

# MARX ET LA PENSÉE CRITIQUE

Dick Howard\*

**SÍNTESE** - Este artigo propõe-se evidenciar o caráter sistemático, de inspiração hegeliana, da obra de Karl Marx, na sua contribuição crítica para a filosofia moderna. A crítica marxiana, segundo o Autor, não pode ser em última análise separada de sua filosofia sistemática, mesmo quando se leva em consideração a problemática realização efetiva da filosofia. O papel revolucionário da utopia é, outrossim, o que dá conta da atualidade e relevância da filosofia marxiana para o pensamento político contemporâneo.

**PALAVRAS-CHAVE** - Crítica. Hegel. Marx. Filosofia política. Sistema. Utopia.

**ABSTRACT** - The article highlights the Hegelian-inspired, systematic character of Karl Marx's work in its critical contribution to modern philosophy. It is shown that Marxian critique cannot be ultimately separated from his systematic philosophy, even as one takes into account the problematic, effective fulfilment of philosophy. Hence the revolutionary role of utopia is what accounts for the topicality and relevance of Marxian philosophy for our contemporary political thought.

**KEY WORDS** - Critique. Hegel. Marx. Political philosophy. System. Utopia.

Je n'avais pas relu Marx depuis fort longtemps lorsque Alain Renaut me proposait de contribuer un chapitre à son *Histoire de la philosophie politique*. L'idée de le reprendre après la chute définitive du système communiste, que beaucoup comprenait comme le triomphe du capitalisme, était tentante. L'analyse que je proposais alors était assez technique; elle mettait en oeuvre des concepts théoriques que j'avais développés dans *De Marx à Kant*, et soulignait l'apport hégélien qui traverse de bout en bout l'oeuvre de Marx. L'essai que voici est le fruit d'une nouvelle relecture, ce qui montre l'intérêt d'une pensée considérée abusivement comme dépassée. Je souligne à nouveau le caractère systématique de l'oeuvre, mais pour en tirer une analyse de l'apport critique de la philosophie par nos temps modernes. Les deux essais sont indépendants l'un de l'autre, ils poursuivent des buts différents, et j'espère que le lecteur de celui-ci se rapportera éventuellement à l'autre, et vice-versa.

Je ne cite pas ici de sources secondaires, bien que je dois beaucoup à des textes classiques comme *Histoire et conscience de classe* de Lukacs ou les écrits de l'Ecole de Francfort, et aussi à des contemporains comme Castoriadis et Lefort.

\* Professor da State University of New York (EUA).

Je ne cite pas non plus des oeuvres d'érudition, comme le toujours vivant travail de Calvez ou la production, fascinante dans son idiosyncrasie, de Rubel (qui, par exemple, insiste sur la place du *Manifeste communiste* chez les oeuvres économiques du premier volume de sa "Pléiade" plutôt que chez les oeuvres politiques du troisième). A quelques exceptions près, je ne parle ici ni du destin "marxiste" des idées de Marx ni de leur rapport à notre actualité devenue a-communiste depuis 1989. Je suppose le lecteur capable de lire son actualité, et Marx capable de faire comprendre l'actualité de sa pensée.

L'exposition suit l'évolution de Marx. Je maintiens que Marx était et restait toute sa vie philosophe; et que l'intuition formulée dès sa thèse de doctorat – que le monde doit devenir philosophique alors que la philosophie devient monde – l'accompagne à travers toute son oeuvre. A partir de là, se pose la question de la pensée critique, de son fondement, des formes qu'elle adopte, de rapports sociaux qu'elle exprime, et surtout de son apport politique. En un mot, je prétends que la critique n'est possible qu'à partir d'une philosophie systématique. La difficulté provient du fait que la réalisation d'une telle philosophie – que Marx cherche à mettre en oeuvre – rendrait impossible cette pensée critique. La critique dépend de la philosophie mais elle ne peut pas devenir elle-même une philosophie. Voilà que l'utopie trouve une place que Marx ne lui aurait accordée quand bien même c'est la seule manière de conserver l'actualité de sa pensée critique et de comprendre sa portée politique.

## Introduction

La pensée critique doit faire face à un paradoxe qui la mine de l'intérieure: est-ce que sa critique présuppose une connaissance première de la vérité dont elle dénonce la méprise subjective ou la fausse apparence objective? Faut-il que je sache ce qu'est la vie bonne pour critiquer la mienne ou celle de mes contemporains? Qu'est-ce qui m'aurait insufflé cette unique connaissance? Pourquoi eux, les autres, devraient-ils me croire? Qu'est-ce qui rende manifeste cette vérité? Si je la détienne tout seul, est-ce que ma critique sociale ou politique ne devient pas alors une utopie qu'elle ne peut pas ou ne veut pas (s')avouer? Du coup la justice que je vise à instaurer reste un voeux pieux et l'on me dira avec raison que le mieux est l'ennemi du meilleur. La critique serait idéaliste, moraliste, ou bien simplement subjective ou arbitraire.

Pour éviter ce dilemme on fera appel à la distinction entre utopie et science. Alors que la critique utopique est fondée sur une vérité extérieure ou antérieure à la société donnée, la science serait l'expression immanente de ce qu'est 'vraiment' cette société. Sous les apparences se cacheraient leur essence vraie que la méthode scientifique saura révéler. En l'occurrence, cette méthode s'appellera 'dialectique' et sera fondée sur l'idée que tout ce qui est – ce qui existe ou apparaît – est le résultat d'un devenir, d'un processus historique qui n'est pas encore parvenu à sa fin. (Cette fin, par ailleurs, peut être conçue comme une sorte de but téléologique ou bien simplement comme l'arrêt physique du processus enclenché.) Ainsi la

science démontrera le devenir potentiel qui est bloqué par les relations existantes. Une telle science n'est donc pas utopique, car l'avenir est déjà immanent ou latent dans le présent, et c'est la critique scientifique qui non seulement le dévoile mais, par là, contribue à sa réalisation.

Une telle critique immanente ne suffit pourtant pas. Elle prétend n'être que l'expression explicite de ce qui était jusqu'alors implicite. Voulant éviter le reproche d'utopisme, elle va à l'autre extrême: l'intervention de la critique n'est en fin de compte plus nécessaire, ce qui était implicite déjà serait advenu sans qu'elle soit intervenu. La pensée critique ne contribue rien au processus historique. Pis encore, elle est déjà présupposée par lui, elle n'en est que le reflexe, la réflexion ou reflet. Elle n'a pas d'autonomie. Elle n'est plus une critique mais simplement l'affirmation d'un ordre déjà existant, d'une nécessité qu'il aurait été vaine de nier, une obligation imposée sans que l'acteur ait dû ou pu y réfléchir. Sa portée négative est par là niée; elle devient positive. Le critique devient sage-femme, la liberté serait la prise de conscience de la nécessité.

Existe-t-il un lieu entre les pôles de l'utopie et de la science, une médiation qui réunit les vertus de la critique utopique fondée sur l'idée d'une justice vraie et une science matérielle fondée sur une réalité immanente? Ou bien faut-il consentir à une sorte de réformisme, une "méthode" qui procède par petites retouches et qui réduit la politique à "l'art du possible"? Il ne fallait pas attendre la chute du communisme pour que cette question se pose. Le problème, c'est que cette option réformiste ne peut pas non plus se justifier, sortir du paradoxe constitutif de la pensée critique. Comment savoir ce qui est le "possible"? Après coup, on se rend compte de ce qui était possible auparavant; mais dans le feu de l'action, quand il faut choisir entre plusieurs options, comment juger? "On s'engage, puis on voit," disait cet autre dialecticien qui paradait un beau jour à Jena devant un Hegel qui mettait la dernière main à sa *Phénoménologie de l'Esprit*. Mais à procéder ainsi, on passe au delà de la pensée dans l'espoir de la retrouver.

Cette figure paradoxale qu'est la pensée critique est spécifiquement moderne. La pensée classique ou religieuse accepte sans hésiter l'idée d'une vérité déjà donnée à laquelle la pensée se doit de conformer. Elle tend par là à confondre critique et science, qui en souffrent tous les deux de la perte de leur autonomie. La modernité met en doute ce présupposé ontologique mais elle se prive ainsi de tout fondement positif; son monde devient par là plat et neutre, sans valeurs ou vertus, abstrait et formel: désenchanté. Cela se voit dans la pensée morale et juridique contemporaine qui tend de plus en plus à occuper le terrain autrefois réservé au politique. Elle se réclame d'une théorie "déontologique" pour laquelle il n'y a pas lieu de poser des valeurs telles la vie bonne, la justice désormais serait décidé selon un procéduralisme formel et abstrait. Du mêmes coup, le sujet moral ou juridique est privé de tous ses attributs, qui ne sont que des accidents, des particularités qui ne concernent pas son être essentiel de sujet. Une telle représentation de la réalité moderne paraît évidemment absurde; mais le fondement qu'on lui oppose prend la forme d'une affirmation communautaire qui privilégie l'appartenance du sujet, son enracinement, enfin sa particularité. Plutôt

que de s'appuyer sur des procédures, l'on cherche à réaliser la vie bonne... pour se voir accuser au mieux d'utopisme, parfois du relativisme, au pis d'abandonner le point de vue critique qui caractérise la modernité.

Si l'on peut relire Marx aujourd'hui, c'est qu'il s'est affronté sa vie durant à ce paradoxe constitutif de la pensée critique moderne. À peu près tous ses écrits sont titrés ou sous-titrés "une critique..." Est-ce que le concept désignait toujours une même méthode? Il faudra voir. Est-ce qu'une critique de Hegel part des mêmes prémisses et vise au même résultat qu'une critique de la "sainte famille" des jeunes hégéliens? Une critique de Proudhon équivaut-elle à une critique de l'exploitation réelle de la classe ouvrière, une philosophie de la misère, la misère de la philosophie? Quel est le rapport d'une critique de l'exploitation ouvrière à celle de la domination politique de la bourgeoisie? Que penser, enfin, de l'oeuvre *principis* qu'est *Le Capital* dont Marx n'a publié de son vivant que le premier des quatre tomes prévus et qui devait présenter l'analyse scientifique du capitalisme et de son destin mais qui porte le sous-titre: "Critique de l'économie politique"? En quoi cette critique du capitalisme poursuit-elle une politique révolutionnaire ou communiste?

En reprenant la lecture de Marx, je ne m'attendais pas à trouver des vérités sociologiques toujours valables plus d'un siècle après sa mort. Je ne m'attendais pas non plus à découvrir ce qu'y cherchait le plus grand des philosophes marxistes du 20<sup>ème</sup> siècle, Gyorgy Lukacs: une *méthode* qui, au delà de la sociologie contingente permettrait de déceler ou démystifier les formes réifiées mais encore actuelles d'un capitalisme resté égale à lui-même. Plus modestement, je voulais retrouver la question de la nature et des limites de la pensée critique car, me semble-t-il, c'est de celle-ci qu'a besoin impérativement notre modernité. Je ne prétends pas que Marx ait réussi à formuler une telle pensée critique. On verra qu'il est resté prisonnier d'une perspective philosophique qui lui servait à la fois comme utopie à réaliser et comme modèle scientifique à imiter. Cette identification de la science et l'utopie lui empêchait de comprendre le statut d'une pratique critique dont la nécessité pourtant se profile au travers de son travail, comme je vais m'efforcer à le reconstruire à partir de la problématique de la critique brièvement esquissée ici. Le même mouvement permettra de préciser non seulement les impératifs de la pensée critique mais aussi de voir les écueils auxquels elle doit constamment faire face.

## **De la philosophie à l'économie politique**

### *Critique de la philosophie*

Le monde philosophique dans lequel entraient le jeune Marx était dominé par le système hégélien. Il faut souligner cette idée de système qui reviendra fréquemment dans notre propos. Le système, c'était d'abord la prétention hégélienne d'incorporer tous les domaines de la nature et de la culture, de la science et de la religion, de l'histoire et de l'ontologie, de l'esthétique et de la

logique dans une unité sans failles. S'y trouvait sa place même l'erreur, dont Hegel démontrait la nécessité dans un apprentissage de l'esprit humain qui culminait dans l'auto-savoir de l'Esprit tout court. Le tout était consacré par cette parole lapidaire dans le Préface à la *Philosophie du droit*: "ce qui est rationnel est réel et ce qui est réel est rationnel."

Mais l'impératif systématique était ambiguë dès sa formulation par Hegel lui-même, qui insistait dans le même Préface que "l'invalidé est néanmoins un homme." L'impératif systématique peut devenir alors le fondement d'une critique dont la première formulation insisterait sur le fait que le rationnel doit au moins être réel, ce qui serait une critique de l'utopisme idéaliste. Une seconde variante démontrerait que cette invalidité n'est pas essentiel à l'être de l'homme, ce qui revient à critiquer la confusion d'une apparence accidentelle avec sa vérité réelle. Enfin, l'impératif systématique peut se présenter comme un appel à guérir cette invalidité, à la dépasser vers une synthèse plus achevée. Cette ambiguïté est au fondement d'un premier différend chez les successeurs de Hegel. Ceux qu'on appelle les hégéliens "de droit" se donnaient pour tâche d'adapter le système aux réalités contemporaines alors que ceux "de gauche" voulaient dépasser la philosophie vers la praxis. Mais il ne faut pas se méprendre: les hégéliens de droit, comme Eduard Gans, éditeur de la *Philosophie de droit* étaient souvent des réformistes progressistes.

Le jeune Marx avait suivi des cours de Gans, mais il fréquentait les milieux des jeunes hégéliens de gauche qui cherchaient une ouverture vers la praxis. Leur programme était formulé clairement dès 1838 dans le *Prolegomena zur Historiosophie* d'August von Cieszkowski. Ce projet pouvait se réclamer des trois variantes de la critique systématique. Déjà en 1836, D.F. Strauss avait montré dans *Das Leben Jesu* que le Christ historique n'aurait pas pu exister alors que le système de Hegel prétendait démontrer sa nécessaire existence humaine. Cette première critique s'ouvrait sur une seconde, car la religion chrétienne qui prétendait libérer l'homme et lui montrer sa fin rationnelle ne pouvait plus être soutenue. C'était l'ami de Marx, Bruno Bauer, qui allait surtout porter l'attaque contre la fausse religion, bientôt aidé par l'importante contribution de Ludwig Feuerbach. Enfin, la critique pouvait être poussée encore plus loin, comme le suggérait un aphorisme du poète Heine, qui revenait sur l'aphorisme hégélien pour imaginer qu'il fallait y lire un impératif pratique: le réel devrait être rationnel, le rationnel devrait être réel. Le problème, c'est qu'un tel impératif pourrait à son tour être critiqué comme utopique.

Une note attachée à sa Thèse de doctorat indique que Marx voyait bien le problème du rapport entre système et critique. La note peut être résumé par l'aphorisme: le devenir-philosophique du monde comme (ou en tant que) devenir-monde de la philosophie. Il faut souligner la conjonction: le monde ne deviendra philosophique (ou rationnel) que lorsque la philosophie sera devenue monde. Cette double impératif unifie les deux premières formes de la critique pour donner figure à la troisième, la plus radicale. Il faut montrer (a) que la philosophie ne peut se réaliser en tant que philosophie qu'en devenant monde, dépassant ainsi sa

séparation du réel pour échapper au reproche d'utopisme; et (b) que le monde ne se réalisera comme monde qu'en correspondant aux exigences de la rationalité philosophique du fait qu'il se serait débarrassé de cette immédiateté accidentelle qui représentait son "invalidité." (En fait, l'impératif se dédouble: le monde où la philosophie se réalise doit avoir besoin de la philosophie qui ne peut pas simplement s'imposer de l'extérieur, de même que la philosophie devenue monde ne peut être le simple reflexe du réel.) Cette double impératif systématique et critique restera présent du début jusqu'à la fin du travail de Marx. Le passage de la philosophie à l'économie politique représente la première étape de son développement.

Si la première forme de la critique consiste à opposer les prétentions de la philosophie à l'actualité du monde, l'impuissance de la philosophie qui contraste avec le pouvoir que les hommes attribuent au rationnel doit être expliquée. La critique deviendra alors matérialiste. Elle se servira de la "méthode de renversement" (*Umkehrungsmethode*) élaborée par Feuerbach à partir de la critique de la religion. L'homme réel aurait projeté ses propres pouvoirs, imaginant qu'il dépend d'un Créateur qui est en réalité sa propre création. Le travail de la critique doit démystifier cette aliénation et libérer ainsi la praxis humaine des chaînes qu'elle s'impose. Cette méthode de renversement peut être appliquée de manière récursive pour réduire l'idéal au réel et fonder un matérialisme dont la *reductio ad absurdum* est illustrée par l'égoïsme anarchique défendu quelques années plus tard par Max Stirner dans *L'unique et sa propriété* que Marx et Engels critiqueront longuement dans *L'Idéologie allemande* (1845). L'insuffisance de cette première critique de l'idéalisme utopique résulte du fait que sa tentative de faire que la philosophie devienne monde n'explique pas comment, par là même, le monde deviendra philosophie. Marx s'en rend compte dans sa critique de Feuerbach dans *L'Idéologie allemande*. Si Feuerbach réduit l'essence d'une chose à ses conditions matérielles d'existence, cela veut dire, par exemple, que l'essence d'un poisson est l'eau en dehors de laquelle il ne pourrait pas vivre. Mais qu'en est-il si cette eau est polluée par le développement industriel? Autrement dit, la première forme de la critique qui dénonce l'idéalisme rationaliste doit trouver un complément dans la seconde; il faut savoir distinguer la réalité rationnelle de ses formes accidentelles.

Une autre faiblesse de la critique matérialiste proposée par la méthode de renversement est une conséquence de sa trop grande généralité: s'appliquant partout, elle dispense celui qui la pratique du besoin d'étudier de près la réalité du monde. Marx s'en est rendu compte lorsqu'il assumait brièvement la rédaction d'un journal libéral de Cologne, la *Rheinische Zeitung*. Aussi bien le travail consacré à ses propres articles sur la vie socio-politique que celui qu'il fallait pour éditer les textes trop abstraits de ses amis rendait évidente cette difficulté. Il fallait repenser la méthode critique et les buts qu'elle pouvait poursuivre. L'interdiction prononcée contre la *Rheinische Zeitung* renvoyait Marx à ses études. Sa "Critique de la philosophie hégélienne de l'Etat," qui n'était pas publiée de son vivant, manifeste la persistance de la visée systématique par son objet même. On aurait

pu s'attendre à une simple application de la méthode du renversement à un état séparé de la société réelle sur laquelle il est fondé. Cette solution semble d'autant plus attrayante que Hegel est le premier philosophe à avoir développé une théorie de la société civile et de l'individualisme moderne qui en est le fondement. Rien de plus facile alors que de dénoncer une contradiction entre l'universalité de l'état et la particularité de la société civile. Mais la pensée critique de Marx ne pouvait plus se satisfaire d'une simple réduction matérialiste.

La critique de la mystification idéaliste n'est que le premier pas de l'argument. En effet, le monarque "est souverain en tant qu'il représente l'unité du peuple.... Ce n'est pas la souveraineté du peuple qui existe par lui [comme le prétend la théorie hégélienne], c'est au contraire lui qui existe par la souveraineté du peuple." (III, 899)<sup>1</sup> L'implication est évidente: la démocratie est le "genre de la constitution; la monarchie est une espèce, et une espèce mauvaise. La démocratie est à la fois fond et forme. La monarchie *doit* être pure forme, mais elle adultère le fond." (III, 901) Du point de vue du contenu et de la forme, la démocratie serait alors le monde devenu philosophie et la philosophie devenue monde; elle est alors "l'énigme résolue de toutes les constitutions." (Id) Mais cette identité de la philosophie et du monde est donnée comme immédiate. La démocratie évite alors l'aliénation qui sépare l'universalité de l'état de la particularité de la société civile, ce qui explique que pour Marx le conflit entre la république et la monarchie dont se débattaient ses contemporains s'inscrit encore à l'intérieur de la forme abstraite de l'état (une idée qui reviendra lors de sa critique de la révolution de 1848). Mais l'immédiateté de la démocratie laisse la critique devant deux options: 1) soit une humanité démythifiée et socialement homogène serait en mesure de prendre en main son destin une fois qu'elle se serait débarrassée de sa conscience aliénée; soit 2) il faut examiner la société actuelle et déterminer ce qui matériellement empêche aux hommes de vivre un régime démocratique autonome.

Il faudra que la critique aille plus loin, qu'elle intègre l'historicité dans son analyse. Marx sent la nécessité de justifier son assimilation de la monarchie et la république comme des formes aliénées de la politique. En tant que formes, leur contenu reste extérieur, ce qui explique que les formes de propriété et les dispositions de la loi peuvent être similaires dans la république américaine et la monarchie prussienne. La séparation de l'Etat politique de ce que Marx appelle l'Etat matériel (III, 903) était légitime historiquement pour autant que le commerce et la propriété n'étaient pas libres. C'était alors le devoir de l'Etat de développer l'universalité qui manquait à la société. Or le fait que cette universalité vient de l'Etat signifie que "les sphères particulières [de la société] n'ont pas conscience que leur être privé déchoit avec l'être transcendant... de l'Etat politique, et que l'existence transcendante de l'Etat n'est que l'affirmation de leur propre

<sup>1</sup> Je cite surtout d'après l'édition de la Bibliothèque de la Pléiade, Karl Marx, Œuvres, 4 vol, Paris, Gallimard. J'indique le volume (ici: III) et la pagination (ici: 899) entre parenthèses. D'autres traductions citées parfois seront indiquées de la même façon, avec une note en bas de page à leur première apparition.

aliénation." (III, 903-4) L'aliénation de l'Etat politique représente néanmoins un progrès historique, qui explique pourquoi la démocratie ne peut pas être instaurée immédiatement. Au Moyen Age, la propriété et la loi étaient immédiatement politiques, mais cela ne donnait qu'une "démocratie de la non-liberté." (III, 904) La rupture avec cette servitude qu'instaure l'Etat moderne transforme la constitution en une sphère particulière parallèle à la vie réelle du peuple. Cela ne pourra se faire que lorsque la sphère privée aura accédé à une existence indépendante du fait que la propriété privée aura perdu sa détermination politique pour acquérir une détermination libre. Si l'Etat politique ne réalise pas ce devoir, il s'ouvre à la critique systématique qui ira plus loin qu'une simple critique matérialiste et sa méthode renversante.

Marx reprend donc l'analyse hégélienne de l'Etat moderne à partir de la théorie de la bureaucratie comme classe "universelle" capable de dépasser la particularité sociale. Le formalisme bureaucratique devient son propre contenu matériel, l'universalité de l'Etat devient une fin en soi pour la bureaucratie, ce qui fait que la prétention universaliste de l'Etat est remplacée par les fins particulières de la bureaucratie. Les affaires d'Etat prennent alors une double signification, à la fois réelle et bureaucratique. La mystification se renforce du fait que les supérieurs hiérarchiques se fient à leur subordonnés, qui sont censés avoir accès aux problèmes particuliers tandis que ceux-ci se conforment aux ordres de leurs supérieurs, qui sont censés avoir une sorte d'affinité avec l'universel. Si l'universalité formelle de la bureaucratie devient ainsi un esprit d'obéissance, la hiérarchie fait que le bureaucrate cherche à promouvoir son propre intérêt en servant les intérêts de l'Etat. De nouveau, le monde perd sa singularité du fait d'être subsumé sous l'empire de la bureaucratie qui était chargée d'ouvrir l'Etat à la société. Aussi perceptible que soit cette dénonciation critique de la bureaucratie, il ne faut pas y rester. La critique systématique que vise Marx devrait expliquer pourquoi l'Etat ne réalisait pas le progrès historique qu'il avait commencé par sa rupture avec la "démocratie de la non-liberté" médiévale. L'attente hégélienne de progrès venant de l'ouverture de la constitution moderne à des changements graduels est mise en question par la critique de la bureaucratie. Si Marx réaffirme que la démocratie est nécessaire pour que "le progrès soit érigé en *principe de la constitution*," il faut qu'il démontre que cette impérative n'est pas simplement utopique. (III, 933)

Marx revient de nouveau sur le progrès moderne sans abandonner sa critique de l'aliénation qui accompagne la division de l'Etat dans son universalité formelle et l'existence matérielle de l'individu. L'universalité abstraite et formelle du citoyen dépouille l'homme du contenu particulier et accidentel de sa vie civile réelle. Cette transformation était commencée sous la bureaucratie de l'Ancien régime; elle fut réalisée par la Révolution française qui transformait les différences autrefois politiques entre les hommes en distinctions purement sociales et privées. Par là, ces distinctions n'avaient plus de raison d'être; leur légitimité pouvait être mise en question. Mais Marx ne pousse pas plus loin cette analyse, notant qu'elle doit être développée au niveau de la théorie hégélienne de la société civile. (III,



960) On verra bientôt comment il proposera de s'y prendre. Au niveau de la critique de l'Etat, Marx souligne que cette libération se transforme en son contraire: "elle sépare de l'homme son être *substantiel*, dont elle fait une chose purement extérieure, matérielle. Elle ne considère pas le fond de l'homme comme sa véritable réalité." (III, 962) Marx ne dit pas ce qu'est cette "véritable réalité" de l'homme, mais elle n'est évidemment plus son être de citoyen. La présentation du manuscrit s'arrête à nouveau.

La question de la citoyenneté revient à propos de la critique hégélienne du suffrage démocratique, qui est condamné par un argument qui rappelle celui que vient d'avancer Marx. La participation égale de tous n'est possible, dit Hegel, que par abstraction de tout contenu particulier. Marx avait déjà critiqué l'anachronisme de la solution hégélienne, qui reprend comme contenu les ordres et les corporations médiévaux. Il reprend à son compte le progrès dont il dénonçait la forme aliénée pour souligner maintenant un autre aspect du suffrage. Par le suffrage général, la société civile se donne une existence politique qui devient ainsi sa véritable existence. Par le même mouvement, son existence civile devient inessentielle. Il en résulte une nouvelle configuration. Alors que l'Etat et la société civile étaient interdépendants du fait même qu'ils s'opposaient l'un à l'autre, la société civile apparaît maintenant comme inessentielle, ce qui implique que l'Etat, dont la légitimité dépendait de sa création de cette société civile, n'a plus de raison d'être. "Exiger la *réforme du suffrage*," conclut Marx, "c'est donc exiger à l'intérieur de l'*Etat politique abstrait*, la *dissolution* de celui-ci, mais aussi celle de la *société civile*." (III, 1010) Le suffrage universel qui représente le dépassement de l'Etat politique abstrait montre par là le caractère aliéné de son fondement dans la société civile. Mais cette réforme démocratique que Marx décrivait comme "l'énigme résolue de toutes les constitutions" se produit au sein de "l'Etat politique abstrait" qui n'est qu'une phase historiquement nécessaire dans l'évolution de la modernité. La critique devra changer de terrain pour découvrir, dans une nouvelle étape, le prolétariat et sa révolution communiste comme solution à "l'énigme de l'histoire." Mais ce changement ne peut pas être arbitraire, le choix de la démocratie dépend de médiations dont il faut articuler la nécessité.

### *Critique de la société moderne*

La première version de la critique "renversante" partait de la séparation entre l'idéal et le réel pour démontrer la priorité du monde matériel sur sa réflexion idéale. Elle aboutit à la mise en question de cette séparation présumée (en l'occurrence, celle d'entre l'Etat politique abstrait et la société moderne). Pour avancer, il fallait réappliquer la critique renversante et se demander quel est le fondement de cette séparation. C'est le projet de Marx dans les deux essais de 1843 qu'il publie dans une revue co-éditée à Paris avec Arnold Ruge, les *Deutsch-Französische Jahrbucher*. Les prémisses de la nouvelle critique sont évidentes dans un "Echange de lettres" entre les deux éditeurs et avec Feuerbach et Bakounine. "La raison a toujours existé, écrit Marx, mais pas toujours sous une

forme rationnelle." Voici réaffirmé le projet originaire de Marx, qui veut actualiser la raison et la rendre transparente à elle-même. Pour que la raison se reconnaisse sous sa fausse apparence, il faut l'intervention de la critique. "Nous ne nous présentons pas au monde en doctrines armées d'un nouveau principe: voici la vérité, agenouille-toi! ... Tout ce que nous faisons, c'est montrer au monde pourquoi il lutte en réalité, et que la conscience est une chose qu'il doit faire sienne, même contre son gré." (III, 345) La critique s'applique alors au monde lui-même, qui n'est pas une chose donnée une fois pour toutes: la critique fait voir que le monde lutte déjà contre son irrationalité. C'est pourquoi cette lettre termine par l'affirmation que "L'humanité ne commence pas une oeuvre nouvelle,... elle réalise son oeuvre ancienne avec conscience." (III, 346-7) Les trois étapes de l'argument sont bien articulées, mais la dernière remarque laisse ouverte une question: est-ce que l'argument est téléologique? La raison cherche à se réaliser, elle est aussi bien le but poursuivi et – dans sa forme incomplète et aliénée – elle représente la lutte qui en sera la réalisation. Si la nouveauté est ainsi exclue, l'argument qui se veut historique présuppose ce qu'il devra démontrer. Pourtant, Marx avait présenté le travail de l'Etat politique abstrait comme la création d'une nouveauté. Il semble qu'à trop vouloir éviter l'arbitraire ou l'accidentel, la critique devient an-historique, sa logique téléologique devient sans le vouloir pré-moderne.

Marx semble se rendre compte des limites d'une critique téléologique dans l'essai sur *La question juive*. Bruno Bauer avait appliqué la critique renversante pour dénoncer la conscience religieuse qui masque l'essence véritable de l'humanité. De ce point de vue, l'émancipation juive conçue comme liberté de pratiquer sa religion ne représenterait pas un progrès; elle ne serait qu'une affirmation de la fausse conscience religieuse. En plus, pourquoi s'attendre à l'action d'un Etat dont Marx avait déjà critiqué l'impuissance résultant de sa séparation de la société? Il conseille à Bauer de regarder les résultats d'une émancipation par l'Etat dans les "Etats libres de l'Amérique du Nord" où, justement, la religion s'épanouit. De toute évidence, l'émancipation politique ne suffit pas; s'il faut s'émanciper de la fausse conscience religieuse pour réaliser sa propre humanité, ce n'est pas à l'Etat qu'on devrait s'adresser. La seconde critique renversante est donc préparée. La séparation de la conscience religieuse et son fondement génériquement humain n'est qu'une première manifestation de la séparation entre l'Etat politique et la société civile. C'est donc à l'analyse de cette société civile qu'il faut consacrer l'attention de la critique pour comprendre l'origine de cette division.

L'émancipation politique se traduit pratiquement par l'affirmation des droits de l'homme. A bien regarder les Déclaration des droits de l'homme formulées par les Révolutions américaine et française, Marx se voit obligé de reprendre sa critique de l'Etat politique abstrait. Il distingue les droits qui s'appliquent à l'homme concret, le membre de la société civile, des droits du citoyen abstrait. La révolution qui renversa la monarchie et dépassait la "démocratie de la non-liberté" avait créé un vrai Etat politique, indépendant de la société féodale. Mais par là, cette révolution libérait les hommes "non-libres" dont les rapports sociaux étaient

désormais fragmentés, chacun se rapportant à soi-même et aux autres de manière égoïste. Du fait qu'elle n'était que politique – comme l'aurait été l'émancipation juive – cette révolution "dissout la vie civile en ses éléments constitutifs sans révolutionner ces éléments eux-mêmes et sans les soumettre à la critique." (III, 372) Si Marx ne propose pas une stratégie pour "révolutionner" cette vie civile, il formule une critique âpre des droits que s'y donne l'homme social. Ces conquêtes que sont les droits à l'égalité, à la liberté, à la sécurité et à la propriété ne servent qu'à protéger l'homme pris comme "monade isolée et repliée sur elle-même." (III, 367) Ils lui garantissent le droit d'exister en tant qu'"individu borné, enfermé en lui-même"; sa liberté est réduite à un "droit à la propriété privée"; et sa sécurité est fondée par une "égalité" juridique dont le formalisme abstrait finit par protéger les inégalités réelles qui subsistent dans cette société civile non encore révolutionnée. (III, 367-8) Cette critique féroce reprend la caricature antisémite courante de la judéité pour tirer la conclusion de la critique renversante: le "secret" du juif n'est pas sa religion; au contraire, sa religion est l'expression de sa vie sociale, de sorte que "l'émancipation sociale du juif, c'est l'émancipation de la société libérée du judaïsme." (III, 381)

La seconde critique renversante, appliquée aux résultats de la première, évite la vision téléologique ou pré-moderne du progrès historique. Appliquée à la fausse conscience religieuse, la critique pouvait conduire à l'idée que l'erreur critiquée n'était que subjective; sa seconde application démontre le fondement objectif de la situation critiquée. On reconnaît ici le double mouvement sur lequel insiste toujours Marx: la critique procède aussi bien du côté de la philosophie que du côté du monde réel. Mais l'analyse ne peut pas s'arrêter là; elle doit montrer aussi le fondement subjectif et objectif de la critique elle-même. Cette nécessité est théorique et pratique à la fois. Si l'on ne présuppose pas une téléologie de l'auto-réalisation de l'Humanité, pourquoi la religion devrait-elle être critiquée? Pourquoi l'égoïsme consacrée apparemment par les droits de l'homme devrait-il être rejeté? Pourquoi ne pas suivre Hegel, dont le système explique la contribution positive aussi bien de la conscience religieuse que de l'individualisme du sujet moderne? La justification de la critique était déjà implicite dans la *Lettre* où Marx expliquait que si la raison n'avait pas toujours une forme rationnelle c'était parce que le monde ne savait pas encore "pourquoi il lutte en réalité." Il faudra concrétiser cette allusion par une nouvelle application de la critique renversante, cette fois à la société civile. Au bout du chemin, la critique apparaîtra comme un résultat justifié plutôt que comme une prémisse arbitraire.

La synthèse du premier travail critique de Marx se trouve dans l'autre essai de 1843, "l'Introduction à la critique de la *Philosophie du droit* de Hegel." La critique de la religion est achevée, dit-il; ses résultats ouvrent la voie à une "critique irreligieuse" fondée sur le fait que "*C'est l'homme qui fait la religion* et non la religion qui fait l'homme." À ce résultat de la récurrence de la critique renversante, Marx ajoute que cet homme n'est pas "un être abstrait recroquevillé hors du monde. L'homme, c'est le monde de l'homme, c'est l'Etat, c'est la société." (III, 382) La critique de ce monde politique et social ne se fait plus à

partir de l'homme isolé et abstrait. La fausse conscience religieuse apparaît maintenant comme "tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle." (III, 383) Cet "opium du peuple" auquel se réfère Marx ici n'endort pas; pour la critique irreligieuse, l'opium ne sépare pas l'homme de son histoire mais au contraire le fait d'y avoir recours exprime son enracinement historique. La religion n'est plus conçue à partir d'une représentation abstraite de l'homme; pour la critique irreligieuse la religion est l'expression de cette "lutte" qui doit devenir consciente d'elle-même afin que la rationalité implicite du monde prenne une forme enfin rationnelle. La critique n'est plus désormais une fin en soi, dit Marx; elle est un simple moyen. (III, 385) Sa tâche est "forcer ces conditions fossilisées à entrer en danse, en leur chantant leurs propres airs." (III, 386) Comment traduire cette métaphore? Quelle est la réalité qui sera libérée en entendant chanter ses "propres airs"? Devenue un moyen, à qui sert la critique? Qui est capable de s'en servir?

Bien que la critique irreligieuse déclare la guerre à un monde "au-dessous de toute critique" mais qui demeure "un objet de la critique comme le criminel, qui est au-dessous du niveau de l'humanité, demeure la chose du bourreau" (III, 384-5), Marx n'abandonne pas les impératifs théoriques qui fondaient son projet. Ainsi il démontre comment les deux "partis" qui veulent libérer l'Allemagne font le contraire de ce qu'ils visent. Le "parti pratique" exige la négation de la philosophie et se concentre sur le monde. Mais "on ne peut surmonter (aufheben) la philosophie sans la réaliser." (III, 389) Seule une philosophie "réalisée" est capable d'indiquer une pratique dont la mise en oeuvre n'est ni arbitraire ni utopique. Mais le "parti théorique" n'est pas moins unilatéral dans son insistance sur le "combat critique" contre la fausse conscience qui ne voit pas qu'il appartient lui-même au monde. Son erreur donc est qu'il "croyait pouvoir réaliser la philosophie sans la surmonter." (Id) Ce parti n'a pas compris ce que le passage de la critique de la religion à la critique irreligieuse avait déjà montrée; il croit toujours que l'accès à la réalité passe par la critique de la fausse conscience. Représentant la critique subjective et objective, les deux "partis" ont besoin l'un de l'autre, chacun présuppose les résultats de l'intervention de l'autre, il faut donc en chercher la synthèse. A partir de là, suivant le chemin inverse, on verra comment chacun des deux pôles représente une forme incomplète de la critique.

La recherche d'un fondement à la critique va diriger Marx vers l'économie politique - qu'il décrira plus tard comme "l'anatomie de la société civile." Deux citations mettent en scène et résument la difficulté à surmonter. Marx reprend la critique religieuse. "La critique de la religion s'achève par la leçon que *l'homme est, pour l'homme, l'être suprême*, donc par *l'impératif catégorique de bouleverser tous les rapports* où l'homme est un être dégradé, asservi, abandonné, méprisable." (III, 390) Mais ce n'est que la position du "parti pratique" exprimée par la formule kantienne et renforcée par une rhétorique militante. Pour dépasser la rhétorique, la critique doit pouvoir démontrer l'existence d'une réalité capable de l'entendre ou mieux: qui a besoin de l'analyse critique pour se réaliser. Voici donc préparée l'ouverture à l'économie politique. "La théorie, dit Marx, devient

réalité dans un peuple dans la mesure où elle est la réalisation de ses besoins... Il ne suffit pas que la pensée tend à la réalisation, il faut que la réalité tende elle-même à la pensée." (III, 391-2) Du coup, c'est la théorie des *besoins* qui expliquerait la réalisation de la philosophie. Et la philosophie réalisée (ou surmontée) est, selon l'argument de Marx, par là même mise en pratique. La critique économique assume le rôle qui était dévolu à la critique irreligieuse dont elle devient le fondement. Qu'il s'agisse de la critique du travail aliéné en 1844, de la dialectique historique des besoins en 1846, de la présentation de l'histoire comme lutte des classes en 1848, ou comme l'analyse du système globale capitaliste – la théorie économique aura toujours pour Marx une portée critique et philosophique. Mais le fait qu'elle serve de fondement à la critique aussi bien subjective qu'objective – des formes de la pensée et des figures du monde – explique aussi que cette critique économique pourra aussi glisser vers la même erreur dont Marx accusait les deux "partis" qui faisait le contraire de ce qu'ils voulaient.

L'introduction du prolétariat peut être comprise à partir de la priorité de l'économie politique. Reprenant l'idée des besoins radicaux nécessaires à la réalisation de la théorie, Marx en cherche le représentant concret dans "une classe déterminée [qui] entreprend à partir de sa *situation particulière*, l'émancipation générale de la société." (III, 393) Une telle classe serait "chargée de chaînes radicales" et représenterait "une classe de la société civile qui n'est pas une classe de la société civile..." Elle serait donc le représentant de cet homme qui est "l'être suprême" pour l'homme; et le fait qu'elle soit "dans" la société civile sans être "de" la société civile exprime la "lutte" qui est constitutive de son existence. Elle est "une sphère qui possède un caractère universel en raison de ses souffrances universelles, et qui ne revendique aucun droit particulier, parce qu'on lui fait subir non un tort particulier, mais le tort absolu" – la déshumanisation. Marx souligne ensuite la modernité de sa situation du fait qu'elle "ne peut plus s'en rapporter à un titre historique, mais seulement à un titre humain." Enfin, le jeu de renversements termine sur l'affirmation que cette classe "est la perte totale de l'homme et ne peut donc se reconquérir elle-même sans la reconquête totale de l'homme." (III, 396) La logique de Marx semble impeccable; son humanisme radical se dépasse vers une liberté générique.

Cette description du prolétariat comme sujet révolutionnaire résume le cheminement de la pensée critique. Le prolétariat est une classe dont les besoins radicaux nés de sa déshumanisation font prendre conscience de lui-même en tant que sujet universel, représentant de l'humanité en tant que telle et distinct de toute réclamation particulière ou accidentelle. Par là, le prolétariat est la spécification de la priorité générale qui revenait à l'économie politique fondée sur les besoins réels des hommes. On voit aussi la racine d'une difficulté qui va se manifester dès lors qu'il faudra distinguer entre la critique économique et la critique fondée sur le caractère spécifique du prolétariat: la comédie des deux "partis" pourra réapparaître. Avant de revenir sur les difficultés, regardons l'acquis de la nouvelle vision de la critique. Qui critique du point de vue du prolétariat

passé au delà de la confusion entre l'apparence et son essence vraie; le point de vue du prolétariat est dès l'origine celui de la vérité. A cela s'ajoute l'assurance que cette vérité n'est pas utopique parce que ce même prolétariat est aussi un produit historique, il est devenu ce qu'il est, ses besoins lui ont été imposés par le développement historique, ils ne sont pas arbitraires. Sujet-objet de l'histoire: le prolétariat représente pour Marx la solution de l' "énigme" de l'histoire.

Marx souligne lui-même la difficulté cachée par sa logique synthétique. Le prolétariat n'existe pas encore, il représente le devenir de la société moderne. La description que nous avons citée était sa réponse à la question du fondement d'une révolution radicale. Et elle est précédée par l'indication que cette classe est *en formation*. Marx croit pouvoir déceler les débuts de sa présence dans les phénomènes économiques auxquels est attirée son attention. Mais la difficulté n'est pas sociologique ou empirique, elle est historique. Marx insiste que la pauvreté radicale et déshumanisante du prolétariat est "produite artificiellement" (III, 396 – ein künstlich produziertes Armut). Le prolétariat n'est pas défini par sa pauvreté matérielle; il est le produit d'une structure historique qui reste à définir. On pourra alors toujours critiquer celui qui prétend parler à partir de la place *réelle* du prolétariat, car il ne saura jamais être sûr de la validité de ses affirmations. La racine de cette difficulté reflète la tentation de pousser trop loin la critique sous le prétexte qu'elle doit dépasser (ou surmonter) la contradiction qui l'engendre. Ceci n'est que la formulation inverse de la critique des deux "partis" qui s'enracine dans la structure fondamentale de la critique. Marx semble s'en rendre compte lorsqu'il réaffirme le fondement philosophique de sa théorie du prolétariat. "De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles*, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *spirituelles*, et dès que l'éclair de la pensée se sera profondément enfoncé dans ce terrain vierge qu'est le peuple, l'émancipation des *Allemands* désormais *hommes* sera accomplie." (III, 397) Cette métaphore d'un *éclair* de la pensée n'est pas expliquée. Marx aura à y revenir sur la nature de cette prise de conscience de classe.

Quel est le rapport entre la théorie objective de la classe prolétarienne et la théorie subjective de la conscience de classe? Est-ce que nous y retrouvons nos deux "partis" pratiques et théoriques? Est-ce que la théorie subjective reprend la première forme de la critique renversante alors que la théorie objective réarticule la seconde variante de cette critique? Ou faut-il adopter le point de vue du prolétariat qui serait le fondement d'une critique de l'actualité qui la dépasse vers cette humanité réalisée par la philosophie devenue monde dans un monde qui serait enfin philosophique? Nous retrouvons ainsi trois figures de la pensée critique. Il faut voir maintenant comment Marx va s'en servir lors de ses premiers pas vers cette nouvelle forme de la philosophie qui serait la théorie économique.

## L'économie politique comme philosophie critique

On pourrait croire que la période critique de Marx est terminée. La critique philosophique a trouvé le lieu des problèmes de l'injustice sociale, l'économie politique comme la clé à la structure de la société civile au sein de laquelle vivent les hommes réels; et le prolétariat comme porteur de besoins radicalement humains dont la satisfaction représente la réalisation de l'humanité pour elle-même. Cette critique pose maintenant deux problèmes: comment se formera cette classe? et comment va s'opérer sa prise de conscience? Le premier problème serait du domaine de l'économie politique, le second releverait du développement de cette "lutte" au sein du monde qui deviendra la lutte des classes. Mais, ces problèmes ne sont pas indépendants l'un de l'autre. Si la formation du prolétariat est "artificielle," on ne peut pas faire état d'une nécessité inscrite quelque part dans le réel pour définir le moment où sa formation est enfin achevée et le devenir-monde de la philosophie est préparé. Les conditions matérielles de cette formation dépendent de la lutte réelle qui encouragera ou découragera ce processus, elles dépendent donc de la prise de conscience des acteurs. De même, et inversement, la prise de conscience des hommes n'est pas compréhensible hors de la description du processus "artificiel" de formation économique. Se concentrer sur l'un ou l'autre moment du processus historique revient de nouveau à succomber à l'erreur des deux "partis": se concentrer sur l'économique afin d'éviter les incertitudes subjectives de la prise de conscience par le recours à des nécessités objectives revient à dénier à la conscience sa place fondamentale; se concentrer sur la prise de conscience pour ne pas succomber à un déterminisme objectif revient à accepter un volontarisme sans fondement.

La réflexion critique devra donc continuer à travers la première rencontre systématique de Marx avec l'économie politique dans les *Manuscrits de 1844* (connus aussi comme "Manuscrits de Paris" ou "Manuscrits économiques et philosophiques"). Le premier des manuscrits est composé en grande partie des fiches de lecture commentées de Marx, qui semble chercher à comprendre la formation artificielle du prolétariat à travers la logique du capitalisme. Mais Marx ne reste pas au niveau descriptif; il ne s'agit pas simplement de décrire empiriquement les transformations introduites par le processus du développement capitaliste. L'économie politique pourra peut-être expliquer la formation du prolétariat; mais il s'agit aussi de comprendre sa prise de conscience (et celle des capitalistes aussi). La réflexion critique devra chercher sous les apparences leur fondement. En l'occurrence, l'économie politique présuppose l'existence de la propriété privée, dont elle décrit comme de l'extérieur la progression. La critique de Marx va au contraire s'attacher à démontrer le fondement de la propriété privée dans le travail aliéné. La structure critique reprend des formes utilisées déjà par la critique de la religion puis la critique irreligieuse. La propriété privée n'est qu'une objectification de l'activité humaine; la critique dénonce cette réification pour montrer que c'est le travail humain qui crée la propriété privée et non l'inverse. Dès lors que les hommes acceptent d'être dominés par leurs créations, celles-ci

deviennent des fétiches qui semblent dicter aux hommes leur destin. Pour échapper au pouvoir mystifié de la propriété privée, l'équivalent de la critique irreligieuse devra montrer comment cette auto-mystification est produite par des rapports sociaux qu'il faut surmonter pour que l'homme retrouve son autonomie et reprenne le contrôle sur sa création et sa créativité. Mais le manuscrit s'interrompt avant que Marx ne s'explique plus en avance, comme s'il se rendait compte que cette théorie de l'aliénation humaine était trop ténue et par trop individualisée pour remplir la fonction de complément à la théorie structurelle de l'économie politique.

Le second manuscrit semble reconnaître que la présence d'une inadéquation entre l'activité constitutive de l'homme et sa forme objectivée dans la propriété privée ne constituait pas une contradiction suffisamment forte pour rendre impératif le dépassement de l'opposition. Marx reprend l'opposition entre propriété privée et travail aliéné. Dans un premier temps, les deux moments se rapportent l'un à l'autre de façon positive, l'action de l'un améliorant (involontairement) la situation de l'autre. Ainsi la recherche d'un profit toujours plus grand du côté du capital développe la productivité sociale pour le plus grand bien de tous. De même, du côté du travail, la demande ouvrière d'une amélioration des conditions du travail et d'augmentation salariale contraigne le capital à inventer des machines plus efficaces, ce qui bénéficie encore à tout le monde. Donc, il semble que s'établisse une identité entre les intérêts du capital et ceux du travail. Cependant, dans un deuxième temps, chacun reconnaît que cette relation à l'autre signifie aussi sa dépendance à l'égard de quelque chose qui lui est extérieur. Dès lors, chacun cherche à affirmer son indépendance. Le capital devient alors exploiteur tandis que le travail s'engage dans la lutte industrielle. Or, cette quête de l'autonomie des deux partenaires est vouée à l'échec fatal, car le capital et le travail sont liés l'un et l'autre. La fatale recherche d'une autonomie devient nécessairement une lutte sans merci entre deux partenaires dont le résultat ne pourra être que le dépassement des deux vers un rapport nouveau que Marx dénomme le communisme. Mais en fait, ce manuscrit est lui aussi incomplet. Son but était de remédier à l'incapacité de la théorie du travail aliéné du premier manuscrit à expliquer la prise de conscience qui rend nécessaire la lutte des classes; l' "éclair de la pensée" est expliqué ici par une logique qui finit par opposer les deux figures abstraites et réifiées qui sont le capital et le travail. On ne peut s'empêcher de songer à la critique de l'émancipation juive, d'autant plus que Marx se rend bien compte que la lutte dont il décrit la logique devra aboutir au dépassement des deux figures combattantes.

La résolution que propose le troisième manuscrit réarticule la logique critique, cherchant en quelque sort à unifier la priorité accordée à l'économie politique en tant que système de besoins et la nature révolutionnaire attribuée au prolétariat. Marx y soutient la "grandeur" de la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel, qui réside dans le fait que celui-ci ait compris la fonction positive, créatrice, du travail. (II, 126) Ce sera donc le travail qui sera le fondement de la critique que proposera Marx. S'agissant toujours de comprendre la formation artificielle de l'agent



révolutionnaire, Marx affirme que "*l'histoire dite universelle* n'est rien d'autre que la génération de l'homme par le travail humain, rien d'autre que le devenir de la nature pour l'homme." (II, 89) La nature, qui était séparée de l'homme et pouvait sembler le dominer est apprivoisée par le travail humain. Dans ce processus sont nés de nouveaux besoins qui, à leur tour, engendrent des revendications et par là des transformations de la forme du travail qui font avancer le processus aussi bien du côté du travailleur qu'en ce qui concerne son produit. Marx résume ce double développement dans une phrase lapidaire qui postule que "*l'histoire de l'industrie ... constitue le livre ouvert des forces essentielles de l'homme.*" (II, 86) En effet, ce double mouvement semble unifier les deux premiers manuscrits: alors que la société et ses travailleurs s'enrichissent, le rapport qui semblait fondé sur une contradiction entre le travail aliéné et la propriété privée devient désormais positif. Ce dépassement de la contradiction explique pourquoi Marx conçoit le communisme comme "un naturalisme achevé, et comme tel un humanisme," de même qu'il insiste que l' "humanisme achevé...est un naturalisme" de sorte que l'on est en présence de "la vraie solution du conflit de l'homme avec la nature, de l'homme avec l'homme." (II, 79) L'enrichissement qui est ici en jeu n'est évidemment pas simplement matériel; l'humanité de l'homme est transformée, ses besoins deviennent plus riches en même temps que la société est capable de les satisfaire. On reconnaît cette réformulation de l'intuition originaire du jeune Marx.

Cette présentation du "communisme" se prête à une double lecture. On pourrait y lire une critique de la différence entre la richesse potentielle de la nouvelle société moderne et sa réalité actuelle. Une telle critique serait la reprise de la théorie du travail aliéné qui servait dans le premier manuscrit à expliquer le fondement de la propriété privée. Sa force critique reposerait sur la dénonciation d'une vision du monde qui confond les apparences temporaires prises comme étant en quelque sorte naturelles avec une réalité historiquement advenue dont la potentialité doit être comprise pour être actualisée. Ainsi Marx dit du communisme qu'il est "l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution." (II, 79) Mais comment le "sait"-il? Quelle est la nature, et quel est le fondement, de ce "savoir"? Le dépassement démocratique de la séparation illusoire chez Hegel entre le politique et le social se présentait lui aussi comme la solution à "l'énigme de l'histoire." S'agit-il d'un progrès historique réel dont il suffit de prendre conscience pour que le potentiel devient actuel? Ou est-ce que la prise de conscience, qui passe par ce que l'on pourra appeler la critique de l'idéologie, fait partie du mouvement historique lui-même? C'est-à-dire que la première lecture est fondée sur la représentation d'une réalité qui se critique elle-même dans son développement matériel alors que la seconde lecture suggère que la réalité historique qui est l'objet de la critique dépend elle-même de sa capacité auto-critique. La distinction semble reprendre l'opposition entre une lecture matérialiste et une analyse idéaliste. Son implication concrète est que la première lecture fonde la pensée critique sur une synthèse réelle alors que la seconde version accorde à la critique son autonomie. Dans le premier cas de figure, c'est la réalité qui fonde la critique, dans le second, c'est la critique qui donne accès à cette réalité qui, par la suite, confirme la validité de cette critique.

Les *Manuscrits de 1844* peuvent être lus comme une illustration de plusieurs formes de critique. La dénonciation de la domination de l'argent qui serait le dieu de la nouvelle société capitaliste reprend la critique de l'auto-illusion alors que les économistes post-Ricardiens ne font que défendre le système actuel. Les origines de la théorie critique de l'économie moderne sont analysées selon les résultats positifs d'une critique qui dévoile la logique du passage de la théorie mercantiliste, selon laquelle la richesse objective se trouve incarnée dans des métaux précieux, ce qui est une théorie "Catholique," à sa critique par ce "Luther" qu'était Adam Smith et qui montre que l'essence de la richesse n'est autre que le travail, avant que Ricardo vient critiquer la nature abstraite et formelle des thèses de Smith pour donner à la nouvelle science une vision vraie parce que critique de la richesse. A ce progrès de la théorie par la négation critique de ce qui précède correspond un progrès dans le réel qui procède par une négation critique similaire. Marx décrit le dépassement du communisme "primitif" ou "nivelleur" qui conçoit l'égalité comme "un retour à une simplicité peu naturelle d'homme dépourvu et sans désir..." (II, 78) par "l'éducation des cinq sens [qui] est l'oeuvre de l'histoire universelle toute entière" (II, 85) qui fait de ces sens "des 'théoriciens' dans leur action immédiate" (II, 83) et par là fait que "la société produit comme sa réalité durable l'homme pouvu de toutes les richesses de son être, l'homme riche, l'homme doué de tous ses sens, l'homme profond." (II, 85) Cette description quasi-historique d'une évolution éducative rappelle évidemment la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel dont Marx avait vanté l'"immense mérite" tout en critiquant la vision idéaliste. Marx y revient à la conclusion de cette description quasi-historique lorsqu'il décrit le communisme comme étant "l'affirmation en tant que négation de la négation; comme tel, il est le moment réel de l'émancipation et de la reconquête humaines, étape nécessaire pour le développement historique de demain." (II, 90)

Pour autant que la méthode de la critique renversante guidait l'analyse, c'est la théorie du travail aliéné qui est l'acquis fondamental de cette étape du travail de Marx. Cette théorie devrait concrétiser la critique de l'aliénation politique et religieuse. Elle se présente à travers quatre figures. 1) L'ouvrier salarié est étranger par rapport à ce qu'il produit. Il investit son travail dans un produit qui appartient à un autre, qui lui est extérieur et qui finit par le dominer. Comme dans la figure de l'aliénation religieuse, l'ouvrier est dominé par sa création; et à mesure qu'augmente le pouvoir de cette création, celui de l'ouvrier diminue. 2) La matière que travaille l'ouvrier lui est étrangère, elle est une marchandise et l'ouvrier dépend du capitaliste pour se la procurer. Il ne peut plus s'affirmer tout seul, la nature devenue marchandise est la propriété privée du capitaliste. A son aliénation par rapport à son produit s'ajoute maintenant son aliénation par rapport à l'acte de production qui n'est plus une réalisation de soi mais sa négation. Deux conséquences découlent de ces deux premiers aspects du travail aliéné. 3) Puisque le travail n'est plus l'auto-réalisation de l'homme mais un simple moyen de survie, l'homme se trouve par là réduit au statut d'animal; la conscience et la liberté propres à l'homme lui sont refusés en tant qu'ouvrier salarié. On peut dire

qu'il est ainsi aliéné par rapport à son propre être générique. Enfin, 4) il s'ensuit qu'il est aliéné par rapport aux autres hommes. Ceci est donc la culmination de l'analyse: aliéné au résultat de son activité comme à cette activité elle-même, aliéné à son essence humaine comme aux autres humaines, l'ouvrier salarié représente la négation totale de l'humanité. La conclusion est radicale: Marx refuse les propositions réformistes, une amélioration ne changera rien de fondamental; le travail salarié doit être aboli, car "si la cause tombe, l'effet disparaîtra aussi." (II, 68)

Que le système doive être renversé ne montre pas comment cela serait possible. La critique est redevenue utopique. La critique renversante qui devait dépasser l'idéalisme par la découverte de son fondement réel s'est pour ainsi dire renversée. Ce n'est sans doute pas un hasard que le manuscrit de Marx s'interrompte ici, sans conclure. Nous avons vu comment, dans le second manuscrit, il cherche le fondement logique d'une négation qui serait la négation de cette négation de l'humanité qu'est le travail aliéné; et nous avons suivi la reprise de l'argument à partir des aspects positifs du travail qu'il pense déceler à partir de la théorie hégélienne. Pour sortir de l'impasse où se trouve sa pensée critique, il faut que Marx explique l'origine de ces impasses pour montrer qu'ils ne sont pas le résultat d'une erreur quelconque dans son raisonnement mais qu'ils reflètent (ou éclairent) des aspects du progrès du monde vers la philosophie ou de la philosophie vers le monde. La racine du progrès devrait se trouver dans l'économie politique, qu'il faudra concevoir à partir de l'autre acquis de l'analyse de 1844, une réflexion à partir d'une histoire advenue qui doit comprendre non plus la solution à "l'énigme de l'histoire" mais l'origine de cette énigme elle-même. L'économie politique ricardienne, qui dépassait aussi bien le mercantilisme que la théorie du valeur-travail de Smith, ne suffisait pas à cette tâche.

## **Politique scientifique ou philosophie?**

### *Ambiguïtés de la critique de l'idéologie*

Le titre du gros manuscrit inédit qu'est *L'idéologie allemande* peut induire en erreur – et Marx et Engels en furent parfois les premières victimes. L'idéologie ne se réduit pas à des idées, que la critique aurait à réduire à leur fondement matériel. Marx a déjà dépassé une telle version de la "critique renversante." Si Marx a beaucoup critiqué ses contemporains, ces polémiques ne sont pas la plupart du temps des critiques à proprement parler. Les écrits où Marx dénonce le caractère idéologique d'une pensée sont moins fréquents – et plus importants. Il semble en avoir formulé la méthode et le concept d'idéologie dans la période entre 1845 et 1848 lorsqu'il écrivait avec Engels *La Sainte famille* (1845) et surtout *L'idéologie allemande*, avant d'employer à nouveau la méthode critique à la situation historico-politique dans *La Misère de la philosophie* (1847) puis dans *Le Manifeste communiste* (1848). Dans tous ces cas de figure, il ne s'agit pas seulement ni même principalement de dénoncer une erreur pour ainsi dire

subjective, une compromission de la pensée ou du penseur, mais plutôt de démontrer comment la réalité historique à la fois sollicite et échappe à sa mise en concepts, produisant ainsi un effet de vraisemblance dont le fond dénonce la forme. La réalité devient auto-critique: elle ne se comprend sans concepts mais sa nature historique fait qu'elle ne peut jamais s'y réduire. Formulée ainsi, l'idéologie apparaît nécessairement, de même qu'est nécessaire sa critique. La critique de l'idéologie pose à nouveau la question du statut de la critique.

On constate l'avancée dans la pensée critique de Marx si l'on se souvient que la critique du travail aliéné avait abouti à une sorte d'utopie absolutiste qui rejetait tout compromis avec la réalité historique actuelle pour insister sur l'abolition du travail salarié. Au contraire, la critique de Proudhon, formulée dans *La Misère de la philosophie*, dénonce une pensée où "il n'y a plus de dialectique, il y a tout au plus de la morale toute pure." (I, 82) Proudhon veut introduire au monde l'idéal d' "égalité" qu'il comprend à partir d'une distinction entre les bons et mauvais côtés du monde socio-économique contemporain. Cet idéal fait abstraction du "mauvais côté" qui, pourtant, est la voie négative par où passe le développement historique. A l'insistance proudhonienne sur la morale pure, Marx répond: "Pas d'antagonismes, pas de progrès." (I, 35) Plus concrètement, alors que Proudhon considère les grèves comme inutiles, Marx souligne maintenant leurs résultats positifs. "En Angleterre, constate-t-il, les grèves ont régulièrement donnée lieu à l'invention et à l'application de quelques machines nouvelles." (I, 130) Evidemment, les capitalistes veulent s'en servir à réprimer la révolte ouvrière, mais ces machines produisaient aussi des résultats inattendus. Cantonné sur sa critique morale, Proudhon devait faire abstraction de ces progrès inattendus chez la classe ouvrière. Sa théorie est doctrinaire, incapable de rester en phase avec l'évolution des rapports de production et d'en tirer les conséquences.

Un second exemple de la critique de l'idéologie montre les implications de la critique de Proudhon. Il s'agit de la troisième Partie du *Manifeste communiste* qui traite "la littérature socialiste et communiste" (et qu'on a tort de considérer comme une simple curiosité historique). Marx présente une articulation triadique qui retrace le progrès dialectique d'un "socialisme réactionnaire" qui sera transformé en "socialisme conservateur ou bourgeois" avant de finir comme "le socialisme et le communisme utopiques et critiques." Cette dernière phase ne représente pas une synthèse des mouvements précédents; elle est critiquée (comme l'était Proudhon à propos des grèves) du fait que ses représentants s'opposent "avec acharnement à tout mouvement politique des travailleurs." (I, 193) A partir de cette critique *Le Manifeste* peut passer à l'analyse de la "position des Communistes vis-à-vis des différents partis d'opposition" qui est le sujet de sa quatrième et dernière partie.

Avant de revenir sur le fondement problématique de cette "position des Communistes," il faut se demander comment fonctionne ici la critique de l'idéologie? Elle semble un moment céder à la tentation de réduire les idées critiquées à leur base réelle. Par exemple, la considération du "socialisme réactionnaire" explique le fait que: "Par leur position historique, les aristocraties..."

(I, 183) Mais ce socialisme réactionnaire s'articule ensuite comme une triade où "le socialisme féodal" est suivi par "le socialisme petit-bourgeois" qui prend enfin la forme du "socialisme allemand ou socialisme 'vrai'" qu'avaient critiqué Marx et Engels dans *La Sainte famille*. Il n'y a donc pas de réduction simple des idées à une réalité historique. Par ailleurs, la présentation du socialisme petit-bourgeois débute par la remarque que "L'aristocratie féodale n'est pas la seule classe à avoir été ruinée par la bourgeoisie..." (I, 185), ce qui suggère que la critique des idéologies a une fonction positive. C'est pourquoi la "position des Communistes" demande qu'ils "appuient partout les mouvements révolutionnaires" et "travaillent pour l'union et l'entente des partis démocratiques de tous les pays." (I, 194, 195) Cette position unitaire et universaliste est justifiée par la démonstration de l'erreur idéologique *nécessaire* de tous les autres partis. C'est pourquoi la troisième partie du *Manifeste* est intégrale à la logique de son argument tout entier.

Si la critique de l'idéologie n'est pas fondée par une simple réduction qui re-emploie la critique renversante, comment expliquer ce phénomène dont Marx suit le développement logique et nécessaire? Les onze *Thèses sur Feuerbach* (1845) fournissent une analyse condensée, écrite au moment où Marx travaillait sur *L'Idéologie allemande*. Feuerbach avait appliqué de manière récurrente et consistante sa critique renversante pour aboutir à la formulation d'un matérialisme philosophique. Or, selon Marx, ce matérialisme n'est que contemplatif; il est fondé sur une séparation entre le sujet connaissant et le monde connu. C'est justement cette séparation que Marx cherche à dépasser depuis l'origine de sa réflexion critique. L'attitude contemplative contraint Feuerbach à abandonner le côté actif de la vie humaine, qui est repris par la pensée abstraite de l'idéalisme. L'argument rappelle la critique des "deux partis" présentée plus tôt. A l'encontre de son intention, l'abandon du côté actif empêche Feuerbach de passer de la théorie à la pratique. Par là, il rend impossible toute recherche de la vérité qui, elle, n'est pas théorique mais pratique. Marx insiste sur cette double recherche où la philosophie vise une vérité qui est en même temps pratique. Le matérialisme de Feuerbach vise le changement historique, mais celui-ci est le produit d'une praxis humaine que les prémisses feuerbachiennes ne peuvent pas reconnaître. Ce matérialisme contemplatif illustre la logique de l'idéologie: elle est une pensée qui s'interdit l'accès à une compréhension du réel historique, quelle que soit son intention explicite. Si Marx se proclame parfois "matérialiste," ce n'est pas dans ce sens immédiatement réductionniste.

La critique de Feuerbach va plus loin, car l'impossibilité de penser la question de la vérité et celle du changement historique pose la vieille question de savoir "qui éduquera les éducateurs." Si la praxis humaine est abandonnée à l'idéalisme, comment les hommes apprennent-ils à comprendre un monde historique dont le sens n'est pas donné immédiatement? Cette négligence divise la société en deux groupes, ceux qui sont censés savoir et ceux qui reproduisent sans y réfléchir la matérialité des rapports sociaux, les premiers dominant les seconds comme le travail intellectuel domine le travail manuel. Feuerbach a beau critiquer l'aliénation religieuse, la base profane sur laquelle celle-ci est fondée demeure inchangée, ce

qui donnera lieu fatalement à une aliénation renouvelée. C'est encore une raison de faire place à la praxis humaine. Au lieu de quoi, le penser contemplatif ne peut proposer qu'une pensée humaniste fondée sur l'idée d'une humanité que n'est qu'un "genre", ... généralité intérieure, muette, qui relie de manière naturelle la multitude des individus." (III, 1032) Il prétend être matérialiste mais s'appuie finalement sur une représentation abstraite (qui rappelle l' "égalité" de Proudhon du fait que le lien "naturel" entre les individus n'engage pas la praxis). C'est pourquoi il ne peut pas comprendre les conditions historiques dans lesquelles se trouve cette humanité, car il ne se rend pas compte que sa propre analyse est historiquement spécifique à une formation sociale donnée. Il ne peut qu'adopter le point de vue de l'individu pris isolément, qui est aussi celui de cette société civile déjà dénoncée par Marx. Dépasser cette limite pour atteindre le point de vue d'une "société humaine ou humanité sociale" suppose une rupture avec la contemplation. C'est l'impératif de la fameuse onzième Thèse: "Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de diverses manières, ce qui importe, c'est de le transformer." (III, 1033) On comprend que cette thèse n'est pas une invitation à abandonner la philosophie, qui participe au monde qu'il faut transformer.

Cette transformation du monde qui devient ainsi la responsabilité de la philosophie reprend l'idée originaire de Marx: le devenir monde de la philosophie devrait coïncider avec le devenir philosophie du monde. De même que le point de vue contemplatif de Feuerbach est historiquement spécifique, de même une philosophie transformative ou révolutionnaire ne peut pas advenir n'importe quand, par un simple acte de la volonté. Il faut lire la onzième thèse comme le développement de la troisième où, en réponse à la question de l'éducation de l'éducateur, Marx faisait appel à une "pratique révolutionnaire" qu'il explique comme une double "coïncidence du changement des circonstances et de l'activité humaine ou auto-transformation." Cette idée est reprise dans *L'Idéologie allemande* à la suite d'une longue analyse historique des étapes qui aboutirent à la naissance de la société capitaliste. Marx y dénonce le fondement contradictoire et exploiteur de ces nouveaux rapports de production qui doivent être dépassés par une intervention révolutionnaire. Cette révolution, continue-t-il, est nécessaire non pas seulement parce qu'elle est la seule manière de renverser la classe dominante, mais également "parce que c'est seulement dans une révolution que la classe du renversement réussira à se débarrasser de toute l'ancienne fange (*Dreck*) et à devenir ainsi capable de donner à la société de nouveaux fondements." (III, 1123) Ce retour de la double demande de transformation objective et subjective rappelle le problème de "l'éclair de la pensée," qui semble ici être identifié avec la "praxis révolutionnaire." L'onzième Thèse se comprend dans ce contexte, mais son rapport à la critique de l'idéologie n'est pas expliqué pour autant.

Le dépassement de l'idéologie contemplative vers la praxis n'est pas la seule forme de la critique de l'idéologie chez Marx. Le titre même du *Manifeste communiste* en suggère une autre. A le lire de près, le *Manifeste* ne semble pas avoir d'auteur, ne parle pas d'un point de vue; il n'est que la présentation du monde tel qu'il est, tel qu'il se manifeste. Mais il ne se manifeste tel qu'à partir

d'une certaine pratique révolutionnaire et critique. Avant d'analyser plus en avant cette pratique, et ses conditions historiques, il faut constater qu'elle aboutit à une conclusion opposée à l'idée d'une pratique révolutionnaire et partant philosophique (à laquelle nous reviendrons). La deuxième Partie du *Manifeste* pose la question: "Quelle est la position des communistes vis-à-vis des prolétaires en général?" (I, 174) La réponse souligne qu'ils ne sont pas un parti distinct, ils n'ont pas d'intérêts distinctifs de ceux du prolétariat, et ne posent pas de principes particuliers. Leurs conceptions théoriques ne sont pas fondées sur des idées inventés par "tel ou tel réformateur universel." Au contraire, leurs idées et théories "ne font qu'exprimer, en termes généraux, les conditions réelles d'une lutte de classe qui existe, d'un mouvement historique qui se déroule sous nos yeux." (I,174) Par là, la théorie communiste prétend être la vérité déjà donnée, inscrite dans le réel; le communiste s'arrogue une position de connaissance qui ressemble étrangement à cette posture contemplative dénoncée comme idéologique chez Feuerbach. Bien que l'un était matérialiste contemplatif alors que l'autre fait appel à la "lutte de classe qui existe," ni l'un ni l'autre ne laisse de place à cette "pratique révolutionnaire" qui change aussi bien les circonstances que les hommes.

### *La réalité comme critique*

On pourrait s'expliquer la contradiction apparente entre ces deux formes de la critique de l'idéologie par l'affirmation que le Marx du *Manifeste* aurait dépassé les incertitudes philosophiques de sa jeunesse pour jeter les bases de sa théorie définitive. La déduction de la position du "communiste" qui semble mettre celui-ci dans la même position absolue que le philosophe hégélien qui explique la rationalité du réel pourrait être comprise comme le fondement d'une analyse positive ou scientifique qui se charge de présenter la réalité réelle que pensée idéologique ne pouvait pas atteindre. La "lutte de classe qui existe" serait la vérité pratique qui détermine le cours de l'histoire racontée dans *Le Manifeste*. Multiforme au début, cette lutte se précise et s'aiguise avec le progrès historique pour finir comme une opposition entre capitalistes et prolétaires. Ainsi le double développement du côté du sujet et du côté du monde qu'esquissait la théorie philosophique en 1844 se concrétise. Le capitalisme est une force révolutionnaire qui démolit les illusions dont se berçait la société; il est l'incarnation réelle de la critique de toute idéologie. Du côté subjectif, le prolétariat est créé par ce même capitalisme qui le contraint aussi à s'organiser pour sa propre défense. La révolution qui dépassera cette histoire fondée sur la lutte des classes est la réalisation de la philosophie; et le monde pacifié de ses luttes serait un monde philosophique. Alors que le jeune Marx partait de la rationalité philosophique, la vision historique du *Manifeste* serait fondée sur la rationalité supposée du monde et de son développement historique. Cette inversion de la perspective, qui fonde la prétention scientifique de la critique marxienne, doit être expliquée et justifiée.

La théorie de l'histoire marxienne trouve sa première formulation dans *L'Idéologie allemande* dont la première partie est consacrée à une critique de Feuerbach. Marx y développe son matérialisme pratique à partir de la distinction entre l'homme pratique vivant et l'animal qui ne fait que réagir aux circonstances. Alors que l'idéalisme définit l'humain par sa conscience, pour Marx la priorité des besoins matériels fait que l'homme s'humanise dès lors qu'il produit ses propres moyens de subsistance. Le début d'autonomie qui en résulte permet le développement de la conscience et la capacité langagière qui dégage l'homme de l'obligation animale de réagir aux conditions données. Ce matérialisme pratique a des conséquences pour la pensée critique, qui pourra non seulement rejeter la spéculation philosophique mais expliquer par une analyse scientifique l'origine et les limites de celle-ci; comme toute forme de conscience, la spéculation est déterminée par les conditions du travail reproductif qui permet aux hommes de satisfaire à leurs besoins. "Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, c'est la vie qui détermine la conscience," proclame Marx. (III, 1057) La production des moyens permettant la satisfaction des besoins est le donc premier acte historique. L'histoire qu'elle inaugure peut être analysée par cette science économique dont Marx avait pressenti en 1844 qu'elle remplacera la spéculation philosophique. Encore faut-il élaborer la nature de cette science, en comprendre le fondement et se demander si l'histoire qu'elle analyse se réduit à l'économie.

Si l'analyse matérialiste-scientifique de l'humanisation de l'homme explique la naissance de la conscience, celle-ci n'est pas inerte; elle participe à une interaction dialectique entre le travail, la nature travaillée et la formation de besoins nouveaux. Le travail qui transforme la nature et la rend utile aux hommes transforme aussi les hommes qui travaillent. En naissent de nouveaux besoins humains, plus sophistiqués, civilisés ou raffinés. Pour y satisfaire, le travail doit encore être transformé, d'abord par l'introduction puis l'augmentation de la division du travail. Bien qu'il pense un moment que l'origine de cette division soit naturelle, se situant dans l'acte sexuel ou les rapports familiaux, Marx corrige cette tentation positiviste en soulignant que la division du travail ne devient actuel qu'avec la division du travail manuel et travail intellectuel. (III, 1063) On voit par là comment est née l'opposition de classe, qui n'est pas une donnée naturelle. De même, la séparation de l'individu et de la communauté dénoncée en 1844 est expliquée scientifiquement par l'institutionnalisation de la division du travail, qui explique aussi l'émergence de l'Etat, sa séparation de la société, et l'inutilité de la lutte simplement politique. Le communisme en tant que dépassement de cette division du travail institutionnalisée produira un homme qui chassera le matin, pêchera l'après-midi, élèvera des animaux le soir et, après le dîner, se fera "critique critique." (III, 1065) La vision philosophique de 1844 réalisant ensemble le naturalisme et l'humanisme trouve maintenant son fondement matériel. Une dialectique de la production et la satisfaction des besoins devrait aboutir à la création aussi bien d'un monde riche que d'un homme dont les besoins ne sont plus naturels mais humains, civilisés et libres.



Marx répète que le communisme n'est pas un idéal utopique auquel la réalité doit s'adapter, mais représente bien le "mouvement réel de l'histoire." (III, 1067) Mais comme les idéaux qui sont des formes de la conscience sont aussi le produit de l'histoire réelle, il doit expliquer non seulement comment les circonstances font les hommes, mais comment les hommes (et leurs idéaux) font les circonstances. La tentation réductionniste est difficile à éviter. L'affirmation que tous les problèmes apparemment philosophiques doivent être ramenés à des questions empiriques en est une première formulation. Une seconde est plus ambiguë, qui définit l'idéologie comme l'expression des idées de la classe dominante. Est-ce que ces idées sont le reflexe vrai des rapports de production ou servent-elles à cacher cette vérité – et dans ce dernier cas, à la cacher à qui? La réponse de *L'Idéologie allemande* est présentée par une histoire des modes successifs de production accompagnée d'une critique des idéaux qui paraissent dominer les rapports sociaux de chaque époque, comme la loi à Rome ou le christianisme au Moyen Age. Par contre, *La Misère de la philosophie* insiste simplement que "le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel. Les mêmes hommes qui établissent les rapports sociaux conformément à leur productivité matérielle produisent aussi les principes, les idées, les catégories, conformément à leur rapports sociaux." (I, 79) Dans les deux cas, la critique réduit les idées à une réalité qui les a produites, ou qui démentit leur validité. Cela suppose que la critique à un accès direct au réel, ce qui ne serait le cas que si cette critique est elle-même le produit du "mouvement réel de l'histoire."

L'ambiguïté résulte d'une confusion entre deux manières de théoriser l'histoire. La première est fondée par une anthropologie philosophique qui explique l'hominisation de l'homme à partir d'une dialectique des besoins qui explique "le premier acte historique." La seconde, qui en tire d'une certaine manière les conséquences réelles, explique l'homme à partir de son histoire. Désormais l'origine de la division du travail est repérée par exemple dans la séparation des villes et de la campagne. Marx décrit l'exode rural, la dissolution du système des corporations, l'opposition de la ville naissante au pouvoir féodal fondée sur la terre, et enfin l'émergence d'une nouvelle division: celle du marchand et du producteur. Celle-ci sera la base d'une évolution qui donnera naissance au mode de production capitaliste qui, à son tour, prépare les conditions qui mettent à jour la demande communiste, qui n'est plus fondée par la dialectique des besoins. Vers la fin de cette analyse historique (qu'on retrouve dans *Le Manifeste*), Marx s'écrit une note qui explicite son argument et réaffirme la critique réductionniste. "Ne pas oublier que le droit, pas plus que la religion, ne possède une histoire qui lui soit propre." (III, 1110n.) Les idéaux qui sont un "éclair de la pensée," n'ont plus d'autonomie possible; et la réalité historique qui les remplace est aussi bien critique de l'idéologie que le fondement de cette pensée critique.

Cette analyse de la réalité-comme-critique (et comme auto-critique) est présupposée par la vision du politique qui préside au *Manifeste communiste*. La réalité du "spectre" qui hante l'Europe sera dévoilé par le processus historique décrit par Marx. Les communistes n'ont pas besoin de cacher leurs buts car ceux-ci ne font qu'exprimer la réalité dont la logique impérieuse est inscrite dans l'histoire de la lutte des classes présentée dans la première partie et l'actualité critique est décrite dans la seconde partie du texte. Cela explique pourquoi Marx chante des hymnes à la gloire du progrès rendu possible par ce capitalisme en même temps qu'il en dénonce les effets néfastes. Le développement par contradiction ou antagonisme, que Proudhon ne saisissait pas, est mis en avant. La contradiction entre les forces et les rapports de production se développe et s'aiguise tout en démystifiant les traditions passées et les rapports figés. "Tout ce qui était solide, bien établi, se volatilise, tout ce qui était sacré se trouve profané, et à la fin les hommes sont forcés de considérer d'un oeil détrompé la place qu'ils tiennent dans la vie et leurs rapports mutuels." (I, 164-5) C'est donc la réalité capitaliste qui est critique; c'est elle qui démystifie et "à la place de l'exploitation voilée par des illusions religieuses ou politiques, elle a mis l'exploitation ouverte, éhontée, directe, dans toute sa sécheresse." (I, 164) L'ouvrier se trouve enfin face à son destin. Et pourtant, il a besoin de l'intervention du communiste pour réaliser ce destin. Le communiste sait déceler cette réalité historique qui, à son tour, explique la naissance et la légitimité des idées du communiste qui, comme toutes idées, n'ont pas d'autonomie. Est-ce que ce rapport circulaire est vicieux? Est-ce qu'il aboutit au remplacement du prolétaire réel par l'acteur politique qui est le (parti) communiste?

### *Critique et réalité politique (réalité politique contre illusion politique)?*

La publication du *Manifeste communiste* précéda de peu l'éclatement des Révolutions de 1848 qui allaient mettre la nouvelle théorie à l'épreuve. Bien que elles étaient caractérisées plus par leurs demandes politiques républicaines que par des luttes économiques ou anti-capitalistes, en France la révolution politique de février était suivie en juin par une tentative de révolution sociale. L'analyse qu'en fait Marx dans *Les Lutttes de classe en France* y voit le "secret de la révolution du XIXe siècle." (IV, 248) L'expérience française confirme la critique d'une transformation qui ne serait que politique. La défaite de juin est traitée comme une leçon administrée par la réalité historique qui condamne l'illusion d'une "fraternité" potentielle qui dépasserait la réalité de la lutte des classes. Toute l'analyse de Marx peut être comprise comme une critique de l'illusion du politique. Le comportement de tous les participants est déterminé par l'idée d'une solution politique que l'opposition des intérêts sociaux rend impossible. Cela se manifeste d'abord par crainte du "spectre" prolétarien qui avait d'abord assuré une unité sous la bannière républicaine. Ensuite, son absence après la défaite de juin rend manifeste les divisions sociaux réels de la classe dominante. Incapable d'admettre sa division, ses choix politiques sont fatalement compromis. L'illusion du politique, comme l'idéologie, détourne l'attention du réel.

L'analyse ne propose pas au prolétariat une tactique à suivre; elle interprète les événements révolutionnaires comme une affirmation par le réel des acquis théoriques de Marx. Il n'est pas nécessaire de rentrer dans le détail pour montrer comment les partis en présence font l'opposé de ce qu'ils souhaitent, par exemple lorsque les deux factions monarchistes, perdues dans leur opposition imaginaire et incapables de reconnaître comment l'histoire leur a créée un intérêt économique commun, se trouvent contraintes "à conserver la République qu'ils haïssent." (IV, 305) Par contre, Marx attribue au prolétariat une sagesse réaliste qui, après la dure leçon de juin, lui fait faire "la seule chose rationnelle" en refusant de se laisser entraîner à nouveau à l'aventure. "Le prolétariat, dit-il, ne se laissait provoquer à aucune émeute, parce qu'il était sur le point de faire une révolution." (IV, 325) Et les révolutions, insiste Marx sans en préciser les tenants et les aboutissants, sont "les locomotives de l'histoire." (IV, 319) Evidemment, la révolution qu'attendait Marx devait dépasser la forme illusoire du politique. Il prévoyait que les prochaines élections prolongerait l'impasse "jusqu'à ce que les conditions économiques elles-mêmes aient atteint de nouveau un stade de développement où une nouvelle explosion fera sauter avec leur République constitutionnelle tous les partis querelleurs." (IV, 344) Ce n'est pas la première fois et ce ne sera pas la dernière fois que Marx attendra d'une crise économique le début du processus révolutionnaire.

Si *La Lutte des classes en France* n'explique pas pourquoi Marx attend que la crise produise une solution positive, cette explication était déjà offerte dans une conférence présentée à Bruxelles en 1847 qu'il ne publiait qu'en avril 1849 sous le titre *Travail salarié et capital*. Le texte commence par l'affirmation que les défaites de 1848 démontraient simplement que la révolution politique était la fausse voie; il faut revenir à l'analyse économique de la domination bourgeoise et l'asservissement prolétarien. Marx réarticule alors la critique de l'aliénation dont la racine est que l'ouvrier doit vendre sa force de travail pour subsister, ce qui fait de son activité vitale humaine un moyen en vue de son existence biologique et animale. Son travail n'est pas une partie de sa vie mais la sacrifice de celle-ci. La vie commence là où le travail s'arrête. Cette critique conceptuelle ne prend tout son sens qu'au sein de la réalité historique. Tout travail n'est pas travail salarié, pas plus que le capital n'est une réalité trans-historique. "Un nègre est un nègre. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'il devient esclave. Cette machine que voici est une machine à filer le coton. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'elle devient du capital." (I, 212) L'aspect crucial de cette transformation, c'est l'existence "d'une classe qui ne possède rien en dehors de sa capacité de travail." (I, 214) Ainsi, le capital est par définition la domination du travail mort, produit dans le passé, sur du travail vivant. Le dévoilement de la racine historique de cette domination expliquera pourquoi une crise de l'économie capitaliste débouchera sur une révolution qui en sera le dépassement positif.

L'argument de Marx n'est pas simplement historique; il est aussi structurel car il suppose le régime capitalisme déjà advenu et propose une explication de son fonctionnement. Le rapport qui s'établit entre le capitaliste et l'ouvrier semble à première vue bénéficié à chacun alors que la réalité est que le capitaliste s'approprie la "noble force productive" de l'ouvrier qui peut produire plus de valeur que n'en

représente la somme qui lui revient en salaire. (I, 214-5) Il ne s'agit pas ici de la théorie économique de la "plus-value" développée dans *Le Capital*. Marx souligne que l'amélioration légère de la situation ouvrière est accompagnée par une augmentation de la richesse capitaliste, ce qui produit un appauvrissement relatif chez l'ouvrier. Pis, la concurrence entre capitalistes donne lieu à des luttes qui ont cette particularité d'être gagnées non pas en recrutant mais en se débarrassant de soldats. La production mécanisée, l'augmentation de la division du travail, la concurrence entre ouvriers qui peuvent être remplacés par des femmes ou des enfants empirent la condition ouvrière. Mais Marx ne prévoit pas une révolution qui serait une révolte contre la misère. Il semble plutôt escompter que la crise économique délégitimerait la domination capitaliste. "Le capital ne se contente pas de vivre du travail. Seigneur à la fois noble et barbare, il entraîne à sa suite, dans la tombe, les cadavres de ses esclaves." (I, 228) Reste à savoir comment cette délégitimation, combinée avec l'appauvrissement relatif, fait du prolétariat un acteur révolutionnaire. *La Misère de la philosophie* disait du prolétariat qu'il est "déjà une classe vis-à-vis du capital, mais pas encore pour elle-même." (I, 135) Mais cette transformation, adviendra-t-il "dans la lutte" (comme Marx le dit ici), où à partir de la crise (comme il le dit après 1848), ou par une intervention politique (peut-être du communiste)? Ou est-ce toujours la réalité-comme-critique qui en est le fondement matériel?

La crise économique n'était pas au rendez-vous; l'impasse politique était rompue par le coup d'Etat de 1851. Alors qu'il reprend des éléments de l'analyse précédente, *Le 18 brumaire de Louis Bonaparte* dépasse la critique de l'illusion du politique pour formuler une critique des illusions politiques du point de vue de la révolution sociale. Marx réarticule d'abord les thèses formulées avant 1848. Les hommes ont beau faire leur histoire, ils ne la font pas à leur guise ou dans des conditions librement choisies. Au lieu d'en parler en termes de la réalité-comme-critique, Marx se sert de métaphores théâtrales pour apprécier l'épaisseur de l'histoire. La tradition des générations mortes pèse sur les hommes comme un cauchemar qui les empêche de comprendre les défis du présent. Cela peut être un avantage, comme par exemple lorsque la bourgeoisie pouvait s'imaginer de vertueux Romains pour accomplir une révolution politique qui mettait en oeuvre les conditions de leur domination économique. Leur révolution était rapide, courant de succès en succès pour atteindre vite son point culminant, parce qu'elle était simplement politique et ne devait pas s'occuper de transformations sociales. La révolution sociale confronte d'autres difficultés; elle "ne peut puiser sa poésie dans le temps passé, mais seulement dans l'avenir. Elle ne peut commencer ...avant de s'être dépouillée de toute superstition à l'égard du passé." (IV, 440) De telles révolutions prolétariennes "se soumettent elles-mêmes à une critique permanente, ne cessent d'interrompre leur propre cours, reviennent sur ce qui semble déjà avoir été acquis, pour le recommencer une fois de plus... jusqu'à ce qu'enfin la situation créée rende tout retour en arrière impossible et que les circonstances elles-mêmes lance ce cri: Hic Rhodus, hic salta!" (IV, 441) On se rappelle du *Manifeste*: la réalité-comme-critique met les hommes face à leur destin.

La préparation de la révolution ne se fonde pas immédiatement sur la crise économique. Marx reprend la leçon de l'échec de 1848, mais pour en tirer une conclusion positive. "La révolution est consciencieuse. Elle n'en est encore qu'à la traversée du purgatoire.... Elle n'a d'abord parachévé le pouvoir parlementaire que pour pouvoir le renverser. Maintenant qu'elle a atteint son but, elle parachève le *pouvoir exécutif*, le réduit à sa plus simple expression, l'isole, le pose en face d'elle-même comme unique objectif, afin de concentrer sur lui toutes ses forces de destruction." (IV, 530) L'illusion du politique était donc nécessaire au processus de la révolution social! Elle fait partie du processus historique qui, comme souvent, avance par l'antagonisme. Le bonapartisme en est le condensé aussi bien que la condition nécessaire de son dépassement. Marx retrace sa critique des purs républicains de 1848. Leur constitution devait exprimer l'unité du pays; mais chaque fois qu'il fallait en interpréter un paragraphe, l'une des factions faisait appel à l'esprit du texte, l'autre à sa lettre particulière. Le pouvoir législatif qui devait incarner la volonté nationale était divisée alors que l'exécutif, élu au suffrage universel, était uni. Incapable d'assumer les divisions sociales, la constitution faisait appel pour ainsi dire à une force extérieure unificatrice. Voilà préparé la logique du *coup*. Quelles en sont les leçons pour la révolution?

La bourgeoisie était victime non seulement de l'illusion du politique mais d'illusions politiques dont Marx fait l'analyse. Le Parti d'ordre au pouvoir utilisait des mesures répressives contre toute menace pesant sur l'unité nationale et donc sur son pouvoir social. Par là, elle commence à voir que les armes politiques dont elle s'est servie contre la féodalité pouvait se retourner contre elle. Elle "comprit que toutes les prétendues libertés bourgeoises et tous les prétendus organes de progrès attaquaient et menaçaient sa *domination de classe* à la fois dans ses fondements sociaux et à son sommet politique, et étaient, par conséquent, devenus '*socialistes*.'" (IV, 480) La bourgeoisie au pouvoir allait alors devenir complice du coup d'état. Si elle restait au pouvoir, il aurait fallu qu'elle défende ces libertés et ces institutions politiques qui menaçait son pouvoir social. "La bourgeoisie reconnaît que ... pour maintenir intacte sa puissance sociale, il faut briser sa puissance politique; que les bourgeois privés ne peuvent continuer à exploiter les autres classes... qu'à la condition que leur classe soit condamnée comme les autres classes à la même nullité politique..." (IV, 481-2) Cette fois, le niveau du politique semble jouer d'une certaine autonomie que Marx lui avait toujours interdite, et que l'abandon du pouvoir par la bourgeoisie semble à la fois confirmer et interdire. Cette contradiction apparente s'explique par le fait que l'analyse de Marx fonctionne à deux niveaux distincts. Si la bourgeoisie est prête à abandonner le pouvoir, c'est que *du point de vue de la bourgeoisie et de ses intérêts sociaux*, "la domination politique de la bourgeoisie [est] incompatible avec la sécurité et l'existence de la bourgeoisie." (IV, 516) Mais *du point de vue du prolétariat et de la révolution sociale* "la parodie de l'impérialisme était nécessaire pour libérer la masse de la nation française du poids de la tradition et pour faire ressortir dans toute sa pureté l'antagonisme entre le pouvoir d'Etat et la société." (IV, 539)

L'analyse marxienne du bonapartisme est souvent mécomprise, à commencer par Marx lui-même qui y est revenu en 1869 dans sa Préface à la republication. Il y insiste que l'autonomie apparente du politique manifestée par l'ascension de Bonaparte s'explique par la lutte des classes. Cette constatation n'est certainement pas fautive du point de vue des acteurs en scène et les intérêts qu'ils représentent. La réduction économique garde une certaine validité du point de vue de la bourgeoisie; c'est elle, c'est la réalité capitaliste, qui refuse l'autonomie du politique. Mais Marx oublie qu'il avait lui-même insisté que le prolétariat était absent de cette scène depuis la défaite de juin. À l'opposé de *Les Luttes de classe en France*, le texte de Marx s'adresse pourtant à lui. Si le coup d'état détruit l'illusion du politique, il ne s'agit donc pas d'une illusion propre à la bourgeoisie. La soumission du Parlement devant le pouvoir exécutif "exprime l'hétéronomie de la nation par opposition à son autonomie." (IV, 530) L'explication de l'origine de ce pouvoir exécutif que propose Marx met en question la critique de la révolution politique formulée dans *La question juive*. Ce pouvoir se manifeste d'abord lorsque la monarchie – pas la bourgeoisie! – triomphe du féodalisme par la centralisation du pouvoir dans l'Etat. La Révolution française poursuit ce processus, que le premier Napoléon et ses successeurs développeront plus en avant. Cette centralisation poursuivie en 1848, ensuite par le Parti d'Ordre, est enfin perfectionnée par l'empire du Neveu. "Toutes les révolutions perfectionnèrent cette machine au lieu de la briser," conclut Marx, dans une phrase ambiguë qu'il faudra reprendre le temps venu. (IV, 531)

L'enjeu de cette analyse est la nécessité de pousser la réalité-comme-critique jusqu'à sa fin. Il ne suffit pas de dénoncer l'illusion du politique; il faut que cette illusion se dénonce d'elle-même pour que la critique matérialiste soit réalisée. La réalité en jeu ici inclut la contribution de cet Etat autonome au développement social. Il fallait que le processus historique aille à son terme pour que l'aliénation dépasse son statut négatif. Une phrase qui semble répéter la critique de l'Etat hégélien prend alors un sens différent. "Chaque intérêt *commun* fut immédiatement distrait de la société, pour lui être opposé comme intérêt supérieur, *général*, arraché à l'activité autonome des membres de la société pour être l'objet de l'activité gouvernemental." (IV, 531) Sous Bonaparte, une telle critique prend un sens positif du fait que cette aliénation n'apparaît plus comme un processus naturel ou inévitable; elle a perdu sa légitimité par un mouvement qui rappelle la délégitimation du capital par la crise économique dans *Travail salarié et capital*. Pour faire leur propre histoire, les hommes doivent se débarrasser du poids du passé, se dépouiller des illusions historiques, faire face à la réalité qu'ils doivent vivre. L'autonomie aliénée du politique réintroduite ainsi dans le processus historique transforme la logique de la "lutte sociale du XIXe siècle." "Le" social n'est pas une donnée immédiate, pas plus que ne sont la lutte, ou la crise, ou l'intervention politique qui seraient nécessaires à cette transformation du prolétariat en soi en une classe révolutionnaire pour soi. La révolution sociale passe nécessairement par la politique avant de la dépasser.

## Le Capital: une lecture politique

### *Hésitations: le point de départ du Capital*

Marx ne semble pas avoir apprécié l'apport du 18 Brumaire à l'analyse critique du politique. En effet, la conclusion de la première édition du pamphlet explique de façon réaliste ou réductionniste que le pouvoir de Bonaparte était fondé sur une paysannerie envoutée par le poids de la tradition qu'incarne le nom de l'Oncle et aussi incapable par sa situation matérielle de se représenter politiquement. Marx s'attend à un renversement économique qui décillerait le paysan qui se retournerait contre le Neveu. L'édition de 1869 prévoit un conflit économique entre ceux qui s'enrichissent par la spéculation sur les chemins de fer et la dette de l'Etat et ceux qui sont lésés par l'anarchie produite par l'intervention incontrôlée de l'Etat dans l'économie qui en résultait. Si l'on peut dire que la première analyse est fondée sur la réalité-comme-critique, la seconde n'est que réaliste. Les implications politiques de l'incapacité de la bourgeoisie à se maintenir au pouvoir ne sont pas développées. Qu'est-ce qui empêche au prolétariat de se servir de ces "prétendues libertés bourgeoises ...[qui] menaçaient la *domination de classe* [bourgeoise] à la fois dans ses fondement sociaux et à son sommet politique, et étaient, par conséquent, devenus '*socialistes*'"? (IV, 480) Si la démocratie "bourgeoise" n'est que formelle, qu'est-ce qui empêche au prolétariat de lui donner un contenu adéquat? *Le 18 Brumaire* accorde au politique un rôle historique, mais sa portée n'est que négative, elle ne dépassé pas la simple critique par renversement que Marx avait appliquée à la théorie hégélienne de l'Etat. Pourtant, le fil directeur d'une telle analyse politique se déchiffre à la relecture de sa théorie économique – qui va se montrer plus qu'économique: une vraie économie *politique*.

La fin de l'époque révolutionnaire renvoyait Marx à ses études. Convaincu que la racine de la révolution se situe au sein du nouveau capitalisme, il fallait en trouver la forme d'analyse adéquate. Marx hésite. Il guette les crises, réelles ou attendues, de la production, ou de la distribution, spéculatives ou résultant de la politique internationale. Il refuse de s'appitoyer sur le sort des pays colonisés et exploités où déjà *Le Manifeste* prédisait que le développement mondial du capitalisme mettrait la transformation révolutionnaire sur l'agenda historique. Pour la même raison, il soutient des luttes qui ne sont pas immédiatement "communistes" comme la cause irlandaise et envoie à Lincoln un télégramme exprimant le soutien de la nouvelle Internationale fondée en 1864 à la cause anti-esclavagiste. S'il se préoccupe comme toujours aussi bien du côté subjectif que du côté objectif, la "formation artificielle" de la classe révolutionnaire est mise en avant pour se distinguer des utopistes de tous ordres. Mais cette préoccupation scientifique pouvait aussi le distraire. Il se croit obligé à poursuivre l'analyse aussi bien au niveau quotidien micro-économique qu'à celui plus global de la macro-théorie. S'il passe beaucoup de temps à critiquer les autres économistes, la

dénonciation des apologistes et épigones n'a pas la même portée que la critique de l'idéologie chez les grands comme Smith ou Ricardo. L'unité apparente de son travail est fournie par le développement objectif, qui est supposé expliquer comment de la classe ouvrière devient "pour-soi" avant de se transcender.

Marx veut remplacer la critique par une science dont il ne sait pas encore le fondement ni la vraie fonction. Il s'en explique dans la Préface à sa *Contribution à la Critique de l'Economie politique* (1859) où il retrace brièvement sa propre évolution théorique. Il y évoque sa critique de l'Etat hégélien, le passage à l'analyse de la société civile dont "l'anatomie" se trouve dans l'économie politique. (I, 272) Il revient sur les débuts de sa collaboration avec Engels dont le premier résultat, *L'Ideologie allemande*, est décrit comme une critique des "vues idéologiques de la philosophie allemande" et un règlement de compte "avec notre conscience philosophique d'autrefois." (I, 274) Cette limitation de la portée du concept d'idéologie explique peut-être la "bonne grâce" avec laquelle le manuscrit fut laissé "à la critique rongeuse des souris." (Id) Les auteurs auraient atteint par là le point de vue de la science, exprimé dans *Le Manifeste* mais aussi dans *La Misère... et Travail salarié...* Marx garantit qu'en dépit d' "une extraordinaire dispersion de mes études" du fait qu'il était contraint de gagner sa vie comme journaliste, ce dernier travail l'a "contraint de me familiariser avec les détails pratiques qui ne sont pas du ressort de la science économique proprement dite." (I, 275) On se demande quelles étaient ces connaissances non-scientifiques? En quoi garantissent-elles la scientificité du travail de Marx?

Le passage de la critique à la science est consignée dans un long paragraphe où Marx livre "en peu de mots, le résultat général...qui... me servit de fil conducteur dans mes études." (I, 272-4) Ce "fil conducteur" serait donc ce qui donne accès au monde, ce qui sert de méthode à la science tout en garantissant le bien fondé de ses résultats. Il s'agit en effet de la thèse bien connue qui fonde le matérialisme historique. Dans la production de leurs vies, les hommes nouent des rapports déterminés qui sont indépendants de leur volonté et qui correspondent au degré de développement des forces productives. Ces rapports constituent la structure économique sur laquelle s'élèvent des formes juridiques et politiques ainsi que des formes déterminées de conscience. Cette infrastructure matérielle détermine la superstructure, ce qui est à première vue une manière de reprendre la thèse de *L'Ideologie allemande*. Encore faut-il expliquer comment cette détermination de la conscience par l'existence sociale s'effectue. La thèse présentée ici est réductionniste, alors que la "dialectique des besoins" était constructiviste. Il est plus facile de réduire la pensée à un fondement matériel que d'expliquer comment la matérialité se présente sous telle ou telle forme. La réduction matérialiste est déterministe; l'histoire se ferait d'elle-même, les hommes n'y sont qu'accessoires. Et la même chose vaut pour la science, qui n'est en quelque sorte que la porte-parole du réel et incapable pour cette raison de critiquer son monde qui est pourtant un monde historique, donc ouvert au changement.



La difficulté est apparente lorsque Marx décrit le commencement d'une "ère de révolution sociale." Les institutions comme la mode de propriété qui assuraient le progrès, deviennent des entraves, produisant une collision entre forces productives matérielles et formes instituées des rapports de production. La racine matérielle économique de la transformation doit être analysée avec "la rigueur des sciences naturelles." Par contre, "les formes idéologiques" ne valent pas plus que l'idée qu'un homme se fait de lui-même. Il ne s'agit pas ici de l'évocation au début du 18 Brumaire du "cauchmar" qu'est la tradition qui pèse sur la conscience des hommes. "Cette conscience s'expliquera plutôt par les contrariétés de la vie matérielle..." L'histoire n'est qu'apparente, rien de nouveau ne s'y présente, "jamais des rapports supérieurs de production ne se mettent en place avant que les conditions matérielles de leur existence ne soient écloses dans le sein même de la vieille société." Une telle science exclut l'utopie; "l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut remplir..." Par là, l'histoire devient tautologique; elle passe par les "modes de production asiatique, antique, féodal et bourgeois moderne" avant de trouver "la dernière forme antagonique du processus social de la production." Avec son dépassement, "c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt." C'est peut-être le monde devenu enfin philosophique, mais la philosophie n'y trouve plus sa place, elle est réduite à la passivité.

La difficulté est formulée d'une manière plus méthodologique dans la Postface à la seconde édition du *Capital*. (IV, 556-559) La critique de l'idéologie dans *L'Idéologie allemande* avait montré que la conscience n'a pas un accès direct à la matière, mais sa solution était fondée sur une représentation de l'histoire articulée par la dialectique des besoins fondée par une anthropologie philosophique. Pour dépasser cette philosophie la critique devait trouver son propre fondement à travers la réalité-comme-critique. *Le Capital*, qui se présente aussi comme une critique, adopte un autre point de départ. Son analyse ne commence pas par une explication de la naissance du capitalisme mais par l'analyse de la marchandise. Ce n'est qu'à la fin du premier volume qu'il retourne à l'histoire réelle de "L'accumulation primitive." Marx y explique l'expropriation de la population campagnarde, la législation sanguinaire qui leur était appliqué, la naissance de fermiers capitalistes et les effets de la révolution agricole sur celui de l'industrie, et enfin la théorie moderne de la colonisation avant de conclure sur la "Tendance historique de l'accumulation capitaliste." On pourrait imaginer que cette dernière partie était ajoutée pour démontrer la formation "artificielle" du capitalisme après en avoir analysé sa forme actuelle. Mais il n'y a pas de rapport la structure synchronique et cette analyse historique.

La Postface cite un compte-rendu de la traduction russe selon lequel Marx combine une investigation rigoureusement réaliste avec une méthode d'exposition "dans la manière dialectique allemande." L'auteur reprend (et Marx cite) les formulations déterministes de la Préface de 1859, insistant sur "un enchaînement naturel de phénomènes historiques...soumis à des lois qui, non seulement sont indépendantes de la volonté... mais qui, au contraire, déterminent sa volonté, sa

conscience et ses desseins." Mais la science qu'évoque l'auteur russe est la biologie. Celle-ci, dit-il, est plus adéquate à l'économie politique que ne sont "la physique [ou] la chimie." Elle explique "en même temps que la nécessité de l'organisation actuelle, la nécessité d'une autre organisation dans laquelle la première doit inévitablement passer..." On reconnaît dans cette formulation la forme de la critique de l'idéologie qui veut en expliquer à la fois sa nécessité et son dépassement nécessaire. Marx formule cette critique dialectique ici à partir de la distinction de la méthode d'investigation du procédé d'exposition des résultats: l'un analyse ce qui est, l'autre expose son dépassement nécessaire. Cette exposition apparaît comme la "reproduction idéale" de la vie de la matière. Si Marx prétend ainsi "remettre sur les pieds" la dialectique hégélienne "pour lui trouver une physionomie tout à fait raisonnable," il ajoute que "son aspect rationnel...est un scandale et une abomination pour les classes dirigeantes ... parce que dans la conception positive des choses existantes, elle inclut du même coup l'intelligence de leur négation fatale..." Cette dernière phrase plutôt que la remise sur les pieds 'matérialiste' explique l'avancée méthodologique du *Capital*.

Au delà du matérialisme réductionniste, la science dialectique, calquée sur la biologie (ou le darwinisme, intégrant la dimension de "lutte"), permet l'explication de ce qui est et la nécessité de son devenir. L'exposition des résultats qui reproduit idéalement la "vie" de la matière dépasse le matérialisme passif d'un Feuerbach. Cette analyse des conditions de la reproduction rappelle *L'Idéologie allemande* où l'homme devient homme dès lors qu'il reproduit les conditions matérielles de sa vie, ce qui entraînait l'analyse de la division du travail social qui, par la suite, fournissait la base d'une critique des institutions sociales en tant qu'aliénées par rapport à l'activité des hommes. La réflexion critique sur les révolutions de 1848 et leurs suites avait fait avancer l'analyse institutionnelle. Ce n'était pas tant les forces réelles (la paysannerie et le lumpenprolétariat) qui expliquaient la prise de pouvoir par Bonaparte mais plutôt l'incapacité où se trouvait la bourgeoisie d'assumer le pouvoir politique. Bien que Marx n'ait pas cherché à utiliser cette défaillance pour élaborer une politique prolétarienne, nous en avons aperçu la possibilité. Pour la réaliser, il faudrait que le niveau du politique ne soit plus une forme aliénée des rapports humains; au contraire, selon le modèle biologique (ou darwinien), il serait intégrale à la reproduction de ces rapports sociaux. C'est ce "fil conducteur" qui nous permettra de comprendre *Le Capital* comme théorie du politique.

Marx reprend l'idée d'une critique immanente pour l'appliquer aux rapports sociaux capitalistes. Quand la nouvelle crise capitaliste qu'il attendait pour 1857, et qui lui fit s'empresser à terminer sa théorie économique en écrivant le manuscrit longtemps inédit des *Grundrisse* (dont la vision utopique nous occupera plus tard), Marx reprenait son travail. Le rapport entre la réalité étudiée et le mode d'exposition était clairement défini dans une lettre à Lassalle (22.ii.1858): il fallait "une présentation, et à travers la présentation une critique de celle-ci." Si le capitalisme est un processus économique dont le développement rend finalement

obsolètes ses propres présuppositions, en même temps qu'il produit des conditions favorables à l'émergence de nouveaux rapports économiques, son analyse théorique doit présenter des rapports sociaux qui paraissent n'être que des rapports économiques. Cela explique pourquoi la présentation de la logique structurelle capitaliste est interrompue par une longue description de la lutte qui se déroule pour établir les limites de la "journée du travail." Si rien ne prédétermine le résultat de ces luttes, cela met en question la logique structurelle décrite précédemment qui était fondée sur l'idée d'une journée de travail à valeur fixe. La logique structurelle ne peut donc pas prétendre prévoir des crises simplement économiques, et encore moins affirmer que celles-ci déboucheront sur une transformation révolutionnaire. Au contraire: Marx démontre que l'imposition de limites sur la journée du travail en Angleterre explique le développement rapide de son capital qui était contraint à inventer de nouvelles machines pour améliorer le mode d'exploitation, limiter les coûts externes et les déchets sur les matières premières.

Cette critique immanente ne condamne pas seulement ou principalement le capitalisme du point de vue de la production, bien que Marx montre son inefficacité, les coûts résultant du besoin d'employer des contremaîtres pour discipliner les ouvriers, et même ses conséquences écologiques liés à une production orienté seulement vers la valeur d'échange. Elle ne condamne pas seulement ou principalement l'exploitation capitaliste ou la misère accrue du prolétariat, car sa critique part de la prémisse d'un système qui se reproduit selon des règles acceptées par tous. Elle n'est pas seulement ou simplement une critique morale ou rhétorique déployée dans l'espoir d'éveiller des âmes compatissantes et les amener à rallier la bonne cause. Elle n'est pas seulement ou simplement une théorie des crises entraînant la destruction et la dépréciation des capacités productives et la vie des ouvriers. Elle n'est pas même, seulement ou simplement, une critique de la domination de la forme de la marchandise et la subsumption de toutes les sphères de la vie sous la domination de sa logique. Cette critique immanente cherche plutôt à dévoiler ce que Marx appelle la fonction "civilisatrice" du capitalisme qui est décrite d'une manière non-économique dans le manuscrit des *Grundrisse* qui parle d'une prise de conscience "qui est elle-même le produit du mode de production fondé sur le capital, et qui sonne le glas de son trépas de la même manière que, lorsque l'esclave a pris conscience qu'il ne pouvait être la propriété d'un tiers, a pris sa conscience de personne, l'esclavage n'a plus que vivoté artificiellement et a cessé de pouvoir perdurer comme base de la production." (*Grundrisse*, I, p. 402)<sup>2</sup> On reconnaît ici l'intuition originaire de Marx, retravaillée dans ses premiers écrits et reprise à nouveau ici. Reste à en voir l'articulation.

<sup>2</sup> "Grundrisse" se réfère aux *Manuscrits de 1857-1858*. "Grundrisse" 2 tomes, ed. J.-P. Lefebvre, Paris, Éditions sociales, 1980.

## *L'économie capitaliste comme sujet politique*

La théorie économique du *Capital* peut être expliquée de manière assez directe, une fois que l'on accepte la théorie de la valeur-travail. Marx présuppose que le capitalisme fonctionne équitablement: toutes les marchandises sont vendues au prix fixé par leur valeur d'échange, celle-ci étant déterminée par la quantité moyenne de travail socialement nécessaire contenue en chacune d'elles. Cela comprend le travail nécessaire pour produire tous les éléments entrant dans leur composition, la matière première, le coût de l'utilisation des machines de production et le travail supplémentaire pour la fabrication de la marchandise elle-même. L'astuce, et la source de la plus-value, réside dans la "force de travail" de l'ouvrier qui est une des marchandises intégrées au processus de production. La valeur d'échange de l'ouvrier, en tant que force de travail, est déterminée comme tout autre marchandise par rapport à la quantité de travail socialement nécessaire à sa production et à sa reproduction. Mais contrairement aux autres marchandises, achetées pour leur valeur d'usage et consommées en privé, la "consommation" de la force de travail consiste à la mettre en action. Or, cette force peut être mise au travail pour un temps plus long que le temps nécessaire à sa reproduction. Le capitaliste, qui n'a fait qu'acheter, sur le marché, à sa valeur d'échange, une marchandise et qu'il a ensuite utilisée librement, peut ainsi empoché une plus-value, un profit.

Critiquée par la théorie économique contemporaine, la théorie de la valeur-travail chez Marx doit être évaluée à partir de la méthode critique qu'elle met en oeuvre. Sa description du capitalisme est, dans un premier temps, formelle: l'argent s'engage dans un cycle au terme duquel il y a plus d'argent encore. Comment expliquer cette plus-value? Pourquoi est-elle la motivation principale du processus? Quelles réalités humaines se cachent sous cette apparence formelle? L'analyse que propose Marx reprend l'exemple du biologiste. De même que celui-ci ne peut pas expliquer l'humain à partir de son apparition immédiate, de même l'économiste politique doit trouver la forme cellulaire qui permet d'expliquer cette apparition. La marchandise est cette forme cellulaire. Quand une marchandise est échangée pour une autre, une série de métamorphoses intervient. Le capitalisme est donc une forme vivante dont il faut suivre les métamorphoses pour en saisir aussi bien la condition présente que leur avenir nécessaire.

L'analyse part d'une expérience quotidienne. Quand j'échange une marchandise avec toi, je cherche à obtenir quelque chose dont j'ai besoin, et tu poursuis le même objectif. Une fois que notre échange dépasse le stade du simple troc qui survient plus ou moins accidentellement lorsque deux personnes se rencontrent, nous devons supposer que nous échangeons nos biens à leur juste valeur (d'échange). Cet échange équitable implique que nos marchandises ont non seulement une valeur d'usage (subjective) mais également une valeur d'échange (objective et donc mesurable en principe). Chacun d'entre nous en vient à considérer sa marchandise comme ayant à la fois une valeur d'usage et une valeur d'échange. La valeur d'usage est subjective et relève de la sphère de la

consommation privée; toute marchandise doit avoir une valeur d'usage, mais son contenu n'importe pas du point de vue de la logique de l'analyse économique. La valeur d'échange, pour sa part, paraît être objective, mesurable et établie socialement; si un manteau est régulièrement échangé contre une quantité donnée de tissu, nous supposons que quelque chose d'égal est ici échangé, quelque chose que partage ces deux marchandises. Il apparaît que cette propriété commune aux deux marchandises est l'argent. Mais la valeur de l'argent peut elle-même changer, par exemple au début de l'ère capitaliste avec la découverte de l'or en Amérique latine. C'est ici qu'entre en jeu la théorie de la valeur-travail. Le travail incorporé à la marchandise est le travail moyen socialement nécessaire, ce n'est pas le travail concret du tailleur particulier qui produit le manteau échangé. Ainsi la théorie économique s'applique à des relations sociales. La "valeur" dont il est question n'est pas une chose réelle, une sorte de propriété chimique que partageraient les marchandises échangées. La valeur exprime un rapport social qu'il reste à interroger.

Le capitalisme dépasse le simple échange de marchandises dont le fondement est subjectif et accidentel; il introduit une structure réglée par un échange égal dont le résultat est la reproduction d'inégalités. Le capitaliste apparaît comme une personne pouvant acheter des moyens de production (les machines et la matière première, ainsi que la force de travail pour s'y appliquer). Ces moyens de production sont accessibles par le biais d'un marché libre, ce qui n'existait pas dans les sociétés pré-capitalistes. Non seulement les restrictions concernant l'utilisation de la terre et de ses produits doivent-elles être éliminées, mais encore les règles, propres aux corporations ou aux castes, qui organisent la production doivent-elles être dépassées. A partir de là peut apparaître l'ingrédient crucial: l'ouvrier libre, libéré de tout lien à une terre ou une communauté qui auparavant assuraient sa subsistance. Cette "liberté" ne lui laisse d'autre choix que de vendre sa force de travail sur le marché. Le processus historique grâce auquel ces marchandises nécessaires – dont l'homme-ouvrier – arrivèrent sur le marché est laissé de côté ici (pour être repris dans l'analyse de "L'accumulation primitive"). Ce qui est crucial, c'est que le capitalisme est une création historique plutôt qu'un développement naturel inhérent aux relations sociales et humaines, et que c'est l'achat de cette marchandise qu'est la force de travail qui permet au capitaliste de réaliser une plus-value. Ainsi la théorie économique est-elle aussi une théorie politique qui explique la spécificité historique d'une forme inédite des relations sociales.

Le passage au delà de l'analyse simplement économique devient explicite dans l'analyse du passage de la plus-value absolue décrite par la logique du cycle monétaire à la plus-value relative qui représente le moment où le capitalisme commence à exister pour soi du fait que, comme l'homme dans *L'idéologie allemande*, il reproduit ses propres conditions d'existence. Alors le capitalisme n'est plus défini par la production d'une plus-value économique; il devient un rapport politique divisant la société en deux classes opposées: ceux qui possèdent les moyens de production et ceux qui, pour survivre, doivent vendre leur force de

travail. Le processus commence avec ce que Marx appelle la "subsumption formelle" de l'ouvrier sous le capitalisme, tout d'abord par la simple coopération (chapitre 13) qui réunit des producteurs auparavant autonomes pour accomplir une tâche unique. Quand bien même chacun travaille avec les mêmes outils et de la même façon qu'auparavant, il en résulte une productivité accrue. Dans la mesure où ce sont les fonds du capitaliste qui les ont réunis, il semblera que le "capital" est responsable de ce bénéfice, et que par conséquent la plus-value relative qui en résulte lui appartient légitimement. Cela, bien sûr, n'est qu'une apparence idéologique, car en réalité c'est du travail collectif que résulte cette plus-value qui est néanmoins empochée par le capitaliste. Voilà l'idéologie devenue réalité aussi bien aux yeux des ouvriers que chez les économistes capitalistes. Pourtant, il faut y reconnaître un progrès par rapport aux formes d'exploitation patriarcale, politique ou religieuse qui existaient auparavant: toujours dépendant, le travail est néanmoins libéré des liens imposés par la force. L'histoire propre du capitalisme n'a fait que commencer.

L'illusion croît au cours des étapes suivantes, quand le capitaliste profite de son contrôle sur le travail pour introduire une division du travail à l'intérieur de l'atelier, puis, sur la base de cette division du travail, commence à modifier le processus de production lui-même (chapitre 14). Le développement de ce que Marx appelle "manufacture" intervient ici. Comme le processus du travail est de plus en plus divisé, les outils de l'ouvrier peuvent être modifiés, rendus plus efficaces et adaptés aux nouveaux types de production. Dès lors, il devient possible pour la science de s'impliquer dans un processus de production de plus en plus rationalisé qui correspond à sa raison mathématique et formelle, et dont le développement est alors soutenu par un processus qui dépend de moins en moins de compétences humaines subjectives. Une fois de plus, survient cette apparence idéologique qui attribue les nouveaux gains au "génie" du capitaliste ou à ses talents d'entrepreneur. La contribution des ouvriers est négligée; ils ne sont payés que pour leur force de travail - dont la valeur diminue à mesure que le travail devient plus simple, et que les ouvriers qualifiés sont remplacés par une main-d'œuvre non-qualifiée, ou par des femmes et des enfants. Cette dégradation n'est pas tant voulue par les capitalistes qu'imposée par le progrès même du capitalisme, insiste Marx qui souligne la scientificité de son analyse critique.

La division du travail et le développement de la production manufacturière transforment la subsumption formelle de l'ouvrier sous le capitalisme en une "subsumption réelle." L'ouvrier ne peut désormais produire sans vendre sa force de travail au capitaliste. Le petit artisan qui cherche à maintenir les anciennes méthodes de production qui assuraient son indépendance sera dépassé par les manufactures capitalistes, plus efficaces. Et alors que l'ouvrier en manufacture avait encore besoin de qualifications pour travailler avec les outils nouveaux et mieux adaptés, un nouveau déplacement survient avec l'émergence du "machinisme et de la grande industrie" (chapitre 15). La spécificité de la machine réside dans le fait qu'elle a intégré en elle les outils auparavant utilisés par l'ouvrier, de sorte que celui-ci n'est plus un agent de production, mais le simple

rouage d'une machine qui, de plus en plus, semble en mesure de fonctionner seule. Le processus d'aliénation est réellement achevé; la subjectivité de l'ouvrier a été transférée au "capital" qui apparaît désormais sous la forme d'une machine gigantesque et complexe. Marx décrit les sinistres effets de cette subsumption réelle, et les vaines tentatives de résistance cataloguées par les inspecteurs de travail dans les usines anglaises. Il décrit également les conséquences de l'automatisation de la production pour la classe ouvrière, qui, pour obtenir du travail, dépend de plus en plus du capital mais apparaît, en même temps, de moins en moins nécessaire au fonctionnement de ce même capital. En résulte la création d'une strate d'ouvriers sans emploi, appelé "l'armée industrielle de réserve," qui appartient au capital tout autant que n'importe quelle autre marchandise qu'il produit. La domination politique exercée par l'économie capitaliste est alors complète. Reste à expliquer l'espoir de son renversement.

Le livre premier du *Capital* suggère trois possibilités de changement social. Les deux premières sont strictement d'ordre économique. (1) Puisque la valeur ne peut être créée que par le travail socialement nécessaire, ce que Marx appelle la "composition organique du capital" – qui exprime le rapport du capital constant (moyens de production, matière première) au capital variable (la valeur de la force de travail ou salaires) – sera altérée. Ce n'est que dans le livre III que Marx en tirera une "loi de la chute tendancielle du taux de la plus-value" qui résulte de la concurrence qui conduit les capitalistes individuels à ignorer la nécessité de maintenir les rapports sociaux dont dépendent leurs profits. Dans ce premier livre du *Capital*, qui considère le processus de la production immédiate de la société capitaliste prise globalement, en tant que sujet historique, il n'insiste que sur le fait que cette composition changeante du capital produit l' "armée industrielle de réserve" et une misère croissante. C'est ici qu'entre (2) la possibilité de changement introduite par des crises engendrées par la reproduction sur une échelle croissante. La nature de la crise attendue n'est pas toujours clairement expliquée. Cependant, sur la base d'une composition organique modifiée du capital – du fait de la domination de plus en plus marquée du capital sur le marché mondial – Marx s'attend à ce que les crises deviennent de plus en plus fréquentes et obéissent à un rythme cyclique. Mais chaque crise apporte avec elle son propre, et douloureux remède: le capital existant est dévalué, tandis que les salaires sont diminués par la dépression.

Enfin, (3) une autre modalité possible de changement social procède de la nature artificielle, historiquement spécifique, du capitalisme. Marx y revient à propos de l'accumulation primitive, signalant son insatisfaction avec les deux premières explications trop mécaniquement économiques. Ainsi, dans l'avant-dernier chapitre qui présente "la tendance historique de l'accumulation capitaliste," Marx reprend le vocabulaire hégélien de sa jeunesse. Le capitalisme serait la "première négation" qui arrache le producteur individuel de la terre communautaire. Il en résulte pourtant une socialisation du travail maintenant libéré des contraintes corporatifs, et la transformation des moyens de production qui ne dépendent plus de la communauté. Ce processus prépare la "négation de la

négligence." La concurrence entre les capitalistes conduit à une centralisation accrue, quelques capitalistes expropriant les autres; la science est appliquée sur une échelle plus grande, la production devient plus efficace et conquiert le marché mondial. Bien que la misère s'aggrave, "la résistance de la classe ouvrière [est] sans cesse grossissante et de plus en plus disciplinée, unie et organisée par le mécanisme même de la production capitaliste." (I, 1239) On reconnaît les thèses du *Manifeste communiste*, que Marx cite ici en note. Pour comprendre leur portée au sein de l'analyse politique de la société capitaliste, il faut poursuivre l'analyse au delà de la production immédiate pour dégager les conditions de sa reproduction.

### ***Le capitalisme comme auto-critique r [as vs reality as critique]***

Le livre II du *Capital* analyse les métamorphoses par lesquelles une marchandise produite trouve un acheteur qui acquiert sa valeur d'usage en payant une somme équivalente à sa valeur d'échange. L'argent ainsi obtenue doit ensuite trouver sur le marché les machines, les matières premières et la force de travail nécessaire pour relancer le processus de production au terme duquel le capitaliste disposera d'une marchandise nouvelle, qui elle-même s'engagera dans le même cycle. Cette description formelle, qui ne considère pas la disposition de la plus-value, comporte des conséquences concrètes. Bien que le capitaliste ne se préoccupe généralement que de la valeur d'échange, il doit être assuré que le marché fournira des machines, des matières premières et de la force de travail dont la valeur d'usage permettra le renouvellement du cycle. Le manque de pièces de rechange adaptées, la mauvaise qualité des matières premières, les qualifications insuffisantes de la force de travail pourraient gêner la reproduction des rapports capitalistes.

Cette description formelle commence avec la marchandise déjà existante (de même que, historiquement, le développement du capitalisme marchand ou commercial). Or, les marchandises produites à la suite de la première vente sont qualitativement différentes (même si elles gardent la même valeur d'usage, par exemple: une chaise). En effet, elles ont été produites désormais dans le cadre de rapports capitalistes et contiennent par conséquent une plus-value qui doit être réalisée dans le processus de circulation. La simple reproduction n'est plus si simple; la plus-value doit trouver un acheteur dont l'existence ne peut être simplement présumée. Cela pose quelques problèmes purement économiques: le taux de rotation du capital, les frais de circulation, la différence entre la capital fixe et le capital circulant, la distinction entre les différents secteurs de l'économie et la répartition de leurs revenus. Ces problèmes ne nous intéressent pas ici.

L'apport politique de l'analyse du processus de circulation est suggéré dans un chapitre inédit qui devait expliquer la transition du premier au second livre et qui porte le titre "Résultats du processus de la production immédiate."<sup>3</sup> Tandis que le processus de la production immédiate débute avec, pour préconditions, l'argent et les marchandises (dont la force du travail), à la fin du cycle, ceux-ci sont posés

<sup>3</sup> C.f., *Un chapitre inédit du Capital*, traduction par R. Dangeville, Paris, UGE, collection "10-18" 1971. Je m'y réfère sous le sigle "Résultats".



comme capital. Cela signifie que la nature des éléments participant à la production a subi une métamorphose. La valeur d'usage n'a plus la même valeur lorsqu'elle est exploitée par le capitaliste. Elle n'importe désormais qu'en tant que valeur d'échange, de telle sorte que le travail de l'ouvrier n'est plus qu'apparemment la production d'un objet, puisque ce qui compte, dans le capitalisme, c'est la valorisation (*Verwertung*) des moyens de production. La "subsumption réelle" de l'ouvrier sous le capital est désormais inscrite dans le processus de la reproduction capitaliste. La domination du travail passé ("mort") sur le travail présent ("vivant"), la subordination du travail vivant à une valeur objectivée, l'inversion du producteur et de l'objet produit critiqués par le jeune Marx, sont désormais des éléments du processus d'auto-réalisation du capital (Resultats, 139-140). Le capital est la valeur existant pour elle-même et pour se conserver elle-même. "Dans le procès de travail considéré en soi, l'ouvrier utilise les moyens de production; dans le procès de travail, qui est en même temps procès de production capitaliste, les moyens de production emploient l'ouvrier .... Le procès de travail est donc procès d'auto-valorisation du travail objectivé grâce au travail vivant" (Resultats, 172-173). Ce qui était capitalisme en soi ou potentiellement au début du processus est maintenant devenu actuel ou pour soi, parce que désormais le capitalisme reproduit ses propres conditions d'existence en tant que capitalisme. Le capitalisme donne ainsi leur signification politique aux relations sociales qui sont privées de leur dimension propre.

Cette auto-position des rapports capitalistes et leur reproduction transforment *de facto* le processus économique de la production immédiate en un processus *politique* de reproduction sociale. Ce n'est plus la réalité-comme-critique qui est au centre de l'analyse, c'est le capitalisme comme auto-critique. Pour soi, le capital est simplement la valeur productrice de valeur, l'auto-valorisation, dont la forme la plus pure et la plus absurde est décrite dans le livre III du *Capital* comme le capital porteur d'intérêt, l'argent qui semble produire immédiatement plus d'argent, comme si aucune médiation sociale n'était nécessaire. Cet aveuglement du capitalisme à l'égard de ses propres préconditions se retrouve dans la concurrence entre capitalistes. En tant que particulier, chaque capital se prend pour une fin en soi. La concurrence qui en résulte a d'abord des effets positifs, développant des forces de production, encourageant l'application de la science et les progrès techniques, et créant un ouvrier socialisé et "civilisé." Mais ces bienfaits concernent la valeur d'usage alors que le capitaliste ne s'intéresse qu'à la valeur d'échange. L'aveuglement qui résulte du fait que chaque capitaliste se pose lui-même en tant que particulier et, cependant, établit aussi les rapports sociaux dont dépend sa conservation individuelle a des conséquences politiques. En tant que particulier, aucun des capitaux ne peut prendre en compte cette dimension sociétale. Cela explique par exemple l'abandon de son rôle politique par la bourgeoisie française face à Bonaparte: pris individuellement, chaque capitaliste ne peut que suivre son intérêt particulier, fût-ce au prix de son existence politique de classe.

Marx ne développe pas cette dimension politique du capitalisme dans les livres posthumes du *Capital*, bien que le livre III analyse explicitement "Le processus d'ensemble du capital" et fait place au rôle de la concurrence. Publiés par les soins d'Engels, qui y ajoutait un "supplément" pour insister que son analyse scientifique rivaliserait avec les théories universitaires de l'époque, ces textes – quand ils sont lus, ce qui n'est pas toujours le cas! – poursuivent le projet critique. (La présence d'un quatrième livre, qui traite des "Théories de la plus value" à la mode de la critique de l'idéologie pratiquée déjà dans la dernière partie du *Manifeste*, en est une preuve supplémentaire.) La contradiction entre le capital particulier et le capitalisme comme système de rapports sociaux reste pertinente lorsqu'il s'agit d'expliquer comment la valeur d'échange qu'analyse la théorie de la valeur-travail est traduite dans la forme des prix établis sur le marché. On n'a pas besoin de suivre le détail de l'analyse économique, qui aboutit à la formulation d'une "loi de la baisse tendancielle du taux de profit" qui est souvent interprétée comme démonstration d'un effondrement nécessaire du capitalisme. (III, chapitre 13) Pourtant le chapitre 14 présente six causes contrecarrant cette "loi." Et bien que le "développement des contradictions internes de la loi" présenté dans le chapitre 15 affirme que "la véritable barrière à la production capitaliste, c'est le *capital lui-même*," il n'est pas nécessaire de lire dans cette phrase lapidaire la preuve d'une contradiction économique réelle. Bien que le taux de profit puisse baisser, il est toujours possible de faire un profit, de tirer de la plus-value. Le problème réside dans la réalisation (*Verwertung*) de cette plus-value; et cela dépend du circuit de circulation, où les rapports sociaux capitalistes doivent être reproduits.

L'attribution à Marx d'une théorie de l'effondrement économique nécessaire laisse sans réponse la question de savoir pourquoi l'analyse du livre III se poursuit pendant des centaines de pages après qu'ait été formulée la loi supposée prédire la fin du capitalisme. Quel est le statut de ces considérations relatives au capital commercial, au capital porteur d'intérêt, et les formes de rente foncière ? Une interprétation économique montrerait que, du point de vue d'une logique du capital, ces phénomènes sont des vestiges (ou "superstructures") d'une période antérieure qui sont devenus des problèmes pour le présent. Ce serait des "faux frais" qui nuisent à l'efficacité de la production capitaliste et sont soustraits au profit proprement capitaliste. Ainsi, la rente « n'est qu'une des formes de la contradiction entre la propriété privée du sol et une agriculture rationnelle... au lieu que la terre soit consciemment et rationnellement traitée comme la propriété perpétuelle de la collectivité nous avons affaire à une exploitation des forces du sol qui équivaut à leur gaspillage » (*Capital III*, p. 734-735).<sup>4</sup> De même, le capital porteur d'intérêt rend nécessaire l'escroquerie du crédit. Les prêts à intérêt ne résolvent qu'en apparence les problèmes du capital en permettant une augmentation de la production, ce qui aggrave les difficultés de la sphère de la

<sup>4</sup> Le sigle "Capital" suivi par un numéro romain se réfère au livre à la traduction française publiée par les Editions sociales, 1976.

circulation. Et, ce faisant, le crédit détruit "la dernière illusion du système capitaliste qui voudrait faire prendre le capital pour le fruit du travail et de l'épargne personnels." (Capital III, p. 469) Mais cette critique de l'irrationalité du capitalisme reste sur le terrain économique; elle ne laisse aucune place pour une intervention politique consciente.

La double impérative méthodologique - une présentation qui soit en même temps une critique de ce qu'elle présente - permet une interprétation de l'implication politique de cette analyse. La présentation s'occupe des apparences économiques, la critique dévoile les rapports sociaux qu'elles présupposent. Cette "cellule" fondamentale qu'est la marchandise explique que les apparences se présentent au niveau de la valeur d'échange alors que les rapports sociaux sont exprimés en tant que valeurs d'usage. Comme la marchandise est l'expression fondamentale du système capitaliste, son analyse comporte aussi bien sa présentation (sa valeur d'échange) que sa critique (sa valeur d'usage). Son résultat, *Le Capital* présente une "critique de l'économie politique" qui est une contribution au projet communiste et philosophique. Pour comprendre la portée du travail de cette oeuvre, il faudra démontrer comment et pourquoi le dépassement de la société marchande est possible et nécessaire. Cela entraîne une réflexion sur le statut du politique dans cette société capitaliste "artificielle" et historiquement advenue. Pour autant que le politique concerne la reproduction des rapports sociaux, le capitalisme tel que Marx le présente représente une forme du politique. Mais comme le capitalisme est un système de production économique - dont le fondement est la valeur d'échange - il réduit le politique à une seule dimension de la vie humaine. La transcendance de la politique capitaliste, et partant du capital, serait le dépassement de cette relation aliénée, la reconquête de la dimension de la valeur d'usage qui est celle de l'humain. C'est à ce problème que s'attache l'avant-dernier chapitre du livre III, qui traite des rapports de production et de distribution.

Marx y traite explicitement la question politique, notant que la domination du capital sur le travail "diffère essentiellement de l'autorité basée sur la production due aux esclaves, aux serfs." Les arguments sont familiers. L'autorité capitaliste dépend des rapports sociaux de production qui entraînent l'illusion que c'est le capital qui produit l'amélioration constante de l'appareil de production; les capitalistes acquièrent cette autorité parce qu'ils "personnifient les moyens de travail vis-à-vis du travail," plutôt que comme des "seigneurs politiques ou théocratiques." (Capital III, p. 793). Mais la concurrence entre les capitaux particuliers signifie que l'anarchie la plus complète règne parmi les dépositaires de cette autorité. Donc, la critique de ces seuls rapports inégaux de distribution serait "timide" et "hésitante" parce qu'elle oublie que cette anarchie correspond à une forme particulière de production (Capital III, p. 795). Le changement véritable passera par une crise, où Marx décèle la "contradiction et l'opposition entre, d'une part, les rapports de distribution... et d'autre part, les forces productives, la capacité de production et le développement de leurs agents." (Capital III, p. 795, je souligne). Une clarification de cette dernière remarque aurait pu se trouver dans le chapitre suivant et final qui présente la théorie des classes. Or, celui-ci s'arrête après quelques remarques très générales.

## Politique, critique, et utopie

Comment expliquer que l'oeuvre *princeps* de celui qui proclamait que l'histoire entière ne peut être comprise que comme lutte des classes s'arrête au moment où il aborde l'analyse des classes économiques? La difficulté provient du fait qu'il confond la signification économique et la signification politique de cette "lutte" qui détermine le rapport des classes. En effet, selon la critique de l'idéologie, qui insiste le caractère historiquement advenue d'institutions et formations sociales, les "classes" dont la lutte constitue la trame de l'histoire doivent être considérées chaque fois comme spécifiques. Les classes ne sont pas des données physiques ou chimiques que l'analyste pourrait identifier d'une manière objective; elles sont des organismes qui n'existent qu'en interaction continue avec leur environnement (dont d'autres classes). C'était déjà l'intuition du jeune Marx soulignant le caractère "artificiel" du prolétariat, qu'il n'identifiait pas simplement aux pauvres ou victimes exploités. Ce caractère advenu de la classe fait que elle est rebelle à toute définition réductionniste, ce qu'exprimait déjà la critique du matérialisme contemplatif de Feuerbach. Si la définition d'une classe ne peut pas faire abstraction de sa situation économique, elle ne s'y réduit pas, car la théorie critique que propose *Le Capital* est une analyse d'économie *politique*. Le capitalisme se comprend (idéologiquement) comme une structure économique qui obéit à ses lois propres alors que l'analyse critique dévoile les rapports sociaux qui la sous-tendent et qui ne sont ni naturels ni nécessaires mais historiques et politiques.

Deux exemples illustrent l'imbrication de l'économique et du politique dans l'analyse critique du capitalisme. Le capitalisme devient autonome (ou pour-soi) au moment où il reproduit ses propres conditions de production, ce qui arrive lorsqu'est franchi le passage de la production de la plus-value absolue à la plus-value relative. Or, cette métamorphose du capitalisme n'obéit pas à une impérative immédiatement économique; elle est présentée par Marx à la suite d'une très longue description des *luttés* autour de la fixation de la journée normale du travail. Ce n'est qu'à la suite d'une série de victoires politiques de la classe ouvrière – victoires consacrées par et inscrites dans des mesures législatives – que les capitalistes sont contraints à transformer la forme de leur système d'exploitation. A cette illustration de l'interaction économique-politique fondée sur la lutte des classes s'ajoute une seconde dont Marx ne semble pas voir les implications. En effet, la fameuse "loi" de la chute tendentielle du taux de profit présentée dans le livre trois du *Capital* semble décrire une logique purement économique. Or, le livre premier avait montré que la lutte des classes peut influencer sur le salaire ouvrier et donc sur la plus – valeur récoltée par le capitalisme. Cela voudrait dire que le développement capitaliste n'est nullement condamné par une logique purement économique. Que le champ de bataille soit économique est une chose; reste à comprendre ce qui est "politique" dans cette lutte des classes dont l'enjeu dépasse l'économie.

Il faut se méfier de l'illusion qui ferait de l'économie en tant que telle la forme moderne du politique, renversante en quelque sorte la critique du jeune Marx contre l'idée que le changement pouvait être introduit à partir de l'Etat. Cela ressort clairement de *La Guerre civile en France*, ce rapport au conseil général de l'Internationale ouvrière présenté le 30 mai 1871, deux jours après la défaite de la Commune de Paris. Marx avait déjà persuadé le conseil de s'opposer à la Guerre franco-prussienne; après la défaite de Bonaparte, le conseil exprimait des doutes envers une république auto-proclamée qui n'était pas une vraie conquête sociale. La Commune ayant eu lieu, il ne s'agissait pas d'en dénoncer les erreurs mais d'en tirer les leçons pour l'avenir. Pour comprendre la spécificité de la Commune, Marx revient sur l'analyse de l'autonomie croissante de l'Etat qu'il avait déjà présentée dans *Le 18 Brumaire*. La lutte de la monarchie absolue contre la féodalité faisait le premier pas, que la Révolution et le premier Empire développent et que la Restauration utilise à son tour avant qu'une classe économique dominante s'en empare en 1830 puis 1848 pour finalement l'abandonner au moment du coup d'Etat de Bonaparte. Marx n'ignore pas que sous l'Empire, "la société bourgeoise libérée de tous soucis politiques atteignit un niveau de développement dont elle n'avait elle-même jamais eu l'idée." (*Guerre civile*, 40)<sup>5</sup> Alors qu'il avait pensé que sa fin serait provoquée par des scandales financiers et le contraste de la misère de masse avec un luxe dégradant, il devait convenir que c'étaient les baïonnettes prussiennes qui en démontraient le caractère corrompu. Quelle leçon pouvait-il en tirer maintenant?

A première vue, la Commune elle-même est décrite comme l'antithèse à cette excroissance du politique qui aboutit à l'Empire despotique. Marx souligne que "la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'Etat et de la faire fonctionner pour son propre compte." (*Guerre civile*, 38) La Commune serait au contraire la mise en oeuvre de cette véritable démocratie que Marx décrivait en 1843 comme "l'énigme résolu de toutes les constitutions." Elle supprima l'armée permanente et institua la révocabilité et la responsabilité des dirigeants, nommés pour de courtes périodes et rémunérés par des salaires d'ouvriers. Elle élimina la division des fonctions législative et exécutive et instaura la séparation de l'Eglise de l'Etat en même temps que l'école devint gratuite pour tous et le rôle éducatif de l'Eglise fut éliminé. Le pouvoir judiciaire devint l'objet de mandats électifs révocables et ses fonctionnaires "furent dépouillés de cette feinte indépendance qui n'avait servi qu'à masquer leur vile soumission à tous les gouvernements successifs." (*Guerre civile*, 42) Évidemment, le suffrage universel fut la règle, mais sa légitimation fait hésiter le lecteur. "Le suffrage universel devait servir au peuple constitué en commune, comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d'ouvriers et de personnel de direction pour son affaire." (Id) Ce n'est pas tant le rapport de cette phrase à celle d'Engels - et mise en oeuvre par Lénine: le gouvernement des hommes est remplacé par l'administration des choses - qui choque; c'est plutôt l'apparition d'une logique d'entrepreneur capitaliste à la base de cette nouvelle politique démocratique qui incite à regarder de plus près cette "démocratie réalisée."

<sup>5</sup> Le sigle se réfère à *La Guerre civile en France*, Editions sociales, 1953.

La description du "véritable secret" de la Commune est ambiguë. D'une part, elle serait "essentiellement un gouvernement de la classe ouvrière," le résultat de la lutte des producteurs contre les propriétaires; d'autre part elle est "la forme politique enfin trouvée qui permettrait de réaliser l'émancipation économique du Travail." (Guerre civile, 45) Alors que la première formulation en fait la réalisation d'une démocratie directe, la seconde - qui reprend une locution préférée de Marx - présente cette "forme politique enfin trouvée" comme le cadre au sein duquel la lutte des classes pourra trouver son aboutissement. Rapportée à la reprise de l'interprétation de l'autonomie de l'Etat du 18 Brumaire, cette dernière lecture fait comprendre que la conscience révolutionnaire n'est pas une donnée immédiate, produite par les rapports capitalistes et en attente de l'intervention d'accoucheurs révolutionnaires; cette conscience se conquiert à travers une éducation politique où la classe prend conscience de son propre potentiel humain. C'est pourquoi Marx souligne que la Commune "ne prétendait pas à l'infailibilité, ce que font sans exception tous les gouvernements du type ancien. Elle publiait tous ses actes et ses paroles, elle mettait le public au courant de toutes ses imperfections." (Guerre civile, 51) Mais l'ambiguïté persiste. Si l'argument rappelle le contraste au début du 18 Brumaire entre les révolutions bourgeoises "qui s'élancent toujours plus rapidement de succès en succès..." et les révolutions prolétariennes qui "se soumettent elles-mêmes à une critique permanente..." il ne fait comprendre ni leur déclenchement, que Marx situait au moment où "tout retour en arrière [est] impossible...", ni la nature de cette "émancipation économique du Travail" qui résulte de l'expérience politique.

La lecture politique de la Commune n'échappe pas encore à l'interprétation réductionniste de la démocratie directe. Marx insiste que la classe ouvrière n'a pas d' "utopies toutes faites à introduire par décret du peuple. Elle sait que pour réaliser sa propre émancipation et avec elle cette forme de vie plus haute à laquelle tend irrésistiblement la société actuelle par sa structure même, elle aura à passer par de longues luttes, par une série de processus historiques, qui transforment complètement les circonstances et les hommes." Cette double transformation des circonstances et des hommes à partir des luttes donne une importance à la politique que Marx lui refuse lorsqu'il reprend sa critique de l'utopie pour insister que la classe ouvrière "n'a pas à réaliser d'idéal, mais seulement à libérer les éléments de la société nouvelle que porte dans ses flancs la vieille société bourgeoise qui s'effondre." (Guerre civile, 46) La démocratie directe résulterait alors d'un déterminisme économique qui n'aurait pas besoin de passer par le politique pour se réaliser. La dernière partie du texte, où Marx parle au nom du conseil général de l'Internationale, confirme cette orientation. Affirmer que "la domination de classe ne peut plus se cacher sous un uniforme national, les gouvernements nationaux ne font qu'un contre le prolétariat!" c'est reprendre le point de vue déterministe du "Communiste" dans *Le Manifeste*. La leçon politiques de la Commune est oubliée, elle n'affecte ni l'analyse stratégique de l'Internationale, ni sa conception du rôle des partis politiques dans la lutte de classes.

La question du rapport entre la politique démocratique et l'économie capitaliste sous-tend l'analyse franchement partisane de la *Critique du programme de Gotha* (1875). Destinée à la faction marxiste de la Social-Démocratie allemande, cette critique (inédite du vivant de Marx) prévenait le parti contre les tentations économicistes représentées par Ferdinand Lassalle. Partant d'une analyse apparemment proche à celle de Marx, celui-ci en appelait à l'idée de la justice pour fonder sa politique. Le travail, dit-il, est la source de toute richesse et de toute culture. Dans la mesure où ce travail ne peut être effectué que dans et par la société, tous les membres de cette société ont un droit sur ces produits. C'est ce que le capitalisme ne peut pas admettre ni accepter sans se remettre en cause. Alors, conclut Lassalle, l'abolition de la propriété privée et donc du capitalisme s'impose, les rapports de production capitalistes ne peuvent par principe être justes. Avant de revenir sur cette question de justice, Marx souligne l'erreur économique de Lassalle – ou plutôt l'erreur à laquelle lui conduit son économicisme. Il ne distingue pas entre la valeur d'usage et la valeur d'échange, entre le travail dans une société capitaliste et le travail humain. Du point de vue de la valeur d'échange, rien dans le système capitaliste n'est injuste: c'était pour cette raison que l'aspect critique du *Capital* devait se fonder à partir d'une analyse de l'économie politique. Par contre, la demande de justice de Lassalle est fondée sur le travail humain, la valeur d'usage du travail. Mais, pas plus que la démocratie directe et immédiate, cette valeur humaine n'apparaît pas sans médiation.

Le fondement humaniste du projet communiste lassallien n'échappe pas aux tares du capitalisme. En effet, le travail n'est la source de toute richesse et de toute culture que dans cette formation sociale; et ce n'est que le capitalisme (par sa subordination de l'homme sous le capital) qui fait que le travail ne puisse être effectué que dans et par la société. Au-delà du capitalisme, lorsque la propriété est devenue collective, la valeur ne serait plus déterminée par le travail et les rapports de production ne seraient plus fonction d'échanges de marchandises. Au lieu de proposer une théorie de la justice comme elle existerait au sein d'une société communiste "telle qu'elle s'est développée elle-même" pour devenir autonome et capable de se reproduire, Lassalle ne formule que des conditions de justice au sein d'une société qui porte toujours les stigmates du capitalisme. S'il affirme que l'égalité existe lorsque chaque individu reçoit de la société l'équivalent de sa contribution en temps de travail, c'est qu'il ne considère l'homme qu'en tant qu'ouvrier; considéré ainsi comme valeur d'échange, celui-ci n'existe plus comme homme ayant des besoins humains capables de se développer et s'enrichir. Une telle forme d'égalité devient la base d'une nouvelle inégalité. "Par sa nature, le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous; mais les individus inégaux (et ils ne seraient pas distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne peuvent être rapportés à une mesure égale qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on les regarde sous un aspect unique et déterminé; par exemple, dans notre cas, uniquement comme des travailleurs, en faisant abstraction de tout le reste." (I, 1420)

Bien que le problème posé ici soit connu depuis Aristote, sa réapparition au sein de la société capitaliste lui donne un caractère spécifique. L'égalité simple et formelle n'est pas une expression métaphysique; elle est historiquement advenue et identifiée avec le point de vue capitaliste. La critique qu'en propose Marx envisage son dépassement historique vers une justice communiste. Comme il s'agit ici du Programme d'un parti politique, celle-ci ne peut être fondée par une démocratie directe; il faut qu'elle soit préparée par une théorie *politique* de la transition vers le communisme. Or, bien qu'il ait critiqué l'économisme univoque de Lassalle, qui s'appuie sur la valeur d'échange, Marx propose pour sa part un économisme également univoque, mais en s'appuyant cette fois sur la valeur d'usage. La transition vers cette nouvelle société juste est préparée lorsque "les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance..." (I, 1420) À ce moment-là, l'opposition entre travail intellectuel et travail manuel sera dépassée et "le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre, mais encore le premier besoin de la vie." Et cette société juste "pourra écrire sur ses bannières: 'De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins!' (Id.) S'appuyer ainsi sur la valeur d'usage est une pétition de principe; au lieu de résoudre la question de la justice - qui est une question politique - on finit par la dissoudre. Marx est comme envoûté par les progrès immenses de la production capitaliste dont il avait chanté les louanges déjà dans le *Manifeste communiste*. Cette "émancipation économique du Travail" dont la Commune fournissait le cadre politique est fondée sur un progrès économique où la lutte de classe ne joue plus de rôle.

Que Marx veuille mettre "sur ses bannières" ce slogan des disciples utopistes de Saint-Simon et Fourier représente un abandon du point de vue critique qu'il avait adopté jadis envers les formes idéologiques du socialisme. Sa critique de l'idéologie aurait dû l'avertir du fait que la structure capitaliste s'est substituée au politique de sorte que la question politique de la justice est réduite à l'économisme dont le fondement historique n'est plus mis en question. Il semble parfois s'en rendre compte, par exemple lorsqu'il reprend la dialectique des besoins de *L'Idéologie allemande* au moment de la rédaction des *Grundrisse*. Après avoir noté que "plus les besoins, eux-mêmes déterminés historiquement - les besoins engendrés par la production, les besoins sociaux - et qui sont eux-mêmes le fruit de la production et des rapports sociaux, plus ces besoins sont posés comme nécessaires, plus le degré de développement de la richesse réelle est élevé," il hésite et se pose la question: "Ces questions sur le *système des besoins* et le *système des travaux*, à quel endroit faut-il traiter ça? On verra au fur et à mesure." (*Grundrisse* I, 19, 20) Un tel projet de transition vers la société juste n'est pas reprise dans la *Critique du Programme de Gotha*, qui se consacre à la réfutation des projets lassalliens, par exemple l'idée visant à établir des coopératives avec l'aide de l'Etat, ou celles qui traitent d'armée populaire, d'un système dégressif d'impôts sur le revenu ou encore le suffrage universel. Ce genre de critique, utilisé déjà dans *La Question juive*, montre que ces revendications ont été satisfaites dans d'autres sociétés capitalistes sans que cela ne transforme leur nature exploitatrice. Une telle critique ne porte pas au delà d'elle-même.



La question du politique et de son rôle n'est pourtant pas absente de la critique marxiste. Revenant à la notion lassallienne d'une "loi d'airain des salaires" qui exprimerait la nécessaire asymétrie des rapports ouvriers-capitalistes qui ne pourrait être surmontée que par l'abolition du salariat, Marx rejette cette proposition trop économiste. "C'est comme si, parmi les esclaves en révolte, ayant enfin découvert le secret de l'esclavage, un esclave empêtré dans des idées surannées inscrivait au programme de la rébellion: l'esclavage doit être aboli, parce que, dans le système esclavagiste, l'entretien des esclaves ne peut dépasser un certain niveau, et un niveau bien bas." (I, 1426) Marx avait dit la même chose dans les *Grundrisse* (*Grundrisse*, I, 402) La politique révolutionnaire n'est donc pas fondée sur la répression matérielle. Cette autonomie du politique réapparaît dans une formule souvent citée et mal comprise, où Marx s'explique que la transition entre le capitalisme et le communisme passera par une "dictature révolutionnaire du prolétariat." Marx ne s'en explique pas sur le plan théorique; il semble penser au besoin de défendre la société transitionnelle encore fragile contre ce qu'il appelle dans *La Guerre civile en France* les "révoltes des esclavagistes." Mais cela veut dire que la transition au communisme n'est fondée sur aucune nécessité économique. La thèse de la dictature du prolétariat confirme l'autonomie du politique chez Marx, même si elle n'en explique pas la nature. Ce n'est pas par hasard que Marx formule la demande de cette "dictature" dans une Lettre à Joseph Weydemeyer en 1852, peu après l'analyse du 18 Brumaire. Sa contribution, dit Marx, n'était pas la découverte de la lutte des classes mais la démonstration que cette lutte amène nécessairement la dictature du prolétariat, qui n'est que la transition vers la société sans classes.

L'ambiguïté résulte d'une confusion entre l'idée du politique et la représentation concrète de la politique spécifique à poursuivre à un moment historiquement donné. Le politique accompagne toutes les formes de relations sociales; il exprime le lien qui relie les membres et qui fait de leurs rapports plus que des interactions physiques ou chimiques qui se présentent aux yeux d'un spectateur neutre et désincarné. Marx propose une analyse de l'évolution historique du politique (sans qu'il se serve du concept) dans les *Grundrisse*. Il situe sa théorie économique du capitalisme au sein de l'histoire de l'humanisation de l'homme, le développement de ses besoins, la transformation de ses richesses, et la réalisation de son autonomie. "Ce n'est pas, dit-il, l'unité des hommes vivants et actifs avec les conditions naturelles, inorganiques de leur échange de substance avec la nature ni, par conséquent, leur appropriation de la nature, qui demande à être expliquée..., mais la *séparation* entre ces conditions inorganiques de l'existence humaine et cette existence active, séparation qui n'a été posée comme séparation totale que dans le rapport du travail salarié et du capital." (*Grundrisse* I, 426) Cette unité rompue par le capitalisme constituait le lien politique qui, dans la société clanique, puis dans les villes européennes naissantes et encore dans la société féodale assurait le rapport entre l'individu et la société à laquelle il appartenait. La naissance de l'individu séparé de sa société, cet individu libre qu'est l'ouvrier capitaliste, coïncide avec la production d'une société où "se

sont éteintes toutes les anciennes relations politiques, etc." conclut Marx. (Grundrisse I, 441) C'est alors le processus de production et de distribution de la plus-value à travers des échanges de marchandises qui maintient ensemble et reproduit les rapports entre des individus séparés les uns des autres. Le capitalisme assume le rôle du politique. Cependant, ce qui dans ces sociétés fondait le politique a été transféré au niveau de la valeur d'usage dans le capitalisme. Cela explique, au moins en partie, la vision économiste de l'utopie des valeurs d'usage de Marx.

L'analyse historique montre que l'économie capitaliste s'est appropriée le rôle du politique sans s'en rendre compte. La critique marxienne ne peut démontrer et déconstruire cet auto-aveuglement qu'à partir d'une prise en compte du politique, ce que le capitalisme semble interdire. C'est alors que l'utopie philosophique qu'est la vision communiste trouve sa place. Fondée sur son analyse de l'économie *politique* capitaliste, cette utopie reprend l'intuition du jeune Marx qui voulait démontrer la nécessité que le monde devienne philosophique alors que la philosophie devienne monde. Cette double demande philosophique est elle-même redoublée intérieurement, reproduisant par là l'articulation du rapport politique où l'individu est socialisé et la société individualisée. Dans un monde où le capitalisme s'est incorporé ce rapport politique et philosophique, il faut démontrer comment et pourquoi le rapport entre le capital et le travail conduit l'un et l'autre à dépasser leur forme unilatérale et aliénée pour trouver une synthèse humaine. Une telle synthèse fournirait le fondement d'une critique des réalisations partielles aussi bien du côté du capital que du côté du travail. Mais synthèse ne veut pas dire fusion réelle, ce qui abolirait toute possibilité de critique pour s'imaginer enfin située à la fin de l'histoire; l'utopie réalisée représenterait la fin du politique.

Si l'utopie marxienne est présentée à travers l'histoire capitaliste, sa légitimité est établie par une analyse philosophique qui reprend l'impérative d'un développement dual aussi bien du côté du capital que du côté du travail. Concernant le capital, l'analyse doit démontrer (1) qu'il crée des valeurs d'usage dont la réalisation est bloquée par son intérêt unilatéral pour la valeur d'échange; et (2) que, considéré dans ses propres termes, la pression de la concurrence qui le mène au-delà de ses propres limites produit nécessairement des crises. Cette double contradiction du côté du capital est complétée par la démonstration, concernant le travail, (3) que les processus "civilisateurs" surviennent au sein des rapports de production aliénés, qu'ils sont la source d'une nouvelle "richesse" de besoins et de capacités qui fondent une nouvelle forme de rapports sociaux; et (4) que le développement économique rend obsolète la théorie de la valeur-travail, ce qui fait que le travail aliéné ne peut plus reproduire les rapports sociaux capitalistes. Cette double impérative est réalisée dans un texte lucide et prophétique décrivant un capitalisme pleinement réalisé dans les *Grundrisse*. Cette démonstration explique les raisons pour lesquelles Marx s'attend à ce que, dans la seconde phase du communisme, les "sources de la richesse" coulent abondamment. Reste à savoir si elle permet la reconstruction d'un concept du politique qui puisse remplacer l'oblitération capitaliste de ce domaine.

Le développement complet du capital prend la forme de l'industrie moderne fondée sur la mécanisation. Ce n'est plus l'habileté de l'ouvrier mais "l'application technologique de la science" qui y est la force productive cruciale (Grundrisse, II, 182 sq.). Bien que le capital acquière sa forme achevée dans la production automatisée, les machines, en tant que valeurs d'usage, ne sont pas, de par leur nature même, du capital. Bien que ces machines soient la plus haute expression du capital, la subsumption du machinisme sous les rapports sociaux capitalistes ne correspond pas à l'utilisation la plus adaptée de ces machines. En effet, la production mécanisée réduit la contribution du travail, engageant ainsi le processus économique par le biais duquel le capitalisme élimine ses propres prémisses. Dans un premier temps, la production mécanisée augmente la plus-value relative, baissant le prix des biens et, par là, augmentant la quantité de surtravail en comparaison avec le travail socialement nécessaire. Les ouvriers luttent contre ces machines qui sont des instruments de domination qui, par la suite, vont éventuellement prendre leur place. Cette mécanisation, qui permet l'application de la science à la production, produit un autre effet. L'homme devient une sorte de surveillant et de régulateur "du procès de production lui-même," qui insère le processus instrumentalisé de la nature – devenu processus industriel – entre lui et la nature non-organique, pour dominer cette nature. (Grundrisse II, 193). Du point de vue de la valeur d'échange, l'ouvrier se tient simplement à côté du processus. Il n'y est présent que "par son existence en tant que corps social." Mais ici le processus se renverse. C'est "le développement de l'individu social qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse." Marx souligne cette inversion. "*Le vol du temps de travail d'autrui, sur quoi repose la richesse actuelle, apparaît comme une base misérable comparée à celle, nouvellement développée, qui a été créée par la grande industrie elle-même*" (Id.). Voici donc préparée la démonstration philosophique de l'utopie marxienne.

Ce renversement, opéré par la logique des rapports capitalistes eux-mêmes, présente les conditions de la double synthèse recherchée par Marx. Du côté du travail, (4) l'augmentation de la productivité par l'application de la science, qui fait que la nature travaille pour l'homme, signifie que le temps de travail cesse d'être la mesure de la valeur. La production fondée sur la valeur d'échange n'a plus de raison d'être. Cette nouvelle productivité augmente le temps social disponible, d'abord au bénéfice des capitalistes. Mais, tandis que ce temps disponible augmente, il devient évident que "la richesse réelle est la force productive développée de tous les individus. *Ce n'est plus alors aucunement le temps de travail, mais le temps disponible qui est la mesure de la richesse.*" (Grundrisse II, 196, je souligne) En outre, (3) dans la mesure où le travail est devenu une activité de surveillance et de régulation, l'ouvrier reconnaît que "le produit cesse d'être produit du travail individuel immédiat et c'est au contraire la *combinaison* des activités de la société qui apparaît comme le producteur" (Grundrisse II, 197). Le travail individuel est désormais devenu du travail social. De plus, le "temps libre – qui aussi bien temps de loisir que temps destiné à une activité supérieure – a naturellement transformé son possesseur en un sujet différent, et c'est en tant que

tel qu'il entre alors dans le procès de production immédiat" (Grundrisse II, 200). La double impérative est remplie; le travail aliéné de l'homme devenu marchandise est dépassé aussi bien par le mouvement du capital que par le développement humain qui en résulte et qui produit un homme et un monde socialisés.

Le double renversement se produit aussi du côté du capital. Celui-ci (2) cherche à limiter les nouvelles possibilités humaines en insistant sur son propre concept échangiste de la richesse. Même s'il y parvient, cela conduira à une production excédentaire, invendable. Dès lors le travail sera interrompu, la crise arrivera, parce que le surtravail déjà produit ne peut être réalisé comme capital. D'autre part, (1) cette insistence sur la valeur d'échange ralentit le développement de nouvelles techniques de production. Elle ne voit pas l'importance du "libre développement des individualités, où l'on ne réduit donc pas le temps de travail nécessaire pour poser du surtravail, mais où l'on réduit le travail nécessaire de la société jusqu'à un minimum, à quoi correspond la formation artistique, scientifique, etc., des individus grâce au temps libéré et aux moyens créés pour eux tous" (Grundrisse II, 193-194). De cette manière, l'on voit encore remplie la double impérative; le capital se dépasse aussi bien objectivement, par la crise purement économique, que subjectivement, du fait qu'il s'interdit l'utilisation de cette nouvelle force potentielle qu'est "le libre développement des individualités." Les quatre moments nécessaires en vue du dépassement du capitalisme à partir de lui-même sont ainsi réunis, mais leur double provenance évite toute illusion déterministe ou économiste. Il s'agit d'une utopie philosophique dont le fondement est historiquement advenu par le même processus qui donna naissance au capitalisme. La différence entre la réalité du capitalisme et son dépassement par cette utopie philosophique est indiquée par le caractère idéologique du capitalisme qui fait qu'il s'aveugle nécessairement sur son propre caractère historique et surtout politique.

L'identification de cette utopie avec le projet philosophique de Marx dont nous avons suivi les avatars permet d'élucider son concept de la critique. Qu'est-ce qui unifie les différentes formes adoptées par cette critique? Comment s'expliquer que Marx revient fréquemment sur son chemin, se reprend, semble souvent se contredire, abandonne ses intuitions pour les reprendre plus tard? Comment s'expliquer les milliers de pages manuscrites qu'il a laissées, son incapacité à terminer *Le Capital*, ses espoirs constamment renouvelés et constamment déçus que la révolution se manifesterait très bientôt? Comment expliquer aussi que ce philosophe passa tant de temps en militant, se dévouant à des tâches ardues, se perdant dans des polémiques qui intéressent encore moins de monde aujourd'hui qu'elles pouvaient exciter naguère? S'il n'y avait pas cette vision philosophique, cette utopie, rien n'unifierait cette oeuvre. Il n'y a pas, enfin de compte, de "méthode" critique, pas plus qu'il n'y a un fondement réel qui la justifie ou une légitimation éthico-morale qui en fournit le sous-bassement. Il n'y a que ce projet philosophico-utopique pour pousser Marx à reprendre encore et toujours, à se mettre en question pour avancer et à avancer pour se mettre en question. La description de la révolution prolétarienne dans *Le 18 Brumaire*

s'applique finalement au travail critique de Marx lui-même. De lui aussi, on pourrait dire, dans la phrase d'Hamlet, "Bien creusé, vieille taupe!" Mais la métaphore est ambiguë, la taupe est aveugle, la portée politique de la critique reste à être éclairée par nous qui cherchons aujourd'hui à comprendre la pensée critique.

Il faut insister sur la nature systématique du projet philosophico-utopique. Si Marx passe tant de temps à critiquer ses contemporains, ce n'est ni par hasard ni pour dénoncer leur bêtise toute subjective. La critique de l'idéologie cherche à comprendre la vérité qui explique ces conclusions fausses. Cette vérité n'est pas une essence révélée à la raison, comme chez Hegel; elle est une vérité historiquement advenue qui relève en dernier ressort du politique. Le politique, ce lien qui tient ensemble et donne leur identité aux membres d'une société donnée, est mise en question par la modernité capitaliste. Autrefois représenté par la religion, la communauté ou une Loi transcendante, le politique doit trouver une place comme immanent aux relations tissées entre les hommes. Que l'économie soit politique est un résultat de cette modernité. Mais l'économie est une réalité qui peut apparaître comme un monde à part, obéissant à ses propres règles qu'elle impose à d'autres rapports sociaux qui n'étaient pas immédiatement articulés pour satisfaire à des besoins physiques ou matériels. L'économie devient alors positive, elle se présente comme une objectivité qui se prête à l'analyse de la science. Cette positivité qui remplit la fonction du politique peut défaillir, par exemple lors d'une crise de surproduction. Elle s'ouvre alors à une double critique, celle qui s'attaque à son échec positif, et celle qui vise plus loin pour chercher à comprendre pourquoi elle ne pouvait plus accomplir le travail du politique. La première critique relève de la politique, la seconde pose la question du politique parce qu'elle interroge aussi bien le capital dans sa forme objective que subjective, puis elle interroge le travail suivant la même impérative double.

Cet approche systématique explique la portée politique de la critique contemporaine. La différenciation du politique et de la politique explique non seulement la naissance d'une science économique mais aussi celle de la science politique dont Marx fournit une explication critique dans *Le 18 Brumaire*. Le double impératif systématique devient une critique de toutes les réalisations incomplètes de cette utopie-philosophique qu'il soumet à l'analyse. Par le même mouvement, il distingue la simple erreur ou errance de la naissance d'une nouveauté qui comporte une innovation durable qui met en question la reproduction des rapports sociaux donnés. Cet approche fait apparaître l'indétermination du réel, ce qui libère l'événement de la tentation réductionniste qui refuse de reconnaître la nouveauté du nouveau. À partir de l'impératif systématique l'événement pose question; il fait appel à la critique, ce qui met en question le système qui l'avait fait apparaître comme tel et souligne son caractère utopique. La singularité de l'événement n'apparaît qu'au sein d'une réflexion critique qui cherche à l'intégrer dans une totalité philosophique où cette singularité serait en même temps dépassée. Ainsi conçue, la portée politique de la critique consiste en la mise en question répétée de la prétention de la modernité à

se représenter dans sa pleine positivité, comme si son sens se lisait sur sa face donnée. Si Marx critiquait la prétention de l'économie capitaliste à se substituer au politique, la critique contemporaine étend ce aperçu à toutes les structures qui, comme l'idéologie, transforment la question du politique en une réponse positive et positiviste à une question qu'elles sont incapables à se poser, et encore moins capable à résoudre.

Ce n'est évidemment pas la conclusion que tire Marx de son propre travail. Au mieux, il pourrait accepter la critique politique de l'explication globale par appel à la logique économique - bien qu'il ait été souvent tenté par une telle orientation réductionniste. Qu'il s'agisse de l'utilisation passe-partout de la théorie du "choix rationnel" fondée sur le modèle économique, ou qu'il s'agisse de la tendance à étendre le domaine (légitime) du marché libre à la société entière et jusqu'aux relations les plus personnelles, Marx aurait accepté la critique. Mais il n'en est pas resté là; il avait tendance à oublier le statut utopique de la systématisme philosophique qu'il cherchait à travers son oeuvre. Le communisme dont il se faisait l'apôtre devait être réel, l'histoire des luttes de classe, ou celle des forces de production et parfois aussi des relations de production, devait aboutir à ce heureux résultat. Mais notre analyse de la pensée critique qu'il mettait en oeuvre au travers de ses analyses montre que la réalisation de ce rêve philosophique aurait forcément abouti à rendre impossible cette critique qui était toujours le moteur de sa pensée. Son communisme aurait été trop positif, trop plein et transparent pour laisser ouverte le lieu où la critique doit s'implanter. Ce communisme n'aurait pas tant réalisé qu'abolir le politique et partant rendu illégitime toute velléité d'intervention de la politique.