. cit., p. 24.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE MARXISME

En résumé, les thèses communistes incriminées apparaissent à l'Église catholique contraires aussi bien à la « révélation divine », c'est-à-dire à l'essence de sa foi, qu'à la « raison » et à l'« ordre social » auxquels elle porte intérêt au nom même de sa foi : en méconnaissant les véritables fondements de la vie sociale, familiale et politique, ainsi que la nature de la liberté humaine et les droits de la personne, le communisme met en danger les conditions de la foi chrétienne.

Théoriquement, la porte reste ouverte pour une interprétation du marxisme qui ne tomberait pas sous le coup de ces normes du magistère catholique. La doctrine visée n'est pas en effet celle de Marx en elle-même, mais cette doctrine interprétée par les bolcheviks. Or, on ne trouve pas exactement chez Marx le matérialisme sous la forme précise qui est visée dans les documents pontificaux, bien que le refus du matérialisme mécaniste ne suffise pas à faire échapper Marx au naturalisme immanentiste. On ne trouve pas chez lui un épiphénoménisme social aussi strict, on n'y trouve pas non plus une négation de la personnalité et de la liberté aussi dépourvue d'ambiguïté que celle à laquelle faisait allusion Pie XI. On trouve chez Marx l'athéisme, mais un athéisme qui se justifie par des motifs assez différents de ceux du matérialisme vulgaire. Toutefois, ces différences signifient seulement que, si le communisme moderne venait à retrouver dans toute leur pureté les thèses essentielles de Marx sur l'athéisme, l'Église se trouverait en présence d'une doctrine encore plus nettement antireligieuse que le matérialisme positiviste et scientiste renouvelé qu'elle rencontre aujourd'hui. Pour s'adapter aux exigences formulées par l'Église catholique, une interprétation du marxisme devrait le dépouiller de la plupart de ses traits originaux, y compris de plusieurs de ses thèses maîtresses qui n'ont pas été serrées de près par l'encyclique *Divini Redemptoris* (en particulier la dialectique de forme marxiste). En pratique, cette doctrine ne serait plus marxiste que de nom.

L'incompatibilité doctrinale ainsi proclamée entraînait l'interdiction faite aux catholiques de favoriser en aucune manière le communisme. Interdiction réitérée maintes fois, mais surtout dans le décret du Saint-Office du 1^{er} juillet 1949, qui eut un retentissement considérable.

Le Saint-Office répondait dans ce décret à quatre questions concernant l'attitude à adopter par les catholiques dans certaines situations concrètes qui ont trait à l'activité du communisme²⁸.

28. Voir DESQUEYRAT, *Travaux de l'Action Populaire*, septembre-octobre 1949.

LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE

La première était la plus importante : « Est-il licite de s'inscrire aux partis communistes ou de les favoriser ? » La réponse est : « Non : le communisme, en effet, est matérialiste et antichrétien, et les chefs communistes, même s'ils affirment parfois en parole ne pas lutter contre la religion, manifestent cependant en réalité, par leur doctrine ou par leurs actes, qu'ils sont les ennemis de Dieu, de la vraie religion et de l'Eglise du Christ. »

Le texte vise l'adhésion et la faveur apportée aux partis communistes. Il semble qu'il faille inclure ici les partis trotskystes aussi bien que les partis communistes orthodoxes, ainsi que le parti communiste yougoslave. Un commentaire autorisé a précisé qu'il fallait inclure aussi « les associations organisées directement par le communisme : jeunesse communiste, syndicats *proprement* communistes, etc. ». Il n'est pas pour autant toujours aisé de dire ce qui est et ce qui n'est pas une organisation communiste. Le texte en tout cas ne peut viser directement que des organisations qui professent les mêmes doctrines que les partis communistes et qui mènent une action parallèle à la sienne en poursuivant clairement les mêmes objectifs. Et l'interdiction de favoriser les partis communistes n'exclut évidemment pas la possibilité de collaboration avec eux sur le plan de programmes politiques, économiques ou sociaux précis, sous la forme de cartels d'action plus ou moins temporaires, tout danger de collusion compromettante étant écarté.

L'Eglise catholique ne s'intéresse donc pas au communisme seulement en tant que doctrine, mais encore en tant que mouvement concret, en tant qu'action pratique. En cela l'Eglise reconnaît à sa manière le lien que les marxistes mettent entre la théorie et la pratique. Le marxiste croit qu'en faisant agir « marxistement » il obtiendra tôt ou tard une adhésion, qui résulte du fait que pour l'homme socialiste la suppression de la religion est une suite nécessaire. C'est là évidemment, au point de vue de l'Eglise, un postulat pur et simple de la part du marxiste. L'Eglise estime pourtant, après saint Augustin et Pascal, que les attitudes pratiques sont liées d'une certaine manière aux convictions religieuses de l'homme concret. De plus, les divers aspects du marxisme sont tellement liés entre eux qu'il n'est pas possible d'adopter quelque'une des attitudes marxistes *essentiels* sans renoncer de fait à quelque chose de vital pour la foi chrétienne. L'Eglise, enfin, constate que ce système, dans son fond, prétend nier totalement sa vérité. C'est ce dernier point qu'il nous faut encore mettre plus explicitement en lumière.

II. MARXISME ET DOCTRINE CHRÉTIENNE

Ce n'est pas en effet seulement en tant que le marxisme se présente comme une critique de l'aliénation religieuse et comme la suppression pratique de toute religion, que le christianisme se trouve heurté de front par lui. Mais c'est dans tout le détail de sa vie que l'Eglise trouve le marxisme en face d'elle comme une contre-vérité. Le contenu du dogme chrétien tout entier qui se trouve en opposition avec le détail du contenu du marxisme. En ce sens, on peut vraiment dire que le marxisme est « anti-chrétien », comme le rappelait le décret du Saint-Office de 1949, et non pas seulement antireligieux. Sur tous les problèmes que pose et résout le christianisme, le marxisme prétend avoir une solution qui s'oppose à la sienne.

Le christianisme se présente alors comme la *vérité* de tout ce qui dans le marxisme ne se manifeste que comme postulat et donc dénué des conditions de sa réalisation effective. Si le marxisme a en apparence sécularisé l'Eglise et sa vie, l'Eglise maintient qu'elle est la vérité de cette transposition. Il est aisé de le montrer *dans les termes mêmes de la philosophie marxiste*.

Le marxisme décrit l'homme comme producteur de lui-même pleinement indépendant; bien plus, il prétend que dans la situation de la société socialiste l'homme est devenu une « passion » pour l'autre homme. Ainsi l'homme s'identifierait à l'autre homme au sens le plus strict à travers la différence ou l'objectivation, c'est-à-dire par la société. Or, dans cette identité de l'identique et du non-identique, le christianisme voit la nature même de Dieu, en même temps qu'en contrepartie il découvre la « tentation » de l'homme dans la volonté de s'élever par ses propres forces à la même identité.

Lorsque l'homme s'efforce de supprimer toute différence extérieure à lui-même et prétend par ses propres forces parvenir au savoir, c'est-à-dire à la parfaite transparence de soi-même et à la parfaite égalité à soi-même, le christianisme dénonce dans son projet la volonté de l'homme de s'égaliser à Dieu en supprimant Dieu et de transgresser les lois de sa nature. En voulant « être comme Dieu » sans la reconnaissance de Dieu, l'homme fait l'expérience de la mort, il est rappelé à la finitude par une sanction qui confirme cette finitude.

Mais le projet dévié de l'homme n'est pas dénué de signi-

fiction : car la réalité de ce projet est la nature même de Dieu. En Dieu, en effet, la foi chrétienne affirme la parfaite identité de l'identité et de la non-identité : le Père engendre un Autre Lui-Même, un Fils semblable à lui-même. La différence entre le Père et le Fils est posée avec une force plus grande que cette différence qu'est pour l'homme marxiste son objectivation dans le produit social et dans la nature : le Père et le Fils sont des « personnes ». Mais dans cette différence même, il y a véritable identité, celle de la nature et de l'essence divines, et l'expression est à prendre en un sens si strict qu'il n'y a pour les chrétiens qu' « un seul Dieu ».

La génération du Fils par le Père, mouvement qui produit en Dieu l'altérité dans l'identité, s'achève en un second mouvement dans lequel se rencontrent le Père et le Fils, mouvement d'amour, qui est lui-même si réel qu'il constitue lui aussi une *personne* dans l'unité de la nature divine. C'est l'Esprit. L'Esprit procède du Père et du Fils, il est en même temps leur commun amour. L'Amour substantiel du Père pour le Fils et du Fils pour le Père est ainsi la réplique de cette « passion de l'homme pour l'homme » que Marx croyait voir réalisée dans la société communiste.

Tout ce que Marx prétend découvrir à l'homme dans l'auto-production de lui-même et dans sa passion pour l'homme, le christianisme le reconnaît à Dieu, à un Dieu dans lequel l'identité à travers l'altérité n'est plus un impossible vœu d'infini, mais l'expression essentielle de la divinité infinie. Ainsi se manifeste en Dieu la souveraine liberté, la gratuité, la parfaite lucidité à soi que Marx entendait conférer à l'homme dans son destin de producteur de lui-même parvenant à une liberté qui serait la position d'un Autre identique à soi.

Dans cette vision chrétienne, où l'infini se présente dans des conditions qui lui sont adéquates, l'homme, quant à lui, apparaît comme créé, produit par pure gratuité (*ex nihilo sui et subjecti*), fondé dans l'être par un acte de pur amour qui lui confère l'autonomie en même temps que l'être, mais le voue aussi à une attitude de gratuité, que le Dieu qui donne indique en se posant lui-même comme la fin de l'homme. L'homme n'est certes pas posé dans l'être sans avoir à se faire lui-même et à réaliser sa liberté par la gratuité, c'est-à-dire en s'objectivant dans le monde et en se faisant l'autre de lui-même comme homme, en se reconnaissant dans l'autre homme et en invitant l'autre à accomplir le même mouvement de gratuité. Mais, dans cette objectivation, dans cet effort de reconnaissance par lequel il se constitue, il est soutenu par l'acte de don suprêmement gratuit dont il dépend essentiellement.

Cependant, si la finitude de l'homme trouve dans cette relation

de dépendance son fondement, si par là s'expliquent une relation de l'homme à la nature *donnée*, comme relation d'opposition, et une relation à l'autre homme qui est également *donné* à l'homme, l'homme voué à réaliser sa liberté et à se réaliser lui-même dans cette dépendance peut néanmoins en venir à éprouver le vertige du créateur. En voulant se faire Dieu sans le soutien de Dieu, par une objectivation dans laquelle il contemplerait son autre parfaitement identique créé par lui seul, l'homme aliène sa propre essence. Ce vertige est son péché, la vraie aliénation, dont celle qu'a décrite Marx n'est que la pâle et lointaine figure. N'est-il pas significatif toutefois que Marx ait reconnu, dans ce créateur de lui-même qu'il fait de l'homme, la possibilité d'une part, et d'autre part la réalité d'une aliénation, si radicale à ses yeux qu'il estime que l'homme s'y est complètement perdu ? Pressentiment de ce qu'est le péché, mais pressentiment seulement. Car, si l'Eglise sait de l'aliénation tout ce que sait le marxisme, elle en sait beaucoup plus lorsqu'elle appelle l'aliénation péché. Elle voit le pécheur se soumettant à la nécessité naturelle de ses produits et de ses œuvres, se soumettant aussi à la nature et à la nécessité dans des relations familiales dont la naturalité n'est plus surmontée parce que l'homme ne se reconnaît plus comme homme dans la femme ; elle le voit encore se soumettant aux forces objectives qu'il a déchaînées en créant de sa propre main des pouvoirs sociaux et politiques oppressifs qui l'enchaînent ; elle le voit soumis aux fantaisies de son esprit, ces idéologies vaines par lesquelles il croit s'assurer la possession du monde alors que son illusion n'est que le reflet de son aliénation initiale. Dans cette situation l'Eglise voit l'homme séparé de lui-même dans la pseudo-réalisation de lui-même. Mais l'Eglise sait de plus la racine de ce mal. Elle sait l'homme séparé de lui-même parce que séparé de Dieu qui, seul, eût pu donner assistance à son projet, et dans lequel est effectuée la conciliation de l'identique et du non-identique à laquelle l'homme s'efforce en vain sans une reconnaissance du don de ce Dieu.

Marx, qui ignore cette racine de l'aliénation, ne peut voir en celle-ci qu'un processus *nécessaire*, dont la liberté de l'homme n'est pas responsable, suprême contradiction d'un homme créateur de lui-même *a principio* et souverainement libre mais qui s'objectiverait nécessairement dans la perte de lui-même et de son essentielle liberté.

L'homme aliéné — l'homme qui s'est perdu parce que, dans sa propre finitude, il a voulu se poser comme infini, parce qu'il a succombé au vertige de sa liberté jusqu'à l'asservir — peut cependant espérer une conciliation de son apparence et de son essence perdue. Tel est l'enseignement-clé du christianisme, source de cette image de l'instauration de l'homme par l'acte

révolutionnaire du prolétaire qui est au centre du marxisme. Un homme sauve l'homme.

Le sauveur sera pleinement homme, et homme tel que l'homme est devenu dans l'aliénation, car c'est à partir de sa condition réelle que l'homme doit resurgir de l'aliénation pour retrouver l'identité à lui-même à laquelle il était appelé par sa vocation à la liberté originelle. Il faut que celui qui sauve goûte à l'amertume de la condition humaine sans que rien ne lui soit épargné de cette condition. Mais il faut aussi que cet homme soit radicalement exceptionnel, il faut que dans la condition de l'homme qu'il souffre, il puisse être infiniment humilié pour que l'homme soit infiniment élevé : il faut qu'il soit Dieu. Il faut qu'il soit homme et Dieu *à la fois*, sans aucune dissociation entre ces deux termes : il faut que la divinité apparaisse dans l'humanité et, qui plus est, dans l'aliénation la plus radicale de l'humanité. Et surtout il faut que cette aliénation assumée librement soit un « service de Dieu », une reconnaissance de son don souverainement gratuit, pour que tout homme puisse accéder, *par cette reconnaissance* libre, à la restauration de sa condition et de sa vocation. Car l'homme ne pourra retrouver l'identité de l'identique et du non-identique à laquelle le vouait sa nature d'être spirituel, c'est-à-dire d'être naturel transnaturel, que dans la reconnaissance du don gratuit qui lui a été fait de la nature et de sa nature. Ce service reconnaissant est conditionné par un service infini de l'Autre de Dieu, son Fils fait homme, à Dieu son Père. Un Homme-Dieu « serviteur de Dieu » dans la condition humaine et par l'expérience de toute l'aliénation humaine, telle est la condition du salut et de la restauration de l'homme. Selon la foi du chrétien, la condition est remplie par le Christ.

De cette foi du chrétien Marx a gardé, malgré lui sans doute, l'inconsciente nostalgie en faisant le portrait du prolétaire. Marx cherche à lui donner les traits de l'intégrale humanité que le chrétien reconnaît à son sauveur. Il cherche tout autant à lui donner les traits de la divinité, qu'il prétend retrouver dans l'*universalité*, substitut d'infinité, reconnue par lui à la condition prolétarienne. A la réplique marxiste il ne manquerait même pas le trait du « service » infini, si l'on pouvait — en forçant d'ailleurs certains traits — assimiler à un tel service celui que les prolétaires accomplissent à l'égard de l'humanité. Pour Marx, c'est dans le prolétaire que l'aliénation a été poussée à ses extrêmes conséquences. Il est l'homme qui n'a plus de l'homme que le visage. Il voit aliéner son produit et, dans cette aliénation, il perd son propre acte essentiel, il devient étranger à l'opération médiatrice qu'il exerçait sur la nature, son autre. Comme classe, les prolétaires sont une classe de la société qui n'est plus reconnue comme une classe, une classe dont tous les

membres sont en fait rejetés de la société; ils sont abjects par rapport à l'humanité, ils ont tout perdu de ce qui constitue la vérité, la « société », l'honneur de l'humanité. Mais aussi bien, dans cette perte d'eux-mêmes, les prolétaires deviennent *universels*. Et c'est l'universalité, éprouvée dans la profondeur de leur déchéance, qui fait d'eux les sauveurs de l'humanité et confère à leur action essentielle, la révolution, la vertu médiatrice qui rendra l'homme à lui-même en assimilant tout homme au prolétaire vainqueur de l'aliénation.

Mais qu'est-ce que le prolétaire au regard du Christ dont les chrétiens croient le mystère présent au centre de l'histoire? Le prolétaire de Marx est un homme particulier et en même temps l'universel : c'est bien de la réunion de ces deux qualités que résulte le salut de l'homme dans les conditions de l'humanité aliénée, mais les chrétiens présentent un homme sauveur qui a pu goûter encore plus profondément que le prolétaire à toute l'abjection de l'homme. Le Christ, descendant d'une dynastie déchue, rejeté de la société, crucifié par ceux de sa patrie hors de sa ville, mis à mort par le supplice des étrangers, a souffert une agonie dans laquelle tous les péchés des hommes ont pesé sur lui. Surtout il est *mort*. Or, la mort est cet achèvement de la misère et de l'aliénation devant lequel recule encore le prolétaire selon Marx. Bien plus, tout ce que cet homme, sauveur des hommes, souffre et subit, toute l'aliénation qu'il porte, il les ressent encore à un autre titre qui rend sa misère plus radicale que celle de tout prolétaire marxiste. Le « prolétaire » sauveur des chrétiens est en effet un Dieu incarné. Et par là il jouit d'une bien autre « universalité » que celle toute humaine du prolétaire marxiste. Le « prolétaire » qui sauve les hommes est le Fils de Dieu engendré par le Père, identique à lui par la nature divine dans cette altérité, identique à lui également dans cette altérité particulière qui fait de lui le « serviteur de Dieu » dans l'incarnation.

Homme-Dieu, « serviteur de Dieu », tel est le Christ. C'est parce qu'ainsi il est vraiment Dieu, « infini » et pas seulement « universel » au sens où l'est le prolétaire marxiste, qu'il peut également goûter l'aliénation humaine à un degré où n'atteindra jamais le prolétaire. En même temps et pour la même raison, l'aliénation que subit le Christ est librement consentie : seule elle est vraiment un « service ». En se faisant homme et en prenant sur lui le poids de la condition aliénée de l'homme, le Christ s'aliène lui-même autant qu'il subit l'aliénation. Aussi bien sa sortie de lui-même, la perte de lui-même et de sa gloire divine qu'il accepte en venant en ce monde sont une perte de soi autrement violente que celle que subit le prolétaire du monde capitaliste. Cet homme entre dans l'aliénation selon un mode qui est intégralement humain, mais qui n'est pas seulement humain.

Ainsi l'aliénation en lui a un caractère de négativité infinie qui dépasse sans limite celle dont est affecté le prolétaire marxiste. Cet homme qui vit la passion est Dieu. Aussi son aliénation peut-elle aller jusqu'à la mort, que Dieu seul est capable de souffrir librement sans se perdre par là de manière tellement définitive que son aliénation n'aurait plus de valeur salvatrice. Pour réaliser ce que Marx attend d'eux, il faudrait que les prolétaires soient tellement dépouillés d'eux-mêmes qu'ils soient effectivement morts. Le Christ, lui, pouvait donner sa vie, il est passé par la mort.

Dès lors aussi, l'« universalité » qui apparaît dans cette aliénation extrême est une véritable infinité et non pas seulement l'universalité toute négative d'une condition dont la misère n'a pas encore produit ses conséquences extrêmes : l'universalité dans le Christ qui meurt et qui subit l'extrême négativité de la condition humaine est celle d'un Dieu. Et c'est par là qu'au delà de sa mort et par sa mort même il effectue, dans une négativité vraiment infinie, la conciliation qu'un prolétaire marxiste ne fait qu'ambitionner. C'est pourquoi le Christ ressuscite de la mort et, dans cette victoire, réconcilie en lui l'homme avec l'homme lui-même ainsi qu'avec Dieu l'infini, dont l'« autre homme », « passion de l'homme », n'est encore que l'image impuissante.

Le Christ est le médiateur que supposait Marx, et il opère la révolution que le prolétaire devait réaliser. De même que la révolution selon Marx doit être l'acte essentiel du prolétaire, la mort du Christ vainqueur de la mort est l'acte essentiel de sa vie humaine, dans lequel s'exprime toute la signification de cette vie, en même temps que la signification de sa divinité et de l'amour infini et gratuit qu'il porte à l'homme.

Avec la mort victorieuse du médiateur commence, aux yeux des chrétiens, comme avec la révolution aux yeux de Marx, la société humaine réconciliée. Mais elle est ici tellement réconciliée qu'elle est société divine, car une telle société est le seul mode vrai de la conciliation infinie de l'homme avec lui-même comme être social. Cette société, réalité toujours présente de la médiation du Christ, est l'Eglise elle-même, corps mystique du Christ. Cette société est sans classe, tout ferment de division sociale radicale en est éliminé. Le prolétaire marxiste devait devenir tout homme, le Christ est effectivement devenu toute l'humanité. Tous les hommes sont les membres de son corps mystique. Le « mur de séparation » qui opposait les hommes entre eux sous forme de classes, de nations, de races, est définitivement tombé.

Toutefois, si le « mur de séparation » a pu tomber, c'est que l'Eglise n'est pas seulement société humaine parfaite, mais que

sa perfection est dans la présence en elle du médiateur divin par son Esprit qui l'habite de manière effective quoique mystérieuse. Aussi cette société est-elle bien une société dans laquelle l'homme peut être au sens vrai une passion pour l'homme ou plus exactement un don d'amour à l'homme. Parce que ce résultat est acquis par la médiation de l'Esprit, principe de la conversion de l'homme vers l'autre homme, le « besoin » de l'homme, la passion de l'homme sont devenus ici « charité ».

Par cette réconciliation sociale de l'homme avec lui-même dans le Christ Homme-Dieu s'opère aussi la réconciliation de l'homme avec la nature et avec la nécessité extérieure. La nature en effet n'est pas étrangère à l'Eglise : elle est le don pour elle du Dieu qui l'habite ; elle est appelée à participer à la rénovation glorieuse dans laquelle toute hostilité à l'homme sera supprimée.

La société parfaite, que le marxisme prétendait faire dériver de la révolution du médiateur prolétarien (universel et particulier, infini et fini en quelque sorte), l'Eglise, selon sa foi, l'est d'une manière réelle et efficace, puisqu'elle ne repose pas sur l'irréalisable identification de l'individu humain particulier et de l'être social humain, mais sur l'identification entre l'homme et l'homme par l'intermédiaire d'une médiation divine continuée par la présence de l'Esprit-Saint, amour substantiel infini.

L'Eglise, qui se donne ainsi pour la vérité de l'idéal communiste de la société, dépouillé de ses prétentions illusoire, est aussi la *fin de l'histoire* comme voulait l'être la société communiste. Mais tandis qu'il demeurait, dans le cas de celle-ci, une ambiguïté dans le rapport à l'histoire, cette ambiguïté se trouve levée dans l'Eglise grâce aux conditions exceptionnelles de la médiation sociale qu'est le Corps mystique du Christ. La société communiste est à la fois la fin de l'histoire et une histoire continuée. L'Eglise est elle aussi fin de l'histoire et histoire continuée. Mais l'Eglise peut être ceci sans contradiction, à la différence de la société communiste : en effet, tandis que la société communiste se veut une fin de l'histoire *dans l'histoire*, l'Eglise est une fin de l'histoire comme plénitude du salut de l'histoire déjà opéré, mais qui se réfère en même temps à une réalisation transcendante de l'histoire. Aussi, sans contradiction cette fois, la société ecclésiale peut-elle considérer avec une réelle sérénité le prolongement et la continuation de l'histoire sans vider de sens toute histoire avant elle et sans s'inquiéter de ce que la présence en elle de la plénitude de l'histoire (de sa fin et de sa récapitulation) ne met pas un point final au devenir temporel. Elle est une fin de l'histoire déjà présente bien qu'elle ne doive être manifestée qu'au delà du temps. Entre les deux termes que sont la médiation du Christ et la consommation de l'histoire, le

lien est assuré par le Sacrement, qui rend effectivement présent à chaque point de l'histoire la médiation première, mais qui aussi bien ne s'achève que dans la résurrection de toute l'Eglise répandue à travers tous les temps, tout comme la médiation du Dieu-Homme s'achève par sa Résurrection. L'histoire nouvelle est pour l'Eglise le temps d'une présence dans l'absence — présence très réelle cependant et qui n'est affectée de la disparition du médiateur divin hors de cette vie humaine que pour permettre la diffusion de sa médiation dans toutes les dimensions de l'histoire au delà du contact immédiat de son existence singulière. Aussi l'Eglise prétend-elle tenir une solution réelle de l'« énigme de l'histoire », plus efficace que la solution marxiste, dont l'aboutissement parfait dans l'histoire ne peut se présenter paradoxalement que comme une suppression de l'histoire, soit de l'histoire antérieure à l'événement central, soit de l'histoire postérieure à lui. Une fin de l'histoire déjà *donnée en plénitude*, mais qui ne sera manifestée qu'au delà du développement de toute l'histoire, seule solution pour un salut dans l'histoire sans violation des conditions existentielles de celle-ci, voilà ce que propose l'Eglise par le sacrement, qui établit un lien entre l'événement de la médiation et son aboutissement eschatologique par l'intermédiaire du présent de l'histoire actuelle, ainsi distendu mais tout autant relié à des termes qui lui assurent garantie.

Dans la vision de la société marxiste, puisque le médiateur est une classe de prolétaires humains, on ne peut que télescoper l'histoire en contredisant d'ailleurs ses conditions effectives. Selon Marx, les prolétaires sont véritablement universels. Ce sont eux également qui conditionnent par leur révolution l'avènement de l'homme parfaitement social, c'est-à-dire de la société communiste. Mais d'autre part, aux termes du marxisme, l'espèce l'emporte par la mort sur les individus. Si donc ces prolétaires, hommes individuels particuliers, bien qu'ils soient universels, doivent introduire à l'homme social, à la société communiste, il faut que ce soient *eux* et non leurs fils qui soient l'homme définitivement social et la vraie société communiste. Il faudrait donc qu'ils soient des individus immortels. En d'autres termes, il faudrait que *coïncident sans médiation temporelle* l'événement *particulier* de la révolution et l'avènement de la société communiste *universelle*. Exigence paradoxale qui contredit les conditions de l'histoire, à moins qu'il n'y ait — ce qui est vérité pour le christianisme — un signe visible et efficace pour l'histoire entière de la présence dans cette histoire de la médiation une fois opérée. Ou bien, à défaut des prolétaires immortels que supposerait la conception marxiste, l'Etat communiste concret et historique serait-il ce signe efficace de la présence de l'universelle conciliation au sein de toute l'histoire ? Marx n'avait

sans doute pas prévu une telle solution. Elle ne tient d'ailleurs pas, car rien, en dehors d'un idéal, ne relie à cet Etat les médiateurs effectifs et rien ne le relie à la révolution, une fois cette révolution passée et une fois les médiateurs morts sans retour et vaincus par l'espèce.

C'est là l'impasse où conduit la conception marxiste du rapport entre révolution et histoire. Mais de tout ce qu'il y a de fécond dans la conception marxiste de l'histoire — cette présence *simultanée* de deux éléments contradictoires, une fin et une plénitude de l'histoire d'une part, une histoire cependant continuée d'autre part — l'Église a conscience de posséder depuis son origine la réalisation véritable, grâce au signe sensible sacramentaire par lequel la plénitude de la médiation historique est présente, sans pour autant détruire l'historique que sa continuation au cours des âges a justement pour mission de rassembler tout entier dans le Christ médiateur.



Ainsi, au centre du marxisme, il y a l'idée d'une médiation révolutionnaire qui doit libérer l'homme de l'aliénation et permettre la conciliation de l'homme avec la nature et avec la société. Or, au centre de l'Église, il y a justement une médiation salvatrice dont l'efficacité suprême vient de la qualité du médiateur, vraiment homme particulier, mais en même temps universel, puisque Homme-Dieu. Le marxisme, d'autre part, débouche sur la société communiste, dans laquelle l'individu est identifié avec le tout social et par là avec lui-même, l'homme devenant passion de l'homme, unique besoin de l'homme. Or, l'Église a conscience d'être la société parfaite dans laquelle les individus sont identifiés au tout social qu'est le Corps du Christ, en qui tous sont un et tous participent à la vie de Dieu même : non seulement l'homme est identifié à l'autre homme, devenu son besoin, mais il se tourne vers lui avec une gratuité et une liberté souveraines, parce que cette identification s'opère en un troisième terme de réalité infinie, le médiateur dont la société ecclésiale poursuit l'incarnation historique aux dimensions de l'histoire universelle. Le marxisme enfin annonce une consommation de l'histoire tout en voulant contradictoirement affirmer sa continuation. Or, dans l'Église, cela devient possible, de manière paradoxale mais non contradictoire, grâce à la présence sacramentaire du médiateur dans chaque étape singulière de l'histoire universelle. Il n'est pas jusqu'à l'extraordinaire auto-production de l'homme par lui-même qui n'ait son archétype dans le christianisme : le Dieu Trinité est cette identité infinie de l'être

avec lui-même à travers la non-identité. Dans l'unité de leur nature et de leur essence, le Père, le Fils et l'Esprit sont entre eux différents comme des « personnes ». Dieu le Père engendre son Fils divin et des deux premières personnes procède l'Amour, amour substantiel — lui aussi personnel — des deux premières personnes l'une pour l'autre. Et si l'homme peut viser dans l'Eglise à la réalisation de lui-même, à la production de lui-même comme identique à lui-même, si l'Eglise est la vérité de toute société, c'est parce que le médiateur divin a exhaussé l'homme aux conditions de la vie divine révélée.

On comprend dès lors pourquoi le christianisme a opposé un refus formel au marxisme. Le marxisme ne l'atteint pas seulement comme il atteint toute religion. Il oppose à chacun des éléments constitutifs de la vie de l'Eglise des éléments semblables de la société communiste, dont la réalité effective supposerait évidemment l'irréalité de la vie de l'Eglise. Tous les dogmes importants de celle-ci, Trinité, création, péché originel, incarnation du Fils de Dieu et rédemption de l'homme, Eglise ou Corps mystique du Christ comme société parfaite, consommation de l'histoire à travers l'histoire, tous ces dogmes chrétiens apparaissent à l'Eglise transposés dans le marxisme sur un registre d'humanisme athée. Tout le contenu de cet humanisme contredit en face la vie de l'Eglise.

Aussi bien cette transposition n'est-elle pas un hasard. On peut parler à propos du marxisme de vérités chrétiennes devenues folles. L'expression s'applique à la lettre, si l'on n'oublie pas que l'une des sources essentielles du marxisme est l'hégélianisme, doctrine dont le sens le plus clair était la transmutation de toute vérité chrétienne en vérité philosophique. Et s'il manque à Marx la transposition d'un élément important de la vie de l'Eglise, à savoir le sacrement, c'est qu'il manque aussi cet élément à Hegel, théologien luthérien, pour lequel la réalité sacramentaire avait déjà perdu sa signification première.

Dans ces conditions, la réaction de l'Eglise est une réaction de défense de caractère vital. Elle se sait la vérité de tout ce qu'elle voit répandu dans le marxisme. Dans la théorie marxiste de l'aliénation, de la révolution prolétarienne, de la société communiste, de la résolution de l'« énigme de l'histoire », et de la production de l'homme par lui-même, l'Eglise ne peut voir que des postulats impuissants, dont la médiation par un Homme-Dieu mort et ressuscité est au contraire la pleine réalisation effective.

S'il fallait comparer ainsi la doctrine chrétienne au marxisme pour expliquer la distance qui les sépare, ce n'est là encore toutefois qu'une *confrontation* du marxisme avec le contenu

L'ÉGLISE CATHOLIQUE ET LE MARXISME

d'une foi et d'une praxis. Nous ne pouvons donc clore l'exposé de la critique du marxisme par le pouvoir spirituel de l'Église catholique qu'en posant la question de la validité philosophique du marxisme, sous-jacente à toute cette réaction de la vie catholique. Ce sera le lieu de rassembler les difficultés auxquelles nous avons heurté dans l'exposé de la démarche de Marx, et de présenter une critique globale des principaux présupposés et de la méthode.

CHAPITRE III

CRITIQUE DE LA PENSÉE MARXISTE

Depuis les critiques purement économiques adressées au marxisme par les adeptes de l'École historique allemande ou ceux de l'École autrichienne jusqu'à celles des interprètes récents, qui ont reconnu la portée philosophique de l'œuvre de Marx, se sont manifestés, nous l'avons noté, un approfondissement progressif de la compréhension du marxisme et une saisie de plus en plus claire de ses difficultés majeures. Il est possible cependant de prolonger encore ces critiques, en abandonnant les plus extrinsèques, pour aboutir à une mise en question systématique qui fasse droit à toutes les difficultés essentielles et les organise finalement en une critique de méthode.

Mais, si Marx doit être mis en contradiction avec lui-même, il se peut qu'ainsi on le mette en contradiction avec des intuitions parfaitement justes qui auraient pu fournir les bases d'une conception du monde cohérente. Il convient alors de recueillir le meilleur de ce qu'il a entrevu, tout en contestant la cohérence structurelle de son œuvre et de sa méthode.

I. DES AMBIGUÏTÉS DE LA PHILOSOPHIE ÉCONOMIQUE
A CELLES DE LA DIALECTIQUE

En acceptant provisoirement la méthode de régression employée par Marx dans la critique des aliénations, nous demeurons en présence du bloc constitué par son analyse de l'aliénation économique et par sa théorie de la suppression de cette aliénation. Il semble que de la validité de cette analyse et de la possibilité d'une suppression effective de l'aliénation économique, avec toutes les conséquences qu'elle doit entraîner, résulterait la cohérence de tout le projet de Marx qui était de réduire toute aliénation humaine à l'aliénation économique. Que vaut donc cette analyse de l'aliénation économique ? Assure-t-elle un fondement solide à sa suppression ? Cette suppression elle-même entraîne-t-elle la suppression de toute autre aliénation, vérifiant ainsi le projet initial de Marx ? Tel est le premier groupe de questions demandant une réponse claire.

*
**

On aura remarqué que l'explication économique mécanique de l'aliénation économique présentait pour Marx un avantage indiscutable. Elle permettait d'énoncer, dans le jeu des mêmes lois quantitatives qui déterminent l'aliénation, la possibilité de sa suppression. Les mêmes lois économiques continuent à s'exercer ; passé un certain seuil, elles deviennent destructrices, et non plus constitutives du système économique capitaliste.

Mais, pour que ce schéma très simple correspondît à la réalité, il fallait d'abord que le fait même de l'aliénation économique fût clairement et suffisamment expliqué par le seul mécanisme de l'exploitation, de l'extorsion de plus-value et de l'accumulation du capital. Or, sur ce premier point, nous n'avons pas pu ne pas nous heurter à une difficulté importante, à laquelle Marx ne trouve de solution qu'en abandonnant le système d'explication par les seuls mécanismes économiques.

Aux termes du matérialisme historique, la situation capitaliste dans son ensemble devrait résulter d'une détermination économique. Tout le problème est de savoir ce que signifie ici le mot « détermination » et s'il s'agit d'une influence telle

que de sa persistance on peut attendre la mort du système capitaliste aussi nécessairement qu'on eût pu prévoir sa naissance.

Or le déterminisme tout mécanique et quantitatif de l'accumulation du capital est quelque chose de clair à tous les regards. Ce qu'en dit Marx est d'ailleurs, dans une certaine mesure, susceptible d'une vérification expérimentale. En revanche, le déterminisme des forces économiques ne saurait avoir le même sens en ce qui concerne l'*origine* du capitalisme. Pour que le mécanisme de la plus-value commence à jouer et que tout le reste s'ensuive, il faut d'abord qu'il y ait un jour sur le marché des travailleurs libres, c'est-à-dire dénués de moyens de production personnels et exclus de la communauté organique et hiérarchique de l'époque féodale. Or, Marx sait très bien que de tels hommes n'existent que si une violence leur a été faite et si quelqu'un par là s'est emparé de leurs moyens de production. Selon lui, c'est une histoire « écrite en lettres de sang et de feu » qui explique l'accumulation primitive et la mise en présence du premier capitaliste possesseur de moyens de production et du premier travailleur libre dénué de ses moyens de production.

Le problème est donc de savoir si la violence exercée par les futurs capitalistes résulte effectivement du mouvement des forces productives ou si elle doit trouver son explication dans un autre facteur de l'histoire, dont Marx aurait omis la considération.

Le marxiste, nous l'avons vu, peut tenter d'expliquer que le but de la violence qui a donné naissance au système capitaliste était de caractère économique. La violence ne serait ici, par conséquent, qu'une dérivée des forces économiques. Le futur capitaliste ne faisait qu'assouvir son appétit de lucre, utilisant à cet effet tous les moyens à sa disposition.

L'explication paraît simple, mais doit être présentée en termes plus précis pour être conforme aux thèses essentielles du matérialisme dialectique. Il convient d'ailleurs tout d'abord de remarquer que Marx ne semble pas avoir donné le sens qu'on suppose ici à son explication de l'accumulation primitive. Il a fait une distinction précise entre les étapes ultérieures de la vie économique dans lesquelles l'appétit de gain et de profit est devenu le mobile essentiel de l'activité capitaliste, et une première étape dans laquelle le mobile ne fut pas exclusivement économique. Marx sait pertinemment que l'appétit de plus-value ne pouvait pas exister avant qu'il y eût un système fournissant la possibilité de soutirer de la plus-value. La mise en place du mécanisme ne pouvait résulter que de quelque chose d'autre que le mécanisme lui-même : fidèle à l'observation historique,

Marx voyait cette mise en place s'opérer par l'effet d'un acte de violence initial, antérieur au système lui-même.

Un tel processus n'est pas un fait inouï dans l'histoire, et bien d'autres exemples viennent donner raison aux tenants de cette explication nuancée. Une domination de type révolutionnaire et violent se consolide fréquemment pendant une période plus calme en une domination de caractère institutionnel : le mécanisme de l'institution maintient et prolonge ce qui a été acquis une première fois au cours d'une rupture révolutionnaire. Il en fut ainsi lors des guerres primitives et élémentaires que se livrèrent les hommes : dès que celles-ci ne se terminèrent plus par la mort du vaincu, mais par son asservissement, la domination de l'homme sur l'homme se prolongea par l'institution de l'esclavage, mécanisme d'accumulation de richesse.

L'explication de Marx semblerait s'inscrire d'autant plus facilement dans un tel schéma que, selon lui, ce n'est pas tant le capitaliste individuel qui provoque l'exploitation que le *système* capitaliste. Une fois les institutions essentielles de celui-ci mises en place par une opération de violence qui a conduit à la domination de certains hommes sur d'autres, le système fonctionne lui-même sans violence et sans heurts apparents, consolidant pour une longue période une domination qui fut d'abord de type révolutionnaire.

Mais, si l'on suit rigoureusement ce schéma, on a du mal à rejoindre l'explication du matérialisme historique, on a du mal à concevoir le déterminisme des forces économiques en ce qui concerne l'avènement du capitalisme. Si, en effet, dans le monde capitaliste, toute la malice doit être attribuée au système et non au capitaliste individuel, le système lui-même n'a pu se constituer que par l'effet d'une malice antérieure à lui. Car le système avec sa malice institutionnelle propre ne pouvait exister avant sa naissance. Tout porterait donc à conclure, en suivant les termes mêmes de l'explication de l'accumulation primitive selon Marx, que le système économique (capitaliste ou autre) n'est pas une réalité première mais qu'il n'est qu'une institution oppressive créée plus ou moins consciemment par les hommes pour *consolider* pendant une période non révolutionnaire la domination acquise par un processus révolutionnaire préexistant au système institutionnel et au mécanisme économique postérieurs.

Mais, même lorsqu'on a relevé chez Marx la distinction entre le système et son origine, entre l'institution oppressive et l'oppression révolutionnaire qui précède l'institution, on n'a pas encore pleinement convaincu le marxisme de contradiction avec la doctrine du matérialisme historique. Si la violence de l'ac-

cumulation primitive ne résulte pas du mécanisme économique capitaliste qu'elle précède, ne pourrait-elle pas cependant être l'effet de cette détermination plus générale des rapports de production par les forces productives, qui est la thèse majeure du matérialisme historique ?

Pour rendre cette explication vraisemblable, le marxisme peut tirer argument de la place faite à la violence dans la révolution prolétarienne qui clôt l'ère capitaliste et fait déboucher dans le socialisme. Si l'on admet que la présence de cette violence prolétarienne n'est pas incompatible avec l'explication mécanique de la déchéance du capitalisme sous l'effet des lois de prolétarianisation et de concentration, pourquoi ne pas admettre que la violence qui s'est produite aux origines du capitalisme est également en parfaite conformité avec une explication par le déterminisme des forces économiques ? Comme dans le cas du capitalisme déclinant, l'évolution nécessaire d'un système antérieur produirait les *fossoyeurs* du système encore plus qu'elle n'entraîne son évolution automatique.

Nous avons déjà fait droit à cette défense du marxisme¹. Il est maintenant possible de l'apprécier plus complètement. Puisque le marxisme tire ici argument de ce qui se passe au terme de l'évolution capitaliste, il faut remarquer qu'il s'appuie ainsi sur un des points les plus ambigus de sa doctrine. Rien n'a été plus discuté parmi les marxistes eux-mêmes et parmi tous les interprètes de la pensée de Marx que le rôle de la conscience révolutionnaire et par conséquent le rôle de la violence consciente et révolutionnaire dans le déclin du capitalisme. Si on prend à la lettre les lois d'évolution du capitalisme, on a l'impression qu'il s'agit d'un déterminisme automatique qui entraîne nécessairement, selon des règles qui seraient presque exprimables en termes quantitatifs, la déchéance du régime. Il est vrai qu'il y a une difficulté en tout ceci : c'est qu'un *sens total de l'histoire*, comme celui qui nous est révélé dans la considération de la mort du capitalisme et de son remplacement par la société communiste parfaite, puisse être saisi en un point déterminé de l'histoire. En effet, aux yeux de Marx, il n'y a nul point de vue absolu dans l'histoire humaine, il n'y a nulle référence transcendante, et l'histoire est parfaitement immanente et homogène à elle-même dans tous ses moments. Pour qu'un sens total de l'histoire soit manifesté, même confusément, il faut qu'à l'intérieur même de cette histoire pleinement homogène à elle-même, surgisse un médiateur conscient de la totalité et faisant mouvoir consciemment l'histoire vers son achèvement véritable. C'est le prolétaire, dont

1. Voir ci-dessus, pp. 330-332

la révolution apparaît dès lors plus importante que le seul mouvement du régime capitaliste et dont l'opération consciente — y compris la violence qu'il exerce — est le véritable sens de l'histoire. Ces privilèges extraordinaires de la situation prolétarienne font assurément difficulté dans la conception marxiste de l'histoire. Reconnaissons du moins qu'ils permettent à Marx d'harmoniser dans une certaine mesure le déterminisme du mécanisme économique et l'action consciente et violente d'hommes qui sont le fruit de ce déterminisme. Le capitalisme ne se détruit pas exactement lui-même, mais produit les fossoyeurs qui l'ensevelissent.

Admettons provisoirement cette formule en ce qui concerne l'avenir du capitalisme. Il reste à savoir si la même synthèse du déterminisme et de la conscience, de la nécessité des forces économiques spontanées et de la révolution violente est recevable pour l'explication des origines du capitalisme. Le caractère tout privilégié reconnu par Marx à la classe prolétarienne et à son action suffit à nous mettre en garde : trouvons-nous des privilèges semblables réalisés dans une autre classe de la société, lors de l'avènement du capitalisme ? Il y a en effet des différences très importantes entre la violence prolétarienne et la violence exercée par la bourgeoisie naissante. La violence prolétarienne est consciente du mouvement de l'infrastructure, elle est scientifique, elle est adéquate au mouvement de l'infrastructure lui-même. La première violence qui est à l'origine de la société bourgeoise est au contraire, en termes marxistes, une violence aveugle. Elle ne dévoile sa signification qu'aux yeux du prolétaire socialiste pleinement conscient du sens de l'histoire. Et si Marx a pu dire que la violence est l'accoucheuse d'une nouvelle société, c'est là une vue qui ne pouvait être comprise et exprimée que dans le cadre d'une vue totale de l'histoire, celle du prolétaire. La violence antérieure est la ruse de l'histoire, la ruse qu'adopte l'histoire pour se développer aussi longtemps que son sens n'est pas pleinement manifesté. Ceux qui connaissent cette pleine manifestation reconnaissent aussi la ruse et le sens de la violence. Mais ceux qui vivent la ruse ne peuvent qu'être aveugles.

Sans doute la violence de l'accumulation primitive s'effectuait-elle avec conscience. Nul n'oserait dire que les hommes qui la mirent en œuvre se comportèrent comme des machines. Mais il s'agit d'une conscience très différente de celle du prolétaire qui fait la révolution sociale. La violence de la bourgeoisie naissante était un appétit de dominer, mais le bourgeois ne savait pas encore le sens du système économique qu'il créait ainsi, encore moins savait-il le sens du développement catastrophique de ce système. La conscience du premier homme qui

exproprié un autre homme de ses moyens de production est au mieux un appétit de lucre, bien différent de la conscience du prolétaire qui fait aboutir la révolution. Cet homme poursuit un but économique si l'on veut, mais il ne poursuit pas un but économique *capitaliste*. Sa violence n'a donc pas encore le sens qu'elle acquerra lorsqu'elle se sera consolidée en institution capitaliste. Le capitalisme n'est plus dès lors qu'une résultante, son mobile essentiel n'est pas une réalité première, mais la transposition seconde d'un premier appétit de domination et de lucre.

Si les choses se passent bien ainsi dans la conscience du premier expropriateur et si dans cette conscience le capitalisme ne préexiste pas, si par conséquent la violence de l'accumulation primitive ne peut être assimilée à cet égard à celle de la révolution prolétarienne, on se voit contraint d'admettre que l'explication marxiste ne s'adapte pas aussi bien aux origines du capitalisme qu'à son développement.

*
* *

Mais, pour une autre raison encore, la thèse du matérialisme historique s'applique assez mal aux origines de l'aliénation capitaliste. On peut aisément concevoir qu'il y ait dans le monde capitaliste un décalage entre des forces de production *sociales* et des rapports de propriété *privée* et que ce décalage conduise à la ruine du monde capitaliste fondé sur une propriété rigoureusement privée des moyens de production. Mais, à prendre les choses en rigueur, on a beaucoup plus de mal à caractériser le décalage qui a pu s'instituer entre forces de production et rapports de production à la naissance du capitalisme. A moins qu'il ne s'agisse déjà d'une situation très semblable à celle qui produira le socialisme.

En effet, le capitalisme n'est pas antérieur à la division du travail. Et par division du travail il faut entendre ici non pas division sociale du travail entre unités de production nettement individualisées, mais division technique du travail au moins sous la forme d'une certaine coopération dans un même atelier. Or que signifie une division technique du travail (même rudimentaire comme celle qui existait dans l'atelier des origines du capitalisme) si ce n'est une certaine socialisation de la force de production ? Il y a force de production sociale dès qu'il y a capitalisme, ou, peut-être plus justement, il y a possibilité de capitalisme dès qu'il y a force de production *sociale* à quelque degré. Car pour s'approprier directement le travail d'un homme *individuel*, il y a un meilleur moyen, le servage — droit sur la personne — pratiqué beaucoup plus sûrement au temps de la féodalité.

Même lorsque, aux origines du capitalisme, il n'y a pas apparemment division du travail sur le plan de la technique de production, par exemple dans le cas des tisserands travaillant pour un seul maître installé à la ville, il y a cependant une division technique, celle qui apparaît entre les opérations d'achat de matière première et de commercialisation du produit fini d'une part et les opérations productives proprement dites d'autre part.

On peut même dire en général que le capitalisme repose, au point de vue économique, sur la possibilité d'une division technique des opérations productives ou du travail, ce qui signifie équivalamment que le capitalisme repose, au sens du matérialisme historique, *sur des forces de production déjà devenues sociales*. Nous sommes encore loin assurément du travailleur collectif qu'est une chaîne de l'industrie automobile moderne. Mais la différence n'est que de degré et le capitalisme développé ne se différencie de ses origines que par la dimension des unités, ce qui ne doit en fait rien changer d'essentiel à sa nature.

D'ailleurs Marx lui-même a reconnu la corrélation qui existe entre division technique du travail et capitalisme, de même qu'il reconnaît que l'autonomie des unités de production individualisées, c'est-à-dire la division sociale du travail, est en rapport avec l'économie marchande en général. Que le vocabulaire ne nous trompe pas : division sociale du travail signifie indépendance des producteurs, donc force de production *individualisée*, tandis que division technique du travail signifie interdépendance des producteurs, donc *force de production sociale*.

Ainsi, il n'est nullement paradoxal d'affirmer — en tenant compte de nombreuses analyses historiques de Marx lui-même au premier Livre du *Capital* — que le capitalisme résulte non pas de forces de production *individualisées* supposant la propriété *privée* des moyens de production, mais de forces de production sociales ou en voie de socialisation (au point de vue technique). Or, d'après le matérialisme historique, des forces productives qui deviennent sociales n'exigent pas des rapports de production privés, bien au contraire, comme l'enseigne Marx lorsqu'il parle du déclin du capitalisme. Pourquoi ne pas dire alors que les forces de production nouvelles qui apparaissent en Europe à la fin du Moyen Age auraient dû logiquement conduire à la *coopération*, non pas à la propriété privée des moyens de production ?

C'est la conclusion qui devrait être tirée du matérialisme historique. Pourquoi les choses se sont-elles en fait passées autrement ? Parce que, comme dit Marx, des hommes se sont trouvés dépouillés par d'autres hommes de leurs moyens de pro-

duction. Ce qui s'explique principalement par la volonté de la féodalité et de la noblesse d'agrandir leurs terres aux dépens des petits propriétaires paysans, pour en faire des terrains de chasse ou des pâturages. Et il faut bien avouer que ce ne sont pas des forces productives nouvelles qui furent ici à l'œuvre, mais des forces — productives si l'on veut — singulièrement retardataires. Les faits reconnus par Marx en ce qui concerne les origines du capitalisme, prouvent donc tout à fait le contraire de ce que laisserait supposer le matérialisme historique. Marx le sait confusément et l'indique chaque fois qu'il insiste sur le fait que l'une des conditions de la naissance du capitalisme — condition elle-même *extérieure* aux forces de production capitalistes nouvelles — est la présence du travailleur libre et dénué de moyens de production. D'après le matérialisme historique, l'avènement d'une division technique du travail aurait dû conduire à la coopération, donc à un début de socialisme. Toute l'histoire de l'aliénation capitaliste aurait ainsi été inutile pour l'avènement de celui-ci.

Les choses se sont passées tout autrement en raison de la violence exercée surtout par les féodaux à l'encontre des petits propriétaires qu'ils ont dépouillés de leur terre. A quoi il faut ajouter une autre raison : c'est que le capitalisme, en s'établissant sur la base de forces productives sociales, a reposé sur la capacité et la volonté de certains hommes d'opérer la *combinaison* des forces productives nouvelles. Celles-ci étaient bien sociales en elles-mêmes de par la division technique du travail, mais pour l'être de manière efficace, il fallait qu'elles soient recomposées, synthétisées, combinées en un processus de production unique, sans cesse transformé par l'innovation. L'importance de cette activité *combinatoire* a sans doute joué un rôle essentiel pour la constitution d'une propriété privée des moyens de production en dépit de l'avènement de forces de production techniquement sociales, mais encore impuissantes en dehors de leur combinaison. Mais ce dernier facteur, aussi bien que la violence de l'accumulation primitive, échappe à l'analyse marxiste, qui retient une définition trop étroite des forces productives.

L'activité combinatoire aurait d'ailleurs pu s'opérer dès le début dans le cadre de la coopération — sous la forme d'une fonction de direction exécutive — de la même manière qu'elle aura encore à s'exercer dans le socialisme selon Marx. Tout semblait donc déjà mûr pour la coopération de caractère socialiste dès les origines du capitalisme. Le matérialisme historique n'est donc pas seulement impuissant à intégrer dans son explication économique l'accumulation primitive et les violences qui l'accompagnèrent : on doit constater encore que l'avènement

du capitalisme, dans ce que celui-ci a d'essentiel, contredit bien plus qu'il ne suit les lois générales du matérialisme historique. Toute l'étape capitaliste de l'histoire humaine apparaît finalement pour lui dénuée de signification, elle devrait être dite étrangère au sens de l'histoire.

*
* *

Ces difficultés ont leur reflet dans la structure du *Capital*. Si l'aliénation capitaliste n'est pas pleinement expliquée par la thèse matérialiste historique, c'est que la théorie de la valeur, expression marxiste la plus générale des fondements de la vie économique marchande, ne contient pas d'avance la théorie de la plus-value. D'un monde dans lequel règne la valeur à un monde dans lequel règne la plus-value, il y a un hiatus : on ne passe de l'un à l'autre que lorsque sont rassemblées certaines conditions qui ne résultent pas directement du seul fait de l'économie marchande (en particulier l'existence de travailleurs libres et dénués de moyens de production).

Marx a clairement montré que la distinction entre valeur d'échange et valeur d'usage, et l'existence de la valeur d'échange mesurée par le travail abstrait sont les conditions de possibilité de l'aliénation capitaliste. Elles sont en effet la condition de possibilité de l'achat sur le marché d'une force de travail qui se vend à la valeur des subsistances nécessaires à sa production et à sa reproduction, tandis que de la consommation de cette force de travail résultera une valeur supérieure à la valeur initiale. Tout ceci serait impossible en dehors d'une distinction entre valeur d'échange (coût des subsistances de la force de travail) et valeur d'usage (qui est ici créatrice de nouvelle valeur d'échange). Mais inversement, cette distinction n'est que condition de possibilité et non pas cause déterminante. « Les choses auraient pu bien se passer », comme l'a noté Marx à propos des crises, qui sont parmi les conséquences les plus redoutables de l'aliénation capitaliste.

Supposons maintenant l'aliénation capitaliste supprimée, la propriété privée des moyens de production abolie. C'est ce que nous promet Marx. Et ce résultat n'a en lui-même rien d'in vraisemblable. Bien plus, il s'est historiquement produit jusqu'à un certain point en Union soviétique et dans les démocraties populaires. Si rien d'autre n'a lieu dans la révolution que l'abolition de la propriété privée des moyens de production, nous devons nous retrouver après la révolution dans la situation qui précédait le capitalisme. Ce *statu quo ante* ne comportera plus la réalité de l'aliénation spécifique appelée capitalisme, mais comportera toujours la condition de possibi-

lité de l'aliénation économique, à savoir la distinction, essentielle à toute vie économique, entre valeur d'échange et valeur d'usage. Ce n'est pas à dire que le capitalisme soit de nouveau possible dans les formes qu'il a antérieurement revêtues. L'histoire ne se répète guère. Mais la possibilité d'aliénation économique — fût-ce d'un type nouveau — n'a pas disparu. La suppression d'une conséquence conditionnée n'entraîne pas en effet la suppression de sa condition de possibilité.

Il faut donc faire usage d'un paralogisme manifeste pour déclarer, sur le seul fondement de l'analyse économique du *Capital*, que la suppression de la propriété privée des moyens de production entraîne aussi la suppression de toute possibilité d'aliénations économiques nouvelles et par conséquent la suppression des conditions de l'économie marchande résumées dans la loi de valeur. En réalité, si l'on tient compte du raisonnement par lequel Marx passe de la théorie de la valeur à la théorie de la plus-value, on est amené à maintenir la possibilité de l'aliénation économique après comme avant le capitalisme, chaque fois que le travail concret produisant une valeur d'usage spécifique n'est pas perçu dans la valeur d'échange, qui fatalement se distingue de la première dès qu'il y a vie économique.

Il est même aisé de préciser quelque peu ce qui sera la racine de l'aliénation économique menaçante en dehors du capitalisme. Evidemment le produit n'est plus approprié directement par un individu privé, il appartient d'abord à la communauté. Mais, pour chaque individu de la communauté, le produit constitue une objectivation de lui-même et de son travail concret. Et puisque chaque individu, bien qu'individu social, n'est pas pour autant la société, et que ce n'est pas l'individu social, mais bien la société qui s'approprie directement le produit, ce produit est susceptible de devenir « autre » par rapport au producteur individuel, fût-il incorporé dans l'organisme de production collectif et social. En fait, le produit social va être réparti par la société entre l'investissement neuf et la consommation. Or, si le produit est directement social, la consommation, elle, n'est pas directement sociale : quel que soit le mode de répartition choisi, il y a un hiatus entre le produit qui résulte directement du travail social, et le produit ensuite approprié pour la consommation définitive.

Supposons que le produit soit réparti entre tous selon la quantité de travail effectuée par chacun. Il faudra bien, en ce cas, évaluer les divers travaux, qualitativement différents, dans un élément commun à tous et abstrait par rapport aux qualités particulières de chacun : sous une forme ou sous une autre, cet élément homogène commun est une monnaie, et

l'expression de la valeur. Nous n'avons pas échappé aux conditions de l'économie marchande selon Marx. Il faudrait dire plus justement : nous n'avons pas échappé aux conditions de la vie économique en général. En effet, l'expression « production marchande » comporte une certaine ambiguïté chez Marx : fondamentalement elle sert à décrire les conditions de toute vie économique ; d'autre part elle semble se référer à l'existence d'un marché anarchique entre unités économiques élémentaires complètement individualisées. Or, ce sont là deux choses tout à fait différentes : il peut y avoir des marchandises, c'est-à-dire des produits dont la valeur d'échange se distingue de la valeur d'usage — on ne peut concevoir autrement un produit économique — sans qu'il y ait un marché tel que le connaissent soit l'économie capitaliste, soit l'économie artisanale du moyen âge, soit le kolkhoze soviétique. Ce sont donc les conditions de la vie économique en général que décrit Marx sous le nom d'économie marchande. Ce sont aussi ces conditions qui continueront à prévaloir pour la répartition du produit de la société socialiste.

Elles prévaudront même si l'on adopte la formule de la répartition du produit selon les besoins. Il faudra en effet, cette fois encore, passer par une certaine abstraction permettant l'évaluation comparative des divers besoins dans un élément homogène. Il faudra d'ailleurs évaluer dans le même élément homogène les prestations en travail de la société affectées à la satisfaction des divers besoins. Ceci est vrai aussi longtemps que ne règne pas l'abondance *absolue* ; mais l'abondance absolue elle-même ne serait concevable que si les possibilités de travail de la société étaient sans limite, ce qui est évidemment contradictoire. L'organisation du travail social par la planification ou par tout autre moyen suppose en effet une limitation des ressources en travail social, en dehors de laquelle elle n'aurait plus sa raison d'être.

Ainsi, tant que le problème de l'affectation des prestations de travail subsiste, c'est-à-dire tant que le produit n'est pas *techniquement social*, et non pas seulement approprié par la société, et tant que ce produit n'est pas l'objet d'une consommation sociale (techniquement sociale) et non plus individuelle, il demeurera une séparation entre le producteur ou le consommateur et le produit. Pour mettre en rapport les différents besoins aussi bien que les différents travaux et pour mettre en rapport travaux et besoins, il faudra toujours recourir à un élément de commensuration nécessairement abstrait. Sous une forme ou sous une autre la valeur reparaît, distincte de la valeur d'usage qui résulte du travail spécifique accompli, ou qui satisfait le besoin particulier du consommateur. L'idéal du travailleur

techniquement collectif au sens strict (qui ne supposerait plus la nécessité d'une répartition du travail) n'est pas plus compatible avec l'existence économique de l'homme que celui d'un besoin social dans lequel tous les besoins particuliers divers auraient abdiqué leur réalité spécifique. Pourquoi s'en étonner si l'on a compris que la vie économique est une médiation sociale, c'est-à-dire repose sur un rapport entre les hommes individuels à travers une objectivation d'eux-mêmes dans un élément universel, homogène et social qui peut s'appeler valeur, argent, travail abstrait ou tout autre chose encore ? Tout ceci subsiste indiscutablement après la disparition du capitalisme avec toutes les possibilités d'aliénation que comporte l'objectivation sociale distincte de l'individu spécifique, de ses besoins spécifiques et de son travail spécifique.

Certes des marxistes, aux prises avec cette difficulté, se sont efforcés de montrer que, dans la société communiste pleinement réalisée, la loi de la valeur perd toute signification. Mais leurs efforts sont vains. Staline faisait remarquer en 1952 que la loi de la valeur perd sa signification de « régulateur » de l'économie dès le stade premier du socialisme dans lequel se trouve l'économie soviétique actuelle, ce qui signifie que la détermination des quantités de travail affectées à chaque production n'est plus effectuée exclusivement par la loi aveugle du marché. C'est évident en effet dès que l'on remplace le marché par une planification consciente qui peut déterminer dans la production des priorités autres et plus rationnelles que celles qui résultaient du marché. Mais Staline doit admettre que la loi de valeur conserve une utilité en régime socialiste, en ce qui concerne la distribution des produits (l'achat et la vente des biens de consommation) ainsi que dans l'équilibre entre le secteur industriel et le secteur agricole, qui n'est pas pleinement étatisé. Il va même plus loin et indique aux planificateurs qu'il n'est pas opportun de déterminer l'affectation du travail social de manière arbitraire : il faut tenir compte de la rentabilité, c'est-à-dire comparer le coût en temps de travail des diverses productions ou des divers moyens de produire tel objet. L'économie soviétique reste soumise à la nécessité de mesurer les produits dans un intermédiaire général abstrait, qui n'est autre que le temps de travail ou la monnaie. D'une telle nécessité Marx a prévu qu'il devrait être tenu compte jusque dans la société communiste au dernier stade (lettre de Marx à Kugelmann, 1868). Certes la séparation entre valeur d'usage et valeur d'échange n'engendre plus comme auparavant le caractère aveugle du marché, mais elle entraîne toujours un hiatus entre producteur ou consommateur et produit. Et, de là, peut sans cesse renaître l'aliéna-

tion, par la faute des planificateurs cette fois et non plus par celle du marché. Le besoin *peut* encore être frustré, le travail *peut* encore être aliéné de son produit. C'est affaire de bonne ou de mauvaise planification, c'est affaire de démocratie ou d'absence de démocratie dans la planification.

Ainsi, il a manqué à Marx de prendre au sérieux la distinction qu'il semblait avoir esquissée entre la théorie de la valeur décrivant les conditions de toute vie économique et les conditions de possibilité de l'aliénation économique capitaliste d'une part, et la théorie de l'aliénation capitaliste, comme phénomène historique déterminé, d'autre part. Et s'il prétend au terme supprimer en même temps que le capitalisme les conditions générales de l'économie marchande, il oublie que les secondes *n'étaient que* condition de possibilité du premier.

II. DEUX CONCEPTIONS DE LA DIALECTIQUE, DEUX CONCEPTIONS DE L'HISTOIRE

Nous sommes contraints d'admettre par conséquent qu'il y a dans la philosophie économique de Marx deux plans différents qui ne se recoupent pas complètement : une théorie générale des conditions fondamentales de la vie économique de l'homme, une théorie particulière du devenir historique d'un système économique déterminé. En d'autres termes, il y a chez Marx deux types de dialectique et concurremment deux conceptions de l'histoire entre lesquelles il n'a pas réalisé et ne pouvait pas réaliser de vraie conciliation.

La théorie de la valeur, qui concerne les conditions élémentaires de la société économique trouve en effet sa place dans la dialectique générale du réel, telle que Marx l'a mise en lumière. Elle repose sur l'existence de divers rapports immédiats entre l'homme et la nature d'une part, entre l'homme et l'autre homme d'autre part, et sur l'existence d'une médiation de ces rapports tant par le travail que par la société en cours de devenir historique. A côté de cette dialectique, il en est une autre qui concerne le mouvement historique, l'aliénation historique et sa suppression.

Apparemment ces deux dialectiques sont liées, c'est-à-dire que le matérialisme historique semble un prolongement de l'ensemble des thèses marxistes que l'on peut appeler matérialisme dialectique. Mais, en réalité, au moins dans le cas de la dialectique de la suppression historique de l'aliénation capitaliste par la révolution prolétarienne, il se passe quelque chose d'ori-

ginal au regard de la dialectique générale du réel et même au regard des fondements de la dialectique historique en général : Marx nous présente en effet une médiation *achevée*, qui est en même temps l'achèvement de toutes les médiations entreprises, la conciliation de tous les rapports constitutifs qui restaient affectés d'immédiateté et d'opposition.

Le premier type de dialectique, qui nous est apparu comme le fondement universel du réel, correspond à l'*objectivation* de l'homme ; le second type (exclusivement historique, et souvent lié semble-t-il à l'unique histoire du capitalisme et de sa suppression) correspond à la catégorie d'*aliénation*. La seconde dialectique, en aboutissant à un achèvement de la médiation dans la société communiste, supprime en fait la première médiation qui pourtant était présentée comme très générale.

L'achèvement de la médiation dans la société communiste constitue une *novation* de tous les rapports constitutifs du réel. La seconde dialectique est donc elle aussi une novation radicale à l'égard de la première. Ou bien les premiers rapports constitutifs, tels qu'ils sont décrits, sont la vraie structure du réel, mais alors la médiation est naturellement *indéfinie*, aussi bien celle qui s'opère par le travail sur la nature que celle qui s'opère par la culture et l'histoire dérivées de l'acte primitif qu'est le travail. Ou bien ces rapports ne sont pas constitutifs et valables pour toute réalité, et il existe une autre structure du réel pour une réalité singulière qui est la société communiste, dans laquelle la conciliation de toutes les oppositions est parfaite, intégrale et définitive, mais alors il y a discontinuité radicale dans le réel et dans l'histoire et il est impossible de concevoir un langage logique portant sur tout le réel : l'homme non communiste dira ce que Marx disait d'abord dans sa dialectique générale du réel, l'homme communiste expliquera au contraire l'histoire comme une parfaite médiation, il expliquera que l'homme et la nature ne font qu'un (le naturalisme est identique à l'humanisme) et que l'homme et la société ne font qu'un (identité sans altérité).

Il faut d'ailleurs ajouter que, dans cette deuxième hypothèse, ni le réel ni le discours de l'homme ne seront plus dialectiques : il n'y aura même plus de discours puisque l'homme sera enseveli en une bienheureuse identité avec la nature. Quoi qu'il en soit, entre les deux discours, entre les deux dialectiques si l'on veut, il n'existe *aucune communication*. Mais alors Marx ne peut plus prétendre partir de l'analyse du réel et de l'histoire qu'il vit effectivement, pour parvenir à ses conclusions sur la société communiste. Sa tentative est contradictoire, elle se heurte à une *discontinuité* de la structure du réel, qu'il est impossible d'éliminer si l'on admet concurremment ses deux conceptions de

la dialectique. Si l'on veut échapper à cette contradiction, il faut s'en tenir à la première forme de la dialectique et la pousser jusqu'à ses conséquences logiques qui supposent l'abandon de la seconde.

C'est la même difficulté qui apparaissait déjà dans la conception marxiste de l'histoire². La société communiste est à la fois fin de toute histoire antérieure et novation qui fait accéder à un nouveau développement historique. A moins d'admettre encore une discontinuité radicale, on se trouve pris dans l'alternative suivante : si l'histoire communiste *est* (comme monde de l'aliénation supprimée), il faut que l'histoire (comme mouvement général matérialiste historique) ne soit pas. C'est pourquoi Marx n'hésite pas à nommer cette dernière une simple préhistoire de l'homme. Si au contraire cette préhistoire est effectivement histoire (telle que nous la décrit le matérialisme historique, lié au matérialisme dialectique), il faut qu'elle soit indéfinie et qu'elle ne se transcende pas en un achèvement, qui, en même temps qu'il est suppression de l'aliénation, risque d'apparaître comme la suppression de la dialectique et de l'histoire elles-mêmes.

Marx avait reproché à Hegel de supprimer l'*objectivité* en même temps que l'aliénation³ et de ne réaliser qu'une opération intellectuelle et théorique. Or, Marx, quant à lui, supprime avec l'aliénation historique les conditions objectives de l'histoire ; et, malgré le réalisme prétendu de la praxis, nul n'oserait dire qu'il ne s'agit pas encore une fois d'une opération purement intellectuelle et théorique.

On peut opter, dans l'alternative indiquée ci-dessus, pour le second terme, qui apparaît plus réaliste : maintien des conditions objectives de la médiation historique, maintien du caractère indéfini du devenir dialectique de l'histoire. Mais si l'on choisit ainsi, on abandonne les perspectives les plus originales du marxisme.

On renonce du moins à la discontinuité de l'histoire qui en résultait. Si l'histoire a un sens total, elle doit avoir ce sens de manière immanente, partout présent, mais jamais révélé sur le mode empirique, comme ce serait le cas s'il y avait suppression définitive de toute aliénation et achèvement de la médiation en un point donné de l'histoire. La plénitude de ce point ou de cet instant particulier supprime la possibilité de tout le reste de l'histoire en la vidant de tout sens. Or Marx veut

2. Voir pp. 530-535.

3. Voir p. 343. Voir aussi les remarques de J. HYPOLITE, *Logique et existence*, P.U.F., 1953, pp. 230 et sq.

à la fois qu'il y ait un sens de l'histoire immanent à l'histoire (mais non empiriquement posé dans l'histoire) et un sens de l'histoire révélé empiriquement en un acte déterminé de l'histoire. Il faut choisir : et seule la première hypothèse respecte l'expérience de l'histoire, décrite dans le matérialisme historique général.

III. OBJECTIVATION ET ALIÉNATION

La nature du rapport entre objectivation et aliénation selon Marx est au cœur des difficultés que nous venons de soulever.

Jean Hyppolite, qui a remarqué de manière fort perspicace l'importance de ce point, accuse Marx de s'être tenu à une explication dualiste de l'existence, en face de laquelle le rationalisme hégélien conserverait ses prérogatives. C'est bien Hegel en effet que Marx a prétendu réfuter en lui reprochant d'avoir confondu objectivation et aliénation : selon Marx en effet, « Hegel a vu dans l'objectivation une aliénation du Logos. La nature est ainsi l'être du Logos ; il a transposé un *processus particulier de l'histoire* dans la philosophie spéculative, et par là même, il s'est condamné et à méconnaître et à fausser l'histoire. Il a méconnu la nature, car au lieu d'en partir, il y a vu un terme relatif, non originaire. Il a faussé l'histoire, car surmonter l'aliénation est devenu pour lui identique à surmonter l'objectivation, et, comme il ne saurait s'agir sans mystification de supprimer la nature, la suppression de l'aliénation s'est réduite pour lui à la philosophie spéculative, à la conscience de soi se retrouvant dans son aliénation. En fait, l'aliénation particulière de l'histoire n'est pas supprimée par là. L'ouvrier continue à voir les produits de son travail et même son propre travail étranger à lui-même. Le capitalisme continue à être la proie d'un mécanisme qu'il avait cru diriger. *L'aliénation n'est pas objectivation*⁴. »

Pour Marx au contraire l'objectivation est naturelle, indépendamment de toute aliénation : « Elle n'est pas, note encore Hyppolite, une manière pour la conscience de se rendre étrangère à elle-même, mais de s'exprimer naturellement⁵. » Ce

4. JEAN HYPPOLITE, *Logique et existence*, p. 276.

5. JEAN HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 236. — L'auteur rappelle le texte de Marx : « L'être objectif agit objectivement et il n'agirait pas objectivement si l'objectif ne se trouvait pas dans la détermination de son être. Il ne crée et ne pose d'objets que parce qu'il est posé par des objets, parce que, de par

n'est que de manière seconde qu'apparaît l'aliénation historique, par rapport à cette objectivation naturelle⁶. C'est donc dans le seul domaine de l'histoire que Marx a transposé le concept dialectique d'aliénation⁷ : « Marx ajoute à Feuerbach cette dimension historique, il retrouve alors plus ou moins la dialectique hégélienne dans les conflits concrets de l'histoire, mais il refuse de réduire le positif à la négation de la négation⁸. »

Ayant clairement constaté cette distinction chez Marx, Hyppolite lui reproche de n'avoir pu concilier les deux termes distingués, objectivation naturelle et aliénation. Comment une aliénation peut-elle s'édifier sur la base d'une positivité ? « La positivité est première, la positivité sera dernière, et cette positivité ne doit avoir aucune fissure en elle, rien de négatif. D'où vient cependant pour Marx cette négativité réelle, cette croissance prodigieuse de l'histoire, une édification dont l'utilité au sens strict ne saurait rendre compte⁹ ? » Finalement, aux yeux de Hyppolite, c'est Hegel qui avait raison, étant « allé beaucoup plus loin que Marx sur ce point... Il a découvert cette dimension de la pure subjectivité qui est néant¹⁰. »

Cette revanche hégélienne repose toutefois sur une certaine simplification de l'opposition entre aliénation et objectivation. Certes, il y a chez Marx toute la distance que nous avons déjà dite entre objectivation et aliénation. Mais il serait inexact de confondre objectivation et positivité et de supposer que l'objectivation n'est pas un processus, ou qu'elle n'est pas dialectique. Il y a bien au contraire chez Marx une dialectique du rap-

son origine, il est nature. Dans l'acte de poser, il ne sort donc pas de son activité pure pour créer l'objet, mais son produit objectif manifeste seulement son activité objective, son activité en tant qu'activité d'un être naturel objectif. Nous voyons ici que le naturalisme ou humanisme réalisé diffère de l'idéalisme aussi bien que du matérialisme et est en même temps la vérité qui les unit tous les deux; nous voyons en même temps que le naturalisme est seul capable de comprendre l'histoire universelle. »

6. « Mais cette histoire est bien devenue une aliénation dans la mesure où elle a engendré — comme moment nécessaire — le capital, la mise en valeur de la valeur. Par là l'objectivation de l'homme est devenue — pour son plus grand bien futur d'ailleurs — une aliénation » (HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 237).

7. « Il faut substituer à la négation de la négation la positivité première de la nature... Il y a pourtant une négation dans l'histoire, une aliénation, mais elle vaut seulement pour l'histoire et c'est à l'histoire de résoudre le problème qu'elle pose » (HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 238).

8. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 238.

9. HYPPOLITE, *op. cit.*, p. 239.

10. *Ibid.* Un peu plus loin Hyppolite ajoute : « Le prolétariat chez Marx est la prise de conscience de l'aliénation humaine, et cette prise de conscience est son existence. Hegel, en découvrant l'aliénation de la conscience de soi, étend ce terme à toute objectivation » (*op. cit.*, p. 240).

port à la nature, une dialectique du besoin et de sa satisfaction (l'objet naturel), il y a plus généralement une dialectique du sujet et de l'objet : c'est justement celle de l'objectivation, dans laquelle l'homme acquiert sa pleine subjectivité à travers l'objectivité, dans laquelle l'homme devient objet pour lui-même par la médiation progressive du travail et de la société. Ce rapport d'objectivation ne constitue pas d'emblée l'aliénation : c'est là un point indiscutable. Il n'est pas cependant sans lien avec la dialectique de l'aliénation et il est inexact d'affirmer qu'il n'y ait « rien de négatif » dans l'objectivation. Seulement, décrivant les relations essentielles et constitutives du réel, la dialectique d'objectivation ne fournit que la base, la condition de possibilité de l'aliénation qui, elle, se produit au plan phénoménal de l'historique.

Aussi, bien qu'il y ait en elle quelque chose de « négatif » et de dialectique, l'objectivation ne suffit pas à l'explication de l'histoire telle qu'elle apparaît dans l'aliénation, et inversement l'aliénation n'est pas reliée de manière pleinement logique à la dialectique de l'objectivation. L'objectivation, qui est la condition de possibilité de l'aliénation historique, est *incompatible* avec l'aboutissement pleinement heureux de l'histoire que décrit Marx au terme de l'aliénation historique. Si l'objectivation est condition fondamentale du réel et de l'histoire, elle doit être présente à toute histoire avec les possibilités d'aliénation qu'elle comporte de façon permanente. Si au contraire la suppression de l'aliénation historique est à prendre au sérieux, il nous faut renoncer à la dialectique du réel qui en décrit les conditions de possibilité. Mais comment affirmer sans incohérence la suppression de l'aliénation historique en dehors des conditions de possibilité de tout le processus qui y conduit ? Il n'y a pas d'histoire ni d'aliénation sans objectivation ; mais si la suppression de l'aliénation suppose la suppression de l'objectivation, comment peut-on parler, à quelque instant que ce soit, de l'objectivation comme la condition fondamentale du réel historique ?

IV. PROLÉTARIAT ET RÉVOLUTION

Ainsi la conception qu'il se fait de la suppression de l'aliénation amène Marx à renoncer à un élément essentiel de sa pensée, à la conception dialectique du réel, à celle de l'objectivation. De même, sa conception d'un sens de l'histoire pleinement exprimé et réalisé en une étape empirique particulière

de cette histoire vient contredire sa conception d'un sens immanent de l'histoire, mais révélé seulement à travers des figures toujours nouvelles qui sont celles de la lutte des classes. De quoi dépendent d'ailleurs cet aboutissement exceptionnel de l'histoire et de constitution de la société communiste, Marx attend l'œuvre, selon Marx, d'individus historiques particuliers, les prolétaires révolutionnaires. C'est autour du rôle de ceux-ci que se concentrent toutes les espérances de Marx.

Or, pour tenir sa promesse d'heureux achèvement de l'histoire, cette suppression définitive de l'aliénation ? Ils sont d'eux qu'ils soient des hommes à mission universelle bien qu'ils soient des individus particuliers. Il attend d'eux que, tout en apparaissant à un moment particulier de l'histoire, ils agissent au nom de l'histoire universelle et rendent un acte particulier de celle-ci coextensif à tout son devenir.

Toutes les contradictions relevées jusqu'ici convergent dans la situation paradoxale de ces individus à la fois particuliers et universels. Seule leur existence effective permettrait à Marx la justification de son idée d'un sens de l'histoire empiriquement révélé en un point donné du développement et de sa recherche d'une suppression définitive de l'aliénation.

La question n'est pas de savoir ce que vaut le concept de prolétaire universel. Il est d'une extrême richesse en particulier dans sa signification théologique et on peut y voir une sorte de figuration sur le mode athée de ce qu'est l'Incarnation de Dieu pour les chrétiens. Mais il s'agit ici des prolétaires humains qui résultent de l'aliénation capitaliste. Répondent-ils, peuvent-ils répondre à la définition que Marx donne de leur condition et de leur action ?

Le bon sens, le premier, doute de l'existence de tels êtres qu'on pourrait dire empiriquement métaphysiques, physiquement métaphysiques. Existe-t-il, peut-il exister des hommes économiquement exploités qui soient par là toute la société, *l'universalité en négatif* ? On ne peut en fait les concevoir que morts. La mort est en effet la seule universalité négative véritable à laquelle l'homme puisse accéder naturellement : cette négation seule le rend à une universalité, qui est, par tout un aspect, le retour à la substance universelle de la nature et la suppression de toute détermination particulière de l'homme concret. Encore cette universalité n'est-elle pas parfaite puisque la nature n'est encore qu'un universel déterminé et particulier.

Du moins Marx semble-t-il avoir entrevu cette conséquence logique des conditions *a priori* du prolétariat dont il attend la réalisation de la société communiste et la suppression de toute aliénation et de toute possibilité d'aliénation. N'a-t-il pas en effet insisté à plusieurs reprises sur le fait que le capitaliste ne

peut même pas laisser le prolétaire ouvrier être prolétaire et qu'il a tendance à le chasser de plus en plus hors de la sphère de la production et finalement hors de la vie car le prolétaire dépend du capitaliste quant à sa subsistance même ?

Mais si la *mort* survient effectivement, la révolution prolétarienne ne s'accomplit pas, la libération de l'homme n'a pas lieu. Seul un Dieu pourrait mourir pour ressusciter. Il y a des prolétaires qui sont effectivement morts d'oppression et de faim, et Marx en raconte l'exemple dramatique dans le *Capital*. Mais justement Marx ne pouvait compter sur ces morts pour l'accomplissement des tâches révolutionnaires. En dehors de ces prolétaires morts d'oppression mais inefficaces, les prolétaires concrets ne peuvent se rapprocher de la situation proprement révolutionnaire décrite par Marx que comme on se rapproche d'une limite jamais atteinte.

Si nous considérons la chose sous un autre angle, le caractère dialectique et complexe de l'existence nous invite à considérer que le prolétaire concret n'est qu'un dosage de la catégorie pure de prolétaire avec celle de bourgeois : par combien de côtés les prolétaires effectifs ne sont-ils pas bourgeois, non seulement d'esprit et de volonté, mais de fait (dans la mesure où une certaine possession de biens leur est en fait laissée) ? et ne cèdent-ils pas souvent à l'attitude de l'*avoir* comme les bourgeois ? Il faudrait qu'ils n'eussent effectivement rien pour que leur situation fût la situation décrite par Marx. Ils seraient encore une fois morts. Marx veut donc des prolétaires qui soient à la fois des êtres empiriques vivants, et des êtres doués d'universalité négative, c'est-à-dire, si l'on entend cette exigence dans toute sa force, des morts.

*
**

Si de tels êtres sont impossibles parce que contradictoires, il ne peut pas non plus y avoir de révolution prolétarienne pure¹¹. Une révolution effective sera toujours mêlée de quelque

11. Aussi bien, avec Lénine déjà, la théorie de la révolution s'est-elle considérablement modifiée. Ce ne sont plus tant les « prolétaires » que les « révolutionnaires professionnels », une élite politique au service d'un parti, qui sont les vrais agents de la révolution. Ainsi s'accroît le volontarisme que nous avons déjà signalé. Les prolétaires du moins étaient directement produits par la situation économique. Peut-on dire que les révolutionnaires professionnels le soient de manière aussi univoque ? Lénine, à vrai dire, ne s'en préoccupe guère. Il insiste sur l'insuffisance de la « spontanéité » de la conscience prolétarienne, sur la nécessité d'y infuser de la « théorie » et de l'idéologie de l'extérieur, et sur le rôle du parti dont l'élite est justement constituée par les révolutionnaires professionnels. Le parti sera la « conscience » de la masse qui, par elle-même, est amorphe. « Il faut, dit-il, nous attacher princi-

chose d'impur. Elle ne sera pas l'acte exclusif et en quelque sorte essentiel et unique de ce pur être de dénuement que nous cherchons en vain, mais elle sera un acte particulier, peut-être hautement justifié d'ailleurs, d'hommes qui voudront en finir avec une condition trop injuste. Elle sera le résultat d'une décision particulière, prise et exécutée par des êtres particuliers, et non pas l'expression immédiate de la situation essentielle d'hommes universels.

Mais alors la révolution pourra bien supprimer une aliénation économique particulière, celle du capitalisme (aliénation tellement contingente et empirique historiquement qu'elle est restée en partie inexpliquée par Marx dans son origine), elle ne supprimera pas toute aliénation économique, surtout elle ne supprimera pas de manière radicale les autres aliénations.

Si la suppression de l'aliénation capitaliste ne peut entraîner sans contradiction la suppression de la possibilité de l'aliénation économique, l'éventualité de nouvelles aliénations écono-

palement à élever les ouvriers au niveau de révolutionnaires et non nous abaisser nous-mêmes au niveau de la « masse ouvrière », comme le veulent les économistes... » (*Que faire? op. cit.*, p. 148). Mais « les révolutionnaires » ont ainsi remplacé les prolétaires, puisque la conscience même des prolétaires leur vient de l'extérieur; elle leur est apportée par l'élite révolutionnaire, qui n'est pas nécessairement d'origine ouvrière, qui n'a pas nécessairement vécu la condition d'universalité négative, principe, selon Marx, de l'acte révolutionnaire. Parlant des grèves de 1886-1890, Lénine écrivait : « Les ouvriers ne pouvaient pas posséder encore la conscience social-démocrate qui ne pouvait leur être apportée *que de l'extérieur*. L'histoire de tous les pays atteste que, livrée à ses seules forces, la classe ouvrière ne peut arriver qu'à la conscience trade-unioniste, c'est-à-dire à la conviction qu'il faut s'unir en syndicats, mener la lutte contre les patrons, obtenir du gouvernement telle ou telle réforme ouvrière, etc. Quant à la doctrine socialiste, elle a surgi des théories philosophiques, historiques, économiques élaborées par certains représentants instruits des classes possédantes, les intellectuels. Par leur situation sociale, les fondateurs du socialisme, Marx et Engels, étaient des *intellectuels bourgeois*. De même en Russie la doctrine social-démocrate a surgi indépendamment de la croissance spontanée du mouvement ouvrier; elle y fut le résultat naturel et fatal du développement de la pensée chez les intellectuels socialistes-révolutionnaires » (*Que faire? op. cit.*, pp. 31-32). Constatation de Lénine en ce qui concerne le passé, cette conviction devient pour lui un principe d'action. « Toute soumission à la spontanéité du mouvement ouvrier, toute diminution du rôle de l'« élément conscient », du rôle de la social-démocratie signifie par là même — qu'on le veuille ou non, cela n'y fait absolument rien — un renforcement de l'influence de l'idéologie bourgeoise sur les ouvriers » (*Que faire? op. cit.*, p. 41). Le contexte indique clairement que l'élément conscient hautement nécessaire pour le bon succès du mouvement ouvrier doit être fourni par les intellectuels révolutionnaires. Et si dans l'affirmation précédente de Lénine il y avait l'indication d'un certain déterminisme, ce n'est pas d'un déterminisme des forces économiques qu'il s'agissait, mais du déterminisme du « développement de la pensée chez les intellectuels socialistes-révolutionnaires ».

miques laisse planer à son tour le risque de nouvelles aliénations sociales et politiques, puis idéologiques et religieuses. Rien d'invraisemblable en tout ceci si l'on reprend le schéma de la régression critique de Marx et si l'on se souvient qu'elle ne pouvait être justifiée que par la possibilité d'une suppression effective et définitive de toute aliénation économique.

V. LE NATURALISME DE MARX

Mais si les conclusions sont si défavorables, ne faut-il pas chercher la racine de ces incohérences dans ce qu'on pourrait appeler la Logique de Marx, c'est-à-dire dans la Science qui doit être au centre du socialisme scientifique ?

Marx est l'auteur d'une philosophie ou d'une science dialectique dans laquelle l'être n'est déterminé et n'a de sens que grâce à des médiations successives qui sont autant de déterminations progressives enrichissant l'être. Ainsi l'homme n'est pas d'abord essence d'homme, mais il a pour première détermination d'être un être de la nature, tourné entièrement vers elle, mais déjà tout autant séparé d'elle. En se séparant de la nature, l'homme ne devient pas un être abstrait, il devient un être déterminé par son rapport à la nature. Il est ainsi nié par la nature, mais nié selon un mode particulier. « *Omnis determinatio est negatio* », comme disait Spinoza. Et lorsque est entreprise la nécessaire médiation du travail, toute l'histoire devient le processus de négation et de détermination de la nature, et conséquemment aussi de l'homme. Le mouvement dialectique apparaît ainsi intérieur au réel, il est la vie du réel, et le réel tout entier, naturel comme historique, est constitué de déterminations qui s'engendrent les unes à partir des autres par le jeu de négations toujours nouvelles. Ainsi comprise la dialectique paraît un devenir indéfini dont toute la richesse ne peut pas être dans un terme quelconque, mais est immanente à la totalité du développement.

Mais Marx ne se satisfait pas toujours de cette dialectique comme mouvement de médiation indéfini : il veut saisir la richesse intérieure au réel autrement que dans le mouvement dialectique immanent. Celui-ci ne peut pas être saisi empiriquement dans sa totalité parce qu'il est indéfini. Marx suppose donc un moment du mouvement dialectique qui soit un résumé complet de son dynamisme ; qui soit médiation achevée, qui soit la pure négation de la négation, la pure Position sans

détermination particulière. Le sens se révèle ici pleinement. L'histoire semble se concentrer dans l'unique instant décisif de l'instauration de l'homme : tout l'antérieur semble nié. Tout au moins l'antérieur semble perdre sa signification et devient préhistoire.

Or cette nouvelle position contredit la première. Si le sens est quelque part pleinement développé, en un temps donné au cours du développement historique, ce sens ne peut être en même temps une loi de mouvement intérieur immanente au développement indéfini. Sans doute Marx affirme-t-il qu'après l'instant privilégié de la révolution il y aura encore un développement historique, mais ce ne peut plus être dans les conditions de l'*autre* histoire, qui progresse à travers des conflits et qui n'a de sens que par le dynamisme qui pousse chaque fois à la solution du conflit. Si toute la richesse de l'histoire est en un point de l'histoire, elle n'est pas dans le reste de l'histoire, le reste de l'histoire est vide. Il faut choisir entre l'admission d'une richesse immanente aux lents surgissements, aux manifestations successives, aux déterminations toujours nouvelles et toujours incomplètes, et l'hypothèse d'une richesse donnée une fois pour toutes dans l'instant révolutionnaire de l'instauration de l'homme communiste. Or seul le premier terme est adéquat à l'expérience que nous avons de l'histoire : un marxiste ne devrait pas se donner le droit de sortir de l'expérience après en avoir décrit les conditions comme essentielles.

En d'autres termes, ou bien la dialectique est une succession de déterminations (de négations), ou bien il n'y a pas dialectique mais un *acte unique* et total, à la fois *pur être* et *pur sens*. Dans la deuxième hypothèse, il est sérieusement à craindre que nous ayons rejoint l'une de ces postulations idéalistes ou l'un de ces rationalismes de l'entendement qui posent un absolu essentiel et qui ne peuvent faire droit à l'expérience, qui n'est pas d'elle-même pleinement essentielle. Selon Marx, dans un moment privilégié, l'essence de l'homme se trouverait donnée, présente, pleinement saisie. Mais alors il n'y a pas d'homme en dehors de cela. Il n'y a pas d'histoire en dehors de ce point et il ne peut pas y en avoir. S'il y avait auparavant un mouvement dialectique de caractère indéfini, nous n'aurions jamais atteint ce point unique : il ne peut donc pas y avoir de mouvement historique foncièrement indéfini. L'histoire ne peut s'achever en un acte plénier *que si elle commence dans le même acte où elle finit*. Marx n'était-il d'ailleurs pas logique avec sa postulation lorsqu'il décrivait tout l'antérieur comme une préhistoire, comme une histoire non humaine, donc comme une non-histoire ou une sous-histoire ? Mais alors tombe toute

la conception dialectique qu'avec lui nous nous étions faite de l'histoire au contact de l'unique expérience de l'histoire : au lieu de cette expérience nous avons beaucoup mieux en apparence, mais ce mieux n'est que postulé, puisqu'il n'est pas dans les conditions de l'expérience.

Dans ces conditions, l'acte total c'est l'acte en dehors des conditions de l'histoire, c'est l'acte sans négativité, c'est la pure positivité, celle de la nature. La postulation de Marx ou son idéalisme, puisqu'il faut parler ainsi, est un *naturalisme*. Il l'a fortement affirmé en identifiant *humanisme et naturalisme*. Une nature pleinement humanisée c'est une nature transformée par l'art de l'homme, mais l'homme lui-même et son art font encore intégralement partie de la nature. La nature humanisée n'est qu'une *forme nouvelle de la nature, qui s'est elle-même modifiée*. Un homme pleinement naturalisé, c'est un homme enfoncé dans la nature. Marx avait bien affirmé à l'encontre de Feuerbach et des matérialistes français que la nature sans l'industrie de l'homme n'est rien. Il nous ramène cependant, dans le point essentiel de sa doctrine, à un naturalisme complet, à un matérialisme intégral, si peu dialectique en réalité qu'il faut pour l'affirmer sans contradiction avoir renoncé à toute la théorie dialectique générale des rapports essentiels au réel. Arrivé à ce point, on ne s'étonnera pas que Marx, malgré tant de refus antérieurs, soit paradoxalement parvenu à approuver l'entreprise de Engels d'écrire une *Dialectique de la Nature*.

L'acte total, la plénitude de l'action essentielle des prolétaires sont un postulat idéaliste au regard des conditions dialectiques de l'histoire. Aussi bien sont-ils un naturalisme achevé. Le vrai mouvement de l'histoire, la seule dialectique concevable désormais ne seraient-ils donc qu'un mouvement aveugle par lequel la nature se meut elle-même, produit un jour l'homme, se l'oppose à elle-même, puis le reconquiert et le ramène à l'identité indifférenciée avec elle ? Alors ce seraient les matérialistes mécanistes, ce serait Feuerbach, ce serait Darwin qui auraient raison et non pas le dialecticien Marx trop peu fidèle à la dialectique pour garder ses conclusions à l'abri de la récurrence du naturalisme intégral. Mais une fois qu'on est parvenu à ces conclusions toute l'œuvre apparaît vaine. La préoccupation de la dialectique des rapports de l'homme à la nature et à la société ainsi que le souci de l'aliénation économique capitaliste et de sa suppression ne sont que d'inutiles épiphénomènes de l'histoire naturelle. Aussi bien l'homme est-il absurde, et pourquoi pose-t-il, pourquoi veut-il résoudre des questions que, non pas même l'histoire, mais la nature sait résoudre d'elle-même et a déjà résolues ? L'œuvre de Marx

trouvait sa grandeur dans sa volonté de répondre à ces questions de l'homme effectif. Elle trouve sa faiblesse dans le refus pratique que le naturalisme des conclusions finit par opposer à ces questions.

L'erreur de la dialectique marxiste, c'est de vouloir à la fois un mouvement dialectique indéfini qui traverse une série jamais arrêtée de déterminations successives, et d'autre part une détermination privilégiée qui contiendrait en elle-même l'unité de tout le devenir, la médiation tout entière. Ou bien il n'y a pas d'autres déterminations que celle-là, et alors cette détermination n'est pas une négation, mais elle est une essence positive, pleinement positive, elle est une essence qui existe comme essence, c'est la seule nature; ou bien cette détermination a rang parmi toutes les négations déterminées qui constituent le réel, elle perd son caractère privilégié, mais alors le communisme n'est pas la « solution de l'énigme de l'histoire ».

VI. LA VÉRITÉ DE L'ŒUVRE DE MARX

Malgré cette inconséquence, il y a une vérité de l'œuvre de Marx, au delà de cette œuvre elle-même et au delà du mouvement marxiste. L'ambition de Marx de trouver dans le réel une double dimension dialectique a un sens profond. Il y a dans le réel un processus d'indéfinies négations et déterminations, mais il y a aussi dans le réel quelque chose d'absolu et de privilégié. L'erreur de Marx est seulement d'avoir réduit cet absolu à n'être qu'une détermination à côté d'autres déterminations. En d'autres termes, il y a un sens de l'histoire, bien qu'il soit seulement immanent à l'histoire, et l'erreur de Marx est d'avoir voulu trouver ce sens dans une seconde histoire à côté de la première.

Il n'y a dans le réel que des négations déterminées, il n'y a dans l'histoire que des figures particulières de l'histoire. Ainsi, l'histoire a-t-elle véritablement un caractère dialectique. Mais les déterminations dialectiques n'existent que par l'acte de déterminer qui, chaque fois, dépasse la détermination particulière puisqu'il la pose. Le seul réalisme possible est donc celui d'un devenir (contingent dans ses diverses déterminations), mais d'un devenir *effectif*, c'est-à-dire dont chaque détermination successive résulte d'un acte qui chaque fois supprime et pose. Chaque détermination ou chaque négation est une synthèse : elle porte sur des termes qui sont de soi contingents, empiriques, déter-

minés, elle pose un nouveau terme déterminé. Mais ceci n'a lieu que grâce à un acte qui est, en tant que dynamisme, plus que les déterminations sur lesquelles il porte. Le principe de synthèse, la négation en tant qu'acte, qui sont présents dans l'histoire et dans tout le réel de manière immanente, incluent une certaine forme d'absolu, celle-là même que Marx cherchait de manière erronée dans une détermination particulière privilégiée.

Ceci ne signifie donc pas que l'absolu soit un moment de l'histoire, qu'il y ait un « sujet » absolu de même que nous avons tout à l'heure une essence absolue. Admettre ceci serait retomber dans l'idéalisme justement critiqué par Marx. L'immanence de l'absolu dans le développement dialectique n'est pas l'existence d'un sujet absolu qui se développerait dans l'histoire : une telle solution ne vaudrait pas mieux que celle de Marx qui nous faisait découvrir en un instant du développement la réalisation empirique de l'essence objective. L'Absolu n'est donc ni comme *moment* particulier, ni comme *sujet*. Et pourtant dans le dynamisme qui fait progresser de détermination en détermination il faut bien qu'il soit présent de quelque manière. Il l'est dans *chacun* des actes historiques posés par les sujets (non absolus) que sont les hommes. Dans l'acte de ceux-ci, il n'y a de déterminations que particulières, mais il y a pourtant toujours acte de déterminer.

L'acte de déterminer n'est pas lui-même l'absolu, il est lié aux déterminations positives qu'il reçoit. Aussi n'est-ce point l'homme qui est l'absolu bien que chacun de ses actes ne puisse être compris que par référence tant à l'absolu qu'au déterminé. Il faut même dire que l'absolu se manifeste à lui tout aussi bien dans le déterminé antécédent dont il n'est pas maître, que dans son acte même : il s'agit donc d'un absolu dont il dépend, mais qu'il n'est pas lui-même.

Ainsi l'homme détermine la nature dans l'acte même par lequel il en est séparé et s'y oppose. On ne peut donc pas dire qu'il est enfermé dans la nature. Mais, inversement, puisqu'il trouve la nature comme son opposé, en quelque sorte préexistant à lui, on ne peut pas dire qu'il soit l'absolu. Il y a en fait une double dimension dans cet unique rapport à la nature : il se décompose en un rapport de négation de la nature par l'homme et en un rapport de négation de cet acte négateur par la rencontre d'une résistance, c'est-à-dire du caractère « donné » et « prédéterminé » de la nature (ce qui ne suppose d'ailleurs pas nécessairement une antériorité chronologique) : l'homme qui agit sur la nature se reçoit donc lui-même en tant qu'être de la nature, d'un absolu supérieur à lui-même. Cet absolu est également supérieur à la nature, sans quoi il y aurait réciprocity

parfaite dans la négation de la nature par l'homme et dans la négation de l'homme par la nature, et nous serions ramenés à un naturalisme dans lequel le rapport d'opposition de l'homme à la nature ne s'explique pas.

Il en est de même du rapport de l'homme à l'homme. Rapport d'opposition dans lequel je me distingue de l'autre, me pose en face de lui : mais je ne l'ai pas d'abord posé lui-même, je l'ai d'abord rencontré comme autre et même comme étranger, je ne me suis pas donné le fondement de la société, j'ai d'abord *reçu* l'autre homme. C'est d'ailleurs en cela qu'il est lui aussi un être naturel, et c'est pour cela que la première société — la famille — commence au niveau d'une opposition et d'une reconnaissance dans la naturalité, celles des sexes.

L'homme n'opère de négation, l'homme n'agit qu'en tant qu'il est d'abord fondé en une relation à un absolu supérieur tant à lui-même qu'à son « autre » déterminé. La dialectique comme succession de déterminations du rapport naturel ne s'explique donc que par la dialectique plus fondamentale qui exprime une détermination par rapport à l'Autre absolu qui dans cette opération me fonde dans l'être — ainsi que la nature — sans rien trouver de prédéterminé.

Ainsi l'absolu est *immanent* à l'histoire comme le voulait Marx, sans cesser d'être *supérieur* à l'histoire, comme Marx le voulait également en le présentant comme une détermination historique nouvelle qui rejetait toute histoire antérieure dans la préhistoire. Mais pour maintenir sans incohérence cette double affirmation, il faut comprendre que l'histoire a une dimension de l'immanence (une dimension de l'apparence) dans laquelle se dévoilent les déterminations successives qui s'enchaînent selon des lois de conflit et de synthèse, mais que cette dimension de l'immanence ne peut être réelle que par l'existence d'une autre dimension qui est référence à un Absolu transcendant à l'histoire, dont celle-ci se reçoit et dont elle reçoit la première altérité qui en déclenche le dynamisme.

Sans être purement extérieur à l'histoire, comme il le serait s'il était un moment déterminé de cette histoire, sans lui être d'autre part uniquement immanent, comme il le serait s'il était une sorte de sujet conscient de l'histoire intérieur à elle, l'absolu est à la fois pleinement immanent à l'histoire *et* transcendant à elle. Une telle situation est la seule condition de possibilité pour qu'il y ait histoire, à la fois contingente dans ses déterminations et pourtant perpétuelle négation-position, selon ce double caractère que nous a révélé l'expérience et qui a été repris d'abord par le matérialisme historique.

La vérité du marxisme est donc en toute conception de l'homme selon laquelle l'homme reçoit la tâche de se faire lui-

même dans un univers donné, d'un absolu qui le constitue dans l'être par un acte qui, à la différence de celui de l'homme, est sans conditionnement, sans détermination antérieure. Sans cet acte de l'Absolu, tout ce que fait l'homme n'a pas un sens achevé. Pour atteindre à l'achèvement du sens inachevé, je puis une fois encore, comme Marx, recourir à un naturalisme initial ou final, mais cette conclusion me met en contradiction avec les conditions mêmes de l'expérience « *intermédiaire* », dans laquelle l'identité du naturalisme initial n'est plus présente et celle du naturalisme final n'est pas encore présente. Le monde de l'expérience « *intermédiaire* », caractérisé par la non-identité et par des rapports d'oppositions dialectiques, ne s'explique pas par la pure identité mais par un acte absolu de l'absolu. Seul cet acte fonde l'altérité et la non-identité parce que seul l'Absolu est capable de la production de la différence *inconditionnée*.

VII. RELATION, ALIÉNATION ET RECONNAISSANCE

Nous atteignons ainsi à une véritable explication de l'homme. Si l'homme est un être naturel et objectif, un être qui « a objet », c'est qu'il *est* d'abord objet, c'est qu'il est d'abord pris dans une *relation à l'Autre Absolu*, constitutive de son être aussi bien que de sa tâche. Cette relation essentielle fonde tout le réel de manière plus radicale encore que les relations entre l'homme et la nature et les relations entre l'homme et l'homme. La première relation sous-tend les secondes. La contingence saisie dans l'opposition à la nature, dans l'indéfinie médiation du travail et de la société, n'est que l'expression d'une contingence autrement radicale qui explique à la fois la limite de l'homme et la grandeur de sa liberté.

La vérité du marxisme se trouve ainsi dans l'admission d'un fondement *religieux* de toute l'existence humaine, résultat d'autant plus paradoxal que c'était justement le rapport religieux qui paraissait à Marx le plus illusoire et le plus superficiel. Aussi bien ce rapport religieux, cette relation constitutive au Tout Autre ne sont-ils pas d'abord une aliénation, puisque l'essence humaine et toutes les virtualités de l'homme, sa liberté même, en résultent.

Ceci dit, il existe vraiment des aliénations religieuses, de même qu'il existe des aliénations politiques, sociales et économiques. L'aliénation est *possible* autant que la liberté, en raison

même de la différence par rapport à l'absolu, qui caractérise l'homme et la nature. Nous rejoignons ainsi l'analyse que faisait Marx de l'aliénation comme résultat de la condition de possibilité qu'était l'objectivation nécessaire de l'homme. Seulement nous avons approfondi la condition de possibilité de l'aliénation en atteignant la racine même de l'objectivation, à savoir la dépendance à l'égard du Tout Autre, c'est-à-dire la situation essentiellement religieuse de l'homme.

En vue de ce fondement religieux de toute la réalité humaine, on ne saurait s'étonner de ce que Marx ait vu dans la religion quelque chose de typique. Mais, tandis qu'il y voyait le type de toute aliénation, il faut y voir le fondement de toute négativité, de toute dialectique d'objectivation, de toute réalisation de l'homme, de toute liberté. Par rapport à l'aliénation, la situation religieuse naturelle à l'homme est seulement une condition de possibilité, puisqu'elle est aussi bien la condition de la liberté.

Sur la base d'une dépendance qui crée la liberté, l'aliénation apparaît alors comme une possibilité toujours ouverte à cette liberté : elle se réalise dès que cette liberté, prise au vertige de sa puissance, renie sa dépendance et cherche à se prendre elle-même pour objet et pour fin. Dès lors l'homme cherchant l'homme, s'arrête aux productions passagères de l'homme, il s'arrête à des réalisations déterminées, à des objectivations provisoires. Il se perd dans des *choses*, alors que ces choses étaient destinées à l'objectivation de sa liberté, comme médiations et non pas comme termes. Tout objet de la liberté qui devient une chose est un monde de l'aliénation : ainsi le produit du travail, dès que la relation n'est plus perçue avec l'acte de liberté que constitue la médiation laborieuse entre les besoins spécifiques de l'homme et la nature ; ainsi l'autre homme, dès que dans le rapport politique je veux en faire un instrument en le dominant ; Dieu lui-même, dès que l'homme se pose en face de lui dans une attitude de propriétaire et que par la superstition il veut en faire son instrument, sans reconnaître son domaine et sans reconnaître l'exigence de se réaliser concrètement dans des tâches humaines qui résultent de ce « domaine » divin. Ainsi se fondent toutes les aliénations que Marx a décrites. Elles apparaissent toutefois, logiquement, dans un ordre inverse de celui qu'il a décrit : la révolte contre le domaine du Tout Autre absolu est première et fondamentale, même si elle ne prend pas d'emblée les traits de la superstition religieuse ; il en résulte le refus de reconnaître l'autre homme, l'autre liberté : c'est l'œuvre de la « volonté de puissance », dont Marx a méprisé à tort l'importance dans la constitution de l'aliénation politique et sociale ; enfin l'aliénation économique apparaît là comme un moyen particulier d'institutionnaliser

une domination de l'autre homme, en lui ravissant son produit, en cessant de reconnaître l'homme, ses besoins et son travail spécifiques dans l'indispensable objectivation de la marchandise.

Mais toutes ces aliénations sont les vertiges de la liberté de l'homme, elles sont en réalité refus de sa vraie liberté. Cette vraie liberté est « reconnaissance », c'est-à-dire réponse à la relation de dépendance constitutive. D'abord reconnaissance religieuse de Dieu qui fonde l'être; et par là l'homme, en se considérant comme *donné* à lui-même, acquiert sa vraie liberté. Reconnaissance ensuite de l'autre homme, c'est-à-dire reconnaissance politique et sociale; et par là l'homme, traitant l'autre homme comme une liberté, comme une personne et non comme un objet de domination, se garantit soi-même comme personne et comme liberté. Reconnaissance jusqu'au plan des relations économiques; et par là c'est jusque dans le produit de sa médiation laborieuse que je reconnais l'homme et que se constitue la société, cette objectivation et cette réalisation de l'homme. Enfin, reconnaissance de la nature, l'autre de l'homme qui lui est aussi donné, et par là acceptation de l'obligation de réaliser la liberté et la personne, non pas dans le monde des idéaux, mais dans un travail persévérant sur la nature appelée à devenir l'expression objective de la liberté personnelle.

Toutes les relations fondamentales dans lesquelles s'analyse le réel sont la condition de possibilité de l'aliénation; elles comportent également la possibilité de la reconnaissance. La reconnaissance, la réalisation de la liberté de l'homme dans toutes ses dimensions, la constitution de la société humaine, se situent ainsi *dans les mêmes conditions essentielles que l'aliénation*. Tandis que la fin de l'aliénation, la libération et l'instauration de l'homme selon Marx ne pouvaient s'effectuer que dans un au-delà des conditions effectives de l'histoire, la transformation des relations fondamentales en « reconnaissance » et en libération s'effectue dans l'unique histoire qui connaît aussi la possibilité de l'aliénation. Cette histoire est à deux dimensions, puisqu'elle comporte une relation à un Tout Autre absolu; mais cette relation fondamentale n'est pas extérieure à l'histoire expérimentale, elle n'est pas une seconde histoire, elle n'est ni un simple avant temporel, ni un simple après temporel.

Les aliénations peuvent donc être supprimées dans leurs déterminations particulières, mais leur possibilité persiste toujours sous une forme ou sous une autre : il n'y a pas de suppression de l'aliénation qui s'inscrirait comme une détermination historique nouvelle à côté d'une préhistoire d'aliénation.

L'histoire a un sens, qui est donné dans la relation à l'absolu

qui la constitue, elle est en rapport avec un Logos, mais ce sens n'est jamais totalisé dans une unique détermination. L'extériorité du Logos de l'être par rapport à l'être n'est pas celle d'un moment à côté d'un autre moment, parce qu'il est pleinement immanent à tout le développement ; c'est une extériorité qui ne contredit pas l'immanence : le nom de transcendance lui convient mieux que celui d'extériorité, car il évite la représentation d'un *moment* du réel à côté des autres moments. L'histoire a un sens immanent à elle, mais ce sens n'est jamais pleinement développé dans un moment de l'histoire empirique.

Une telle conception de l'homme et du monde, qui seule sauvegarde le meilleur de l'ambition marxiste, ne recule donc pas devant le réel. Elle ne rejette aucun élément de l'expérience. Elle est entièrement ouverte à la nécessité d'instaurer une cité de l'homme, elle sait que la liberté n'est vérifiée que si elle se réalise dans la nature et dans l'histoire, elle veut l'homme comme « monde de l'homme » : mais, pour éviter toute aliénation, elle refuse de confondre une objectivation provisoire avec la teneur de la liberté ; elle ne connaît pas, dans les conditions de l'histoire, un achèvement unique de l'histoire ou une réussite triomphale sans régression possible.



C'est là la seule interprétation possible de la philosophie dialectique qui ne soit ni idéaliste, comme celle de Hegel, ni incohérente comme celle de Marx. En même temps, c'est une philosophie ouverte. Ouverte à toute la richesse des déterminations, à toute la richesse d'une histoire qui a un avenir autant qu'un passé, une temporalité autant qu'une historicité (*Zeitlichkeit* et *Geschichtlichkeit*). Ouverte en même temps parce que consciente d'une dimension de l'histoire qui n'est pas pleinement manifestée dans la succession du temps. Elle ne décrit pas un monde clos et limité, mais un monde soutendu par une relation à l'Infini. Que cette relation d'altérité du fini à l'infini puisse être pleinement médiatisée, que l'infini rejoigne définitivement le fini, cette intelligence de l'histoire ne peut le promettre, mais elle l'attend comme un don gratuit aussi bien qu'elle reconnaît déjà le don gratuit par lequel sont constituées la liberté de l'homme et la possibilité de sa réalisation.

Que Dieu apparaisse dans l'histoire, à un moment donné, et le fini sera pleinement concilié avec l'Infini, l'altérité fondamentale qui constitue le réel sera surmontée par la médiation du Dieu-Homme. Cette médiation achevée ne contredira pourtant pas les conditions de l'histoire, comme le faisait la

LE MARXISME DEVANT LA CRITIQUE

prétention marxiste d'une médiation sociale complète par l'action d'un groupe d'hommes particuliers. L'histoire continue, toujours indéfinie en soi, car l'intervention divine ne supprime pas la distinction entre le mouvement dialectique constitutif et les déterminations historiques successives. La seule mais essentielle différence, c'est que l'histoire a alors un au-delà d'elle-même saisi en certitude et en espérance. Elle a un sens révélé, dont la réalisation dernière ne peut être dans une nouvelle détermination particulière et empirique, mais dans un au-delà *effectif* de toutes les déterminations particulières de l'histoire. Sans contredire la philosophie, cette certitude est celle de la foi chrétienne.

*
* *

En tout cas, sans renoncer à certaines intuitions essentielles de la philosophie dialectique fondamentale de Marx, on peut jeter les bases d'une conception du monde plus réaliste que la sienne, qui finissait par contredire ses propres bases réalistes. On atteint ainsi à la synthèse d'une philosophie des déterminations successives ou du devenir historique et d'une philosophie ouverte à l'absolu. Cette synthèse comporte une image de la société dans laquelle tout l'acquit de la subjectivité et la valeur absolue de la liberté humaine seraient recueillis, en même temps que l'effort pour retrouver une société organique, naturelle, englobante et garantissante trouverait sa véritable signification. Dans sa conception générale du monde, comme dans sa conception de la société, le marxisme est le témoin de cette recherche nouvelle qui s'est instituée au delà de l'individualisme libéral de la Révolution française. Cet effort tourne court, mais vaut d'être repris.

Les rapports dialectiques de l'homme et de la nature, et de l'homme et de la société sont fondés dans une relation, elle aussi dialectique, à l'Absolu. Cette dernière relation fonde les autres; elle explique également la possibilité des aliénations. Mais la « reconnaissance » qui s'étend à toutes les relations de l'homme, à la nature, à l'autre homme et à Dieu, indique la possibilité de supprimer les aliénations. Cette « reconnaissance » est « tâche » de l'homme : c'est par elle qu'il se réalise comme personne et comme liberté. Rien en tout ceci qui oblige à s'évader des conditions de l'existence de l'homme comme y obligeaient les formules marxistes sur la société communiste, instituant une radicale discontinuité dans l'histoire.

BIBLIOGRAPHIE

La bibliographie a été mise à jour avec l'aide de Henri CHAMBRE pour la présente édition (7^e).

Elle n'est pas exhaustive, malgré son ampleur, surtout en ce qui concerne les travaux sur la pensée marxiste et ses différents aspects. Elle a pour but d'aider à l'étude personnelle. Beaucoup de titres sont accompagnés, à cette fin, de brefs commentaires.

I. ŒUVRES DE MARX ET DE ENGELS.

I. ŒUVRES DE MARX

a. *Bibliographie des œuvres de Marx.*

Ch. HUBERT, *Initiation bibliographique à l'œuvre de Marx et d'Engels*, dans DESROCHES, *Signification du Marxisme*, Éditions Ouvrières, Paris, 1949.

Marx-Engels-Lenin-Stalin Institut beim Z.K. der S.E.D., *Die Erstdrucke der Werke von Marx und Engels. Bibliographie der Einzelausgaben*, Dietz, Berlin, 1955.

Franz MEHRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918, appendice.

Maximilien RUBEL, *Bibliographie des œuvres de Karl Marx*, avec en appendice un répertoire des œuvres de Friedrich Engels, Rivière, Paris, 1956 (l'ouvrage le plus complet et le plus scientifique sur ce sujet; tient compte des inédits de Karl Marx).

b. *Œuvres complètes et recueils importants.*

Karl MARX und Friedrich ENGELS, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, éditée par D. RJAZANOV (puis à partir de 1931 par V. ADORATSKY) au nom de l'Institut Marx-Engels de Moscou, inachevée. Trois sections : I : Écrits de Marx et de Engels à l'exception du *Capital*; II : *Le Capital* et les écrits préparatoires; III : Correspondance. On cite couramment par l'abréviation MEGA, suivie de deux chiffres : numéro de la section (I, II, III) et du tome à l'intérieur de chaque section, par exemple : MEGA, I, III, p. 120. Toutes les œuvres de Marx jusqu'au 1^{er} janvier 1849 sont contenues dans cette édition, la seule qui soit vraiment scientifique.

Werke, nouvelle édition (en cours de parution), Dietz, Berlin. Dietz avait déjà fait paraître auparavant un bon nombre de volumes dans sa « Bücherei des Marxismus-Leninismus ». (Nous mentionnons ces volumes à propos des diverses œuvres de Marx, ci-dessous.)

Gesammelte Schriften 1841 bis 1850, 4 vol., Dietz, Stuttgart, 1962.

BIBLIOGRAPHIE

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862, par RJAZANOV, Dietz, Stuttgart, 1917, 2 vol. (articles de Marx et de Engels, principalement ceux qu'ils publièrent dans le *New-York Tribune*, le *People's Paper* et la *Neue Oder Zeitung*. Deux autres volumes devaient compléter la collection qui s'arrête en fait à l'année 1857).

Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels und F. Lassalle, réuni par F. MEHRING, Dietz, Stuttgart, 1902, 4 vol. (2^e éd., 1923). Abréviation : *Nachlass*.

Karl MARX, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, éd. par Landshut et Mayer, Leipzig, 1932, 2 vol. (présentait pour la première fois des inédits tels que les *Manuscrits de 1844*, repris ensuite, selon un arrangement différent, dans MEGA); réédition par Landshut, Kröner, 1953.

Karl MARX, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Roheentwurf)*, 1857-1858, Anhang 1850-1859, Dietz, Berlin, 1953, 1102 pages. (Esquisses préparatoires à la rédaction du *Capital*.)

c. Traductions françaises.

Œuvres complètes de Karl Marx, traduction Molitor, Éditions Costes, Paris (traduction incomplète malgré le titre et souvent inexacte). Elle comprend plusieurs séries sans compter des ouvrages isolés : Série *Œuvres Philosophiques*, 9 vol. (abréviation : Molitor, O. Phil.); Série *Œuvres Politiques*, 8 vol. (traductions d'articles); *Le Capital*, 14 vol.; *Histoire des doctrines économiques*, 8 vol., trad. des *Theorien über Mehrwert*, édités par Kautsky en 1904; *Herr Vogt et Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, 3 vol.; *Révolution et contre-révolution en Allemagne*, 1 vol. (l'œuvre est en fait de Engels); *Le Manifeste Communiste*, 1 vol; *Karl Marx devant les jurés de Cologne. Révélation sur le procès des Communistes*, 1 vol.; *Correspondance Marx-Engels*, 9 vol.; *Misère de la Philosophie*, réédition de l'original français.

Œuvres complètes de Karl Marx, Editions Sociales, Paris. (Plusieurs volumes ont paru avant que la série reçoive ce titre.) Titres parus : *Manuscrits de 1844 (Economie et philosophie)*; *Misère de la philosophie* (reproduction de l'original français); *L'idéologie allemande*, 1^{re} partie : Feuerbach; *Manifeste communiste : Les luttes de classes en France (1848-1850)*. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*; *Salaire, prix et profit*, suivi de *Travail salarié et capital*; *Contribution à la critique de l'économie politique*; *Le Capital*, 8 vol. (les 3 premiers, pour le livre I, reproduisent la traduction Roy); *La guerre civile en France (1871)*; *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt* (Marx et Engels); *Etudes philosophiques* (Marx et Engels). Ces traductions sont préférables à celles des Éditions Costes.

Karl MARX, *Œuvres, Economie*, tome 1, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, 1818 pp., 1963, 2^e éd., 1965. Préface par Fr. Perroux; notes par Maximilien RUBEL.

d. Œuvres principales (par ordre chronologique).

Une simple étude bibliographique des œuvres de Marx replace le lecteur, s'il y prend garde, dans un mouvement analogue à celui que l'on peut déceler dans la suite des grandes étapes de la vie de Marx. Ses œuvres s'enchaînent les unes les autres et se complètent, formant dans leur ensemble le développement de la pensée marxiste. D'autre part, de même que la vie de Marx atteint son centre dès avant la révo-

lution de 1848, les œuvres de la période 1845-1847 doivent être considérées comme des exposés déjà complets de l'essentiel de la pensée de Marx.

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie (1841, inédit), MEGA, I, 1; Molitor, *O. Phil.*, I, pp. 1-82. (La traduction de Molitor est faite sur le texte incomplet publié dans le *Nachlass* de Mehring en 1902; MEGA a publié un texte plus complet et les travaux préparatoires de la thèse de doctorat.)

Articles de la *Rheinische Zeitung*, Cologne, 1842-1843, MEGA, I, 1; Molitor en présente un certain nombre en traduction : « Le manifeste philosophique de l'École de Droit historique », *O. Phil.*, I, pp. 109-120 (contre le conservatisme de Hugo et Savigny); « Débats sur la liberté de la presse et la publication des discussions de la Diète », *O. Phil.*, V, pp. 8-93 (Marx reproche à la Diète rhénane sa tiédeur dans la défense de sa liberté contre le gouvernement prussien); articles contre la *Kölnische Zeitung*, série du 10 au 14 juillet 1842, *O. Phil.*, V, pp. 94-108 (distinctions entre l'État chrétien et l'État rationnel); « A propos du communisme », *O. Phil.*, V, pp. 109-116 (réponse à une accusation de communisme contre le journal; Marx se reconnaît incompetent, mais se met à l'étude des auteurs socialistes et communistes); « Loi sur les vols de bois », *O. Phil.*, V, pp. 116-185 (critique des décisions interdisant le ramassage du bois tombé; l'État comme défenseur des droits et des intérêts de la propriété privée).

Kritik des hegelschen Staatsrechts, d. i. Hegels Rechtsphilosophie, MEGA, I, 1; Molitor, *O. Phil.*, IV (d'après le texte donné par Landshut et Mayer). Selon RJAZANOV la date de composition serait 1843 et non 1841-1842, comme le dit Landshut.

Remarques sur la récente réglementation de la censure prussienne, article des *Anekdoten zur neuesten Philosophie*, 1843, trad. Molitor, *O. Phil.*, I, pp. 121-161. (Sur les illusions des intellectuels libéraux qui font confiance au décret de Frédéric-Guillaume IV atténuant la censure).

Zur Judenfrage, in *Deutsch-französische Jahrbücher*, 1844; MEGA, I, 1; trad. Molitor sous le titre *La Question Juive*, *O. Phil.*, I, pp. 163-214. (Contre Bauer, *Die Judenfrage*, 1843, Marx établit la différence entre l'émancipation politique et la véritable émancipation humaine, cette dernière n'étant possible que par la suppression de la propriété et de l'État.)

Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung, in *Deutsch-Französische Jahrbücher*, 1844, MEGA, I, 1; Molitor, *O. Phil.*, I, pp. 83-108, sous le titre « Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel ». (Cette étude est postérieure à la *Question Juive* qu'elle précède dans les *Jahrbücher*. Apparition de la notion de prolétariat chez Marx. Première idée du dépassement de la philosophie et de l'unité de la pensée et de l'action.)

Articles dans le *Vorwärts*, Paris, 1844, MEGA, I, 1; trad. Molitor, sous le titre « Le roi de Prusse et la réforme sociale », *O. Phil.*, V, pp. 213-244. (A propos d'un article de Ruge sur l'appel à la bienfaisance lancé par Frédéric-Guillaume IV après la répression sanglante du soulèvement des tisserands de Silésie en juin 1844. « Sans la révolution le socialisme ne pourra pas se réaliser. »)

Oekonomisch-Philosophische Manuskripte, 1844, MEGA, I, III; Molitor, *O. Phil.*, VI, sous le titre « Économie politique et philo-

BIBLIOGRAPHIE

- sophie » (traduction incomplète et très imparfaite, d'après le texte de Landshut et Mayer, *Die Frühschriften*, dont l'arrangement diffère de celui retenu par MEGA); Éditions Sociales, 1962 (nouvelle traduction complète, texte de MEGA, la meilleure actuellement); en outre, le fragment sur « Le Travail aliéné » avait été traduit par M. Rubel dans la *Revue socialiste*, février 1947, le fragment « Le travail salarié » par M. Rubel et Berthelot dans *De Marx au marxisme*, Éd. de Flore, 1948, pp. 304-317. (Les principales thèses du marxisme apparaissent dans ces manuscrits, dont la richesse philosophique est difficile à épuiser. Marx prend position en détail sur la signification de la dialectique chez Hegel.)
- Die Heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik, gegen Bruno Bauer und Konsorten*, par F. ENGELS et K. MARX, Francfort-sur-le-Main, 1845; MEGA, I, t. III; rééd. Dietz, 1953; trad. Molitor, *O. Phil.*, II et III. Il existe également une réédition allemande dans le *Nachlass*, publié par Mehring. (Règlement de comptes avec l'idéalisme spéculatif et critique; la plupart des chapitres sont de Marx, seuls les premiers et quelques passages moins importants sont de Engels.)
- Articles du *Westphälisches Dampfboot* et du *Gesellschaftsspiegel*, 1845-1847, MEGA, I, t. III et IV.
- Thesen über Feuerbach*, 1845, resté inédit, MEGA, I, v; trad. Molitor, *O. Phil.*, VI, pp. 141-144 (*Thèses sur Feuerbach*).
- Die Deutsche Ideologie, Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer, und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten*, par MARX et ENGELS, 1845-1846, inédit, MEGA, I, v; rééd. Dietz, 1953; trad. Molitor, *O. Phil.*, VI, pp. 137-257, VII, VIII et IX en entier; nouvelle trad. Cartelle pour la première partie « Feuerbach », Éditions Sociales, Paris, 1953. (Cette première partie, la plus importante, est un exposé des fondements du matérialisme historique.)
- La critique moralisante et la morale critique*, articles de la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, 28 octobre-25 novembre 1847, MEGA, I, VI; Molitor donne une partie des articles in *O. Phil.*, III, pp. 127-166. (Polémique contre Karl HEINZEN : la révolution bourgeoise est condition de la révolution prolétarienne.)
- Misère de la Philosophie. Réponse à la Philosophie de la Misère de M. Proudhon*, préface de F. ENGELS, Paris, 1847, texte original en français; rééditions Giard, 4^e édition sur l'édition princeps, 1935, Éditions Sociales, 1946 (avec trois annexes) et Costes, 1950.
- Circulaire contre le *Volkstribun*, par MARX et ENGELS, éditée par H. Kriege, 1846, MEGA, I, VI.
- Articles de la *Deutsche Brüsseler Zeitung*, de la *Triersche Zeitung* et de *Reform*, 1847-1848, MEGA, I, VI. (Discours sur la Pologne et écrits contre Grün et Heinzen.)
- Speech of Dr. Marx on Protection, Free Trade and the Working Classes*, in *The Northern Star*, 1847, MEGA, I, VI; trad. française sous le titre *Discours sur la question du Libre-échange*. Bruxelles, 1848.
- Manifest der Kommunistischen Partei*, Londres, février 1848; nouvelles éditions avec préfaces, 1872, 1883, 1890; nombreuses traductions françaises : Molitor, éd. Costes, 1934; Éditions Socia-

- les, 1946; Ch. Andler, avec introduction, Société Nouvelle de librairie et d'édition, 1901, et Rieder, 1922 (avec commentaire).
- Lohnarbeit und Kapital*, série d'articles de la *Neue Rheinische Zeitung*, 1849, conférences faites par Marx à Bruxelles devant l'Association des Ouvriers allemands, MEGA, I, vi; traduction française : *Travail salarié et Capital*, Éditions Sociales, 1947. (Le texte de *Lohnarbeit und Kapital* a été révisé par Engels après la mort de Marx, pour harmoniser le vocabulaire avec celui du *Capital*. Le texte révisé est repris dans les éditions allemandes actuelles.)
- Articles de la *Neue Rheinische Zeitung*, Cologne, 1848-1849, in *Nachlass*, III, MEGA, I, vii, et Dietz, Berlin, 1928.
- Articles de la *Neue Rheinische Zeitung*, *Politisch-Oekonomische Revue*, Londres, New-York, Hambourg, 1850, surtout *Die Klassenkämpfe in Frankreich*, réédité en 1895 à Berlin par Engels, rééd. Dietz, 1953; traduction française : *Les luttes de classe en France*, Éditions Sociales, 1946 et 1948.
- Der Achtzehnte Brumaire de Louis Bonaparte*, publié dans le deuxième numéro de *Die Revolution* de J. Weydemeyer, New York, 1852; nouvelle édition avec préface de Marx, Hambourg, 1859; rééd. Dietz, 1953; trad. française de Molitor; nouvelle traduction : *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Éditions Sociales, Paris, 1946, 133 pp.
- (*Materialien, Erklärungen und Schriften zum Kölner Kommunistenprozess 1851-1852*). *Enthüllungen über den Kommunistenprozess zu Köln*, Bâle et Boston, 1853; nouvelle édition avec un épilogue de Marx et une introduction historique de Engels, Hottinger-Zurich, 1885 (l'épilogue est de 1875); trad. Molitor, *Karl Marx devant les jurés de Cologne (9 février 1849)*. *Révélation sur le procès des Communistes (4 octobre 1852)*, Costes, 1949.
- Articles de la *New-York Tribune* et de *People's Paper* (1851-1862). Ces articles n'ont pas encore été réimprimés dans leur totalité, sauf la série *Revolution and counterrevolution in Germany in 1848* (qui est en réalité de Engels), edited by E. M. Aveling, Swan Sonnenschein, Londres, 1896; traduction allemande *Revolution und Konterrevolution in Deutschland*, par Kautsky, Stuttgart, 1896; voir aussi le recueil de RJAZANOV, *Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels*, Dietz, Stuttgart, 1917, 2 vol. (articles de 1852 à 1857).
- The Eastern Question*. A reprint of letters written 1853-1856 dealing with the events of the Crimean War by Karl Marx, edited by E. M. Aveling and E. Aveling, Swan Sonnenschein, Londres, 1897; trad. Molitor, *Œuvres Politiques*, I, pp. 125-232.
- Palmerston and Russia, Political Fly-sheets*, Nr. 1, E. Tucker, Londres, 1853; 2^e édition sous le titre *Palmerston and Poland*, 1854.
- Palmerston. What has he done? Political Fly-sheets*, Nr. 2, E. Tucker, Londres, 1854.
- Der Ritter vom edelmütigen Bewusstsein*, Londres et New York, 1853 (polémique contre Willich).
- Articles dans la *Neue Oder Zeitung*. Breslau, 1854-1855.
- Articles dans la *Free Press* et la *Diplomatic Review*, 1856-1858, réimprimés séparément sous les deux titres suivants : *Secret diplomatic history of the Eighteenth Century*, by Karl Marx,

BIBLIOGRAPHIE

edited by his daughter E. M. Aveling, Swan Sonnenschein, Londres, 1899, et *The story of the life of Lord Palmerston*, by Karl Marx, edited by his daughter E. M. Aveling, Swan Sonnenschein, Londres, 1899. (Traduction française d'articles de la *Free Press*, *Marx et la Russie*, Gallimard, 1953.)

Articles pour *The new American Cyclopaedia*, issued by George Ripley and Charles Dana, New-York, 1858-1863 (dont les articles sur Jean-Baptiste Bernadotte, Bolivar et Blücher).

Zur Kritik der Politischen Oekonomie, Franz Duncker, Berlin, 1859; réédition, Dietz, Berlin, 1951; traductions françaises : Laura Lafargue (d'après la deuxième édition préparée par Kautsky), Giard, 1928, Molitor, 1954, et Éditions Sociales, 1957 (sous le titre : *Contribution à la critique de l'économie politique*).

Articles dans *Das Volk*, 1859.

Herr Vogt, Londres, 1860, réédité avec un appendice de Engels et une introduction de R. Franz, Leipzig, 1927; rééd. Dietz, 1953; trad. Molitor, Éditions Costes, 1927-1928, 3 vol.

Articles pour *Die Presse*, Vienne, 1861-1862.

Articles dans *The beehive*, Londres, 1864-1870 (y compris les adresses rédigées par Marx au nom des ouvriers anglais aux présidents Lincoln et Johnson).

Address und Provisional Rules of the International Workingmen's Association, established Sept. 28th 1864, at a public meeting held at St. Martin's Hall, Long Acre, Londres, publiée à Londres en 1864; trad. française Ch. Longuet, Bureau d'Éditions du P. C. F., 1933.

Article contre Proudhon in *Der Sozialdemokrat*, 1865, reproduit à la suite de *Misère de la Philosophie*, Édition Costes.

Déclarations contre J. B. Schweitzer, in *Berliner Reform*, mars-avril 1865.

Value, price and profit, an address delivered by K. Marx to the General Council of the International in 1865; traduction allemande Bernstein, in *Neue Zeit*, XVI, 1898 (t. II), traductions françaises, Éditions Sociales, 1946 et 1947 sous le titre *Salaires, prix et profit*.

Das Kapital, Kritik der Politischen Oekonomie, t. I, Meissner, Hambourg, 1867 (2^e édition du t. I avec modifications et additions, Meissner, Hambourg, 1872-1873; 3^e édition par Engels, avec des corrections et des notes tirées des manuscrits laissés par Marx, 1883). Le deuxième tome fut publié par Engels en 1885 et le troisième, en deux parties, en 1894. Réédition MEGA, 3 vol.; et Dietz, Berlin, 3 vol. (1955). Il existe du premier livre du *Capital* une traduction française par J. Roy, vérifiée par Marx lui-même qui y fit quelques modifications, publiée à Paris en 1875 (première édition en livraisons successives). Elle a été reprise par les Éditions Sociales ainsi que par Molitor (dans ses rééditions récentes). Molitor avait publié auparavant une traduction complète en 14 volumes, qui remplaçait celle de BORCHARDT et VANDERRYDT, Giard et Brière, 1900, 4 vol. Après avoir reproduit la traduction de Roy pour le premier livre (3 vol.), les Éditions Sociales ont publié une nouvelle traduction pour les deux livres suivants. Outre les trois livres du *Capital*, d'autres manuscrits de Marx furent publiés par Kautsky

sous le titre *Theorien über den Mehrwert*, Dietz, Stuttgart, 1905-1910, 4 vol. (trad. Molitor : *Histoire des doctrines économiques*, 1924-1936, 8 vol.).

Manifestos, Programmes and Declarations of the General Council of the International, 1867-1873 (généralement rédigés par Marx).

A workingman's refutation of J. S. Mill, série d'articles dans le *Commonwealth*, par J. C. ECCARIUS, avec la collaboration de MARX.

Addresses of the General Council of the International « On the war » and « The civil war in France », Londres, 1870-1871; en allemand, *Der Bürgerkrieg in Frankreich*, in *Der Vorbote*, Genève, et in *Der Volksstaat*, Leipzig, 1871; trad. française, *La guerre civile en France*, 1871, avec une introduction de Engels et des lettres de Marx et Engels sur la Commune de Paris, Éditions Sociales, 1946; nouvelle édition en 1953.

L'Alliance de la démocratie socialiste et l'Association Internationale des Travailleurs, rapports et documents, Londres et Hambourg, 1873 (rapports sur les activités de Bakounine et de son Alliance, dressés à la demande du Congrès de la Haye).

(*Randglossen zum Gothaer Parteiprogramm*). *Zur Kritik des sozialdemokratischen Parteiprogramms*, 1875, inédit, publié seulement en 1891 par Engels; réédition Adoratsky, Zurich, 1934, et Dietz, Berlin, 1955; traductions françaises, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, par Marx-Engels, Bureau d'Éditions du P.C.F., 1933, Éditions Sociales, 1950, et Éditions de la Liberté, Paris, 1947.

Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft, collaboration de Marx pour le chapitre x de la II^e partie. (Voir ci-dessous : Œuvres de Engels.)

Lettre à Mikhaïlovski, 1877, sur le développement économique de la Russie (original en français), in *Revue Socialiste*, 24 mai 1902, pp. 968-972.

Article dans la *Revue Socialiste*, 5 novembre 1880.

e. Correspondance.

Karl Marx-Friedrich Engels, Briefwechsel, MEGA, III, 4 vol., Berlin, Marx-Engels Verlag, 1929-1931; réédition Dietz, Berlin, 4 vol.; trad. Molitor, 9 vol., 1931-1934.

Briefe und Auszüge von J. P. Becker, J. Dietzgen, Fr. Engels, Karl Marx und andere an F. A. Sorge und andere, publiées par F. A. SORGE, Dietz, Stuttgart, 1906 et 1921; trad. Molitor, 2 vol.

Briefe an Kugelmann (aus den Jahren 1862-1874), avec introd. de Lénine, Viva, Berlin, 1927; rééd. Dietz, 1952; trad. Rosa MICHEL, Éditions Sociales Internationales, 1930.

Die Briefe von K. Marx und Fr. Engels an Danielson, avec une introduction de G. Mayer, Liebing, Leipzig, 1929.

Briefwechsel zwischen K. Marx und Bruno Bauer, Arnold Ruge und andere ferner zwischen Marx und seinem Vater, MEGA, I, 1; la lettre de Marx à son père a été traduite par Molitor, *O. Phil.*, I.

Briefe von Marx an Weydemeyer und Frau, Waffenkammer des Sozialismus, Francfort-sur-le-Main, 1907.

Freiligrath und Marx in ihrem Briefwechsel, publié par F. MEHRING, in *Neue Zeit*, 1912.

BIBLIOGRAPHIE

- Die Briefe von Karl Marx und Heinrich Heine*, publié par G. MAYER, Stuttgart, 1922.
- Briefwechsel zwischen Vera Zasulitch und Karl Marx*, in *Marx-Engels Archiv*, 1, publié par RJAZANOV, au nom de l'Institut Marx-Engels de Moscou, Francfort-sur-le-Main; l'original français de la *Lettre à Vera Zassoulitch*, du 8 mars 1881, a été publié par M. RUBEL, dans « Karl Marx et le Socialisme populiste russe », in *Revue Socialiste*, Rivière, Paris, 1947, n. 11, pp. 554-558.
- f. *Anthologies.*
- Karl MARX, *Morceaux choisis*, avec une introduction par H. LEFEBVRE et N. GUTERMANN, Gallimard, Paris, 1934, réédition 1952 (textes groupés par sujets sans ordre chronologique; le classement est médiocre, mais le choix est excellent).
- Karl MARX, *Œuvres choisies*, tome 1, coll. « Idées », Gallimard, 1963, 373 pp. (Choix fait par N. GUTERMANN et H. LEFEBVRE, différent de celui des *Morceaux choisis* ci-dessus.)
- Les Marxistes*, coll. « J'ai lu », E/13, Flammarion, 1965, 510 pp. Présentation de K. PAPAIOANNOU. (Choix de textes de K. Marx, F. Engels, K. Kautsky, E. Bernstein, R. Luxembourg, Plekhanov, Lénine, Trotzky, Staline, Mao-Tse-Toung, Khrouchtchev, Togliatti.)
- Karl MARX, *Selected writings in sociology and social philosophy*, ed. by T. B. Bottomore and M. Rubel, C. A. Watts, Londres, 1956, et Penguin books, 1963, 272 pp.
- H. LEFEBVRE, *Karl Marx*, Édition des Trois-Collines, Paris et Genève (introduction à Marx précédée d'un choix de textes consacré au problème de la liberté).
- Karl MARX, *Pages choisies pour une éthique socialiste*, avec une introduction par Maximilien RUBEL, Rivière, Paris, 1948, 379 pp. (avec deux bons répertoires chronologiques : vie de Marx et œuvres de Marx).
- Lucien HENRY, *Les grands textes du marxisme sur la religion*, Éditions Sociales Internationales, Paris, 1936 (contient aussi des textes de Engels et de Lénine sur la religion).
- Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Études Philosophiques*, Éditions Sociales, Paris, 1947 (contient en particulier le *Feuerbach* de Engels).
- Karl MARX, *Anthologie*, précédée d'une introduction sur K. Marx, tirée des œuvres de Trotzky, Éditions Corrèa, Paris.
- Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Sur la religion*, textes choisis, traduits et annotés, Éditions Sociales, 1960, 358 pages.
- Karl MARX et Friedrich ENGELS, *Sur la littérature et l'art*, Éditions Sociales, 1954, 410 pages.
- Karl MARX, *La Russie et l'Europe*, Gallimard, 1954, 259 pp. Trad. fr. sur l'original anglais et présentation par B. P. HEPNER.

2. ŒUVRES DE ENGELS

Un grand nombre des œuvres de Engels se trouvent dans MEGA; nombreuses rééditions récentes, Dietz, Berlin.

Œuvres principales (et traductions) :

- Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Dietz, Berlin, 1952 ; trad. Bracke, Éd. Costes, 1933, et Éditions Sociales, 1961 (*La situation de la classe laborieuse en Angleterre*).
- Die Revolution von 1848*, Dietz, Berlin, 1953 ; trad., Éditions Sociales, 1952 (*La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne*, suivie de *La guerre des paysans, La campagne pour la constitution du Reich, Révolution et contre-révolution*).
- Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, d'abord publié par livraisons dans le *Vorwärts* et le *Volksstaat*, 1877-1878, réunis en volume à la Leipziger Genossenschaftsdruckerei, 1878 ; traductions Bracke, Éd. Costes, 3 vol., 1931-1933, et Éditions Sociales, 1950. (L'œuvre la plus importante de Engels, connue couramment comme *Anti-Dühring*).
- Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates*, Edition Dietz, 1952 ; trad. Molitor, Éd. Costes, 1931, et Éditions Sociales, 1954 (*L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*).
- Dialektik der Natur*, Edition Dietz, 1952 ; trad. Rivière, Paris, 1950, et Éditions Sociales, 1952.
- Fr. Engels Briefwechsel mit K. Kautsky*, Danubia Verlag, Wien, 1955, 466 pp.
- Correspondance Fr. Engels-Marx et divers*, publiée par F. A. Sorge, trad. Bracke, Éd. Costes, 2 vol., 1950.
- Friedrich ENGELS, Paul et Laura LAFARGUE, *Correspondance*, trad. fr., 3 vol., Éditions Sociales, Paris, 1956-1959.

Il faut ajouter des traductions de quelques extraits des œuvres de Engels, tirés principalement de l'*Anti-Dühring* : *Le Rôle de la violence dans l'histoire*, Éditions Sociales, 1946 ; *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Éditions Sociales, 1933 ; *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, Costes, Paris, 1952 (voir aussi *Études philosophiques de Marx et Engels*, Éditions sociales) ; *Notes sur la guerre de 1870-1871*, articles du *Pall Mall Gazette*, trad. Bracke, Éd. Costes, 1936 ; *Études sur le « Capital »*, Éditions Sociales.

II. BIOGRAPHIES DE MARX ET DE ENGELS.

I. MARX.

- Max BEER, *Karl Marx, sa vie et son œuvre*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1926 (vieilli).
- Isaiah BERLIN, *Karl Marx*, Oxford University Press, 1939 (dernière édition, 1952). Trad. française, coll. « Idées », Gallimard, 196 pp.
- H. CARR, *Karl Marx, a study in fanaticism*, Londres, 1934, Dent. (Intéressant, mais peu objectif dans la méthode.)
- Auguste CORNU, *Karl Marx, sa vie et son œuvre*, Alcan, Paris, 1934, 434 pp. (Monographie consacrée à la période de la vie de Marx antérieure à 1847. Esquisse du milieu social et intellectuel dans lequel Marx s'est formé et où il a commencé à lutter.)
- Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. I. Les années d'enfance et de jeunesse. La gauche hégélienne (1818/1820-1844), 313 p. ; t. II. Du libéralisme démocratique au communisme (1842-1844), 366 p. ; t. III. Marx à Paris, 272 p., P.U.F.,

BIBLIOGRAPHIE

- Paris, 1955, 1958, 1962. (Reprise de l'ouvrage précédent, avec modifications et précisions.)
- Roger GARAUDY, *Karl Marx*, Seghers, 1964, 314 pp. (Insiste sur l'héritage fichtéen.)
- C.-J. GIGNOUX, *Karl Marx*, Plon, Paris, 1950. (Ouvrage de seconde main, comportant des inexactitudes.)
- Antonio LABRIOLA, *Karl Marx, l'économiste et le socialiste*, Rivière, Paris, 1910, trad. de l'italien (vieilli).
- Henri LEFFEBVRE, *Marx, sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie*, coll. « Philosophes », P.U.F., 1964, 131 pp. (Pose la question : « Marx, philosophe ? » en tenant compte des discussions contemporaines.)
- V. I. LÉNINE, *Karl Marx*, trad. française, Éditions Sociales, Paris, 1945. (Courte biographie destinée à l'*Encyclopédie Russe* Gravat, publiée en 1914, dans laquelle Lénine résume la vie de Marx et analyse son œuvre économique et politique.)
- Franz MEHRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig, 1918, 580 pp., 5^e édition 1933; traductions anglaise et espagnole. (Large utilisation de la correspondance.)
- B. NICOLAIEVSKI et O. MAENCHEN-HELFEN, *Karl Marx*, trad. française, Gallimard, Paris, 1937, 317 pp. (Le meilleur portrait que nous ayons de l'homme politique. Les auteurs ont utilisé de nombreux documents inédits puisés aux archives du Parti social-démocrate allemand, relatifs à l'œuvre posthume de Marx et de Engels, ainsi qu'à l'histoire de la Première Internationale.)
- Giuliano PISCHEL, *Marx giovane*, Milan, 1948, 416 pp. (Importante étude de la biographie, de la pensée et de l'œuvre de Marx, durant la première partie de sa vie.)
- D. RJAZANOV, *Marx et Engels*, trad. française, Éditions Sociales Internationales, Paris, 1927. (Biographie populaire, mais très exacte, par l'éditeur des Œuvres complètes MEGA; leçons faites à Moscou au début de la période révolutionnaire; étudient surtout le révolutionnaire.)
- D. RJAZANOV, *Marx, homme, penseur et révolutionnaire*, trad. française, Éditions Sociales Internationales, Paris, 1928. (Recueil d'études et de souvenirs d'un certain nombre de contemporains ou de disciples de Marx; renseignements de première main sur la vie privée de ce dernier à Londres.)
- Maximilien RUBEL, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, Paris, 1957. (Grâce à l'utilisation des inédits de Marx, Rubel nous fournit ici la description la plus complète à ce jour de la biographie littéraire de Marx et de la genèse de ses œuvres; l'ouvrage est de plus destiné à établir que la pensée de Marx repose principalement sur une prise de position éthique — thèse qui doit être nuancée.)
- Otto RUHLE, *Karl Marx, Leben und werk*, Hellerau, 1928, trad. française, Grasset, 1933, 423 pp. (S'appuie sur les méthodes psychanalytiques de l'École de Vienne; le portrait est médiocre et pauvre du point de vue psychologique; incomplet pour tout le début de la carrière de Marx.)
- L. SCHWARZSCHILD, *Karl Marx*, Éditions du Pavois, Paris, 1950. (Malgré les prétentions de l'auteur, les documents « nouveaux » sur

lesquels il s'appuie étaient connus dans leur teneur originale, les uns depuis 1930, les autres depuis 1935.)

Luc SOMERHAUSEN, *L'humanisme agissant de Karl Marx*, Masse, Paris, 1946, 290 pp. (A l'aide de documents d'archives, belges pour la plupart, étudie avec soin la période de la vie de Marx qui va de la publication des *Annales franco-allemandes* en 1844 à la Révolution de 1848, durant laquelle Marx vécut à Paris et à Bruxelles.)

John SPARGO, *Karl Marx, his life and his work*, New York, 1910 (Premier ouvrage biographique important, mais maintenant dépassé.)

André VÈNE, *Vie et doctrine de Karl Marx*, Paris, 1946. (Médiocre et inexact.)

(ANONYME), *Karl Marx, Chronik seines Lebens in Einzeldaten*, Institut Marx-Engels-Lénine, Moscou, 1934, 464 pp. (Trois mille dates relatives aux faits et événements importants de la vie et de l'activité littéraire et politique de Marx. Chronique composée grâce aux recherches et travaux de RJAZANOV, et en particulier grâce au bilan dressé en 1923 et publié en 1925 dans l'« Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung », t. II)

Articles :

A. CORNU, « Marx et la Révolution de 1848 », in *La Pensée*, n° 18.

FEJTÖ, « Marx et Heine », in *La Revue Internationale*, n° 6, 1946.

Helmut HIRSCH, « Marx sous l'œil de la police parisienne », in *La Revue Socialiste*, n° 42, décembre 1950.

Helmut HIRSCH, « Marx sur Napoléon », in *La Revue Socialiste*, n° 34, janvier-février 1950.

D. RJAZANOV, « Marx et Blanqui », in *La Revue Marxiste*, 1929, n° 4.

II. ENGELS.

LÉNINE, *Friedrich Engels*, trad. française, Éditions Sociales Internationales, Paris, 1935 (brève présentation).

Gustav MAYER, *Friedrich Engels*, 2 vol., La Haye, 2^e éd., 1934. (Biographie très complète, écrite avec compétence; s'appuie sur les documents contenus dans les archives Marx-Engels du Parti social-démocrate allemand; traduction anglaise abrégée, l'original étant en allemand.)

III. BIBLIOGRAPHIES GÉNÉRALES.

Henri CHAMBRE, Bibliographie marxiste de langue française, in *Travaux de l'Action Populaire*, n° 25, décembre 1948.

Économie et Humanisme, 1947, n° 34.

Documentation Catholique, Bibliographie sur le communisme, 1949, pp. 975 et sq.

Essai de Bibliographie sur « Communistes et chrétiens », in *Chronique Sociale*, 1952, n° 4.

IV. INTRODUCTIONS A L'ÉTUDE DU MARXISME.

1. D'AUTEURS MARXISTES.

Henri LEFEBVRE, *Le marxisme*, coll. Que sais-je? P.U.F., Paris. (Exposé introductif par un universitaire communiste, philosophe

BIBLIOGRAPHIE

de métier; des communistes lui ont fait le reproche d'idéalisme, puisqu'il expose d'abord la « philosophie », puis la « politique », au lieu d'identifier philosophie marxiste et politique; on doit cependant reconnaître à cette introduction une très grande pénétration dans l'œuvre de Marx.)

Henri LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Karl Marx*, Bordas, Paris, 1947. (L'ouvrage s'ouvre sur une profession de foi marxiste de l'auteur et décrit la genèse de la pensée de Marx; n'est pas toujours aussi limpide que l'ouvrage précédent.)

2. D'AUTEURS NON MARXISTES.

Henri ARVON, *Le marxisme*, coll. Armand Colin, Paris, 1955, 216 pp. (La meilleure introduction philosophique de petit format.)

Emile BAAS, *Introduction critique au marxisme*, Éd. Alsatia, Colmar et Paris, 1960, 197 pp. (Grands thèmes de l'humanisme marxiste d'après les œuvres de jeunesse; exposé sympathique et critique à la fois.)

Pierre BAYART, *Que savez-vous du marxisme?* Éditions Sociales du Nord, Lille, 1948. (Clair et simple; ne s'arrête pas à Marx, étudie Lénine et Staline; éléments d'un examen critique.)

André PIETRE, *Marx et le marxisme*, P.U.F., Paris, 1957. (Introduction à l'économie et à la philosophie.)

VI. ÉTUDES DOCTRINALES.

1. D'AUTEURS MARXISTES.

Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, F. Maspéro, 1965, 258 pp. (Recueil d'articles parus dans *La Pensée* et *La Nouvelle Critique* principalement, où le concept de « surdétermination », dû à l'analyse psychanalytique, joue un rôle de premier plan pour l'élucidation de la pensée de Marx.)

Louis ALTHUSSER et alii, *Lire le Capital*, F. Maspéro, 1965, 2 vol., 256 et 401 pp. (Lecture nouvelle du *Capital* par un groupe de marxistes de l'École normale supérieure, les « Ulmiens », effectuée en s'inspirant d'une méthode « symptomale » mise en œuvre pour la lecture de travaux de psychanalystes et où le concept de « surdétermination » joue également un rôle considérable. Bien que conduisant à une lecture suggestive de l'œuvre de Marx, la méthode indiquée ne paraît pas vraiment convenir à ce cas.)

Jean BABY, *Principes fondamentaux d'économie politique*, Éditions Sociales, Paris, 1949, 348 pp. (Exposé marxiste très orthodoxe de la doctrine économique de Marx et de Lénine; aucune réserve concernant la validité des conceptions économiques marxistes.)

Jean BABY, *Le Marxisme*, cours professé à l'Institut d'Études politiques, Éd. « Les cours de droit », Domat, Paris, 3 fascicules, ronéoté.

Z. BARBU, *Le développement de la pensée dialectique*, Éd. Costes, Paris, 1947.

BARJONET, *Plus-value et salaire*, Éditions Sociales, Paris, 1950.

J. BENARD, *Théorie marxiste du capital*, Éditions Sociales, Paris, 1953.

H. DENIS, *La valeur*, Éditions Sociales, Paris, 1949.

- H. DENIS, *La monnaie*, Éditions Sociales, Paris, 1950.
- Maurice DOBB, *Political economy and capitalism*, Routledge, Londres, 1946, 357 pp. (Critique de l'économie politique moderne en fonction des idées de Marx; exposé partiel, sympathique, averti, de la doctrine économique de Marx; l'auteur est professeur à Cambridge.)
- Roger GARAUDY, *La théorie matérialiste de la connaissance*, P.U.F., 1954, 387 pp. (Ouvrage peu documenté et peu critique qui expose un matérialisme marxiste dénué de tout élément dialectique véritable; déborde d'ailleurs le domaine de la théorie de la connaissance indiqué dans le titre.)
- Roger GARAUDY, *Perspectives de l'homme : existentialisme, pensée catholique, marxisme*, P.U.F., Paris, 1959, 350 pp.
- Roger GARAUDY, *La liberté*, Éditions Sociales, Paris, 1955, 470 pp.
- Lucien GOLDMANN, *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris, 1959, 356 pp.
- GUIHENEUF, *La théorie marxiste de la valeur*, Colin, Paris, 1951.
- Karl KAUTSKY, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vol., Berlin, 1921.
- K. KORSCH, *Marxisme et philosophie*, trad. de l'all., coll. « Arguments », Ed. de Minuit, 1964, 187 pp. (Première publication en allemand, 1923; ouvrage d'inspiration hégélienne, dont les thèses ont été combattues par les sociaux-démocrates et les communistes, comme entachées de révisionnisme philosophique.)
- Henri LEFEBVRE, *A la lumière du matérialisme dialectique*, t. I : *Logique formelle et logique dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1947. (Seul le premier volume est paru d'une série qui devait en comporter huit et constituer ainsi un véritable traité de philosophie marxiste; ce premier volume est aussi intéressant pour la connaissance de l'hégélianisme que pour celle du marxisme; analyse intelligente et fine des catégories de la logique formelle, destinée à montrer comment elles se dépassent elles-mêmes en catégories de logique dialectique.)
- Henri LEFEBVRE, *Le matérialisme dialectique*, P.U.F., Paris, dernière édition 1961, 153 pp. (Un des meilleurs ouvrages sur le marxisme écrit par un philosophe communiste : il essaie de nous décrire l'« homme nouveau » et l'« acte total » dans lequel s'achève le marxisme.)
- Henri LEFEBVRE, *Problèmes actuels du marxisme*, P.U.F., Paris, 1957. (Modification de plusieurs points de vue des ouvrages antérieurs de Lefebvre; ce petit livre a été l'une des occasions de son conflit avec la direction du P. C. français.)
- Henri LEFEBVRE, *Sociologie de Marx*, coll. « Sup », P.U.F., 1966, 171 pp. (La « praxis », la sociologie de la connaissance, des classes sociales et de l'État dans la pensée et l'œuvre de K. Marx.)
- G. LUKACS, *Histoire et conscience de classe. Essais de dialectique marxiste*, trad. de l'all. (1923), Éditions de Minuit, Paris, 1960, 380 pp.
- Ernest MANDEL, *Traité d'économie marxiste*, 2 vol., Julliard, Paris, 1962, 516 et 554 pp. (S'efforce de démontrer l'actualité de la pensée économique de Marx.)

BIBLIOGRAPHIE

- Dyonis MASCOLO, *Le communisme (dialectique des besoins et des valeurs)*, N.R.F., Paris, 1953. (Livre mal composé, mais intéressant, par l'accent qu'il met sur les pages de l'œuvre de Marx consacrées à la définition de l'homme comme « être de besoin ». L'auteur est un intellectuel marxiste, avec les qualités et les défauts que cette expression implique, mais, n'étant pas communiste, ou ne l'étant plus, il défie les interprétations du Parti communiste ou des auteurs et chefs soviétiques sur des points essentiels.)
- Ronald L. MEEK, *Studies in the labour theory of value*, Lawrence and Wishart, Londres, 1956, 310 pp. (Importante étude pour réhabiliter une théorie de Marx généralement mal comprise des économistes, estime l'auteur.)
- Eliane MOSSÉ, *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste*, Centre d'Études Économiques, Colin, Paris, 1957. (L'auteur s'efforce de vérifier les thèses marxistes sur l'accumulation et la paupérisation à l'aide de statistiques empruntées à l'histoire économique française du XIX^e siècle.)
- Pierre NAVILLE, *Le nouveau Leviathan. I. De l'aliénation à la jouissance. La genèse de la sociologie du travail chez Marx et Engels*, Rivière, Paris, 1957.
- Max RAPHAEL, *La théorie marxiste de la connaissance*, trad. de l'allemand, Gallimard, Paris, 1934.
- Joan ROBINSON, *An essay in marxian economics*, Macmillan, Londres, 1942. (Très bonne étude de problèmes modernes à la lumière de la doctrine économique marxiste.)
- M. ROZENTHAL, *Les problèmes de la dialectique dans le Capital de Marx*, Éditions Sociales, Paris, et Éditions en langues étrangères, Moscou, 1959, 482 pp.
- SANDOR, *Histoire de la dialectique, Hegel*, Paris, 1948.
- SEGAL, *Principes d'économie politique*, Éditions Sociales, Paris, 1936. (Ouvrage important parce qu'il est presque le seul ouvrage général d'économie politique marxiste avant la récente parution du *Manuel d'Économie politique*, publié à Moscou en 1954.)
- P. M. SWEETZ, *The theory of capitalist development*, Oxford University Press, New York, 1942, 398 pp. (Exposé des principes d'économie marxiste, peu de critiques.)
- TRAN DUC THAO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Éditions Minh Tan, Paris, 1952. (Essai très pénétrant et très personnel dans lequel l'auteur reprend la critique de l'idéalisme philosophique et celle de la religion.)
- Articles :*
- Ch. BETTELHEIM, « Marx et Keynes », *Revue d'Économie politique*, 1948, n^o 2.
- E. BOTTIGELLI, « Nous accusons la Social-Démocratie d'empêcher la publication des œuvres de K. Marx », in *La Nouvelle Critique*, n^o 34.
- Henri DENIS, « Humanisme et matérialisme dans la pensée de K. Marx », in *La Pensée*, n^o 14.
- J.-T. DESANTI, « La langue, la conscience et la lutte des classes », in *Nouvelle Critique*, n^o 21-22.

- J.-T. DESANTI, « Le jeune Marx et la métaphysique », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1947, pp. 372 et sq.
- K. T. KOUZNETNOV, « O polititcheskikh i filosofhitcheskikh vozzreniakh K. Marksa v ranni period evo deatelnosti », in *Voprosy Filosofii*, Moscou, 1953, n° 5.
- O. LANGE, « Marxian economics and modern economic theory », in *Review of Economical Studies*, juin 1935.
- Henri LEFEBVRE, « Lettre sur Hegel », *Nouvelle Critique*, n° 22, janvier 1951. (Défense de Lefebvre contre les communistes qui l'accusent d'idéalisme hégélien.)
- C. LEFORT, « L'analyse marxiste et le fascisme », in *Temps Modernes*, 1945, n° 2.
- C. LEFORT, « Le marxisme et Sartre », in *Temps Modernes*, avril 1953.
- H. F. MINC, « Marx's doctoral dissertation », in *Science and Society*, XII, 1948, n° 1.
- D. ROZENBERG, « O rabote K. Marksa ' Najomni trouid i kapital ' », in *Voprosy Ekonomiki*, 1949, n° 7.
- Recherches Internationales à la lumière du marxisme*, n° 19, 1960. (Sur le jeune Marx.) Articles de O. Bakouradze, P. Togliatti, N. Lapine, V. Brouchlinski, L. Pajitanov, A. Ouibo, W. Jahn, A. Schaff, R. Gropp.
2. D'AUTEURS NON MARXISTES.
- Raymond ARON, DANDIEU, H. HOLSTEIN, *De Marx au marxisme*, Éditions de Flore, Paris, 1948.
- Raymond ARON, *Le Grand Schisme*, Gallimard, 1951. (Ouvrage d'allure polémique, contient une critique du marxisme.)
- Kostas AXELOS, *Marx, penseur de la technique*, Éditions de Minuit, Paris, 1961, 324 pp.
- Henri BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*, Éditions du Seuil, Paris, 1950. (En dehors d'un chapitre préliminaire dans lequel Bartoli récuse l'athéisme marxiste, mais sans montrer la portée exacte de celui-ci, l'ouvrage est une analyse complète et détaillée de l'aliénation et de la libération de l'homme; les discussions des thèses économiques sont quelquefois obscures, mais toujours solides.)
- Konrad BEKKER, *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zurich, 1940. (Bonne étude génétique.)
- Nicolas BERDIAEFF, *Problèmes du communisme*, Desclée, Paris, 1933.
- Nicolas BERDIAEFF, *Le marxisme et la religion*, Édition Je Sers, Paris, 1932.
- Nicolas BERDIAEFF, *Le christianisme et la lutte des classes*, Édition Je Sers, Paris, 1932.
- Nicolas BERDIAEFF, *Au seuil d'une nouvelle époque*, Delachaux, Paris, 1947.
- Pierre BIGO, *Marxisme et humanisme, introduction à l'œuvre économique de Karl Marx*, P.U.F., Paris, 1953, 269 pp., nouvelle édition, 1962. (Interprétation philosophique des thèses du *Capital*, surtout de la conception marxiste de la valeur, beaucoup moins de celles de l'exploitation et de la plus-value, dans

BIBLIOGRAPHIE

lesquelles s'exprime en réalité l'aliénation fondamentale selon Marx. C'est dans le phénomène « marchandise », et non pas d'abord dans celui du travail-marchandise, que l'auteur voit le point essentiel.)

- Roger CAILLOIS, *Description du marxisme*, Gallimard, 1950, 60 pp. (Toute petite plaquette, mais quelques remarques pénétrantes.)
- Henri CHAMBRE, *Le Manifeste communiste*, Éditions L'École Sociale Populaire, Montréal, 1948. (Reproduction d'un article des *Travaux de l'Action Populaire*; très vivante étude, qui peut servir d'introduction à l'étude du marxisme.)
- Henri CHAMBRE, *De Karl Marx à Mao-Tse-Toung*, Spes, Paris, 1954, 338 pp. (Étude de thèmes marxistes importants dans l'œuvre de Marx et dans celle de ses successeurs : religion, aliénation, capitalisme, dialectique de l'histoire, révolution, libération des peuples, dialectique, humanisme, communisme ; ouvrage d'exposition et de critique.)
- Benedetto CROCE, *Materialismo storico ed economia marxista*, Palermo, 1899.
- Georges M.-M. COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx et ses origines hégéliennes*, Vrin, Paris, 1959. (L'athéisme de Marx comme présupposé issu de l'hégélianisme ; thèse qui simplifie exagérément la pensée de Marx et qui ne fait pas voir suffisamment comment l'athéisme est non point tant préalable qu'intérieur à la pensée sociale et historique de Marx.)
- Georges M.-M. COTTIER, *Du romantisme au marxisme*, Alsatia, Paris, 1961, 229 pp. (essais).
- H.-C. DESROCHE, *Signification du marxisme*, Editions Ouvrières, Paris, 1949, 395 pp. (Le marxisme comme matérialisme, comme communisme, et comme athéisme, telles sont les trois parties d'un ouvrage à la fois suggestif et imprécis. La première partie est la meilleure ; on y trouve de bonnes indications sur le réalisme de la théorie de la connaissance marxiste. La dernière partie, sur l'athéisme, est la plus faible, et des textes essentiels sont passés sous silence, ce qui explique sans doute la facilité avec laquelle l'auteur se permet des variations théologiques sur la base des thèses marxistes. Malgré l'intérêt de ces vues conciliatrices, il manque un examen précis de la structure de la pensée de Marx et l'auteur s'écarte trop délibérément de l'exégèse des textes. C'est une « lecture » très subjective de l'œuvre de Marx et du fait communiste. Voir les comptes rendus critiques de G. FESSARD, *Études*, janvier 1950, de VIGNAUX, *La Vie Intellectuelle*, novembre 1950, de H. CHAMBRE, *Travaux de l'Action Populaire*, 1950, et la réponse de DESROCHE à G. FESSARD, « Progrès humain, foi chrétienne et matérialisme athée », in *Économie et Humanisme*, 1950, n° 6.)
- H. DESROCHE, *Marxisme et religions*, coll. « Mythes et religions », P.U.F., 1962, 125 pp. (Genèse des religions de l'histoire dans le cadre des représentations mentales où K. Marx et F. Engels ébauchèrent leur synthèse méthodologique, qui permet de mesurer l'importance prise par le fait religieux chez ces derniers en même temps que les insuffisances de leurs connaissances en la matière.)
- H. DESROCHE, *Socialismes et sociologie religieuse*, coll. « Genèses », Ed. Cujas, 1965, 455 pp. (La pensée de Marx et Engels sert ici

de fil conducteur pour déchiffrer certains socialismes marxistes ou non par une sociologie religieuse. Nombreux textes de K. Marx et F. Engels traduits pour la première fois en français.)

- Gaston FESSARD, *Le dialogue communiste-catholique est-il possible?* Grasset, 1937. (L'appendice intitulé « la fin de l'aliénation » n'a rien perdu de son actualité, à la différence de certaines analyses dans le corps de l'ouvrage, qui se réfèrent à la situation française de 1936 et qui sont fort intéressantes en elles-mêmes.)
- Gaston FESSARD, *France, prends garde de perdre ta liberté*, Éditions du Témoignage chrétien, Paris, 1946, 2^e édition. (Sur les positions de G. Fessard à l'égard du communisme, voir également *Notre Paix*, Éditions du Monde Nouveau, Paris, 1951.)
- Pierre FOUGEYROLLAS, *Le marxisme en question*, Seuil, Paris, 1959. (Étude critique; l'auteur se désolidarise du communisme.)
- Giovanni GENTILE, *La filosofia di Marx, studi critici*, in *Opere Complete di G. Gentile*, Sansoni, Firenze, 1955, 166 pp.
- J. M. GILLMANN, *The falling rate of profit*, Dennis Dobson, Londres, 1957, 172 pp.
- H. GOLLWITZER, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, tr. de l'all., Casterman, 1965, 207 pp. (Confrontation de la critique marxiste de la religion et de la foi chrétienne. L'auteur pose les questions : le marxisme est-il l'héritier de la tradition rationaliste qui mène le combat contre le christianisme? La critique marxiste atteint-elle ce qui fait le propre de la foi chrétienne?)
- Franz GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx : Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1947. (Analytique, mais utile.)
- Franz GRÉGOIRE, *La pensée communiste*, 4 fascicules ronéotypés, Éditions Universitaires, Louvain. (Traite de divers aspects de la pensée philosophique de Marx, en particulier de l'émancipation du travail humain selon le jeune Marx.)
- G. GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, P.U.F., Paris, 1950. (Un chapitre est consacré à Marx.)
- P. HAUBTMANN, *Marx et Proudhon*, Éditions Économie et Humanisme, 1947, 105 pp. (Très éclairante étude des rapports des deux grands leaders du socialisme.)
- J. HOMMES, *Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung*, Fribourg-en-Brisgau, 1955.
- Sidney HOOK, *Pour comprendre Karl Marx*, trad. de l'anglais, Gallimard, Paris, 1936. (Œuvre américaine intéressante, mais parfois inexacte et quelque peu vieillie.)
- Jean HYPOLITE, *Logique et existence*, P.U.F., Paris, 1953. (Dernier chapitre consacré à Marx, très intéressante étude de l'« aliénation » et de l'« objectivation » comme catégories marxistes.)
- Jean HYPOLITE, *Études sur Hegel et Marx*, Rivière, 1955.
- Jean LACROIX, *Marxisme, existentialisme et personalisme*, P.U.F., Paris, 1950, 120 pp. (Seule la première partie, consacrée à l'homme marxiste nous intéresse directement ici; reprise d'une conférence à la Semaine sociale de Paris, 1947, complétée par une discussion sur le « sens de l'histoire » dont se réclame le marxisme; analyse pénétrante de la « praxis ».)

BIBLIOGRAPHIE

- Ignace LEPP, *Le marxisme philosophie ambiguë et efficace*, Labergerie, Paris, 1949, 342 pp. (L'auteur est un converti du marxisme, qui enseignait la philosophie officielle en U.R.S.S.)
- George LICHTHEIM, *Marxism, an historical and critical study*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1961, 412 pp. (La meilleure étude de langue anglaise.)
- Marxismusstudien*, Schriften der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien, Mohr, Tübingen, 4 séries depuis 1954 jusqu'en 1962. (Excellentes monographies, en particulier de L. Landgrebe, I. Fetseher, E. Thiers, H. D. Wendland, B. Nürnberger.)
- K. LÖWITH, « L'achèvement de la philosophie classique par Hegel et sa dissolution par Marx et Kierkegaard », dans *Recherches philosophiques*, Édition Boivin, IV, 1934-1935.
- Karl LÖWITZ, *Von Hegel bis Nietzsche*, Europa-Verlag, Zurich, 1947. (Certains thèmes du marxisme, dont le « travail », sont traités ici, dans le cadre d'une histoire culturelle fort documentée du monde post-hégélien.)
- Henri DE LUBAC, « L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau », in *Études*, 1947.
- Henri DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris, 1945. (Le premier chapitre, consacré au marxisme, est une étude sans égale du point de vue d'un théologien catholique.)
- H. DE MAN, *Au-delà du marxisme*, Alcan, Paris, 1929, 2^e éd.
- J. MARCHAL, *Deux Essais sur le marxisme*, Médiéis, Paris, 1954.
- J. MARCHAL et Jacques LECAILLON, *La répartition du revenu national : les modèles*, t. III : le modèle classique, le modèle marxiste, Génin, Paris, 1958, 385 pp. (La plus grande partie de l'ouvrage, pp. 55-385, est en fait consacrée au seul modèle marxiste de répartition du revenu national et en constitue un exposé très précis.)
- Herbert MARCUSE, *Reason and revolution*, Londres, 1941. (De Hegel à Marx, excellentes analyses; l'auteur est très informé de leur environnement culturel.)
- Gustave MARTELET, *Victoire sur la mort*, Ed. du Centurion, 1962, 154 pp. (Éléments d'anthropologie chrétienne à partir d'une analyse de l'athéisme contemporain et principalement de l'athéisme marxiste.)
- MERLEAU-PONTY, *Humanisme et terreur*, Gallimard, Paris, 1947. (Examine, à partir de Koestler, *Le zéro et l'infini*, le problème des procès de Moscou et de la conscience communiste. Voir également la réponse de G. LUKACS, *Existentialisme et marxisme*, Édition Nagel.)
- MERLEAU-PONTY, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, Paris, 1955. (Critique des positions de J.-P. Sartre à l'égard du communisme et analyse du destin de la dialectique dans le marxisme matérialiste et naturaliste.)
- MERLEAU-PONTY, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.
- Alfred G. MEYER, *Marxism : the unity of theory and practice. A critical Essay*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1954, 181 pp.

- Jules MONNEROT, *Sociologie du communisme*, Gallimard, Paris, 1949, 510 pp. (Il ne s'agit pas d'une description sociologique empirique, mais d'une thèse polémique dans laquelle le communisme bolchevik est comparé à un « Islam », et considéré comme un ersatz de religion ou une religion séculière. Thèse infiniment discutable malgré les analogies, si l'on prend au sérieux la nature véritable de la religion et la négation marxiste de la religion.)
- Edgar MORIN, *Autocritique*, Julliard, 1959. (Comment l'auteur a perçu les insuffisances du marxisme, auquel il avait adhéré après la guerre.)
- Heinrich POPITZ, *Der entfremdete Mensch, Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Verlag für Recht und Gesellschaft, Bâle, 1953, 172 pp.
- K. R. POPPER, *The open society and its enemies*, vol. II : The high tide of prophecy. Hegel and Marx, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1952 (2^e édition), 375 pp.
- Marcel REDING, *Der politische Atheismus*, Styria Verlag, Graz, Wien und Köln, 1957, 361 pp. (Les sources « politiques » de l'athéisme de Marx, considérées toutefois comme trop exclusivement déterminantes.)
- Émile RIDEAU, *Séduction communiste et réflexion chrétienne*, Éditions de la Proue et Éditions Spes, Paris, 1947, 258 pp. (Excellente confrontation des positions communistes et des positions chrétiennes, mais demeure une confrontation et ne s'accompagne pas d'une critique technique interne.)
- Georges SABINE, *Marxism*, Ithaca New York, Cornell University Press, 1958, 60 pp.
- Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.
- Jean-Paul SARTRE, *Situations II (Matérialisme et révolution)*, Gallimard, Paris, 1949.
- Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique. T. I. Théorie des ensembles pratiques*, Gallimard, Paris, 1960. (Dernière position de Sartre, jusqu'à ce jour, à l'égard du marxisme.)
- Josef SCHUMPETER, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, trad. française, Payot, 1950. (Les soixante-dix premières pages sur Marx, par un économiste et un sociologue qui s'est d'abord formé au contact du marxisme il y a cinquante ans, sont une excellente contribution à la connaissance des principes essentiels de l'économie marxiste.)
- H. SÉE, *Matérialisme historique et interprétation économique de l'histoire*, Alcan, Paris. (Point de vue d'un historien classique.)
- Henry SMITH, *The economics of socialism reconsidered*, Oxford University Press, Londres, 1962, 221 pp.
- R. STAMMLER, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, Gütersloh, 1921.
- Erich THIER, *Die Anthropologie des jungen Marx nach den Pariser ökonomisch-philosophischen Manuskripten*, introduction à Karl Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, réédition du texte des manuscrits, Kiepenheuer, Cologne, 1950. (Étude philosophique introductive remarquable centrée sur l'anthropologie.)

BIBLIOGRAPHIE

- E. THIÉRY, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, 1957. (Reprise de l'introduction écrite pour l'ouvrage précédent.)
- THIÉRY-MAULNIER, *La pensée marxiste*, Fayard, Paris, 1948. (Esquisses.)
- THIÉRY-MAULNIER, *Violence et conscience*, Gallimard, Paris, 1945. (Traité des problèmes du communisme plutôt que du marxisme théorique.)
- R. VANCOURT, *Marxisme et pensée chrétienne*, Bloud et Gay, Paris, 1948, 304 pp. (Confrontation du marxisme ainsi que de l'existentialisme avec la pensée chrétienne. Seule la seconde partie est explicitement consacrée au réalisme marxiste, au relativisme de la connaissance selon Lénine et à la morale marxiste. Ouvrage objectif. Les principales difficultés du marxisme pour le chrétien sont bien mises en lumière.)
- VAN OVERBERGH, *Karl Marx, son œuvre, bilan du marxisme*, Office du Livre, Bruxelles, 1948, 450 pp.
- VAN OVERBERGH, *Karl Marx, critique de son économie politique*, Office du Livre, Bruxelles, 1949, 360 pp. (Peu d'originalité et de nombreuses insuffisances.)
- Karl VORLÄNDER, *Kant und Marx*, Mohr, Tübingen, 1926. (Étude des différentes tentatives faites pour rapprocher le marxisme des diverses formes du néo-kantisme. Les « révisionnismes » du marxisme.)
- Charles WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après Karl Marx*, P.U.F., 1963, 355 pp. (Prend comme hypothèse de travail : la critique philosophique de la religion par Marx se change en procès politique, qui est à son tour supplanté par la réduction sociologique et économique du phénomène religieux. — Bonne bibliographie.)

Articles :

- Robert ARON, « Le socialisme de Karl Marx », *La Nef*, n° 27.
- Kostas AXELOS, « Thèses sur Marx », in *Arguments*, n. 7, 1958.
- Pierre BIGO, « Débat sur le marxisme », *Travaux de l'Action Populaire*, 1947, n° 15.
- Henri CHAMBRE, « Attrait du communisme », *Travaux de l'Action Populaire*, 1946, n° 3.
- Henri CHAMBRE, « L'homme communiste et la science », *Travaux de l'Action Populaire*, 1947, n° 9.
- Henri CHAMBRE, « Le communisme en face de la démocratie », in *Travaux de l'Action Populaire*, 1947, n° 11.
- Henri CHAMBRE, « Le P.C.F. depuis la Libération », *Travaux de l'Action Populaire*, décembre 1948.
- Henri CHAMBRE, « Catholicisme et communisme », *Économie et Humanisme*, 1950, n° 7-8.
- Henri CHAMBRE, « Signification philosophique et théologique du marxisme », in *Chronique Sociale de France*, 1952, n° 4.
- A. CORNU, article dans *Chronique Sociale de France*, numéro spécial 1945, sous le titre *Autour du Marxisme*.
- A. CORNU, « Le socialisme utopique allemand », *Revue Socialiste*, n° 17-18.
- A. CORNU, « Karl Marx et le socialisme populiste russe », *Revue Socialiste*, n° 11.

- A. CORNU, « Karl Marx et la pensée moderne », in *La Pensée*, n° 10.
- B. CROCE, « Marx et Hegel », in *Le mouvement socialiste*, 1910, n° 219.
- A. CUVILLIER, « Marx et Proudhon », in *A la lumière du marxisme*, t. II, 1937.
- J. DANIELOU, « La foi en l'homme chez Marx », in *Chronique Sociale de France*, mars-avril 1938.
- H.-C. DESROCHE, « Du marxisme comme humanisme prophétique », *Économie et Humanisme*, 1946, n° 25.
- H.-C. DESROCHE, « Déterminisme et libertés », *Économie et Humanisme*, 1947, n° 32.
- H.-C. DESROCHE, « Essai sur la signification du matérialisme marxiste », *Économie et Humanisme*, 1948, n° 36.
- H.-C. DESROCHE, « Dialectique de la nature et de la conscience », *Économie et Humanisme*, n° 40.
- ETCHEVERRY, ROMEYER, etc., *Archives de Philosophie*, 1939, XV, 2.
- Gaston FESSARD, « Le Parti communiste peut-il être un parti national? », *Études*, janvier 1946.
- Gaston FESSARD, « Le système de la société », *Recherches de Science religieuse*, 1948, nos 1 et 2.
- G. FESSARD, J. HYPOLITE, rapports en français dans *Atti del Congresso di Filosofia*, Roma, 1946, vol. I et II : *Materialismo Dialectico*, publiés à Milan, 1947.
- A. FIOLE-DECOURT, « Le rationalisme marxiste », dans *Chronique Sociale de France*, mars-avril 1948.
- H. HOLSTEIN, « Marx et la critique de la religion », *Dossiers de l'Action Populaire*, 10 juin 1937.
- C.-F. HUBERT, « L'idée de planification chez Marx et Engels », *Économie et Humanisme*, 1946, n° 26.
- C.-F. HUBERT, « La question paysanne chez Marx et Engels », *Économie et Humanisme*, 1947, n° 30.
- C.-F. HUBERT, « Coordonnées historiques du Manifeste communiste », *Économie et Humanisme*, 1947, n° 34.
- Jean HYPOLITE, « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 1947, n° 2.
- Jean HYPOLITE, « Marxisme et philosophie », *Revue Socialiste*, n° 5.
- Jean HYPOLITE, « De la structure philosophique du *Capital* et de quelques présupposés philosophiques de l'œuvre de Marx », in *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre 1948, t. XLII, pp. 171-190. (Cette étude est capitale pour l'intelligence de l'influence des catégories de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel sur l'œuvre de Marx, elle souligne en revanche imparfaitement l'influence de la *Logique*, affirmée par Marx.)
- Alexandre KOJEVE, « Hegel, Marx et le christianisme », in *Critique*, nos 3-4.
- P.-L. LANDSBERG, « Marx et le problème de l'homme », *La Vie Intellectuelle*, juillet 1937.
- J. LECAILLON, « Marx et Keynes devant la pensée économique contemporaine », *Revue Économique*, mai-juillet 1950.
- P. LUDZ, « Zur Situation der Marxforschung in Westeuropa », in *Köl-*

BIBLIOGRAPHIE

- ner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie*, n. 3, 1958.
(Bilan des recherches sur la pensée marxiste.)
- MERLEAU-PONTY, « La querelle de l'existentialisme, I : Les Catholiques et Sartre, II : Une critique marxiste », *Temps Modernes*, 1945, n° 2.
- Jules MONNEROT, « A propos du centenaire du Manifeste communiste », *La Nef*, n° 32, 1948.
- M. MORÉ, « L'humanisme communiste », *Esprit*, octobre 1935.
- M. MORÉ, « La pensée de Marx et nous », *Esprit*, janvier 1936.
- M. MORÉ, « Les années d'apprentissage de Karl Marx », *Esprit*, 1934-1935.
- Edgar MORIN, « Révisons le révisionnisme », *Arguments*, n. 2, 1957.
- Edgar MORIN, « Le révisionnisme généralisé », *Arguments*, n. 14, 1959.
- A. DEL NOCE, « La non filosofia » di Marx e il comunismo come realtà politica », in *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia*, Roma, 1946.
- Maximilien RUBEL, « La pensée maîtresse du Manifeste communiste », in *Revue Socialiste*, n° 17-18.
- Maximilien RUBEL, « Pour une biographie monumentale de K. Marx », in *Revue Socialiste*, n° 40, octobre 1950.
- Maximilien RUBEL, « La Russie dans l'œuvre de Marx et d'Engels », in *Revue Socialiste*, n° 36, 1950.
- Maximilien RUBEL, « Le sort des œuvres de Marx et d'Engels en Russie soviétique », in *Revue Socialiste*, n° 56, avril 1952.
- Maximilien RUBEL, « Échange de lettres entre Lassalle et Marx », in *Revue Socialiste*, n° 32, 1949.
- Maximilien RUBEL, « Karl Marx et le socialisme populiste russe », in *Revue Socialiste*, n° 11, mai 1947.
- Jean-Paul SARTRE, « Matérialisme et Révolution » in *Temps modernes*, juin et juillet 1946 (articles repris dans *Situations II*).
- R. SCHNERB, « Marx contre Proudhon », in *Annales*, n° 4, 1950.
- J. VALARCHIE, « Karl Marx au-delà des utopistes? », in *Revue d'histoire économique et sociale*, n° 4, 1950.
- P. VIGNAUX, « Retour à Marx », in *Politique*, novembre 1935.
- P. VIGNAUX, « L'aliénation selon Karl Marx », *La Vie Intellectuelle*, février 1937.
- Eric WEIL, « A propos du matérialisme dialectique », *Critique*, n° 1.
- Eric WEIL, « Marx et la liberté », *Critique*, nos 8-9.
- Marxisme ouvert contre marxisme scolastique*, numéro spécial de la revue *Esprit*, XVI, 1948 (mai-juin), articles de A. FIOLE-DECOURT, « Situation du marxisme »; de R. CANTONI, « Mythe et critique dans la culture marxiste »; de W. DIRKS, « Le marxisme dans une vision chrétienne »; J. COFFINET, « Économie marxiste et socialisme automatique »; J. DOMARCHI, « Matérialisme dialectique et conscience de classe »; A. FIOLE-DECOURT, « La conscience chez Marx »; Aimé PATRI, « Réflexions chrétiennes sur la vérité de la matière »; Chr. HILL, « Le marxisme et l'histoire »; Fr. JEANSON, « La morale de l'histoire »; Ph. SPRATT, « Marxisme et éthique »; W. DIRKS, « Le marxisme doit construire une éthique »; H.-C. DESROCHES, « Théologie et marxisme »; M. COLLINET, « Révolution catastrophique et révolution permanente »; J. LACROIX, « Marx et Proudhon ».

(Recueil très utile pour connaître les débats sur le marxisme en France dans les années d'après-guerre.)

Cahiers Internationaux de Sociologie, IV, 1948. Numéro consacré à Marx. Articles d'excellente qualité par G. Gurvitch, H. Lefebvre, A. Cuvillier, M. Dufrenne, Ch. Bettelheim, P. Haubtmann.

Cahiers de l'I.S.E.A., série S, « Études de marxologie », sous la direction de M. RUBEL, à partir de 1959. (8 volumes parus. Textes inédits de K. Marx. Études sur Marx et le marxisme.)

VI. CHOIX D'ŒUVRES MARXISTES POSTÉRIEURES (à l'exclusion de celles qui ont été citées parmi les études sur la doctrine de Marx).

Marcel CACHIN, *Science et religion*, Éditions Sociales, Paris, 1947.

CASANOVA, *Mathématiques et matérialisme dialectique*, Éditions Sociales, Paris, 1946.

R. GARAUDY, *Le communisme et la morale*, Éditions Sociales, Paris, 1945.

R. GARAUDY, *Le communisme et la renaissance de la culture française*, Éditions Sociales, Paris.

R. GARAUDY, *Les origines françaises du socialisme*, Éditions Sociales, Paris.

R. GARAUDY, *Le marxisme dans l'histoire de la pensée socialiste*, Éditions Sociales, Paris.

Roger GARAUDY, *Humanisme marxiste*, Éditions Sociales, Paris, 1957, 311 pp.

Antonio GRAMSCI, *Œuvres choisies*, t. I, Éditions Sociales, Paris, 1959. (Les Éditions Einaudi ont publié, en italien, sept volumes d'*Opere di Antonio Gramsci*.)

GUTERMANN et LEFEBVRE, *La conscience mystifiée*, Gallimard, Paris, 1936.

J. B. S. HALDANE, *La philosophie marxiste et les sciences*, Éditions Sociales, Paris, trad. de l'anglais.

Charles HAINCHELIN, *Les origines de la religion*, Éditions Sociales, Paris, 1955.

Pierre HERVÉ, *L'homme marxiste*, in *Les grands appels de l'homme contemporain*, Édition du Temps Présent, Paris, 1946.

Pierre HERVÉ, *La libération trahie*, Grasset, 1945.

J. KANAPA, *L'existentialisme n'est pas un humanisme*, Éditions Sociales, Paris, 1947.

P. F. KOLONICKI, *Morale communiste et morale religieuse*, en russe, 1952, en traduction française partielle dans *Documents*, 1954.

P. LABERENNE, *L'origine des mondes*, Éditions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947 (1^{re} édition en 1936).

P. LABERENNE, « Efficacité politique et sociale du positivisme et du socialisme », in *A la lumière du marxisme*, t. II, 1937.

Henri LEFEBVRE, *Descartes*, Éditions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947.

Henri LEFEBVRE, *Critique de la vie quotidienne*, Grasset, Paris, 1947

Henri LEFEBVRE, *La somme et le reste*, 2 vol., La Nef de Paris, Paris, 1959.

LÉNINE, *Œuvres complètes* (en russe), 4 éditions successives, avec des

BIBLIOGRAPHIE

- variantes. La plus critique est la 3^e. Une 5^e édition est en cours de publication.
- LÉNINE, *Œuvres*, trad. fr. en cours de publication, Éditions en langues étrangères, Moscou. (Traduction d'après la 4^e édition des *Œuvres complètes*). Déjà parus : les tomes I-IV, XX-XXIX, XXXI, XXXVI.
- LÉNINE, *Œuvres choisies*, 2 tomes en 4 vol., Éditions en langues étrangères, Moscou, 1954.
- LÉNINE, *Pages choisies, 1900-1914*, 2 vol., Éditions Sociales Internationales, Paris.
- LÉNINE, *Que faire ?* (1903), trad. fr., Éditions en langues étrangères, Moscou et Éditions Sociales, Paris.
- LÉNINE, *Matérialisme et empiriocriticisme* (1908), Éditions Sociales, 1948.
- LÉNINE, *Contre le courant, 1914-1916*, trad. en 2 vol., Éditions Sociales Internationales.
- LÉNINE, *Le Socialisme et la guerre*, brochure de septembre 1915, publiée en allemand et distribuée aux délégués de la Conférence Socialiste.
- LÉNINE, *L'impérialisme, stade suprême du capitalisme* (écrit en 1916, édité en 1917), trad. française, Éditions Sociales, Paris, 1945.
- LÉNINE, *L'État et la Révolution* (écrit en 1917), trad. française, Librairie de l'Humanité, 1925, 2^e éd., réédition aux Éditions Sociales, Paris, 1946.
- LÉNINE, *Sur la route de l'insurrection* (écrit en 1917-1918), trad., Librairie de l'Humanité, 1924.
- LÉNINE, *La Révolution d'octobre 1917-1920*, trad. française, Éditions Sociales Internationales.
- LÉNINE, *La maladie infantile du communisme : le « communisme de gauche »* (juin 1920), trad. française, Librairie de l'Humanité, 1924, puis Éditions Sociales, Paris, 1946.
- LÉNINE, *La Révolution prolétarienne et le renégat Kautsky*, trad. française, Librairie de l'Humanité, Paris, 1925.
- LÉNINE, *Cahiers philosophiques* (sur la Logique de Hegel), Gallimard, Paris, 1938, et Éditions Sociales, 1955.
- LÉNINE, *Lettres à sa famille*, Rieder, Paris.
- LÉNINE, *Karl Marx et sa doctrine* (1914), trad. française, aux Éditions Sociales, Paris, 1936.
- LÉNINE, *Marx, Engels et le marxisme*, Éditions en langues étrangères, Moscou.
- G. LUKACS, *Existentialisme ou marxisme*, Nagel, Paris, 1948.
- R. MAUBLANC, *Le marxisme et la liberté*, Éditions Sociales, Paris, 1945.
- H. MONGIN, *La Sainte Famille existentialiste*, Éditions Sociales, Paris, 1948.
- Pierre NAVILLE, *Psychologie, marxisme et matérialisme*, Rivière, Paris, 1946.
- Pierre NAVILLE, *Les conditions de la liberté*, Rivière, Paris.
- G. POLITZER, *La crise de la psychologie contemporaine*, Éditions Sociales, Paris, 1947.
- G. POLITZER, *Principes élémentaires de philosophie*, Éditions Sociales, Paris, 1948.

- G. POLITZER, *Le Bergsonisme, une mystification philosophique*, Éditions Sociales, Paris, 1946.
- G. POLITZER, *Révolution et contre-révolution au XX^e siècle*, Éditions Sociales, Paris, 1947.
- G. POLITZER, G. BESSE et M. CAVEING, *Principes fondamentaux de philosophie*, Éditions Sociales, Paris, 1954 (édition remaniée des *Principes élémentaires de philosophie*).
- PLEKHANOV, *Questions fondamentales du marxisme*, Éditions Sociales, Paris, 1948.
- PLEKHANOV, *La conception matérialiste de l'histoire*, Éditions en langues étrangères, Moscou.
- PLEKHANOV, *Le rôle des individus dans l'histoire*, Éditions en langues étrangères, Moscou.
- Marcel PRENANT, *Biologie et marxisme*, Éditions Hier et Aujourd'hui, Paris, 1947.
- STALINE, *Le marxisme et la question nationale* (1913), traduction française, Éditions Sociales.
- STALINE, *Lénine*, Éditions Sociales, Paris.
- STALINE, *Des principes du Léninisme* (1924), traduction française, Éditions Sociales, Paris, 1936 (reproduction dans *Questions du Léninisme*).
- STALINE, *Sur la voie du communisme*, traduction française, Éditions Sociales, Paris.
- STALINE, *La collectivisation des campagnes*, traduction française, Librairie de l'Humanité, 1930.
- STALINE, *La Révolution d'octobre*, Éditions Sociales Internationales, Paris.
- STALINE, *L'homme, le capital le plus précieux*, suivi de *Pour une formation bolchevique*, Éditions Sociales, Paris.
- STALINE, *Doctrine de l'U.R.S.S.*, Flammarion, Paris, 1936 (recueil de rapports et discours).
- STALINE, *Questions du Léninisme*, 2 vol., Éditions Sociales, Paris (éditions successives dont le contenu a été modifié; recueil de petits écrits, de rapports et de discours).
- STALINE, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (1937), extrait de *Histoire du Parti communiste bolchevik*, Édition abrégée, réédition, Éditions Sociales, 1950.
- STALINE, *Discours 1941-1943*, Éditions en langues étrangères, Moscou, 1946.
- STALINE, *Discours sur le premier plan quinquennal*, Éd. Valois, Paris, 1931.
- STALINE, *U.R.S.S., bilan 1934*. Denoël et Steele, Paris, 1934 (rapport de Staline sur le plan quinquennal).
- STALINE, *Le marxisme et les problèmes de la linguistique* (1950), Éditions Sociales, 1950, et Éditions en langues étrangères, Moscou, 1951.
- STALINE, *Problèmes économiques du socialisme en U.R.S.S.* (1952), Éditions Sociales, 1952, et Éditions en langues étrangères, Moscou, 1953.
- STALINE, *Œuvres*, I : 1901-1907; II : 1907-1913, Éditions Sociales, Paris, 1953-1954.

BIBLIOGRAPHIE

- Victor SERGE, *Mémoires d'un révolutionnaire*, Éditions du Seuil, Paris, 1951.
- Maurice THOREZ, *Fils du Peuple*, éditions multiples, la dernière en date est de 1955 et comporte des modifications.
- Maurice THOREZ, *Œuvres complètes* (en cours de publication), Éditions Sociales, Paris.
- Léon TROZKY, *Ma vie*, 3 vol., Rieder, Paris, 1930 (autobiographie).
- Léon TROZKY, *Nos problèmes politiques*, Genève, 1904.
- Léon TROZKY, *La puissance des Soviets et l'impérialisme international*, Berne, 1918.
- Léon TROZKY, *L'avènement du bolchevisme*, Chiron, Paris, 1919.
- Léon TROZKY, *Le terrorisme*, Paris, 1920.
- Léon TROZKY, *Entre l'impérialisme et la révolution*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1922.
- Léon TROZKY, *La crise du Parti communiste français*, Paris, 1922.
- Léon TROZKY, *Nouvelle étape*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1922.
- Léon TROZKY, *La nouvelle politique des Soviets et la révolution mondiale*, Paris, 1923.
- Léon TROZKY, *1905*, Paris, 1923.
- Léon TROZKY, *Jean Jaurès*, Paris, 1924.
- Léon TROZKY, *Lénine*, Paris, 1925.
- Léon TROZKY, *La révolution défigurée*, Paris, 1925.
- Léon TROZKY, *Les problèmes de la guerre civile*, Paris, 1926.
- Léon TROZKY, *Europe et Amérique*, Paris, 1926.
- Léon TROZKY, *Où va l'Angleterre?* Paris, 1926.
- Léon TROZKY, *Vers le capitalisme ou vers le socialisme*, Paris, 1928.
- Léon TROZKY, *L'Internationale communiste après Lénine*, Rieder, Paris, 1930.
- Léon TROZKY, *La seule voie*, Paris, 1932.
- Léon TROZKY, *La révolution permanente*, Rieder, Paris, 1932.
- Léon TROZKY, *Histoire de la Révolution russe*, 4 vol., Paris, 1933 ; réédition en 2 vol., Éditions du Seuil, Paris, 1950.
- Léon TROZKY, *L'État ouvrier, Thermidor et Bonapartisme*, Paris, 1935.
- Léon TROZKY, *Défense du terrorisme*, Nouvelle Revue Critique, Paris, 1936.
- Léon TROZKY, *Vie de Lénine*, Rieder, Paris, 1936.
- Léon TROZKY, *La révolution trahie*, Grasset, Paris, 1936.
- Léon TROZKY, *Les crimes de Staline*, Paris, 1937.
- Léon TROZKY, *Leur morale et la nôtre*, Paris, 1939.
- Léon TROZKY, *Leçons d'Espagne*, Paris, 1946.
- Léon TROZKY, *Le marxisme à notre époque*, Paris, 1946.
- Léon TROZKY, *Staline*, Grasset, Paris, 1948.

VII. ÉTUDES SUR LE COMMUNISME SOVIÉTIQUE.

- Nicolas BERDIAEFF, *Les sources et le sens du communisme russe*, Gallimard, Paris, 1938.
- Nicolas BERDIAEFF, *Un nouveau Moyen-Age*, Plon, Paris, 1917.

- J. W. BIENSTOCK, *Qu'est-ce que le bolchevisme?* Albin Michel, Paris.
- I. M. BOCHENSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus (Diamat)*, Bern, 1950. (Exposé objectif du « diamat » scolaire.)
- Henri CHAMBRE, *Le marxisme en Union Soviétique, Idéologies et institutions*, Seuil, Paris, 1955. (L'étude la plus documentée des principaux thèmes idéologiques soviétiques, confrontés avec les pensées originelles de Marx.)
- Isaac DEUTSCHER, *Staline*, trad. de l'anglais, Gallimard, Paris, 1952.
- Isaac DEUTSCHER, *Trotsky*, t. I. *Le prophète armé*, Julliard, Paris, 1962, 695 pp. (à paraître le deuxième volume de la traduction de cette biographie : *Le prophète désarmé*).
- Heinrich FALK, *Die Weltanschauung des Bolchevismus*, Echter Verlag, Würzburg, 1950, 64 pp. (Utile initiation, mais ne dispense pas de l'ouvrage de G. A. WETTER.)
- Jean FRÉVILLE, *Lénine*, collection « Les Classiques de la Liberté », Édition des Trois-Collines, Genève et Paris, 1947.
- GUILBEAUX, *Le portrait authentique de V. I. Lénine*, Librairie de l'Humanité, Paris, 1924.
- W. GURIAN, *Le bolchevisme*, trad. de l'allemand, Beauchesne, Paris, 1933.
- Henri LEFEBVRE, *Pour connaître la pensée de Lénine*, Bordaz, Paris, 1957, 356 pp.
- G. LUKACS, *Lénine*, E.D.I., Paris, 1965, 128 pp.
- Jean MARABINI, *L'étincelle : Lénine, organisateur de la révolution russe*, Arthaud, Paris, 1962, 415 pp. (Deuxième volume à paraître.)
- H. MARCUSE, *Soviet Marxism*, New York, 1958. (Bref mais très pénétrant.) Trad. française, *Le marxisme soviétique*, coll. « Idées », Gallimard, 1963, 376 pp.
- Alfred G. MEYER, *Leninism*, Harvard University Press, Cambridge, 1957, 324 pp.
- Stefan T. POSSONY, *Lenin. The compulsive revolutionary*, George Allen and Unwin Ltd, Londres, 1965, 493 pp. (Ed. américaine, Henry Regnery, Chicago, 1964.)
- David SHUB, *Lenin, a biography*, Doubleday, New York, 1948; traduction française (la meilleure des introductions à la vie et à l'œuvre de Lénine).
- Affonso Urbano THIESEN, *Lenins politische Ethik nach den Prinzipien seiner politischen Doktrin. Eine Quellenstudie*. Verlag Anton Pustet, Munich et Salzbourg, 1965, 350 pp.
- VERAX, *Le bolchevisme*, Bloud et Gay, 1919.
- Gérard WALTER, *Lénine*, Julliard, Paris, 1948.
- Gustav A. WETTER, *Der dialektische Materialismus, seine Geschichte und sein System in der Sowjetunion*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 1952. (L'ouvrage le plus complet, le mieux informé, sur les doctrines philosophiques et idéologiques soviétiques actuelles. Abondant usage des sources et ton objectif.) Traduction française, *Le matérialisme dialectique*. Desclée de Brouwer, 1962, 660 pp.

INDEX ANALYTIQUE

- Accumulation primitive : **326-332**, 598-601.
- Argent (sa nature, son rôle, illusion et fétichisme de l'argent) : 271-272, **292-294**, 295.
- Aliénation : **50-54**, 271, 288-289, 319-321, 386, 575, 587, 610, **612-614**, 625.
- Aliénation économique : **239-332**, 597.
- Aliénation philosophique : **120-158**, 368.
- Aliénation politique : voir *État et vie politique*.
- Aliénation religieuse : **55-102**, 144-146, 147-148, 150, 151, 538-540.
- Aliénation sociale : **186-238**. Voir aussi *Classes sociales, Lutte des classes*.
- Aliénation (Suppression de l' —) : 343-345, **443-449**, 483, 505.
- Athéisme : 24, 91, **535-553**, 571, 580, 582. Voir aussi *Aliénation religieuse*.
- Besoin (le besoin et sa satisfaction) : 278-279, **383-390**, 516-517, 609.
- Bourgeoisie : 195-196, 201, **206-212**, 491.
- Capital (Nature du —, distinction entre capital constant et capital variable, composition organique du capital) : 272, 314-315, 454.
- Capital (Accumulation du —) : **311-315**. Voir aussi *Accumulation primitive*.
- Capitalisme (nature, rôle, évolution, caractères du capitalisme décrit par Marx) : 244-246, 290-292, 444, 452, **468-470**.
- Capitalisme (Évolution historique du —; développement catastrophique) : 275, 277, **450-482**, 483-484. Voir aussi *Lois économiques, Déterminisme économique*.
- Christianisme (Attitude de Marx à l'égard du —) : 62-63, **79-82**, 227-228.
- Christianisme (en face du marxisme) : 572, **577-595**.
- Classes sociales : **188-207**, 236-237, 488. Voir aussi *Aliénation sociale*.
- Communauté : **512-514**. Voir aussi *Communisme*.
- Commune (La — de Paris) : 33-34.
- Communisme (critique du communisme vulgaire et du communisme purement politique; contenu du communisme marxiste) : 15-16, 28, 222, 439, **505-524**, 530-534, 537, 583-584. Voir aussi *Communauté*.

INDEX ANALYTIQUE

- Connaissance (Théorie de la —) : **140-142**, 146-147, 150, 151, 347-348, 379 et note 10.
- Conscience (origine et rôle de la conscience; rapport de la conscience et du déterminisme économique-social) : **423-426**, 430, 432, 458, 482, 485, 494.
- Conscience sensible (point de départ et point d'arrivée de la connaissance) : **354-355**, 365.
- Crises économiques : 31, 246-247, 273, 291, **459-470**.
- Critique philosophique (Marx philosophe critique; Marx et la « critique critique ») : 24, **41-54**, 130-134. Voir aussi *Marx et la philosophie*.
- Démocratie : **177-178**.
- Déterminisme économique : 330-332, **424-426**, **432-434**, 445, 450, 469, 483 et note 1, 561-562, 597-601. Voir aussi *Matérialisme historique*, *Forces de production et rapports de production*.
- Déterminisme historique (dans le matérialisme « ancien », dans le marxisme) : 143, 150, 152, 580.
- Dialectique (sa place dans le marxisme; rapport à la dialectique hégélienne; nature de la dialectique marxiste; deux types de dialectique dans le marxisme) : 42, 335-345, **346-370**, 445-448, 571, 609-611, 619, 628. Voir aussi *Matérialisme dialectique*, *Logique*.
- Économie marchande (dans son rapport avec le phénomène capitaliste proprement dit) : 290-292, 605.
- Économie politique (Marx et l' —) : **262-277**, 451-452.
- État (nature et fonction) : 25-26, 62, 70-73, 77-78. Voir aussi *État et vie politique*.
- État chrétien : **59-68**, 539.
- État et vie politique : **161-185**, 207-208, 215-220, 416, 497, 511, 521-523, 565. Voir aussi *Démocratie*.
- Éthique : 325, **432-439**.
- Exploitation capitaliste (description) : 262, **295-311**.
- Famille : 146, **402-403**, 510-511.
- Hégélianisme (Marx et l' —) : 23, 46-47, 53, 84-85, **121-130**, 166-172, 319-325, 336-337, 338-345.
- Histoire (sa nature, histoire et « préhistoire » de l'homme, fin de l'histoire dans le communisme) : 19, 127-129, **142-144**, 150, 152, 342-407, **416-431**, 436-439, 446, **525-534**, 537, 592, 611-612.
- Homme (L' — être « générique ») : 148, 257-258, 401-402, 422, 518-519, 543. Voir aussi *Homme et Nature*.
- Homme et humanisme (conception de l'homme, humanisme de Marx, critique de l'humanisme feuerbachien) : 18, 53, 86-87, **111-114**, 132, 148, 150-152, 325, 389-390, 410, **535-538**, **542-547**, 571, 573-574, 586, 620, 624.
- Homme et Nature : 257-258, 261, **380-382**, 390, 396-397, 402, 412, 515, 537-538, 549, 593, 620. Voir aussi *Naturalisme*.
- Idéalisme (Critique de l' —) : 46, 140-141, 378.
- Idéalisme historique : **127-129**, 137, **416-420**. Voir aussi *Histoire*.
- Idéologie : 107, 129, 244, 263. Voir aussi *Marxisme comme Philosophie*.

INDEX ANALYTIQUE

- Infrastructures et Superstructures : 330, **424-426**. Voir aussi *Forces de production et rapports de production*.
- Libéralisme politique : 22, 164-165.
- Liberté (Conception marxiste de la —; liberté et nécessité; liberté et déterminisme économique; liberté et aliénation) : 119, 144, 432, 439, 474-475, 514, 547, 568, 581, 588, 625.
- Logique : 124, 321-325, **353-366**. Voir aussi *Dialectique*.
- Lois économiques : 262-263, 356, 452-453, 482-483. Voir aussi *Evolution du Capitalisme, Marx et l'Économie politique*.
- Lutte des classes : **223-225**, 429. Voir aussi *Classes sociales*.
- Marchandise : **278-280**, 295, 465-466. Voir aussi *Valeur, Valeur d'usage, Valeur d'échange, Économie marchande*.
- Matérialisme : 113, **139-141**, 146-147, **374-379**, 580.
- Matérialisme dialectique : **372-404**, 408-416, 579, 598.
- Matérialisme historique : 143, 154, **405-431**, 526, 563, 602. Voir aussi *Histoire*.
- Méthode (dans le marxisme) : 35, **336-337**, 347, 559. Voir aussi *Dialectique*.
- Nation : 32, 218, 498.
- Nature et sciences de la nature : 148, 284, 285, 351, **368-369**, 381-382 et note 14, **410-416**. Voir aussi *Naturalisme, Homme et Nature*.
- Naturalisme : 377, 416, 579, **618-620**.
- Objectivation (le rapport sujet-objet; l'homme comme « être objectif »; l'objectivation dans son rapport avec l'aliénation) : 54, 152, 253, 288-289, 343, **390-392**, 444, 505, 550, 575, **610-614**.
- Ouvrier (Mouvement —) : 26, 29-31, 191-194.
- Ouvrière (Condition — au temps de Marx) : 26-27, 222, 247-250. Voir aussi *Travail aliéné, Proletariat*.
- Personne (La —) : 510, **512-514**. Voir aussi *Communauté*.
- Philosophie (Le marxisme et la —) : 24, 55, **103-158**, 344. Voir aussi *Idéologie, Idéalisme, Aliénation philosophique*.
- Philosophie (Le marxisme comme —) : 13-14, 565-567, 571. Voir aussi *Science marxiste*.
- Philosophie (Marx et la — allemande) : 14, 21, **104-120**.
- Plus-value : 272, **296-311**. Voir aussi *Exploitation capitaliste*.
- Praxis : 17-18, 141, 144, 148, 150, 151, 152, 548-549, 558.
- Praxis (Unité de la — et de la théorie) : 28-29, 36, 149, **366-369**.
- Production (Forces de — et rapports de —) : **421-423**, 426, 446-447, 484-485, 602-604. Voir aussi *Matérialisme historique Infrastructures et superstructures, Déterminisme économique*.
- Profit (Taux de —) : 454.
- Profit (Loi de baisse tendancielle du taux de —) : **453-456**, 461.
- Proletariat (nature, rôle révolutionnaire) : **213-223**, 490-492, 589-591, **615-616**.
- Proletarianisation (Loi de —) : **456-459**, 567-568.

INDEX ANALYTIQUE

- Prolétariat (Dictature du —) : 34, **497-500**, 521, 523, 582.
- Propriété (définition, rôle, suppression; traitement de la propriété dans les faux socialismes; propriété et appropriation dans la société communiste) : 259-260, 349, 387, 471 et note 30, 473-474, 479, 480-481, 487, 492, 494, 495, **490-497**, 508-510, **543**, 544, 581-582, 602, 606.
- Reconnaissance (Aliénation et —) : 261, 589, 625.
- Religion : 21-22, 339, 631-632. Voir aussi *Aliénation religieuse*, *Athéisme*.
- Religion privée (séparation de l'Église et de l'État) : 68, **74-78**.
- Révolution (en général) : 25, 32-33, 330, 429-430, **482-503**, 523, 572, 586, 607, 623-625.
- Révolution communiste (ou sociale) : **489-496**.
- Révolution « politique » : 25, **487-489**.
- Science (Le marxisme comme —) : 242-243, 263, 317-318, 350. Voir aussi *Méthode*, *Marxisme comme Philosophie*.
- Socialisme (la social-démocratie contemporaine; les socialismes rencontrés par Marx) : 16, 132, **225-236**, 374-377.
- Société (rapport de l'homme à l'autre homme) : 399-401, **401-404**, 489, 516, 518, 581, 593. Voir aussi *Communisme*.
- Travail : **280-283**, 307-308, 310, **393-401**, 493, 610.
- Travail aliéné : **251-262**, 616. Voir aussi *Aliénation économique*.
- Travail (Division du —) : 207, 283-284, **303-305**, 400, 603.
- Travail (Journée de —) : 248, 300-301, 306-307.
- Valeur économique (théorie de la valeur; signification de la valeur) : 271, **278-294**, 321, 444, 465-466, 467, 561, 563-564, 605.
- Valeur d'échange : **279-283**.
- Valeur d'usage : **278-279**.
- Valeurs (Les —) : 19, 435-436.
- Vérité (vérité et vérification dans le marxisme; critique des vérités éternelles) : 19, 141-142, **348-353**, 572. Voir aussi *Théorie de la connaissance*, *Unité de la théorie et de la praxis*.

HX 39.5 .C3 1956
Calvez, Jean Yves, 1927-
La pensée de Karl Marx.

010101 000



0 1163 0232359 1
TRENT UNIVERSITY

Date Due

		DEC 2 2000	
		NOV 22 2006	
NOV 14 2011			
		NOV 21 2000	

HX39.5 .C3 1956

Calvez, Jean-Yves
La pensée de Karl Marx.

DATE	91494 ISSUED TO

91494

LA PENSÉE DE KARL MARX

Est-on sûr de bien connaître le marxisme, cette philosophie qui inspire de nos jours les régimes politiques du tiers de l'humanité? Certes, commentaires savants ou passionnés et monographies partielles ne manquent pas. Mais on ne possédait pas encore d'ouvrage comme celui-ci, qui donne du marxisme une vue d'ensemble, en suivant d'étape en étape la pensée de son fondateur, en reproduisant la démarche intellectuelle marxiste, en reconstituant dans son unité vivante et sous tous ses aspects (philosophique, économique, social et politique) une doctrine qui ne supporte pas d'être débitée en morceaux.

La connaissance qu'a Jean-Yves Calvez, non seulement des œuvres de Marx mais aussi du XIX^e siècle allemand, lui permet de faire apparaître ce que Marx a hérité et ce qu'il a créé. Des objections faciles et superficielles tomberont sans doute devant cette reconstitution intégrale. Mais la présentation vivante et organique que l'auteur donne de la pensée de Marx constitue l'amorce d'une discussion autrement rigoureuse. Après avoir passé en revue les diverses critiques du marxisme, l'auteur entreprend et poursuit un débat à la mesure de cette pensée magistrale qui fut capable de provoquer les plus grands bouleversements révolutionnaires de notre siècle.



JEAN-YVES CALVEZ

Né en 1927 à Saint-Brieuc. Entre dans la Compagnie de Jésus en 1943. Études de philosophie à Innsbruck, de théologie à Lyon-Fourvière. Lauréat de l'Institut d'Études politiques (Paris) et de l'Institut des Hautes Études internationales. Diplôme d'Études Supérieures d'allemand. Diplôme de l'École pratique des Hautes Études. En 1953, enseigne la sociologie et la philosophie sociale à la faculté de philosophie de Chantilly (Oise). Recherches et travaux sur le droit et l'économie soviétiques, sur la pensée politique des historiens allemands au XIX^e siècle, sur l'enseignement social de l'Église.

Actuellement Président de l'Institut d'Études Sociales (Facultés catholiques de Paris), directeur de l'Action Populaire, professeur à l'institut d'Études politiques de Paris.

AUX ÉDITIONS DU SEUIL

Imprimé en France 10-56.7