KARL MARX

par

Roger Garaudy

seghers



KARL MARX

DU MÊME AUTEUR :

AUX PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

Théorie matérialiste de la connaissance (1953). Epuisé.
Perspectives de l'Homme (3e édition, 1961).
Dieu est mort. (Etude sur Hegel, 1962).

AUX EDITIONS « HIER ET AUJOURD'HUI »

Antée. (Roman, 1945). Epuisé.
Le Huitième Jour de la Création. (Roman, 1946). Epuisé.
Les Origines françaises du Socialisme (2e édition, 1949). Epuisé.

AUX EDITIONS SOCIALES

L'Eglise, le Communisme et les Chrétiens (1949). Epuisé.
Grammaire de la Liberté (1950). Epuisé.
La Liberté (1955). Epuisé.
Humanisme marxiste (1957). Epuisé.
Qu'est-ce que la Morale marxiste ? (1963).

AUX EDITIONS GALLIMARD (N.R.F.)

Du Surréalisme au Monde réel : L'Itinéraire d'Aragon (1961).

AUX EDITIONS PLON

D'un Réalisme sans Rivages - Picasso - Saint-John Perse - Kafka. (Préface de Louis Aragon, 1963).

KARL MARX

par

Roger Garaudy

SEGHERS

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

© 1964, Editions Seghers, Paris.

PREFACE

Marx et son œuvre polarisent aujourd'hui les espérances ou les colères de tous.

Déjà dans le passé, la philosophie était parfois descendue au milieu des hommes. Mais pour la première fois dans l'histoire de la pensée le marxisme, comme philosophie, comme économie, comme politique, comme conception du monde, de ses perspectives d'avenir, de ses espérances, a pénétré la tête et le cœur de millions d'hommes et de femmes, la tête et le cœur même de ceux qui furent autrefois les esclaves, ou les serfs, de ceux pour qui le travail prenait jusque-là figure de destin et à qui la pensée était refusée.

Pour tous les hommes, pour toutes les classes, pour toutes les nations, la pensée de Marx aujourd'hui exprime plus ou moins clairement, avec amour ou avec fureur, une question, une promesse, un combat.

Pourquoi ? Parce qu'avec cette philosophie il s'agit de changer le monde et non pas seulement l'idée qu'on s'en fait. La théorie et la pratique, la pensée et l'action désormais ne font qu'un : Marx a révélé la philosophie implicite du travail et des luttes des hommes ; il a aussi arraché le masque des philosophies qui prétendaient planer au-dessus de ce travail et de ces luttes,

et révélé les pratiques et les politiques qu'elles avaient mission, à leur insu parfois, de légitimer ou de dissimuler.

La pensée de Marx est devenue la conscience agissante d'un siècle. Elle nous apprend à dégager la loi de développement historique de notre époque. Elle aide chacun à prendre conscience du sens de sa vie, de l'avenir qu'il porte en lui et de sa responsabilité envers cet avenir. Elle lance un défi militant à ceux qui prétendent nier le sens de notre vie et de notre histoire ou leur refuser un sens.

Pour ses partisans comme pour ses ennemis la pensée de Marx apparaît aujourd'hui comme le levain de toutes les fermentations humaines sur cinq continents. Suscitant chez les uns la haine et la malédiction, la persécution des barbelés et des crématoires à une échelle que l'histoire n'avait jamais connue, et, parmi les multitudes qui ont trouvé en elle une issue et une espérance, de l'Altaï à la Cordillière des Andes, la plus prodigieuse levée d'héroïsme et de sacrifices.

De ce fait immense, ce livre s'est donné pour tâche de tenter l'explication.

Quelle pensée a allumé, au milieu du siècle dernier, cette flamme qui n'a cessé de croître, quel homme a pu devenir, après un siècle, le chef vivant non seulement des travailleurs dans le monde entier, mais aussi de ceux à qui l'on impute aujourd'hui l'hérésie de Prométhée ?

Ce livre a pour objet de répondre à cette question.

La tâche n'est pas simple. En raison même du caractère de la pensée de Marx. La véritable révolution « copernicienne », en philosophie a été accomplie par Marx plus encore que par Kant : en plaçant au centre du

monde l'homme et ses combats, et pas seulement le « sujet » encore abstrait de Kant, en faisant ainsi descendre la philosophie du ciel sur la terre pour voir en elle un moment du travail et des luttes des hommes, le marxisme est devenu une force agissante, une arme aux mains des uns, une menace aux yeux des autres ; il s'est formé, développé, aiguisé dans une polémique constante, passionnelle, dramatique, et il mettait en cause trop d'intérêts et de privilèges pour qu'on ne cherche pas à l'étouffer d'abord, et, lorsque la chose devint impossible, à le dénaturer.

Tenter de restituer la pensée vivante de Marx c'est donc d'abord la débroussailler de tous les révisionnismes qui ont successivement essayé, depuis plus de trois quarts de siècle, de se parer des prestiges du marxisme mais en le greffant sur des philosophies inoffensives. L'on a ainsi prétendu « repenser » Marx à partir du néo-kantisme, du bergsonisme, du néo-hégélianisme, de la phénoménologie, de l'existentialisme, voire de la théologie, avec l'espoir de l'apprivoiser et d'en faire non plus ce qu'il est fondamentalement : l'exigence et le moyen de transformer le monde, mais, bien sagement, une « interprétation » du monde parmi les autres et laissant le monde tel qu'il est.

Dans la riposte à de telles tentatives il est arrivé aux marxistes soucieux d'épargner à Marx cette castration de sa pensée, de se raidir dans la négation et le refus. Pour se défendre contre le néo-kantisme l'on en est arrivé à sous-estimer ou à nier le précieux héritage de la critique kantienne recueilli par Marx, contre le néo-hégélianisme un long ostracisme a été prononcé contre Hegel, contre les entreprises de l'existentialisme ou de la théologie, combattant le marxisme au nom de la subjec-

*tivité ou de la transcendance, ou tentant de « compléter » le marxisme en lui « prêtant » leur conception de la subjectivité ou de la transcendance, l'on a eu parfois tendance à mutiler la pensée de Marx de plusieurs de ses dimensions, au lieu de procéder selon la méthode propre de Marx qui était de « remettre sur leurs pieds » les découvertes réelles mais mystifiées et d'en faire un moment de la dialectique de sa propre pensée selon la loi d'*intégration *qui permet au marxisme un enrichissement sans limite.*

L'entreprise n'est pas sans risque et même avec l'aide de tous ceux que nous avons consultés nous ne prétendons pas l'avoir accomplie sans faute. Mais l'enjeu était trop grand, pour ne pas la risquer. Il s'agit de montrer la vanité des tentatives sans cesse renouvelées du révisionnisme de falsifier la pensée de Marx et de lui ôter sa puissance offensive. Il s'agit d'en finir avec les déformations dogmatiques, suscitées ou encouragées par l'interprétation de Staline, qui ramenaient le marxisme au stade infantile d'une philosophie précritique. C'est une tâche de longue haleine. A une étape nouvelle de l'histoire la pensée de Marx vit d'une vie nouvelle. Les conditions du combat ont empêché longtemps Marx et ses disciples les plus fidèles de développer le marxisme dans toutes ses dimensions, comme, par exemple, la dimension de la subjectivité ou celle de la création artistique, alors que la pensée de Marx en contenait le germe. Les possibilités nouvelles créées aujourd'hui par les progrès matériels et spirituels du socialisme permettent un développement nouveau de la recherche marxiste faisant fructifier les deux découvertes majeures de Marx : un humanisme total et militant, et une incomparable méthodologie de l'initiative historique.

LE LEVER DE SOLEIL DE LA REVOLUTION FRANÇAISE

> Jamais encore on n'avait vu l'homme... se fonder sur l'idée et construire d'après elle la réalité... C'était donc là un superbe lever de soleil.
>
> (HEGEL. *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 401.)

Karl Marx est né à la vie d'homme à un point de fracture de l'histoire.

Lorsqu'il s'inscrit comme étudiant à l'Université de Berlin, à l'automne 1836, il a moins de 20 ans[1].

Sa jeunesse, comme celle de tous les hommes de son temps, est marquée par la grande épopée de la Révolution française et le cheminement profond de son influence et de ses idées à travers l'Europe.

Son père, Hirschel Marx, était, raconte l'un de ses familiers, un « vrai Français du dix-huitième siècle, sachant par cœur son Voltaire et son Rousseau », et puisant chez Kant le principe de l'autonomie de la personne humaine et du droit pour tous les membres d'une nation de participer à la gestion des affaires de l'Etat.

1. Karl Marx est né à Trèves, le 5 mai 1818.

Ces principes le conduisent à organiser, en 1834, un banquet en l'honneur des députés libéraux. Karl Marx avait alors seize ans. Il entendit, à ces manifestations, chanter la Marseillaise, signe de ralliement de tous les partisans de la liberté, et sentit désormais peser sur son père, l'avocat Marx, la suspicion du gouvernement prussien, qui avait, en 1815, annexé le pays mosellan. Au lycée de Trèves, son Directeur Wyttenbach appartenait aussi au groupe de kantiens passionné par la liberté française.

Lorsqu'en 1837 Karl Marx se fiancera à la baronne Jenny von Westphalen, descendante de la vieille noblesse irlandaise des ducs d'Argyll, son futur beau-père, l'aristocrate Ludwig von Westphalen, auquel il dédiera sa thèse de doctorat, ne lui inculquera pas seulement l'amour de Shakespeare et d'Homère mais celui de Saint-Simon.

A l'Université de Berlin les maîtres les plus aimés de Marx l'orientaient dans le même sens, notamment Gans, un libéral, disciple de Hegel, qui, retenant l'idée hégélienne du développement, ne cherchait pas à arrêter l'histoire pour justifier l'ordre présent et lui donner une valeur absolue, mais au contraire en prolongeait vers l'avenir le déploiement rationnel. Au lendemain de la mort de Hegel, Gans commença une série de cours sur l'histoire de la Révolution française. Il se proclamait favorable au progrès démocratique et même au socialisme saint-simonien.

En 1837, l'année où Karl Marx suivait assidûment ses cours, Gans écrivait : « Les saints-simoniens ont justement observé que l'esclavage n'a pas disparu, que s'il a été formellement aboli il n'en subsiste pas moins dans la réalité de la manière la plus complète. De même

que se sont opposés autrefois le maître et l'esclave, plus tard le patricien et le plébéien, ensuite le suzerain et le vassal, on voit s'opposer aujourd'hui l'oisif et le travailleur. On n'a qu'à visiter les fabriques pour voir des centaines d'hommes et de femmes amaigris et misérables qui sacrifient au service et au profit d'un seul homme leur santé et tous les plaisirs de la vie en échange d'une maigre pitance. N'est-ce pas pur esclavage que d'exploiter l'homme comme une bête en ne lui laissant que la liberté de mourir de faim ? N'est-il pas possible d'éveiller chez ces misérables prolétaires la conscience morale et de les amener à prendre une part consciente au travail qu'ils exécutent maintenant machinalement ? Considérer que l'Etat doit pourvoir aux besoins de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre constitue une des vues les plus profondes de notre temps... L'histoire future aura à parler plus d'une fois de la lutte des prolétaires contre les classes moyennes... »[1]

Le jeune Marx vivait ainsi, dans sa famille et à l'Université, une situation qui était alors celle de l'Allemagne, économiquement arriérée, morcelée du point de vue national, et soumise politiquement à la réaction prussienne.

Dans cette Allemagne la Révolution française, commencée près d'un demi-siècle plus tôt, et achevée par la bourgeoisie lors des « Trois Glorieuses » de 1830, apparaît à la jeunesse libérale comme un rêve d'avenir.

A la fête de Hambach, dans le Palatinat, le 17 mai 1832, 25 000 libéraux, exaltés par la révolution pari-

1. E. Gans. *Rückblicke auf Personen und Zustände*, p. 99-101. Cité par Auguste Cornu : *Karl Marx et Frédéric Engels*, tome I, p. 88.

sienne avaient organisé une manifestation pour l'unité allemande et un régime constitutionnel.

En 1834, la « Jeune Europe » de Mazzini avait lancé son Manifeste contre la Sainte-Alliance : « C'est la jeune Europe des peuples qui remplacera la vieille Europe des rois. C'est la lutte de la jeune liberté contre le vieil esclavage, la lutte de la jeune égalité contre les vieux privilèges, la victoire des idées nouvelles sur la vieille foi... »

Gans, le maître aimé de Marx, était, en 1837, l'animateur, à Berlin, du Club des Amis de la Pologne fondé après l'écrasement de l'insurrection polonaise.

Ce mouvement libéral bourgeois côtoyait un mouvement plus hardi, démocratique et social, où se développait l'idée saint-simonienne de la nécessité d'une libération totale de l'homme par une organisation rationnelle de la production et une juste répartition des richesses. Auprès de cet idéal et après les grandes initiatives historiques du peuple français, la stabilisation bourgeoise de la Révolution de juillet apparaissait comme dérisoire : « Si Dieu a fait la Révolution de juillet pour les boutiquiers de la rue Saint-Denis, écrivait Gans en 1837, je cesserai de m'occuper de philosophie et d'histoire, car je ne saurais les mesurer à leur œuvre. »

Déjà d'ailleurs, en Allemagne même, l'accélération du développement économique favorisé par l'Union douanière de 1834, créait les conditions de luttes ouvrières de plus en plus actives.

Si les émeutes ouvrières de Solingen et de Crefeld, en 1823 et 1828, en Rhénanie, et celles d'Aix-la-Chapelle et de Ruhrort en 1830, avaient été rapidement écrasées par le gouvernement, elles n'en avaient pas

moins marqué les premières oppositions de classe entre la bourgeoisie et la classe ouvrière.

La prise de conscience de cet antagonisme nouveau, alors même que se poursuivait la lutte entre la bourgeoisie et les féodaux allemands, se faisait jour au moment où Karl Marx était adolescent. Dans sa ville natale, à Trèves, le fouriériste Ludwig Gall écrivait, en 1835 : « Les privilégiés de l'argent et les classes laborieuses sont fondamentalement opposés les uns aux autres par des intérêts contraires ; la situation des premiers s'améliore dans la mesure même où celle des autres empire, devient plus précaire et misérable. »

Marx n'avait pas, comme son futur ami Frédéric Engels, une expérience directe de la vie ouvrière. Engels bien que « fils de patron », a su voir et comprendre les misères et les colères du prolétariat au milieu duquel il a vécu sa jeunesse : dans la partie industrielle de la Rhénanie, dans la vallée de la Wupper, au milieu des taudis où s'entassaient les ouvriers des fabriques de son père, où les tisserands, y compris les femmes et les enfants, travaillaient 16 heures par jour et mouraient de misère et de tuberculose. Marx était né dans une région agricole, mais où, précisément, par ce que la crainte de la classe ouvrière était, dans la bourgeoisie, moins forte, s'était opérée plus facilement une conjonction entre la bourgeoisie libérale et les vignerons de la Moselle, durement frappés par la chute des prix du vin, chassés de leur terre et rejetés dans le prolétariat rural. Des aspirations communes se dégageaient : lutte contre l'absolutisme et les privilèges, contre les douanes intérieures, lutte pour un régime constitutionnel et la liberté.

Pendant l'année qu'il venait de passer comme étu-

diant à Bonn, en 1835, Karl Marx avait vu s'abattre la répression contre les étudiants libéraux : mouchardage, arrestations, expulsions, se multipliaient, révélant le visage de la Sainte-Alliance européenne et de la réaction prussienne.

A Berlin, sous l'influence de son maître Gans, et de ses condisciples, le jeune Karl Marx éprouve confusément encore les déchirements d'un monde en train de mourir et les contradictions d'un monde en train de naître.

Dans une série d'épigrammes où il flétrit l'oppression et les bourgeois philistins, le jeune étudiant Marx exalte le grand humanisme de Gœthe et de Schiller, les hautes figures de Wallenstein et de Faust.

Les lettres et les poèmes qu'il envoie à sa fiancée Jenny expriment avec emphase les sentiments romantiques de l'insuffisance d'un monde odieux qui ne répond pas à ses aspirations, de la révolte, de l'angoisse et, parfois, de l'espérance.

Il sent en lui la force de défier le destin : « Avec mépris je jetterai mon gant à la face du monde et je verrai s'écrouler ce pygmée géant...

« Alors, pareil aux dieux, ivre de victoire, je cheminerai au milieu de ses ruines et, donnant à mes paroles la force de l'action, je me sentirai l'égal du Créateur...

« Mais comment enserrer en des mots... ce qui est infini comme les aspirations de l'âme, comme tu l'es toi-même et comme l'est l'univers. »

Ce romantisme était l'expression des contradictions auxquelles s'étaient heurtés les plus grands des humanistes bourgeois, Gœthe en particulier. De Werther à Wilhem Meister, et de Prométhée à Faust, Gœthe a exprimé la contradiction maîtresse du grand humanisme

bourgeois : la généralisation de la division du travail, en tendant à faire de l'universalité des hommes, un système unique, une totalité organique travaillant comme un seul homme, a étendu sans limite le pouvoir du genre humain sur la nature et engendré le rêve prométhéen de la toute-puissance de l'homme. Mais, en même temps, le régime d'appropriation individuelle des richesses et du pouvoir conquis sur la nature, a dispersé et opposé, dans une anarchie comparable à celle des affrontements meurtriers de la jungle, les égoïsmes et les convoitises, conduisant ainsi à l'écrasement et à la mutilation du plus grand nombre. Le même régime qui ouvre aux ambitions de l'homme des horizons sans fin, condamne la plupart des hommes à une vie indigne de l'homme.

C'est pourquoi, à cette époque, la « mélodie rocailleuse[1] » de la dialectique hégélienne inspire à Marx une profonde répulsion : ce qu'il ne peut admettre c'est la « réconciliation » de l'Idée avec le réel.

« J'en arrivai, écrit-il à son père[2], à chercher l'idée dans le réel même. Si les dieux avaient autrefois plané au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre...

« Voyageur robuste, je me mis à l'œuvre, à un développement philosophique et dialectique de la divinité telle qu'elle se manifeste comme concept en soi, comme religion, comme nature, comme histoire. Ma dernière proposition était le commencement du système hégé-

1. Lettre de Karl Marx à son père (10 novembre 1837).
2. *Ibid. Œuvres philosophiques de Marx.* Ed. Costes, tome IV, p. 10.

lien... Ce travail me jette, telle une fausse sirène, dans les bras de l'ennemi. »

Et voilà Marx lisant « Hegel d'un bout à l'autre[1] » et faisant, comme il dit, son « idole », de ce qu'il avait jusque-là détesté.

En vérité Marx, à aucun moment, ne sera un véritable hégélien : d'abord parce qu'il n'admet pas la réconciliation de l'Idée avec le réel, ensuite parce que, même lorsqu'il se pénétrera d'hégélianisme il ne verra jamais dans l'Idée absolue l'achèvement et la consécration de l'ordre établi, mais le projet lointain d'un ordre futur qu'il appartient à l'homme de réaliser par la pratique, par l'action, par la lutte. Pour lui l'hégélianisme n'est pas le vrai ; il doit le devenir. Ce n'est pas une réalité, mais un programme. « Tout comme Prométhée, après avoir volé le feu du ciel, commence à construire des maisons et à s'installer sur la terre, la philosophie ayant embrassé le monde dans sa totalité, se révolte contre le monde des phénomènes. Il en est ainsi, maintenant, de la philosophie hégélienne[2]. »

1. *Ibid.*, p. 12.
2. *Méga*, I, 1, p. 64.

LE REVE FAUSTIEN

> Voici le temps de prouver par des actions que la dignité de l'homme ne le cède point à la grandeur des dieux. (*Faust*, I, 1.)

Pour le jeune Marx, comme pour tous les jeunes hégéliens, la philosophie de Hegel était la promesse de l'accomplissement du rêve faustien d'une « connaissance divine ». Par le « savoir absolu », le moi fini de l'homme égalait le pouvoir infini d'un dieu.

Chez Kant subsistait le dualisme de l'homme et de Dieu, de la nature et de l'homme. Avec Hegel le tragique kantien est surmonté. Déjà dans sa critique religieuse Hegel considère Jésus moins comme Dieu devenu homme que l'homme devenu Dieu. La religion n'est pour lui que « l'homme s'élevant de la vie finie à la vie infinie ».

Cette ambition prométhéenne caractérise l'humanisme hégélien, philosophie de la confiance en soi et de l'orgueil. La morale, c'est la divinisation de l'homme. Et la science l'acte par lequel l'homme se retrouve en toute chose, dans un monde parfaitement transparent à la raison.

Au terme de cette philosophie l'homme ne fait qu'un avec la totalité de l'être : il n'y a rien en dehors de lui et qui échapperait à la législation souveraine de sa pensée dialectique, ni Dieu transcendant, ni monde extérieur.

Telle est l'intuition centrale et la clé de l'hégélianisme.

Marx et les jeunes hégéliens, en faisant de cette ambition grandiose le point de départ de leur pensée, se conduisaient, là encore, en héritiers de la Révolution française, car la philosophie de Hegel était, comme l'écrira bientôt Karl Marx, « la théorie allemande de la Révolution française ».

La bourgeoisie française victorieuse, en brisant les obstacles à un développement gigantesque des forces productives, en donnant une formidable impulsion aux sciences et aux techniques, se sentait capable de réaliser le vœu cartésien : devenir maîtres et possesseurs de la nature. Par ailleurs, sa lutte contre le « droit divin », contre la justification religieuse transcendante de l'ordre féodal et de l'absolutisme monarchique l'avait conduit à mettre l'homme à la place de Dieu.

Sur le plan philosophique, dans un pays où, en raison du retard économique et du morcellement politique, la révolution ne pouvait s'accomplir pratiquement, les Allemands ont pensé ce que les autres ont fait.

Heine, dans sa *Contribution à l'histoire de la religion et de la philosophie en Allemagne*, établissait très consciemment ce parallèle : selon lui, les penseurs allemands, et notamment Kant, Fichte et Hegel avaient accompli sur le plan spirituel une révolution semblable à celle de Danton et de Robespierre sur le plan politique. L'œuvre de la Révolution française et de la philosophie allemande devait, selon lui, s'achever dans une Révolution plus profonde et plus complète, non plus seulement spirituelle et politique, mais sociale qui transformerait radicalement la société depuis la vie économique jusqu'à la vie religieuse.

Bien des années plus tard, en 1874, Engels souli-

gnera l'importance de l'héritage de la philosophie allemande pour le marxisme : « S'il n'y avait pas eu précédemment la philosophie allemande, notamment celle de Hegel, le socialisme scientifique n'eût jamais existé[1]. »

Sous une forme encore profondément idéaliste la philosophie de Hegel apportait une conception du monde correspondant à l'esprit de son temps et aux aspirations de la jeunesse allemande : la grande idée de l'unité du matériel et du spirituel, de leur action réciproque, de leur devenir solidaire, celle de la souveraineté de la raison, capable de pénétrer et de maîtriser la totalité du monde réel dans ses contradictions et son mouvement.

Le système hégélien aboutissait, il est vrai, à une réconciliation finale avec le monde tel qu'il est et à une consécration « rationnelle » de l'ordre bourgeois comme autrefois la théorie du « droit divin » donnait sa consécration à l'ordre féodal et aux monarchies absolues.

Mais, à l'interprétation conservatrice de la « droite » hégélienne mettant l'accent sur le système et sur la politique d'immobilisme qu'il pouvait justifier, le mouvement de la « gauche » hégélienne pouvait aisément opposer, au système hégélien constitué, la méthode hégélienne constituante, et découvrir dans cette méthode dialectique d'exploration du devenir et de ses contradictions, la meilleure arme critique contre l'ordre présent, une méthode capable comme l'écrira bientôt le jeune Marx « d'obliger les vieux rapports sociaux fos-

1. Frédéric Engels : *La Révolution démocratique bourgeoise en Allemagne.* Préface de 1874. Ed. Sociales, p. 23. Sur cette source du marxisme, voir Roger Garaudy : *Dieu est mort* (Etude sur Hegel). Presses Universitaires de France, 1962.

silisés à entrer dans la danse en leur jouant leur propre mélodie dialectique'. »

Bien qu'elle fût encore conçue par eux sous une forme spéculative, cette « algèbre de la révolution » fascinait les jeunes hégéliens. D'autant plus que sous le règne de la Sainte-Alliance et de la réaction prussienne leurs aspirations politiques prenaient volontiers un déguisement philosophique.

Dans un article de jeunesse le compagnon de Marx, Engels écrivait : « La question se posait : qu'est-ce que Dieu ? Et la philosophie allemande a répondu : c'est l'homme. »

Mais Engels ajoutait aussitôt que si l'homme est dieu, il restait à organiser un monde digne de lui.

Cette attitude est caractéristique des jeunes hégéliens. Ils ont trouvé chez Hegel l'évangile de l'apothéose de l'homme, l'exaltation de leur désir faustien de devenir dieu. « La philosophie ne s'en cache pas, écrit Marx, en 1841, dans l'avant-propos de sa thèse de doctorat. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : En un mot, j'ai de la haine pour tous les dieux ! Et cette devise, elle l'oppose à tous les dieux du ciel et de la terre, qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival...

« Dans le calendrier philosophique, Prométhée occupe le premier rang parmi les saints et les martyrs[2]. »

Mais si Hegel apportait une telle promesse et pouvait

---

1. Marx : *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel. Œuvres philosophiques*, tome I, p. 89.

2. Karl Marx : *Œuvres philosophiques*, tome I, XXIV (Editions Costes).

susciter de telles espérances, son système ne pouvait longtemps satisfaire les jeunes hégéliens car la réalité historique déjà le débordait et le faisait craquer de toutes parts.

Après avoir élevé le moi jusqu'à l'Esprit absolu, c'est-à-dire à Dieu, et avoir identifié Dieu avec la totalité de l'Etre, le système hégélien était amené à considérer que la nature c'était Dieu déployé dans l'espace et que l'histoire c'était Dieu déployé dans le temps. La nature et l'histoire pouvaient ainsi être reconstruits spéculativement et d'une manière définitive.

Or, les progrès des sciences de la nature faisaient voler en éclats les spéculations de la « philosophie de la nature », tout comme le soulèvement des Canuts de Lyon, le mouvement des chartistes anglais, la révolte des tisserands de Silésie faisaient voler en éclats les spéculations de la « philosophie de l'histoire ». Ces premiers grondements souterrains annonciateurs d'une nouvelle lutte de classe, montraient que le règne de la bourgeoisie n'était pas le règne du rationnel, que ce règne ne serait peut-être pas éternel et que l'histoire n'était pas achevée.

La première mise en cause fondamentale du système hégélien fut celle de Strausz, dans sa *Vie de Jésus,* en 1835.

A partir d'un problème théologique : comment concilier le caractère personnel et historique du Christ, de la Révélation, avec la conception hégélienne de Dieu identifié avec la totalité de l'Etre ? Strausz fait en réalité éclater l'ensemble du système hégélien qui reposait sur l'identification, à l'intérieur de la raison dialectique, de Dieu, de la nature et de l'histoire.

Bien au-delà des intentions premières de l'auteur ce

livre eut de profondes répercussions : dissociant philosophie et religion il conduisit les « hégéliens de gauche » vers l'athéisme. Dissociant la logique et l'histoire, rendant ainsi à l'histoire sa réalité propre et son autonomie, il conduisit les « hégéliens de gauche » à ne plus borner la tâche de la dialectique à « comprendre ce qui est », comme le voulait Hegel, mais à « étendre à l'avenir le mouvement dialectique de l'Idée que Hegel avait arrêté au présent »[1].

Désormais, pour les jeunes hégéliens, et ce sera le premier grand tournant de la philosophie après Hegel, l'hégélianisme n'est plus une solution mais un programme, et leur mot d'ordre est alors : « réalisation de la philosophie ». La philosophie n'est plus, comme chez Hegel, harmonie avec soi, réconciliation avec le monde, mais révolte contre le monde.

Ce fut le point de départ du jeune Marx, comme l'attestent les « *Notes préparatoires* » à sa thèse de doctorat, de 1839 à 1841 : « l'esprit théorique, devenu libre en soi-même, se transforme en énergie pratique, il sort comme volonté du royaume des ombres des Amenthès et se tourne vers la réalité matérielle qui existe sans lui...

« ...le devenir-philosophie du monde est en même temps un devenir-monde de la philosophie...

« ...en libérant le monde de la non-philosophie, on se

1. Auguste Cornu : *Marx et Engels*, tome I, p. 140 (Presses Universitaires de France). Pour la connaissance de la genèse de la pensée de Marx, les trois volumes actuellement parus de la grande œuvre d'Auguste Cornu constituent l'instrument de travail indispensable et le seul qui ne soit inspiré que par des préoccupations scientifiques.

libère de la philosophie qui, comme système déterminé, les avait chargées de chaînes[1]. »

Alors commence la critique, c'est-à-dire, écrit Marx « l'acte par lequel la philosophie se tourne vers l'extérieur. »

Il ne s'agit encore que de faire la révolution dans les consciences, de détruire les valeurs anciennes dans les esprits avant de les détruire matériellement.

L'idéalisme demeure : la révolte de la réalité contre une philosophie qui prétendait éterniser une étape de son développement se reflète fantastiquement dans la tête de nos jeunes hégéliens comme une révolte de l'idée contre le monde qui en est l'image.

Hegel les a conduits au seuil de la Terre Promise, mais en pensée seulement. L'Idée hégélienne demeure, mais à titre de programme. Cette illusion spéculative laissera encore des traces profondes jusque dans les *Manuscrits de 1844* où l'idée de « l'homme total », sous sa forme spéculative, servira encore de mesure et de norme pour juger des « aliénations » actuelles et pour fixer le but final : le communisme.

---

1. Karl Marx : *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 75 à 77. (Ed. Costes).

LE FLEUVE DE FEU : FEUER - BACH

> La philosophie ne doit pas commencer par soi, mais par son antithèse, la non-philosophie... La pensée provient de l'être, et non l'être de la pensée.
> (FEUERBACH. *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* (1842). Thèses 45 et 53.)

Marx achevait en 1841 sa thèse de doctorat en philosophie sur la « Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure. » Cette thèse, prenant appui sur les *Leçons d'histoire de la philosophie* de Hegel, ne partageait pourtant pas l'hostilité de Hegel pour le matérialisme d'Epicure. Marx était reconnaissant à Epicure d'avoir, contre le déterminisme de Démocrite, sauvé la possibilité de la liberté nécessaire à l'action, mais il lui reprochait d'avoir opposé la liberté à la nécessité sans voir leur relation dialectique. Le problème de la liberté, montrait déjà Marx, ne peut être résolu que si l'on approfondit ce rapport dialectique entre la nécessité et la liberté, c'est-à-dire, plus concrètement, les rapports entre l'homme et le monde, au lieu de considérer l'homme dans son isolement et son autonomie abstraite.

Dans cette thèse Marx affirmait déjà fortement, contre les autres jeunes hégéliens, qu'il considérait le mouvement dialectique comme immanent au réel, et non séparé de lui. Mais, en même temps, contre Hegel, il s'efforçait de substituer à l'abstraction spéculative l'histoire concrète.

Le 15 avril 1841 Marx fut reçu docteur en philoso-

phie. Quelques mois après paraissait *L'Essence du christianisme* de Ludwig Feuerbach, le plus grand événement philosophique depuis la mort de Hegel. Au cours des deux années suivantes furent publiées les *Thèses provisoires pour la Réforme de la philosophie* (1842) et les *Principes de la philosophie de l'avenir* (1843).

Feuerbach, prolongeant et approfondissant la critique de Strausz, établissait d'abord contre Hegel, l'incompatibilité de la philosophie et de la religion, de la raison et de la foi.

Puis, généralisant sa critique, il dénonçait la prétention de Hegel de réduire à l'unité l'esprit et la matière, l'homme et le monde, en ramenant à l'Esprit la totalité du réel. « La voie suivie jusqu'ici par la philosophie spéculative, de l'abstrait au concret, de l'idéal au réel, est une voie à contresens... L'être, par quoi la philosophie commence, ne peut pas être séparé de la conscience ni la conscience de l'être[1]. »

La nature existe indépendamment de la conscience ; en dehors de la nature et de l'homme, il n'y a que des représentations fantastiques et illusoires.

Le système hégélien était ainsi renversé : là où Hegel dit « esprit », Feuerbach dit « matière » ; là où Hegel dit « Dieu », Feuerbach dit « homme ». Ce n'est pas Dieu qui s'aliène en l'homme, c'est l'homme qui s'aliène en Dieu.

Feuerbach résume sa pensée dans une formule que Marx reprendra textuellement dans sa *Critique de la philosophie du droit* de Hegel : mettre le prédicat à la

1. Ludwig Feuerbach : *Thèses provisoires.* Thèses 33 et 37.

place du sujet et le sujet à la place du prédicat[1]. L'être est le sujet, la pensée est le prédicat ; c'est-à-dire que l'idée, selon Feuerbach, est un reflet du monde et non l'inverse.

L'effet de cette démonstration, de ce renversement, fut prodigieux sur les jeunes hégéliens. « Nous fûmes tous, momentanément, des feuerbachiens », écrit Engels[2].

Marx claironnait alors : « Je vous conseille, à vous, théologiens et philosophes spéculatifs, de vous débarrasser des concepts et des préjugés de la vieille philosophie spéculative si vous voulez atteindre les choses telles qu'elles sont en réalité, c'est-à-dire la vérité. Et il n'est point pour vous d'autre chemin vers la vérité et la liberté que ce « fleuve de feu » (Feuer - bach). Feuerbach est le *Purgatoire* de notre temps[3]. »

Cet enthousiasme du jeune Marx pour le renversement opéré par Feuerbach ne doit pas nous conduire à un contresens grave qui consisterait à identifier le renversement du *système* hégélien par Feuerbach avec le renversement de la *méthode* hégélienne par Marx.

Sans aucun doute l'œuvre de Feuerbach constitue une étape décisive dans le développement de la pensée post-hégélienne. Jusque-là, par exemple, les jeunes hégéliens, et, notamment, Bruno Bauer et Karl Marx, opposaient Hegel à la théologie chrétienne ; Feuerbach définit au contraire la philosophie de Hegel comme la théologie chrétienne déchiffrée par la dialectique, et,

1. *Ibid.* Thèse 53.
2. Engels. *Ludwig Feuerbach* dans *Etudes philosophiques de Marx et Engels.* Editions Sociales, p. 23.
3. Karl Marx. *Méga I,* 1, p. 175.

montrant l'étroite parenté entre l'idéalisme absolu et la religion, il écrit : « Si l'on n'abandonne pas la philosophie de Hegel, on n'abandonne pas la théologie[1]. »

L'idée maîtresse de Feuerbach c'est l'idée d'*aliénation.*

L'aliénation c'est le fait, pour l'homme, de considérer comme une réalité extérieure et supérieure à lui, comme une réalité étrangère, ce qui est en vérité son œuvre propre, le fruit de sa création.

Dans *L'Essence du christianisme* Feuerbach définit ainsi l'aliénation : « L'homme transforme le subjectif, c'est-à-dire fait de ce qui n'existe que dans sa pensée, dans sa représentation, dans son imagination, quelque chose qui existe en dehors de sa pensée, de sa représentation, de son imagination... Ainsi les chrétiens arrachent du corps de l'homme l'esprit, l'âme, et font de cet esprit arraché, privé de corps, leur Dieu. » Il ajoute dans sa VII[e] Leçon, pour caractériser cette inversion : « Déduire de Dieu la nature, c'est comme si l'on voulait déduire de l'image, de la copie, l'original, déduire une chose de l'idée de cette chose. »

Dans la perspective de l'idéalisme hégélien le monde matériel tout entier est une « aliénation » de l'esprit. Chez Feuerbach la transcendance de Dieu est une « aliénation » : « L'homme projette son essence hors de lui... l'opposition du divin et de l'humain est une opposition illusoire... toutes les déterminations de l'être divin sont des déterminations de l'être humain[2]. » En un mot, ce n'est pas Dieu qui a créé l'homme à son

1. Feuerbach. *Thèses provisoires.* Thèse 52.
2. Feuerbach. *L'Essence du christianisme* (1842). Introduction, Chapitre II. L'essence de la religion.

image, c'est l'homme qui a créé à son image ses dieux[1].

Selon Hegel, dit Feuerbach, l'homme est une aliénation de Dieu. Il faut renverser la formule : Dieu est une aliénation de l'homme. L'homme est le sujet, Dieu le prédicat. L'homme ce n'est pas l'individu, mais le genre humain, et Dieu est l'idéal qu'il projette au-delà de lui-même, dans le ciel. Cette « aliénation » est la conséquence de la division de l'homme avec lui-même. Elle est surmontée par la connaissance qui dissout la transcendance de Dieu comme chez Hegel elle dissolvait l'extériorité de l'objet.

Le but de l'histoire est ainsi changé : pour Hegel c'était la réalisation de Dieu en l'homme ; pour Feuerbach, c'est la réalisation de l'homme en l'homme lorsque celui-ci cesse de se projeter en Dieu. Le but de Feuerbach, c'est de libérer l'homme de la religion, de réaliser l'unité de l'homme avec l'homme. C'est cet humanisme que Feuerbach appelle le communisme : l'homme divisé de la religion retrouvera son unité dans le communisme.

Ce « communisme » philosophique n'est pas lié à la lutte pour les intérêts de classe du prolétariat, et pas davantage à une transformation radicale de la société bourgeoise : il tend seulement à substituer, dans la conscience des hommes, à la religion traditionnelle, un humanisme qui se dit matérialiste et athée.

Nous n'avons là qu'un « renversement » du *système* hégélien. Or, renverser le système hégélien ce n'est pas changer sa nature : renverser le système idéaliste en système matérialiste, c'est construire un matérialisme

1. Sur l'origine et le sens de l'aliénation chez Hegel, voir Roger Garaudy : *Dieu est mort* (étude sur Hegel), notamment p. 67 à 69.

dogmatique, symétrique de l'idéalisme dogmatique de Hegel. Le fantôme de Hegel hante le matérialisme de Feuerbach qui est un hégélianisme naturalisé. La dialectique que Hegel attribuait à l'esprit absolu est ici introduite, sous une forme dogmatique, dans la nature. La métaphysique de Hegel devient anthropologie, et l'homme réel est un homme religieux aliéné.

Cette anthropologie est, selon Feuerbach, la vérité de la religion. Il ne parvient pas à se libérer de la théologie ; il lui trouve une justification humaine : l'homme selon lui, c'est le genre humain ; Dieu est son idéal. La réconciliation de l'homme avec les autres hommes dans l'amour, c'est l'humanisme réalisé. Feuerbach a ainsi remplacé une religion par une autre, en déifiant l'amour, le dialogue du « moi » et du « toi ».

Nous restons donc, avec Feuerbach, à l'intérieur de l'idéologie. Nous ne sommes pas sortis, même en la renversant, de ce que Marx appelait « la cage de l'idée hégélienne ». Le système idéaliste hégélien, renversé en système matérialiste, débouche comme lui sur une théologie.

Le véritable renversement est d'une autre nature, et Marx seul l'accomplira. Il lui faudra pour cela non seulement renverser la cage, le système, mais la briser, la rejeter entièrement, et se transporter dans le monde réel des hommes, de leur travail et de leurs luttes.

Comme le notera plus tard Engels dans son *Ludwig Feuerbach*, on ne passe de l'homme abstrait de Feuerbach aux hommes réels, vivants, que si on les considère en action dans l'histoire.

Marx n'y parviendra pas immédiatement ; il prendra même un long détour pour y arriver.

Il commence par appliquer la méthode de Feuerbach

non plus seulement à la critique de la religion mais à la critique de l'Etat.

Il le fait dans ses manuscrits de 1843 que l'on appelle ordinairement *La critique de la philosophie de l'Etat de Hegel.*

La religion, critiquée par Feuerbach, n'est que la forme théorique de l'aliénation. Il en existe des formes pratiques. Marx entend donc passer de la critique du ciel à la critique de la terre, de l'aliénation religieuse à l'aliénation politique *(Manuscrits de 1843)* et de l'aliénation politique à l'aliénation économique *(Manuscrits de 1844).*

Ce serait une erreur profonde de réduire la pensée de Marx à ce seul mouvement, à ce passage d'une aliénation à l'autre, religieuse, politique, sociale, économique, comme le fait par exemple le R. P. Calvez dans son livre *La pensée de Marx.* Tout cela c'est la pensée de Marx avant le marxisme, c'est-à-dire une pensée spéculative, cherchant au communisme un fondement philosophique et n'ayant pas encore trouvé son fondement historique, son fondement de classe, scientifique.

Les *Manuscrits de 1843*, sur la « critique de la philosophie du droit de Hegel » ne sont qu'une étape du passage de Marx au matérialisme et au radicalisme politique.

La méthode de l'ouvrage est empruntée à Feuerbach. Elle est fondée sur une application matérialiste de la théorie de l'aliénation.

Feuerbach avait fait la critique du christianisme d'un point de vue matérialiste, c'est-à-dire qu'il avait montré que la représentation et le besoin de Dieu étaient une projection céleste de la réalité terrestre de l'homme, de l'homme dans sa réalité sensible, naturelle.

Généralisant sa démonstration il avait considéré la philosophie hégélienne, idéaliste et spéculative, comme la dernière forme de la théologie : « La philosophie spéculative, écrivait-il, est la vraie théologie. »[1]

La philosophie, devenue matérialiste, doit donc partir de la nature et non de l'idée. Prolongeant la tradition des matérialistes anglais et français, il proclame : « Le réel considéré dans sa réalité vraie est le réel en tant qu'objet des sens, le sensible. Le vrai, le réel, le sensible sont identiques. Ce n'est que par les sens qu'un objet est vraiment donné. »[2]

Ce naturalisme et cet empirisme sont d'ailleurs, dès le départ, critiqués par Marx. « Le seul point, écrivait-il, sur lequel je me sépare de Feuerbach c'est qu'il donne, à mon avis, trop d'importance à la nature et pas assez à la politique. Or ce n'est qu'en s'alliant à la politique que la philosophie actuelle peut pleinement se réaliser. »[3]

Le milieu dont l'homme est le produit, c'est, pour Feuerbach, la nature, et non la société. Même si Marx n'est pas encore parvenu à dégager clairement l'une des idées maîtresses qu'il exposera dans ses *Manuscrits de 1844* : le rapport entre l'homme et la nature n'est pas immédiat, mais passe par la société, par la médiation du travail, il a déjà dépassé les formes naturalistes, empiristes, mécanistes, du matérialisme.

Le lien entre l'homme et la nature étant chez Feuerbach immédiat, il n'est pas constitué par le travail mais par la contemplation. Ce matérialisme-là ne permet pas

1. Feuerbach. *Principes de la philosophie de l'avenir*, paragr. 5.
2. *Idem*, parag. 32.
3. Marx. Lettre à Ruge du 13 mars 1843.

de résoudre les problèmes historiques et sociaux. « Dans la mesure où il est matérialiste, Feuerbach ne fait jamais intervenir l'histoire et dans la mesure où il fait entrer l'histoire en ligne de compte, il n'est pas matérialiste, » écrira bientôt Marx[1] au moment où il élaborera les grandes lignes de son matérialisme historique, en 1845.

C'est ainsi, par exemple, que Feuerbach ne concevait le dépassement de l'aliénation religieuse que sous la forme d'une communion purement naturelle, d'un amour universel de l'homme comme espèce, alors que l'aliénation, pour Marx, ne peut être surmontée que par une intervention active de l'homme sur son milieu.

Feuerbach ne pouvait donc trouver la clé du problème de la gauche hégélienne : faire de la philosophie un instrument d'action politique et sociale. « Feuerbach part du fait que la religion rend l'homme étranger à lui-même... Son travail consiste à résoudre le monde religieux en sa base temporelle. Il ne voit pas que, ce travail une fois accompli, le principal reste encore à faire. Le fait, notamment, que la base temporelle se détache d'elle-même, et se fixe dans les nuages, comme un royaume indépendant, ne peut s'expliquer précisément que par le déchirement et la contradiction interne de cette base temporelle. Il faut donc d'abord comprendre celle-ci dans sa contradiction pour la révolutionner ensuite pratiquement en supprimant la contradiction. »[2]

Néanmoins l'œuvre de Feuerbach avait donné l'im-

---

1. Marx. *Idéologie allemande.* Première partie. Editions Sociales, p. 47.

2. Marx. *Quatrième thèse sur Feuerbach* dans *Etudes philosophiques de Marx et Engels.* Editions Sociales, p. 62.

pulsion première vers le matérialisme et la critique des aliénations, et cela allait permettre aux jeunes hégéliens le passage au matérialisme, au radicalisme politique et au communisme « philosophique ». Engels reconnaissait volontiers cette dette : parmi les théoriciens allemands du socialisme et du communisme « il n'en est pas un qui ne soit venu au communisme par l'intermédiaire de Feuerbach, dissipant la spéculation hégélienne. »[1]

Dans une lettre du 11 août 1844, Marx écrit à Feuerbach : « Vous avez donné au socialisme — je ne sais si c'est de propos délibéré — un fondement philosophique. »

C'est par exemple en ce sens que Moses Hess, qui exercera, en 1843-1844 une grande influence sur l'évolution de la pensée de Marx, élabore une conception de communisme utopique fondée non pas sur l'idée de la lutte des classes et de la révolution prolétarienne, mais sur l'idée feuerbachienne que la question fondamentale était celle de la suppression de l'aliénation. Mais pour Hess l'aliénation primordiale n'est pas celle de la religion ; c'est celle qu'engendre le régime de propriété privée.

Cette conception spéculative du communisme marquera de son empreinte maints passages des Manuscrits de 1844.

Dans sa *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* Marx se borne encore à appliquer à la critique de l'Etat la méthode appliquée par Feuerbach à la critique de la religion.

Mais déjà les premiers contacts de Marx avec la réa-

1. Engels. *La situation des classes laborieuses en Angleterre.* Avant-propos, p. 32. Editions Sociales.

lité quotidienne et les études historiques dont témoignent ses *Cahiers de Kreuznach,* lui permettaient de dépasser l'horizon de Feuerbach dans sa critique de Hegel.

Devenu, après sa soutenance de thèse, collaborateur puis rédacteur en chef du grand journal libéral *La Gazette Rhénane,* le jeune Marx eut a traiter des problèmes que sa formation philosophique seule ne lui eut pas permis de résoudre. Analysant les débats qui s'étaient déroulés à la Diète Rhénane de mai à juillet 1841, Marx prit conscience, dans un article sur la liberté de la presse, que les représentants bourgeois exprimaient non l'intérêt général, comme ils le prétendaient, mais les intérêts particuliers de leur classe. Dans un autre article, à propos d'une loi sur les vols de bois, si le jeune Marx ne voyait pas encore dans cette loi le reflet juridique de la lutte entre les anciens rapports sociaux féodaux tolérant le ramassage du bois sur les vieilles propriétés communales, et les appétits des nouveaux propriétaires capitalistes, il découvrait néanmoins que la loi était l'expression d'intérêts privés. Se plaçant non sur un terrain historique et social, mais juridique et moral, il invoquait le droit coutumier comme le droit de la misère.

C'est dans cet esprit qu'il abordait, en 1843, la *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel.*

Le problème était de déterminer la nature de l'Etat et ses rapports avec la « société civile », c'est-à-dire avec l'ensemble des intérêts économiques et sociaux.

Moses Hess avait déjà étendu la méthode de Feuerbach à l'étude de l'organisation politique et sociale et montré que les hommes, aliénant leurs qualités génériques dans l'Etat, comme citoyens, étaient réduits, dans

la société civile, à la situation d'individus isolés et égoïstes.

Le jeune Marx dénonce la mystification de l'Etat chez Hegel qui, érigeant l'Etat prussien en système rationnel, incarnation et promotion de la Logique, justifiait la monarchie et ses institutions. Du même coup, l'Etat étant l'ordonnateur et le créateur de la société dans son ensemble, se trouvait justifiée comme « rationnelle », avec les institutions politiques réactionnaires, la propriété privée sous sa forme bourgeoise tout comme les majorats.

Par une critique minutieuse, paragraphe par paragraphe, Marx renverse le schéma hégélien en établissant que ce n'est pas l'Etat qui engendre la société civile mais au contraire la société civile qui engendre l'Etat. Loin de planer au-dessus des intérêts de classe l'Etat en est l'expression. « Ici, écrit-il, le régime politique est le régime politique de la propriété privée. »[1]

Généralisant ce « renversement », Marx établit que la méthode spéculative de Hegel n'inverse pas seulement les rapports de la « société civile » et de l'Etat, mais du sujet et de l'objet. A propos du paragraphe 262 de la *Philosophie du droit* où Hegel fait de la famille et du régime des propriétés le produit de l'Etat et non l'inverse, Marx écrit : « Dans ce paragraphe se trouve déposé tout le mystère de la philosophie du droit *et la philosophie hégélienne en général.* »[2]

C'est dire que Marx ne rejette pas seulement le rôle créateur attribué par Hegel à l'Etat à l'égard de la so-

1. Marx. *Critique de la philosophie de l'Etat, de Hegel. Œuvres philosophiques*, t. IV, p. 222. Editions Costes.
2. *Idem*, p. 26.

ciété civile, mais le rôle créateur attribué par Hegel au concept par rapport à la réalité sensible. Cet ouvrage de Marx marque donc bien une étape importante dans le passage de l'idéalisme au matérialisme comme dans la genèse du matérialisme historique.

Quinze ans après, Marx fera le bilan de cette recherche. Après avoir rappelé que ses fonctions de rédacteur de la *Gazette Rhénane* l'avaient mis « pour la première fois dans l'obligation embarrassante de dire mon mot sur ce qu'on appelle des intérêts matériels », il ajoute : « Le premier travail que j'entrepris pour résoudre les doutes qui m'assaillaient fut une révision critique de la *Philosophie du Droit* de Hegel... Mes recherches aboutirent à ce résultat que les rapports juridiques — ainsi que les formes de l'Etat, — ne peuvent être compris ni par eux-mêmes, ni pour la prétendue évolution générale de l'esprit humain, mais qu'ils prennent au contraire leurs racines dans les conditions d'existence matérielle dont Hegel, à l'exemple des Anglais et des Français du XVIII[e] siècle, comprend l'ensemble sous le nom de « société civile », et que l'anatomie de la société civile doit être cherchée à son tour dans l'économie politique. »[1]

Ces conclusions méthodologiques, premier pas vers le matérialisme historique, débordaient largement les conclusions politiques provisoires de Marx : après avoir établi que le régime de propriété privée, avec la guerre de tous contre tous qu'il engendre, empêche l'homme de mener une vie collective conforme à sa « vraie nature », il ne songeait nullement encore à surmonter cette

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique.* Editions Sociales. Préface, p. 4.

aliénation par la lutte de classe et la révolution prolétarienne mais par l'instauration d'une « vraie démocratie », la République remplaçant la monarchie et le suffrage universel étant institué.

Le dépassement de ces perspectives, qui étaient celles du radicalisme bourgeois, exigeait le passage à un autre point de vue de classe.

Le pas décisif, celui qui conduira le jeune Marx au seuil du marxisme, ce sera de comprendre que la suppression de l'aliénation impliquant l'abolition de la propriété privée, le prolétariat seul, par sa lutte et sa révolution, pouvait la réaliser.

Marx franchira cette étape non par un simple approfondissement théorique mais par un contact profond avec le prolétariat.

L'HERITAGE FICHTEEN ET L'HERESIE DE PROMETHEE

> L'humanité rejette le hasard aveugle et le pouvoir du destin. Elle tient entre ses propres mains ses destinées.
> (FICHTE. *Rapport clair comme le jour.)*

L'une des erreurs qui peuvent conduire à une interprétation dogmatique et pré-critique de la philosophie marxiste est celle qui consiste à réduire à Hegel et à Feuerbach l'héritage de la philosophie allemande, et à sous-estimer l'importance de ce que Marx a appris de

Kant et de Fichte, de ce qu'il a intégré de leur pensée à sa propre conception du monde.

Or déjà la lettre de Marx à son père du 10 novembre 1837, nous montre que ses premières réflexions philosophiques ont été nourries « de Kant et de Fichte »[1]. Il ne s'agit point d'une « passade » intellectuelle puisque Engels, à la fin de sa vie, en 1891, rappellera une fois encore que Fichte est l'une des sources du socialisme scientifique : « Nous socialistes allemands, nous sommes fiers de tirer nos origines non seulement de Saint-Simon, de Fourier et d'Owen, mais aussi de Kant, de Fichte et de Hegel. »[2]

Auguste Cornu dans son grand ouvrage sur Karl Marx, a dégagé les notions essentielles que Marx emprunta à la philosophie classique allemande : l'union de la réalité spirituelle et de la réalité matérielle et leur action réciproque, l'immanence radicale de l'esprit dans l'histoire, l'idée du devenir, la contradiction comme moteur de ce devenir[3].

Fichte, plus que tout autre intégrait profondément l'homme dans le monde, l'homme ne pouvant prendre conscience de lui-même et se développer pleinement qu'en construisant l'avenir de ce monde. Marx, dès ses premières recherches, s'efforce de donner un caractère concret à cette conception du monde : « me libérant de l'idéalisme que j'avais nourri d'éléments fichtéens et kantiens, écrit-il à son père le 10 mars 1837, j'en arrivai à chercher l'idée dans la réalité même. Les dieux qui

1. Karl Marx. *Œuvres philosophiques.* Ed. Costes. T. IV, p. 10.
2. *Œuvres de Marx et Engels.* Ed. russe. T. XV, p. 625.
3. Auguste Cornu — Karl Marx et Friedrich Engels Tl, p. 34-35.

avaient auparavant siégé au-dessus de la terre en devenaient maintenant le centre ».

Le milieu intellectuel dans lequel Marx élabore sa conception du monde est imprégné de la pensée de Fichte.

Il est remarquable, par exemple, que la notion de « praxis », à laquelle Marx donnera une signification concrète, historique, sociale, matérialiste, est incontestablement d'origine fichtéenne. Dans ses « *Prolégomènes à la philosophie de l'histoire* », en 1838, Von Cieszkowski élaborait une philosophie de la praxis qui empruntait à Fichte l'idée maîtresse que l'action déterminait l'avenir en opposant à l'être, c'est-à-dire au monde présent, l'idéal qu'il doit réaliser, c'est-à-dire le Devoir Etre.

La philosophie prend ainsi, avec Von Cieszkowski, sous une forme utopique, le caractère d'une arme dans la lutte politique, encore que les objectifs n'en soient fixés que selon les principes du rationalisme bourgeois. C'était un premier dépassement de la philosophie hégélienne qui, jusque-là, avait seulement dégagé les lois du développement de l'histoire dans le passé. La philosophie de l'action de Von Cieszkowski exigeait qu'elles soient appliquées à la construction de l'avenir.

Ce passage de la philosophie spéculative à une philosophie de l'action s'exprime plus nettement encore chez Moses Hess qui lie étroitement le primat de l'activité et de la personne humaine de Fichte à la conception feuerbachienne de l'aliénation et de la nécessité de son dépassement pour que l'individu ne soit plus séparé de la communauté, l'automonie réelle de l'homme ne se réalisant que dans le communisme.

Bruno Bauer reprend, par delà Hegel, l'idée fichtéenne selon laquelle la conscience ne progresse qu'en sur-

montant incessamment la réalité qu'elle a créée rejetant ainsi les aspects conservateurs de la conception hégélienne de l'esprit. Mais cette critique se situait sur le plan purement spirituel et demeurait par là abstraite et impuissante : l'esprit, séparé du monde, opposant le devoir être à l'être, était, selon Bauer, le moteur de l'histoire.

Ce que Marx apportera de neuf, par rapport à toutes ces conceptions idéalistes et utopiques du communisme, c'est d'abord l'idée de l'union indissoluble de l'esprit et du monde. A Fichte il reconnaissait le mérite d'avoir, en défendant le principe de l'autonomie de la personne humaine, rejeté toute autorité religieuse et posé les prémisses, athées et prométhéennes, d'un grand humanisme bourgeois, dont le communisme fera, d'un point de vue de classe nouveau, la relève historique[1].

Marx considérait Kant et Fichte comme les représentants du grand humanisme bourgeois, dont le principe fondamental était de traiter l'homme toujours comme une fin et jamais comme un moyen, bien que, chez eux,

1. L'influence exercée par Fichte sur la pensée de Marx se situe donc au plan de la philosophie, de la conception de l'homme et de sa pratique, et non pas, comme le pensait Jaurès dans sa thèse latine sur « Les origines du socialisme allemand » (1890) : au plan de la théorie collectiviste. C'est la « Doctrine de la science » de Fichte, avec sa réflexion sur l'acte créateur de l'homme, sur le primat de l'activité, sur l'exigence de dépassement de l'individu dans la totalité rationnelle, qui a marqué son empreinte sur le jeune Marx. Par contre le capitalisme d'Etat sur lequel théorise Fichte dans « l'Etat commercial fermé » en s'efforçant d'introduire en Prusse certaines des mesures économiques de la Révolution bourgeoise en France, n'a rien de commun avec le socialisme marxiste fondé sur l'histoire et la lutte de classes.

cet axiome demeurât encore abstrait, extérieur à l'histoire.

A personne mieux qu'à Fichte ne convient la définition de la philosophie allemande donnée par Marx : « c'est la théorie allemande de la Révolution française ».

La Révolution française apparut à Fichte comme la tentative d'un grand peuple de fonder sa vie politique non plus sur la tradition ou l'autorité, mais sur la raison. Son ambition fut de systématiser la philosophie implicite de cette révolution qui révélait les aspects dynamiques de l'existence : le rôle primordial de l'activité libre et créatrice de l'homme, de l'autonomie de sa raison. « Mon système écrit-il,[1] est le premier système de la liberté. De même que la nation française délivra l'humanité des chaînes matérielles, mon système la délivra du joug de la *Chose en soi*, des influences extérieures, et ses premiers principes font de l'homme un être autonome. La *Doctrine de la science* est née durant les années où la nation française faisait, à force d'énergie, triompher la liberté politique... et cette conquête de la liberté a contribué à faire naître la *Doctrine de la science*.... Pendant que j'écrivais un ouvrage sur la Révolution, les premiers signes, les premiers pressentiments de mon système surgirent en moi, comme une sorte de récompense »

Dans la philosophie de Fichte, bien que sous une forme mystifiée, idéaliste et métaphysique, se trouve la source de trois grands thèmes philosophiques qu'il appartient aux marxistes, développant les indications de

1. Fichte. Lettre à Baggesen, d'avril 1795.

Marx, de « remettre sur leurs pieds » : une théorie de la liberté, une théorie de la subjectivité, une théorie de la pratique.

1. La liberté est la clé de voûte du système de Fichte la source de toute action et de toute réalité. Marx a très tôt décelé ce qu'il y avait de profondément progressif dans cette affirmation de la grandeur de l'homme et cette conception optimiste du monde. Dans ses « Remarques sur la réglementation de la censure prussienne », en 1843, Marx invoque « les héros intellectuels de la morale que furent par exemple Kant, Fichte, Spinoza. Tous ces moralistes partent de l'idée qu'il y a contradiction de principe entre la morale et la religion, car la morale se fonde sur l'*autonomie* et la religion sur l'*hétéronomie* de l'esprit humain. »

Contre toutes les conceptions traditionnelles de la théologie, et du régime féodal et monarchique, Fichte proclame que la liberté c'est le droit de ne reconnaître d'autre loi que celle qu'on s'est à soi-même donnée et que cette liberté doit exister dans chaque Etat.

Marx voit dans cette attitude la véritable révolution copernicienne de la morale et de la politique : la loi ne gravitant plus autour de Dieu ou du roi, mais de l'homme, de chaque homme. Evoquant cette « loi de gravitation de l'Etat », dont il compare la découverte à celle de Copernic, Marx écrit dans son éditorial du n° 179 de la *Nouvelle Gazette Rhénane,* en 1842 : « Machiavel et Campanella d'abord, Spinoza, Hobbes et Hugo Grotius plus tard, jusqu'à Rousseau, Fichte et Hegel, commencèrent à regarder l'Etat avec des yeux humains et à en déduire les lois naturelles de la raison

et de l'expérience, et non de la théologie, tout comme Copernic. »[1]

L'idée maîtresse du système de Fichte est celle de l'homme créateur, l'idée que l'homme est ce qu'il se fait. Pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, se trouvait mis en cause le primat de l'essence, d'une « définition » a priori, théologique ou anthropologique, de l'homme, au profit de la libre activité créatrice. Sans doute trouve-t-on là le principe initial de l'existentialisme[2] : en l'homme l'existence précède l'essence, et le thème du fichtéen Lequier, si souvent repris par les existentialistes : faire et en faisant se faire et n'être rien d'autre que ce que l'on fait. Mais, sur ce point, le marxisme suit de plus près l'enseignement de Fichte que ne l'ont fait les existentialistes, car pour le rationaliste Fichte (aux antipodes de l'irrationaliste Kierkegaard, père de l'existentialisme), le rapport entre l'essence et l'existence est dialectique. Exister, pour lui, c'est agir, c'est créer. Cette action, cette création, déborde constamment ce qui est déjà créé et soumis aux lois de la connaissance, qui est réflexion seconde par rapport à l'action et à la création première de l'homme, — mais elle n'annule pas pour autant cette œuvre antérieure ; elle constitue l'ensemble des conditions qui s'imposent à l'action et lui résistent, tout comme elle constitue une essence de l'homme, non pas a priori, ni même figée, mais en devenir, en enrichissement constant. Le rationalisme de Fichte, donnant consistance et réalité à la

1. Marx. *Œuvres*. Ed. russe. T. I, p. 111.

2. Nous nous référons, dans cette analyse, à une étude inédite de M. Guéroult sur *Les antécédents fichtéens de l'existentialisme.* (Communication au Congrès international de philosophie de Mexico. 1963.)

trace rationnelle que la création humaine laisse dans son sillage, a découvert, au moins sous une forme abstraite, ce qui deviendra, en se concrétisant dans la pratique sociale et historique, le principe même du matérialisme historique : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. »[1]

En intégrant la découverte de Fichte et en la « remettant sur ses pieds », dans sa perspective matérialiste, le marxisme intègre du même coup et dépasse un thème fort valable de l'existentialisme, mais développé par lui unilatéralement et en abandonnant non seulement le matérialisme marxiste mais le rationalisme fichtéen : l'existence humaine n'est pas un *donné*, mais un *faire*.

L'existence n'est un *donné* ni au sens d'une « nature », comme l'entendaient les empiristes et le matérialisme pré-marxiste, ni au sens d'une « essence », comme l'entendaient le rationalisme dogmatique et la dialectique pré-marxiste.

Parce que l'existence est de l'ordre du *faire*, de la création, il y a une histoire, une émergence du nouveau. Parce que cette création est rationnelle, parce que la liberté ne s'oppose ni à la raison ni à la nécessité, cette histoire n'est pas arbitraire mais a un sens.

Sans doute la conception de l'histoire de Fichte, comme la conception de la liberté qui la fonde, est idéaliste et métaphysique. Idéaliste par *le but* qu'elle lui assigne : la réalisation de la liberté et de la raison, et métaphysi-

1. Karl Marx. *Le dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. Editions Sociales, p. 13.

que par *les moyens* de cette réalisation : le moteur de l'évolution humaine c'est pour lui un progrès purement rationnel de la conscience.

Mais il n'en demeure pas moins que Fichte eut le mérite de proclamer, contre toutes les théologies et contre toutes les formes d'oppression politique, religieuse ou métaphysique, l'hérésie de Prométhée : « l'humanité, écrit-il, rejette le hasard aveugle et le pouvoir du destin. Elle tient en ses propres mains sa destinée, elle la soumet à ses propres idées, elle accomplit librement ce qu'elle a résolu de faire. »[1]

2. La conception de la subjectivité chez Fichte, découle de sa conception de la liberté. Dans *La Sainte Famille*[2] Marx oppose le Moi fichtéen abstrait à l'individualisme égoïste de Stirner. C'est une distinction nécessaire pour ne pas commettre de contresens sur la signification du « Moi » de Fichte. Ni le Moi dont il part, ni celui auquel il aboutit ne peuvent être confondus avec le « Moi » de l'individualisme égoïste.

Le « Moi » dont part Fichte n'est pas celui de l'individualisme car il n'est pas une « donnée », mais un acte : le sujet agissant qui porte en lui, virtuellement, la loi de la raison. Ce sujet est donc une abstraction, isolable seulement par la réflexion, comme forme pure de la subjectivité.

Le « Moi » qui est le terme idéal du système, c'est le sujet qui a pleinement réalisé, en lui et hors de lui (dans la nature et dans la société) un monde entièrement

1. Fichte. *Rapport clair comme le jour au grand public sur la véritable nature de la philosophie*, p. 88.
2. Marx. *La Sainte Famille* dans *Œuvres philosophiques*. Editions Costes. T. II, p. 214 et 250.

transparent à la raison, et qui a donc cessé d'être un individu particulier.

Dans les deux cas, le Moi de Fichte c'est la loi de la raison, d'abord sous forme de germe, de promesse, ensuite sous forme d'idéal, d'une totalité rationnelle. Au principe comme au terme le Moi de Fichte, loin de s'isoler dans sa particularité sensible et de s'y complaire, est exigence ou réalisation de l'universalité rationnelle. Il est l'acte de prendre part à l'histoire universelle. Ce Moi est d'abord virtuellement habité par toute l'humanité. Il est l'image de toute l'humanité, non seulement de sa culture passée, mais de ce qu'elle est appelée à devenir dans la totalité de son histoire. Loin d'enseigner à l'homme un individualisme existentialisme, avec ce qu'il comporte, de Stirner à Heidegger, de solitude, d'impuissance, de désespoir, de « facticité » absurde et contingente, Fichte pose le Moi comme l'acte même du passage du particulier à l'universel, du fini à l'infini.

Dans *l'Idéologie allemande*,[1] Marx souligne ce passage de l'individu à l'universel chez Fichte : « Saint Max (Stirner) reconnaît que le Moi reçoit du monde fichtéen un « choc ». Que les communistes soient décidés à faire passer sous leur contrôle ce « choc » qui (s'il ne se réduit pas à une phrase vide) devient en réalité un « choc » très complexe et diversement déterminé, cela, pour Saint Max, est une pensée trop hardie pour qu'il s'y arrête. »

Ce qui est caractéristique de la conception du Moi chez Fichte, c'est son perpétuel dépassement. En cha-

1. Marx. *L'Idéologie allemande* dans *Œuvres philosophiques*, Ed. Costes, t. VIII, p. 44, et le texte biffé, reproduit dans l'édition russe, t. III, p. 254, note.

que moment le Moi pose sa limite, et, en même temps, la franchit comme si l'infini l'appelait : son présent ne se définit jamais qu'en fonction de son avenir en croissance. Le Moi est toujours projet : ce que j'ai été et ce que je suis ne prend tout son sens que pour ce que je serai. L'existence n'est donc jamais un donné mais une création. Elle est toujours en train de se faire. Mais à la différence de l'existentialisme, le néant n'est pas liberté ; il est au contraire le « non-moi », alors que la liberté ne fait qu'un avec l'être véritable, c'est-à-dire avec l'acte de la création.

L'existence, chez Fichte, n'est pas, comme chez Kierkegaard et sa postérité existentialiste, le tête-à-tête solitaire et désespéré de la subjectivité et de la transcendance, mais l'acte créateur et libre.

C'est pourquoi cette théorie de la liberté et cette théorie de la subjectivité débouchent sur une théorie de la pratique.

3. La pratique, chez Fichte, a d'abord une dimension historique : chaque sujet particulier étant, en puissance, le sujet absolu, la vie de la subjectivité comme l'histoire humaine ont pour contenu cette unité contradictoire. Ce qui se fait et s'accomplit dans le monde c'est le passage de l'individuel à l'universellement humain, l'élévation du fini à l'infini, la transformation de la nécessité en liberté.

La tâche de la philosophie, expression la plus haute de la conscience de soi, c'est d'élever chaque homme au niveau d'une vie humaine pleinement rationnelle et libre. La *Doctrine de la science* nous enseigne que le but de notre existence est d'instaurer le règne du rationnel, en nous et hors de nous, dans la nature et la société.

La notion de raison pratique de Kant est dépassée

par Fichte. Chez Kant, le « champ » de la raison pratique c'était celui du duel entre le devoir que chacun découvre dans la solitude de sa conscience, et la nature (dont notre corps fait partie). Fichte va plus loin : dans la raison pratique il inclut toute l'activité créatrice de l'homme. La raison est théorique lorsqu'elle se donne une représentation des choses, elle est pratique lorsqu'elle soumet les choses à ses concepts, lorsqu'elle les forme ou les crée selon sa loi.

Il y a donc, en germe, chez Fichte, sous une forme abstraite, l'idée de l'unité de la théorie et de la pratique, et l'idée de la liberté comme nécessité consciente.

L'idéalisme de Fichte est une philosophie de l'action. La réalité authentique, pour lui, est dans l'Acte et non dans l'Etre. C'est pourquoi il ne conçoit pas l'histoire comme une totalité achevée ; il n'a pas besoin, pour rendre intelligible l'acte par lequel chacun de nous participe à l'entreprise collective de l'espèce pour nier et dépasser sans fin ses propres limites, de se placer à la fin de l'histoire, d'avoir le panorama entier de l'Etre étalé devant la conscience. Chacun de nous, du fait de sa participation à l'œuvre commune, est capable d'une « intuition intellectuelle » qui n'est pas, comme chez Kant, l'acte divin hypothétique d'une saisie de l'absolu comme saisie totale de l'être, mais l'acte proprement humain d'une saisie de l'absolu comme saisie de la liberté, de l'acte créateur. L'on échappe ainsi au choix entre dogmatisme et scepticisme en restaurant, sous une forme idéaliste il est vrai, l'unité de la théorie et de la pratique.

Dans cette unité dialectique, contradictoire, l'intelligence connaît le non-moi et la volonté affirme le Moi. La contradiction est insurmontable puisque sa solution

est projetée à l'infini. Ce monde est l'image, l'expression de la liberté formelle, le lieu de combat de l'Etre et du Non-Etre, la contradiction interne absolue.

La religion elle-même n'est pour Fichte, au moins dans la philosophie de sa *Doctrine de la science,* que la promesse et la description de la fin idéale du mouvement progressif au terme duquel la pratique serait définitivement victorieuse. Le combat étant sans terme, l'intuition intellectuelle est toujours militante et jamais triomphante : elle est le dévoilement du sens de ce qui demeure à tout jamais la contradiction absolue, la saisie de la signification de tout donné apparent, de toute limitation, comme négation provisoire de l'activité créatrice. Cette théorie de la connaissance met fin, dans une perspective idéaliste, au mythe d'une « chose en soi », irrédiablement inconnaissable, qui constituerait, de l'extérieur, une limite absolue à la connaissance et à l'activité de l'homme. L'absolu que Kant rejetait hors du monde humain s'identifie au mouvement de l'histoire, à la marche vers le progrès, à l'effort qui ronge du dedans toute limite. Ainsi le philosophe est inséparable de l'homme d'action, de ce militant dont la vie de Fichte a donné maints exemples. La pratique, en définitive, chez Fichte, en dépit de son vocabulaire kantien et de son idéalisme, c'est l'engagement de l'homme tout entier dans un effort collectif pour faire l'histoire, pour transformer la nature et construire la société.

Fichte n'a pas seulement dégagé le « côté actif de la connaissance », mais mis au premier plan l'activité de l'homme et, notamment, la transformation du subjectif en objectif par l'activité humaine. Il a découvert les rapports dialectiques entre le subjectif et l'objectif, la dialectique essentielle du développement historique et

social, bien que chez lui la nature, selon la mystification idéaliste, soit l'œuvre du Moi, que le sujet, selon la mystification métaphysique, soit hors de l'histoire et du temps, et que l'objectivation soit confondue avec l'aliénation.

Du fait qu'il surmonte le dualisme métaphysique de Kant, qui creusait un fossé infranchissable entre la nature et l'esprit, Fichte voit en la raison pratique le couronnement de la lente montée qui, de la matière inerte à l'être vivant, puis à l'être pensant, élève l'homme jusqu'à la conscience de l'action par laquelle il recule indéfiniment les limites imposées à la liberté par le « non-moi ».

Fichte a également vu, — même s'il a présenté cette idée sous la forme la plus extrême de l'idéalisme où la nature tout entière est l'objet que le Moi se donne comme support de son activité, — que le facteur le plus important du développement historique, ce n'est pas, comme le pensait l'ancien matérialisme « contemplatif », la nature, mais la « seconde nature » créée par l'homme dans laquelle il objective ses propres forces et qui constitue pour l'homme, comme l'a souligné Marx dans *L'Idéologie allemande*, le milieu, en devenir incessant, dans lequel se déploie son activité, son travail, sa pratique.

Fichte va au-delà de Kant sous un autre aspect encore : la raison pratique chez lui n'a pas seulement un caractère moral, mais un caractère social. L'homme est destiné à vivre en société ; il n'est pas pleinement un homme et il y a en lui contradiction s'il vit isolé. L'individu n'est homme que parmi les hommes.

« L'homme qui s'isole, écrit Fichte, renonce à sa destinée ; il se désintéresse du progrès moral. Morale-

ment parlant ne penser qu'à soi, ce n'est même pas penser à soi, car la fin absolue de l'individu n'est pas en lui-même ; elle est dans l'humanité entière. On ne satisfait pas au devoir, comme on est trop souvent porté à le croire et comme on s'en fait un mérite, en se confinant dans les hauteurs de l'abstraction et de la spéculation pures, en menant une vie d'anachorète ; on y satisfait non par des rêves, mais par des actes, par des actes accomplis dans la société et pour elle ».[1] La morale de Fichte s'oppose donc à celle de Kant comme la volonté de bâtir l'humanité dans l'histoire par un effort qui s'appuie sur la nature pour la dépasser s'oppose à l'effort subjectif vers une sainteté individuelle.

La « négation de la négation », l'acte de dépasser une nature qui n'est qu'une première limitation du Moi, est un acte collectif : c'est l'humanité entière qui participe à cet effort : la réalisation de l'absolu, c'est-à-dire de la liberté sans limite, en nous et dans le monde, est le projet de l'espèce humaine.

Par ailleurs, en surmontant le dualisme de Kant, Fichte met fin à la conception ascétique de la morale kantienne : le corps est doublement nécessaire, d'abord parce qu'en lui s'exprime l'action du sujet sur les choses et parce qu'il permet la communication de chacun avec tous.

Fichte dépasse ainsi à la fois l'individualisme et l'ascétisme kantiens.

Il en résulte qu'aucun droit n'est déterminé en fonction de l'individu mais seulement en fonction de la communauté. Il n'y a pas, par exemple, de droit absolu de

1. Fichte. *Sittenlehre*, IV, § 18.

l'individu à la propriété, ce qui ne signifie nullement que Fichte a conçu une société socialiste. Il combat seulement l'absolutisme féodal de la propriété et les mesures économiques qu'il préconise ne vont jamais au-delà de ce que la Révolution française a conçu et réalisé, y compris les transferts de propriétés exigés par l'intérêt national, tels que les Jacobins les ont ordonnés.

Il n'en reste pas moins que Fichte, en fonction même de sa théorie de l'Etat et du contrat et malgré l'étendue des pouvoirs qu'il reconnaît à l'Etat, considère que tout homme acculé à la misère ou à la faim est, par là-même, libéré de tout devoir social. Fichte dépasse ainsi la conception d'une liberté formelle et tend vers la revendication d'un droit réel.

Sans doute, en disciple de la Révolution française, il demeure prisonnier d'une conception historique bourgeoise de la propriété et il lui donne un statut métaphysique : la propriété est le champ nécessaire à l'exercice de la liberté et la matière nécessaire de l'action ; mais, emporté par le mouvement même de l'histoire qui vient de mettre radicalement en cause la propriété sous sa forme féodale, il refuse d'identifier la propriété avec la possession de richesses données. Ici encore, selon l'esprit qui inspire toute sa philosophie, à la *chose* il oppose *l'acte*. Le travail demeure la substance de la propriété : selon la théorie fichtéenne du droit, seul peut m'appartenir légitimement ce morceau de matière auquel s'applique ma liberté.

Sans doute faut-il faire abstraction de cette partie de l'œuvre de Fichte où le titan prométhéen de la *Doctrine de la science* se transforme en sujet docile proclamant que la philosophie « reconnaît que toute chose est nécessaire et bonne et nous réconcilie avec tout ce qui

existe, tel qu'il existe, car il doit être ainsi en fonction des fins dernières. »[1]

Sans doute enfin ce serait rejeter radicalement le marxisme que de prétendre, comme le fit Lassalle, substituer la philosophie de Fichte au matérialisme dialectique comme fondement du socialisme.

Mais ce qui demeure, c'est la nécessité, pour tout philosophe marxiste, de dégager le « noyau rationnel » de la pensée de Fichte, de « remettre sur ses pieds » cette grandiose réflexion sur l'acte créateur de l'homme, d'intégrer à la pensée marxiste, le moment « critique » non pour s'y arrêter mais pour ne pas rester en deçà afin de ne pas mutiler cette pensée de la dimension de la subjectivité, d'assimiler enfin les thèmes valables de la philosophie de l'existence tels qu'ils se sont exprimés dans la perspective rationaliste de Fichte.

1. Fichte. *Les traits caractéristiques de notre époque.* 1805.

LE MARXISME
Une révolution en philosophie

LES TROIS SOURCES

> Marx est le successeur légitime de tout ce que l'humanité a créé de meilleur au XIX[e] siècle : la philosophie allemande, l'économie politique anglaise, le socialisme français.
> (LÉNINE. *Œuvres complètes.* T. XIX, p. 3.)

La rupture de Marx avec les jeunes hégéliens se dessine dès la fin de l'année 1843. L'article de Marx sur « La question juive » est déjà révélateur. L'idée maîtresse en était toujours, comme dans la Critique de la philosophie du droit, l'analyse de la société bourgeoise et de l'Etat politique, le dédoublement de l'homme en individu égoïste et en citoyen abstrait. Mais cette analyse débouchait sur des conclusions pratiques : comment assurer l'émancipation humaine? La réponse était directement opposée à celle des jeunes hégéliens et, notamment, de Bruno Bauer prétendant que pour libérer l'homme il suffisait de dissiper ses illusions religieuses et de changer de régime politique. Pour Marx l'émancipation humaine véritable n'est pas seulement religieuse et politique mais sociale. « L'émancipation poli-

tique, c'est la réduction de l'homme d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale.

L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force politique[1]. »

En posant ainsi, comme condition nécessaire de l'émancipation humaine, l'abolition de la propriété privée, Marx passait du démocratisme bourgeois au communisme.

Mais s'il s'assignait ainsi un but nouveau, il ne définissait pas encore les moyens de l'atteindre.

A cette étape il était encore possible de verser dans l'utopie si l'on ne déterminait pas quelles forces réelles étaient capables de réaliser le communisme.

Sur ce deuxième point la rupture avec les jeunes hégéliens est plus radicale encore. Depuis 1840 les jeunes hégéliens avaient perdu une à une leurs positions littéraires : en face de la violence répressive de l'Etat la théorie pure s'était révélée impuissante. Le journalisme même, en Allemagne, devenait impraticable. Bruno Bauer et ses amis se détournèrent donc de la réalité absurde, et exaltèrent la conscience individuelle comme asile inviolable et sacré de la critique. Cette attitude les conduisit à un anarchisme individualiste qui s'exprime sous sa forme la plus radicale (et d'ailleurs la plus inof-

1. Marx. *La question juive* dans *Œuvres philosophiques*. T. I, p. 202.

fensive) dans *L'Unique et sa propriété*, le livre de Stirner, l'un des ancêtres de l'existentialisme.

Marx et quelques-uns des jeunes hégéliens (Ruge et Hess notamment) choisirent une autre voie : la force matérielle de l'Etat avait pu vaincre parce que la philosophie, restée isolée chez quelques intellectuels, n'avait pu répondre à la violence par la violence. La tâche qui s'imposait donc désormais c'était, pour la philosophie, de parvenir aux masses. Marx tire explicitement cette conclusion dès le début de 1844 : « la force matérielle ne peut être abattue que par la force matérielle ; mais la théorie se change, elle aussi, en force matérielle, dès qu'elle pénètre les masses[1]. »

Mais, pour que la théorie pénètre dans les masses il faut qu'elle apporte une réponse à leurs problèmes, qu'elle soit non pas une quelconque utopie mais l'expression de leurs aspirations profondes : « La théorie n'est jamais réalisée dans un peuple que dans la mesure où elle est la réalisation des besoins de ce peuple... Il ne suffit pas que la pensée recherche la réalisation, il faut encore que la réalité recherche la pensée[2]. »

Or cette négation radicale de la propriété, condition nécessaire de l'émancipation de l'homme, elle est en quelque sorte incarnée dans une classe déterminée : « Lorsque le prolétariat réclame la négation de la propriété privée, il ne fait qu'établir en principe de la société ce que la société a établi en principe du prolétariat, ce que celui-ci, sans qu'il y soit pour rien, personnifie déjà comme résultat négatif de la société[3]. »

1. Marx. *Contribution à la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* dans *Œuvres philosophiques*. T. I, p. 96.
2. *Ibid.*, p. 98.
3. *Ibid.*, p. 106.

La conclusion s'imposait : « De même que la philosophie trouve dans le prolétariat ses armes matérielles, le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes intellectuelles... La philosophie ne peut être réalisée sans la suppression du prolétariat et le prolétariat ne peut être supprimé sans la réalisation de la philosophie[1]. »

Pour avancer dans cette voie encore fallait-il pouvoir s'adresser aux masses et, pour cela, publier à l'étranger pour déjouer la censure prussienne et la répression, comme, un siècle avant, les Encyclopédistes français éditaient leurs ouvrages à Amsterdam ou à Londres.

Il fallait aussi s'instruire des aspirations profondes du prolétariat auprès des prolétaires les plus conscients et les plus agissants afin de réaliser la fusion entre la théorie la plus avancée et la pratique la plus avancée.

Marx avait pleinement conscience que la métamorphose radicale de la philosophie impliquait un changement de classe et de perspective de classe qui permettrait seul d'aborder dans un monde nouveau. Il écrivait à Ruge dans une lettre de mai 1843 : « Le monde bourgeois constitue le domaine politique de l'animalité, le monde déshumanisé... Laissons les morts ensevelir les morts et les plaindre. Ce qui est par contre enviable, c'est d'être les premiers à entrer vivants dans une vie nouvelle, ce doit être là notre destin. »

Le choix du lieu où l'on pouvait découvrir la pratique révolutionnaire la plus avancée n'était pas douteux pour Marx : c'était Paris. Il appela sa revue *Les Annales franco-allemandes*, en proclamant qu'il s'agissait d'apprendre aux Allemands à « parler français », c'est-à-dire à agir révolutionnairement. *La Contribution à la*

1. *Ibid.*, p. 107.

critique de la philosophie du droit s'achevait par cette certitude : « quand toutes les conditions intérieures auront été remplies, le jour de la résurrection allemande sera annoncé par le chant éclatant du coq gaulois. »

Paris apparaissait alors comme le cœur du mouvement révolutionnaire. Engels écrivait : « La France seule possède Paris, cette ville où la civilisation a atteint son plus parfait épanouissement, où convergent toutes les fibres de l'histoire européenne et d'où émanent parfois ces décharges électriques qui ébranlent le monde ; cette ville dont la population réunit en elle, comme nul autre peuple, la passion de la jouissance et la passion de l'initiative historique, cette ville dont les habitants savent vivre comme les épicuriens les plus raffinés d'Athènes et mourir comme les Spartiates les plus intrépides[1]. »

Ce lyrisme permet de comprendre avec quel enthousiasme Marx vint, en 1844, s'installer rue Vaneau pour diriger les *Annales franco-allemandes*.

C'est à Paris que le jeune Marx est devenu marxiste. Là il a non seulement dégagé clairement la loi historique de la lutte des classes et la nécessité de la révolution prolétarienne pour l'instauration du communisme, mais aussi et surtout il a cessé de donner au communisme un « fondement philosophique », pour lui donner un fondement historique, celui d'une science qui n'attend pas sa vérité d'une réflexion spéculative, mais sa vérification d'une pratique expérimentale et militante.

Les *Manuscrits de 1844*, dans leur complexité et leur ambiguïté nous permettent de pénétrer en quelque sorte

1. Engels. *Voyage de Paris à Berne. Œuvres de Marx et Engels.* Ed. russe, t. V, p. 500 (octobre 1848).

dans le laboratoire de la pensée de Marx où se côtoient encore à cette époque, de tenaces survivances de la spéculation philosophique hégélienne, et déjà les exigences scientifiques de l'économie et de l'histoire.

Pour la première fois, dans ces *Manuscrits de 1844*, confluent les trois sources principales du marxisme : la philosophie allemande, l'économie politique anglaise, le socialisme français.

L'ouvrage entier est dominé par une seule idée, celle de l'aliénation du travail et de son dépassement par le communisme. Le thème de l'aliénation y est développé dans toute son extension : religieuse, politique, économique, non sans contaminations spéculatives, mais déjà aussi en voie de « reconversion » : après les *Manuscrits* cette catégorie de l'aliénation perdra son universalité philosophique, encore entachée de spéculation, pour devenir, plus humblement, mais plus efficace scientifiquement, un concept spécifique dans chaque discipline, sous la forme, par exemple, de « fétichisme de la marchandise » en économie politique.

Du point de vue des sources qu'est-ce que Marx va trouver à Paris ?

D'abord l'expérience d'une grande révolution sociale, celle de la Révolution française commencée en 1789 et achevée en 1830. Marx étudie en sa source même, chez les hommes et dans les livres, la Révolution française. Il songe même à écrire une histoire de la Convention. Il se livre à une lecture passionnée des historiens français de la Restauration : Augustin Thierry, Mignet, Thiers, Guizot, qui, étudiant les luttes de la bourgeoisie française au Moyen Age contre la féodalité — et ceci pour légitimer les exigences libérales de la bourgeoisie de leur époque — avaient dégagé le rôle essentiel de la

lutte des classes dans l'histoire. Marx rend à ces historiens un hommage décisif en leur reconnaissant le mérite de la découverte de la lutte des classes : « Ce n'est pas à moi que revient le mérite d'avoir découvert ni l'existence des classes dans la société, ni leur lutte entre elles. Longtemps avant moi des historiens bourgeois avaient décrit le développement historique de cette lutte de classes et des économistes bourgeois en avaient exprimé l'anatomie économique. Ce que je fis de nouveau ce fut

1. de démontrer que l'existence des classes n'est liée qu'à des phases de développement historique déterminées de la production ;

2. que la lutte des classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat ;

3. que cette dictature elle-même ne constitue que la transition à l'abolition de toutes les classes et à une société sans classes...[1] »

Le séjour à Paris c'est aussi, c'est surtout, pour Marx, l'assimilation d'une expérience révolutionnaire : celle des batailles menées depuis un demi-siècle sous la direction de la bourgeoisie, et, depuis quelques années, depuis les combats de 1831-1834 et 1839, des batailles menées par le prolétariat pour son propre compte et déjà avec une conscience de classe et des doctrines socialistes et communistes, où se mêlaient des influences diverses, celles de Cabet, de Théodore Dézamy, de Blanqui, de Proudhon[2].

---

1. Karl Marx. Lettre du 5 mars 1852 à Joseph Weydemeyer, dans *Etudes philosophiques*. Editions Sociales, p. 151.

2. Sur cette source du marxisme et ces divers courants, voir Roger Garaudy : *Les sources françaises du socialisme scientifique*. Editions Hier et Aujourd'hui, 2e édition, Paris, 1949.

Karl Marx, à Paris, entra en relations avec les artisans allemands révolutionnaires et avec les sociétés secrètes françaises. Des rapports de police signalent sa participation à des réunions de prolétaires révolutionnaires à la barrière du Trône, cours de Vincennes.

Marx a pris alors conscience de la qualité humaine de ces militants : « Il faut avoir connu l'étude, la soif de s'instruire, l'énergie morale, l'infatigable désir de développement qui animent les ouvriers français et anglais, pour pouvoir se faire une idée de la noblesse humaine de ce mouvement[1]. »

Après le Congrès de Vienne, les sociétés secrètes contre la politique réactionnaire de la Sainte-Alliance avaient proliféré dans toute l'Europe. Les « carbonari » conservaient l'idéal jacobin et les associations blanquistes étaient la forme française du carbonarisme. Marx rejetait la conception conspirative des minorités agissantes mais il estimait, chez ces communistes, la critique radicale de l'état de choses existant et la volonté de le renverser par la violence. Depuis la Révolution française, de Babeuf (que Marx appelle « le fondateur du premier parti communiste agissant[2] ») à Blanqui (que Marx considérait comme « la tête et le cœur du Parti prolétaire en France[3] »), se maintenait la tradition d'une révolution violente : le peuple ne peut se libérer qu'en se soulevant.

Marx fréquentait aussi les socialistes parisiens et étudiait leurs ouvrages : bien qu'il considérât comme illu-

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques.* T. II, p. 149.
2. Marx. *Gesamtausgabe,* IV, I, p. 308.
3. Marx. Inédit. Bibliothèque Nationale. Manuscrits de Blanqui 9.594. feuillet 310. Cité par R. Garaudy dans *Les sources françaises du socialisme scientifique,* p. 218.

soire leur croyance en la possibilité de transformer la société bourgeoise par des réformes successives et leur espoir d'obtenir, par la seule force de leurs arguments, des concessions des classes dirigeantes, il considérait comme utile leur critique de la société bourgeoise Il rencontra donc Proudhon et Louis Blanc, Heine et Herwegh, Bakounine et Pierre Leroux.

Surtout il rencontre Engels et noue avec lui une amitié qui durera toute leur vie.

La convergence de leur cheminement était remarquable.

Engels, comme Marx, était venu au communisme à partir de la philosophie classique allemande et surtout de Hegel. Fils d'un industriel, son séjour en Angleterre, dans les filatures de son père, avait eu pour lui une importance comparable au séjour de Marx à Paris · il n'avait pas seulement, dans un pays économiquement beaucoup plus avancé que le sien, pris conscience de l'inhumanité du régime capitaliste, de la misère et de la dégradation qu'il imposait aux travailleurs, mais aussi et surtout de la grandeur de la lutte engagée par la classe ouvrière, et qui se manifestait alors dans le mouvement chartiste. Déjà, dans ses Lettres de Wuppertal il avait dénoncé l'exploitation patronale de Barmen et d'Elberfeld. Dans son livre sur *La situation des classes laborieuses en Angleterre* il établit le réquisitoire le plus implacable contre le capitalisme le plus avancé de l'époque et il voit dans le mouvement chartiste, qui donne aux revendications de classe une forme politique, l'espoir de la révolution libératrice : « J'avais, à Manchester, pour ainsi dire heurté du nez contre le fait que la réalité économique... constituait... un facteur historique décisif, qu'elle engendre les luttes de classes

actuelles, et que ces luttes constituent dans les pays où, du fait de la grande industrie, elles sont pleinement développées, l'élément déterminant de la formation des partis et par là-même de toute l'histoire politique[1]. »

Ainsi, pour Engels comme pour Marx, c'est l'expérience des luttes ouvrières et la participation à ces luttes, le changement de classe et de perspective de classe, qui a permis le passage non seulement du radicalisme démocratique bourgeois au communisme, mais le passage d'un communisme « philosophique », ayant encore un fondement spéculatif, à une conception historique et scientifique. Cette expérience commune ils la traduisent en un axiome de *L'Idéologie allemande :* « L'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire[2]. »

La première contribution de Engels aux *Annales franco-allemandes* et à l'élaboration du socialisme scientifique, ce fut une *Esquisse d'une critique de l'économie politique,* que Karl Marx qualifia d' « esquisse géniale ». Engels y établissait que toutes les catégories de l'économie politique ne sont que des aspects différents de la propriété privée dont les contradictions engendrent nécessairement des crises et la révolution sociale.

En 1844 Marx, de son côté, dévorait les œuvres des économistes, celles de Jean-Baptiste Say, de Skarbek, de Destutt de Tracy, de Boisguillebert, et, dans leurs traductions françaises, celles des grands économistes anglais : Adam Smith, Ricardo, Mac Culloch, James Mill.

1. Engels. *Contribution à l'histoire de la Ligue des Communistes.* p. 35.
2. Marx et Engels. *L'Idéologie allemande.* Editions Sociales, p. 50.

De l'enseignement des économistes classiques il dégage l'idée maîtresse du rôle déterminant du travail. Dans le travail, l'homme objective son propre pouvoir créateur. La marchandise et sa valeur ne sont que du travail humain cristallisé. Mais, à la lumière de l'expérience et des doctrines des socialistes, Marx prend conscience, en opposition à la fois à Hegel et aux économistes bourgeois, que ce qui rend le monde, créé par l'homme, étranger et hostile à l'homme, ce n'est pas son objectivation, mais le fait que dans un régime dominé par la division du travail et la propriété privée des moyens de production qui en découlent, l'homme s'objective de façon inhumaine. Son travail est du travail d'aliéné. La propriété privée naît de cette aliénation du travail.

En vertu de cette aliénation, de même que chez Feuerbach, sur le plan religieux, tout ce qui est donné à Dieu est retiré à l'homme, de même, sur le plan économique et social, plus le capital s'accumule, plus le travailleur s'appauvrit humainement.

Ayant ainsi puisé aux trois grandes sources, philosophie allemande, économie politique anglaise, socialisme français, Marx entreprit, dans ses *Manuscrits de 1844, Economie politique et philosophie,* de faire le point de ses recherches. La clé de voûte de sa pensée est alors la notion de l'aliénation du travail vers laquelle convergent les trois sources.

> L'aliénation religieuse en tant que telle ne se passe que dans le domaine de la conscience, du for intérieur de l'homme, mais l'aliénation économique est celle de la vie réelle — sa suppression embrasse donc l'un et l'autre aspects.
> (MARX. *Manuscrits de 1844*. p. 88.)

Le problème de l'aliénation, chez Marx, c'est le problème du rapport de l'activité humaine aux objets et aux institutions qu'elle a créés.

L'on peut discerner quatre sources principales du concept d'aliénation.

1. Source économique. — L'aliénation, pour les économistes, c'est la transmission à une autre personne d'une propriété. Dans une société marchande, la forme la plus courante de l'aliénation c'est la vente.

2. Source juridique. — Chez les théoriciens du droit naturel le terme d'aliénation désigne la perte de la liberté originaire, son transfert à la société par le contrat social. C'est en ce sens que Rousseau emploie ce mot dans le *Contrat social*.

3. Source philosophique. — Pour Fichte, l'aliénation c'est l'acte par lequel le sujet pose l'objet. L'objet, le non-moi dans sa totalité, est une aliénation de l'esprit, du Moi.

4. Source théologique. — Au sens de la théologie gnostique, l'aliénation exprime la création du monde par Dieu. Dans la tradition gnostique cette notion s'apparente à celle de « procession » et aussi de « chute ».

Marx emprunte à Hegel et à Feuerbach le concept d'aliénation, mais en lui faisant subir une profonde métamorphose.

Chez Hegel, l'aliénation c'était le fait, pour l'esprit, de ne plus reconnaître son œuvre dans ce qu'il a créé et de considérer son propre produit comme une réalité étrangère. Cette conception de l'aliénation est, comme chez Fichte, typiquement idéaliste ; elle définit la démarche essentielle de l'idéalisme, selon lequel l'esprit est premier et engendre la nature comme un moment de son devenir. Le problème que se pose Hegel est celui de tous les théologiens : « L'esprit devait se créer lui-même, puis créer quelque chose d'autre que lui-même[1]. » De ce point de vue la nature elle-même, la matérialité en général est une forme de l'aliénation : « C'est l'aliénation de la conscience de soi qui pose la matérialité[2]. »

Chez Feuerbach l'aliénation a une signification déjà matérialiste. D'abord l'origine de l'aliénation ne se trouve plus dans l'Esprit absolu (c'est-à-dire Dieu, mais au contraire en l'homme. Appliquant le concept d'aliénation à la critique religieuse Feuerbach considère que l'homme, « aliénant » ses propres qualités et leur ôtant toute limitation, les projette hors de lui et les attribue à Dieu. (Par exemple l'amour humain, porté à sa perfection absolue et devenant un attribut de Dieu). Dieu n'est qu'une projection imaginaire de l'essence de l'homme, devenue étrangère à l'homme (aliénée) et le dominant.

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 106. Editions Costes.
2. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 134. Editions Sociales.

Marx qui, nous l'avons vu, a appliqué à la critique de l'Etat et de la politique la méthode que Feuerbach appliquait seulement à la critique de Dieu et de la religion, ne reproche pas à Feuerbach cette inversion matérialiste de la pensée hégélienne ; il lui reproche d'avoir procédé en métaphysicien, d'avoir substitué à l'Esprit absolu une nature éternelle de l'homme : « L'erreur de Feuerbach, ce n'est pas d'avoir exprimé ce fait, [l'aliénation] mais de l'avoir idéalisé et rendu indépendant au lieu de l'interpréter comme le produit d'une période historique de développement déterminé et dépassable[1]. »

Pour corriger cette erreur Marx reprend chez Hegel les idées maîtresses de l'homme considéré comme son propre créateur, et du devenir, de l'histoire, de la dialectique de cette création. Marx est allé d'emblée, dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, à l'essentiel, à l'idée centrale des chapitres du maître et de l'esclave et de la culture[2] :

« La grandeur de la « Phénoménologie » de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur consiste d'une part en ceci, que Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus ...comme aliénation et suppression de cette aliénation ; ...il saisit l'essence du travail et conçoit l'homme... comme le résultat de son propre travail[3]. »

Il est remarquable que ce que Marx apprécie le plus, chez Hegel, c'est précisément le moment « fichtéen » de sa pensée.

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande*, t. VII, p. 14.
2. Hegel. *Phénoménologie de l'esprit.* (Trad. Hyppolite) p. 154 à 166.
3. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 132.

L'histoire tout entière est cette création continuée de l'homme par l'homme dans son développement dialectique. Avec « la négation de la négation... Hegel a trouvé l'expression abstraite, logique, spéculative, du mouvement de l'histoire[1]. »

Cette découverte capitale de Hegel ne saurait faire oublier ses limites.

La première limite c'est que « le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail abstrait de l'esprit[2], » et non pas le travail concret, sensible, matériel, la pratique réelle des hommes par laquelle ils forment et transforment la nature, la société et leur propre existence.

La deuxième limite, c'est que « Hegel se place du point de vue de l'économie politique moderne. Il appréhende le travail comme l'essence... de l'homme ; *il voit seulement le côté positif du travail et non son côté négatif*. Le travail est le devenir pour soi de l'homme à l'intérieur de l'aliénation ou en tant qu'homme aliéné[3]. »

C'est ici le nœud de toutes les contradictions et de la philosophie hégélienne et de l'économie classique. Il ne peut être dénoué du point de vue de classe de la bourgeoisie. La solution de ce problème philosophique et économique ne peut être trouvée qu'en se plaçant au point de vue d'une autre classe : le prolétariat.

Pourquoi cela ?

Marx nous dit que « Hegel se place du point de vue de l'économie moderne » (c'est-à-dire de l'économie

1. *Ibid.*, *p. 128.*
2. *Ibid.*, p. 133.
3. *Ibid.*, p. 133.

bourgeoise, notamment d'Adam Smith et de Ricardo). Il dit aussi (ce qui est la même idée sous une autre forme) : « Le philosophe — lui-même forme abstraite de l'homme aliéné — se donne pour la mesure du monde aliéné[1]. » et encore : « L'économie politique n'a exprimé que les lois du travail aliéné[2]. »

Marx mène parallèlement la critique de l'économie politique anglaise et celle de la philosophie classique allemande, celle de Hegel, qui ont ce caractère commun de se mouvoir à *l'intérieur de l'aliénation*. Or ce caractère commun est un caractère de classe : le propre de la société bourgeoise est d'être aliénée, le point de vue bourgeois est celui de l'aliénation. Voilà pourquoi « la solution des énigmes théoriques est une tâche de la praxis[3]. »

Pourquoi le point de vue de classe du bourgeois est-il nécessairement aliéné ?

Marx a décelé, dans l'économie classique, la source de cette aliénation. La théorie économique bourgeoise n'est que la mise en forme des apparences telles qu'elles se présentent au capitaliste. « L'économie politique voit ce qui apparaît[4]. » « Les meilleurs défenseurs du système bourgeois n'en restent pas moins, — et il ne pourrait guère en être autrement, — prisonniers des apparences[5]. » Or, en quoi consiste cette apparence dont Marx nous dit : « L'apparence seule des rapports de production se reflète dans le cerveau du capitaliste[6]. »

1. *Ibid.*, p. 130.
2. *Ibid.*, p. 67.
3. *Ibid.*, p. 106.
4. Marx. *Le Capital*. Livre II, t. I, p. 116.
5. *Ibid.*, Livre IV (dans l'édition Costes, t. XIV, p. 130).
6. *Ibid.*, Livre I, t. II, p. 220.

Marx en donne deux exemples saisissants : la confusion commise par Adam Smith entre « capital constant et capital variable » et « capital fixe et capital circulant, » et celle de Ricardo : « Ricardo confond la valeur et le prix de revient[1]. » L'illusion qui est à l'origine de cette erreur est caractéristique de la situation du capitaliste. Marx la définit ainsi : « On comprend pourquoi l'économie politique bourgeoise a conservé d'instinct et rabaché aveuglément durant un siècle, de génération en génération, la confusion commise par Smith... Pour elle la fraction du capital déboursée pour le salaire ne se distingue absolument plus de la fraction du capital déboursée pour les matières premières... Voilà renversée, d'un seul coup, la base nécessaire pour comprendre le mouvement réel de la production capitaliste et, par suite, de l'exploitation capitaliste[2]. »

Dans la comptabilité du patron il n'y a en effet pas de différence de nature entre ces deux rubriques du prix de revient : les salaires payés ou les matières premières achetées. « Les valeurs-capital avancées à la production sous forme de moyens de production et de moyens de subsistance réapparaissent au même titre dans la valeur du produit. Dès lors le procès de production capitaliste est devenu un mystère impénétrable, l'origine de la plus-value contenue dans le produit est entièrement soustraite aux regard.

En même temps s'achève le fétichisme particulier à l'économie bourgeoise, qui fait du caractère social, économique, imprimé aux choses dans le progrès social

1. Marx. *Correspondance Marx-Engels*, t. VII, p. 135. Lettre du 2 août 1862.
2. Marx. *Le Capital*. Livre II, t. I, p. 202-203.

de la production, un caractère naturel, découlant de la nature matérielle de ces choses[1]. »

Le travail n'est ainsi pas distingué de toute autre marchandise. Dans l'économie politique bourgeoise, tout comme dans la comptabilité du patron, il n'apparaît que sous la seule forme qu'il prend en régime capitaliste : non pas une activité créatrice de l'homme, mais comme une activité destinée à se procurer de l'argent. « L'économie politique çonçoit l'ordre social des hommes, ou leur essence humaine en activité, leur rapport réciproque à la vie de l'espèce, à la vie véritablement humaine, sous la forme de l'échange et du trafic... L'économie politique considère donc la forme aliénée des relations sociales comme la forme essentielle, originelle, et correspondant à la destination de l'homme[2]. »

Il ne saurait en être autrement *sans sortir* des conditions propres au régime bourgeois à l'intérieur duquel c'est là en effet l'apparence constante. L'on ne peut échapper à cette illusion qu'en se plaçant *en dehors,* d'un autre point de vue de classe, d'une classe pour laquelle ce régime n'est pas éternel ni « naturel », mais transitoire : d'autres régimes ont existé dans lequel le travail avait une autre signification, et un autre régime existera dans lcquel le travail aura une autre signification.

Cette illusion sera partagée par Hegel, pour les mêmes raisons de classe, et transposée par lui sur le plan philosophique : Hegel considère la forme historique que prend l'aliénation du travail dans les conditions du régime capitaliste comme la forme éternelle et unique de

1. *Ibid.*, p. 208.
2. Marx. *Notes de lecture sur James Mill.* Méga, p. 536-537.

l'objectivation du travail de l'homme, alors que cette objectivation, dans d'autres conditions sociales, peut fort bien n'être pas aliénée.

« L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas[1]. » Partant ainsi de « données » empiriques, au-delà desquelles elle s'interdit de remonter, elle s'interdit de découvrir, au-delà de ce qu'elle considère comme des « faits » ou des « choses », les rapports humains qui les engendrent et qui en rendent compte. L'économie politique bourgeoise se condamne au positivisme, à l'établissement de lois définies seulement comme rapports constants entre des phénomènes[2].

La théorie marxiste de l'aliénation n'est pas seulement une théorie des illusions mais une méthode de critique du positivisme.

Grâce au point de vue de classe qu'il adopte et par lequel il se place *en dehors* du système capitaliste, Marx échappe aux illusions de l'aliénation. Sa méthode consiste à rechercher, au-delà des prétendues « données » de l'expérience, les rapports humains cachés derrière l'apparence des choses.

Il applique la même méthode à la critique de l'idéalisme hégélien.

L'aliénation du philosophe a les mêmes racines de classe que l'aliénation de l'économiste.

La division du travail, la domination et l'exploitation de classe jouent un rôle déterminant dans la genèse de la mystification idéaliste. A partir du moment où s'ins-

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 55. Editions Sociales.

2. Nous verrons plus loin, au chapitre consacré à l'économie politique, comment Marx a dépassé cette conception positiviste de la science.

titue une division du travail manuel et du travail intellectuel, « la conscience peut vraiment s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente réellement quelque chose sans représenter quelque chose de réel[1]. »

Telle est la racine sociale de l'idéalisme.

Dans toute société de classe, la séparation entre la pensée ordonnatrice et la production matérielle crée l'illusion, non seulement de l'indépendance de la pensée qui plane au-dessus de la réalité matérielle et de l'action pratique, mais aussi de la primauté de la pensée.

Pour une classe qui n'est plus en contact direct avec les choses, et qui agit sur le monde par les symboles de la pensée, du langage, pour concevoir le travail, et par des commandements pour en diriger l'exécution, la pensée est captive de l'illusion d'être la force suprême et ordonnatrice du monde.

Ici encore le parallélisme de la philosophie et de l'économie politique est saisissant. L'apparence née de l'expérience de classe s'impose comme réalité dernière. De même que, dans un régime d'économie marchande, l'expression la plus abstraite mais aussi la plus universelle de la marchandise, l'argent, devient : « l'essence générique aliénée des hommes... la puissance aliénée de l'humanité[2], » et la « force divine qui meut la société tout entière, » de même dans la société bourgeoise et dans la conception abstraite de la pensée élaborée à partir d'elle, la raison trouve son expression la plus parfaite, comme moteur de l'univers entier, de la nature et de l'histoire, dans le système de la *Logique* hégélienne :

1. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 30. Editions Sociales.
2. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 122.

« L'esprit philosophique n'est pas autre chose que l'esprit du monde aliéné qui se saisit lui-même mentalement, c'est-à-dire abstraitement, sans sortir de son aliénation de soi. La logique c'est *l'argent* de l'esprit... la pensée aliénée[1]. »

L'on aperçoit ainsi la portée de la critique marxiste : elle ne se situe plus seulement à l'intérieur de la pensée. Elle ne consiste plus seulement à changer l'idée qu'on se fait du monde en laissant le monde tel qu'il est. Mais à changer le monde lui-même qui engendre les illusions En ce sens profond « la solution des énigmes théoriques est une tâche de la praxis. »

C'est cela précisément qui constitue la véritable « révolution copernicienne » accomplie par Marx en philosophie.

Cette révolution copernicienne n'était possible que par un changement de point de vue de classe : le marxisme est la philosophie du travail d'abord parce qu'il est la philosophie des travailleurs, de ceux pour qui la nature n'est pas une création ou une aliénation de l'esprit mais la matière du travail[2].

Lorsqu'on réfléchit sur le monde tel qu'il est éprouvé et vécu dans la pratique quotidienne de l'ouvrier et non pas seulement dans la spéculation de l'idéologie, les problèmes se posent en termes matérialistes. « Ces ouvriers communistes et vulgaires, qui travaillent dans les ateliers de Manchester et de Lyon, par exemple, ne s'imaginent pas que par la « pensée pure » ils pourront jamais se débarrasser de leurs patrons et de leur propre misère pratique. Ils savent que la propriété, le capital,

1. *Ibid.*, p. 129-130.
2. Marx. *Manuscirts de 1844*, p. 62. Editions Sociales.

l'argent, le travail salarié, etc. ne sont pas de simples créations de l'imagination mais bel et bien des produits réels et pratiques de leur propre spoliation, qu'on ne peut donc les supprimer que de façon pratique et matérielle, pour que dans l'existence de chaque jour, aussi bien que dans la pensée et la conscience, l'homme devienne homme[1]. »

Ainsi s'évanouit l'illusion qu'une modification dans la conscience suffit à bouleverser le monde, et la croyance à la domination de la pensée.

« Pour le matérialiste pratique, c'est-à-dire le communiste, il s'agit de révolutionner le monde existant, d'attaquer et de transformer pratiquement l'état de choses qu'il a trouvé[2]. »

A partir du moment où l'on a compris que les illusions philosophiques sont engendrées par les contradictions du monde existant, il est évident que ces illusions ne peuvent pas être dissipées par la seule critique philosophique, mais par le renversement pratique de l'état social qui leur a donné naissance.

L'ouvrier n'est pas aux prises seulement avec les symboles mais avec les choses. Son point de vue est celui de la pratique et non de l'aliénation[3]. C'est donc en se plaçant du point de vue de la classe ouvrière et non

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 92.
2. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 44.
3. Ceci n'exclut nullement d'ailleurs que l'ouvrier individuel ne soit victime, lui aussi, par le jeu de l'économie capitaliste auquel il est intégré et par la pression de l'idéologie de classe dominante qu'il subit, des illusions engendrées par l'aliénation. Conscient ou non, il est toujours victime de l'aliénation ; la prise de conscience le libère non de l'aliénation, mais des illusions qu'elle engendre.

plus du point de vue de la bourgeoisie que la philosophie peut passer des luttes idéales aux luttes réelles.

Ainsi seulement le monde « sens dessus dessous » de la réalité bourgeoise et de la pensée bourgeoise peut être « remis sur ses pieds ».

L'aliénation n'est pas seulement un phénomène spirituel ; elle a son fondement objectif dans les conditions même de la vie du travailleur.

Dans ses *Manuscrits de 1844* Marx distingue trois moments essentiels de l'aliénation du travail.

1. L'aliénation du produit du travail. Avec la division du travail lorsque, par la vente, un produit entre dans le circuit des échanges, il échappe à son propre producteur, il devient marchandise, c'est-à-dire qu'il obéit à des lois étrangères à celles de sa propre création, les lois impersonnelles du marché.

L'aliénation du travail est un cas particulier de cette aliénation générale de la vente. C'est la vente de la force de travail, devenue marchandise et, comme elle, impersonnelle et anonyme.

Lorsque, avec la naissance de la propriété privée des moyens de production, l'homme, c'est-à-dire le créateur, le travailleur, devenu esclave, serf ou prolétaire, ne possède plus ces moyens de production, le lien organique est rompu entre la fin consciente que s'assigne l'homme dans son travail et les moyens qu'il met en œuvre pour atteindre cette fin. Le créateur se trouve ainsi séparé du produit de son travail qui ne lui appartient plus, mais qui appartient au propriétaire des moyens de production : maître d'esclaves, seigneur féodal, ou patron capitaliste. Son travail n'est donc plus la réalisation de ses fins propres, de ses projets personnels ; il réalise les fins d'un autre. Ainsi l'homme,

dans son travail, cesse d'être un homme, c'est-à-dire celui qui pose des fins, pour devenir un moyen, un moment du processus objectif de la production, *un moyen* de produire des marchandises et de la plus-value.

« L'aliénation de l'ouvrier dans son objet s'exprime selon les lois de l'économie, de la façon suivante : plus l'ouvrier produit, moins il a à consommer ; plus il crée de valeurs, plus il se déprécie... le travail produit des merveilles pour les riches, mais il produit le dénuement pour l'ouvrier... Il remplace le travail par des machines, mais il rejette une partie des ouvriers dans un travail barbare et fait de l'autre partie des machines... »[1]. L'aliénation est ici dépossession.

2. L'aliénation de l'acte du travail. Dans tout régime de propriété privée des moyens de production, le travailleur n'est pas seulement séparé du *produit* de son travail, mais de *l'acte* même de son travail. Le maître ne lui impose pas seulement les fins, mais les moyens, les méthodes de son travail. Les gestes et les rythmes sont commandés du dehors par la place qui est assignée au travailleur dans l'engrenage de la production. Ils sont préfigurés, dessinés en creux, sous une forme entièrement déshumanisée et à des cadences devenues souvent hallucinantes par l'outil ou la machine, jusqu'à faire de l'ouvrier, selon l'expression de Marx « un appendice de chair dans une machinerie d'acier. » L'aliénation est ici dépersonnalisation.

3. L'aliénation de la vie générique. L'ensemble des moyens de production existant à une époque historique donnée, l'ensemble des moyens scientifiques et

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 59. Editions Sociales.

techniques de la culture et du pouvoir qu'ils représentent, sont le fruit du travail et de la pensée de toutes les générations antérieures. Lorsqu'un homme travaille son activité est habitée par toute l'humanité antérieure ; son travail est l'expression de la « vie générique » de l'homme, de toutes les créations accumulées du genre humain. Or, lorsque les moyens de production sont propriété privée, tout ce patrimoine, en lequel est présente l'œuvre créatrice de toute l'humanité passée, de l'humanité en tant qu'« être générique », comme dit Marx, est aux mains de quelques individus qui disposent ainsi de toutes les inventions accumulées par des millénaires de travail et de génie humains.

La propriété privée est donc la forme suprême de l'aliénation. « La puissance sociale est devenue puissance privée de quelques-uns », dira Marx dans *Le Capital*. Le capital c'est le pouvoir aliéné de l'humanité s'élevant au-dessus des hommes comme une puissance étrangère et inhumaine. L'aliénation est ici déshumanisation.

L'*être* véritable de l'homme, son acte créateur (ses actes créateurs historiquement accumulés) s'est cristallisé en *avoir*. « Moins tu *es*, plus tu *as*, plus ta vie aliénée grandit, plus tu accumules de ton être aliéné.[1] » Telle est la « morale » de la société bourgeoise.

Le travail vivant de l'ouvrier, cristallisé en marchandise, devient, aux mains du propriétaire des moyens de production, un travail mort, accumulé sous forme de capital, *d'avoir* désormais étranger à *l'être*

1. Voir plus loin : III[e] partie, chapitre sur « La plus-value et la paupérisation de la classe ouvrière ».

qui l'a produit, supérieur à lui et le dominant, l'asservissant à sa loi sans visage et sans âme.

Ce rapport entre travail mort et travail vivant, entre *être* et *avoir*, est la loi profonde de la société capitaliste et de son devenir. Plus cet *avoir* grandit aux mains du capitaliste, plus l'*être* de l'ouvrier qui en est l'auteur s'appauvrit. C'est ce que Marx établit dans *Le Capital* sous le nom de « Loi générale de l'accumulation capitaliste. »

Dès lors les rapports entre les hommes se métamorphosent en rapports entre des choses. En vertu des lois de la concurrence et du marché où ne se comparent que des choses et leur valeur marchande et où le sort des hommes est subordonné à cet affrontement des choses, les hommes, leurs travaux, leurs entreprises, leurs rapports mutuels deviennent des moments d'un développement objectif des choses.

L'homme aliéné dans les lois non humaines de l'*avoir*, y a perdu son *être*, son essence, qui est de poursuivre consciemment des fins qu'il réalise dans son travail. Il est devenu un objet.

Cette aliénation se développe à tous les niveaux de la vie, et à tous les niveaux elle déshumanise l'homme et divise la société.

Sur le plan économique, c'est ce que Marx appellera « le fétichisme de la marchandise ». Dans la jungle des appétits affrontés dans la concurrence capitaliste, l'on assiste à la victoire de quelques grandes entreprises dévorantes et despotiques.

Sur le plan politique, c'est la mystification de l'Etat, où l'égalité proclamée des droits est le masque hypocrite de l'inégalité de faits des possédants et des non possédants.

La liberté devient alors un mythe menteur dans un régime où l'argent réduit à la servitude de se vendre, ou de vendre leurs forces de travail, tous ceux qui ne possèdent pas.

Sur le plan spirituel, c'est le monde des hommes doubles. En effet, à partir du moment où, par l'aliénation le projet cesse d'être un moment réel d'une création réelle il devient non plus un moment du développement de mon action, mais une compensation illusoire à une réalité qui m'échappe, à un univers qui me mutile.

La pensée, prise dans l'engrenage des aliénations n'est plus ce qu'elle est dans son essence, mais un moyen de fabriquer des nouveaux moyens. Ou bien, si elle tente d'échapper à cet engrenage, devenu le monde réel, elle s'évade dans l'univers illusoire de l'arrière-monde, avec toutes les impuissances de l'utopie et du rêve.

L'aliénation est le contraire de la création. C'est pourquoi l'aliénation du travail, si elle n'est pas la seule aliénation, est la racine de toutes les autres. C'est elle qui corrompt, en sa source même, le travail créateur, c'est-à-dire l'essence de l'homme.

Cette aliénation est née, Marx le souligne à maintes reprises, avec la propriété privée des moyens de production. Elle ne disparaîtra donc qu'avec elle.

Tel est le fondement de la morale marxiste, que Marx résume dans un passage de ses *Manuscrits de 1844* :

« Le communisme, abolition de la propriété privée des moyens de production qui est aliénation de l'homme, est, par là même, appropriation réelle de l'essence humaine par l'homme et pour l'homme. Il est une reconquête de l'homme complète, consciente et ne renonçant à rien de toute la richesse acquise par le dévelop-

pement antérieur de l'homme social, c'est-à-dire de l'homme humain. L'homme s'approprie son être universel, d'une façon universelle, donc en tant qu'homme total[1]. »

Pour surmonter l'aliénation, il ne suffit pas, comme chez Hegel ou chez Feuerbach, de prendre conscience de l'aliénation : il faut transformer d'abord le monde qui l'engendre, c'est-à-dire le régime fondé sur la propriété privée des moyens de production. Surmonter l'aliénation n'est donc plus l'affaire de la seule critique philosophique, mais de la lutte de classes.

Le prolétariat prend ainsi en charge les ambitions de la philosophie.

Cette relève historique est devenue possible lorsque, avec la victoire complète du capitalisme, au milieu du XIX^e^ siècle, l'aliénation a pris un caractère universel. Toute chose entrait dans le circuit des échanges et toute valeur était dégradée en valeur marchande.

Or, dans un tel univers, la classe ouvrière, de par sa situation historique, est radicalement exclue de la propriété des moyens de production, elle n'a en propre que sa force de travail.

A la différence de toute autre classe sociale, elle parle, dit Marx, « au seul titre humain », car elle est réduite à l'existence nue de l'homme, à son essence la plus profonde, qui est précisément le travail, l'acte de transformer la nature, l'acte de création, mais, en même temps, dépouillée des attributs proprement humains de ce travail, puisque elle ne peut rien faire d'autre de sa force de travail que la vendre au propriétaire des

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 87. Editions Sociales.

moyens de production, de l'aliéner à cette puissance étrangère.

La différence entre la classe ouvrière et toutes les autres classes sociales est radicale. Par exemple, un paysan pauvre ou un petit artisan, ou un boutiquier, même si sa condition de fait est plus misérable que celle de tel ouvrier, a des revendications liées aux moyens de production qu'il possède et qui le possèdent : son lopin de terre ou son échoppe.

C'est dire que ses revendications lui viennent du dehors. Il est aliéné à sa propriété. Sa conduite est en quelque sorte tracée par cet *avoir*, alors que la lutte du prolétariat est fondamentalement simple exigence d'*être*[1].

Sa force travail, en effet, ne lui permettant de vivre que s'il parvient à la vendre au propriétaire des moyens de production, toutes ses possibilités d'être sont liées à la lutte de classe contre le capital.

En lui, l'homme ne peut *être* qu'en brisant les lois de fer de *l'avoir*.

Telle est ce que l'on pourrait appeler, dans le langage de la philosophie ancienne, la signification « ontologique » de l'exigence révolutionnaire du prolétariat.

C'est en ce sens profond que la classe ouvrière est la seule classe révolutionnaire jusqu'au bout. Sa lutte de classe met en cause indivisiblement l'ordre social tout entier, et la signification du destin de l'homme, de tous les hommes.

Le communisme n'est pas une généralisation de *l'avoir* à l'intérieur de l'aliénation comme l'imaginait le « partagisme », primitif et grossier, qui fut par exemple, en France, celui de Sylvain Maréchal.

---

1. Cette démonstration a été faite dans le livre d'André Gorz : « La morale de l'histoire » (Ed. du Seuil 1959).

Le communisme, Marx le souligne très fortement dans ses *Manuscrits de 1844*, n'est pas une généralisation de l'*avoir* à l'intérieur de l'aliénation, mais une réalisation de *l'être* de l'homme, de tous les hommes, car la destruction des structures aliénantes de la société de classes permet la seule libération authentique et la seule possibilité d'épanouissement sans limite de chacun, y compris des anciens exploiteurs, aliénés eux aussi à la possession de leur avoir, alors que les travailleurs étaient aliénés à l'avoir dont ils étaient dépossédés.

Pour Marx le chemin de la liberté et de la spiritualité authentique passe nécessairement par la dictature du prolétariat.

A notre époque, la première maxime de la morale marxiste est de participer de toutes ses forces à la lutte de classes du prolétariat, dont les objectifs de classe se confondent avec la libération de l'homme total.

LA PRATIQUE ET LA « RECONVERSION » DES CONCEPTS SPECULATIFS

> Les philosophes n'ont fait qu'*interpréter* le monde de différentes manières, mais il s'agit de le *transformer*.
> (MARX. *Onzième thèse sur Feuerbach.*)

A l'étape représentée par les *Manuscrits de 1844*, la pensée du jeune Marx n'est pas libérée de la philosophie spéculative. La critique de la société bourgeoise et

la conception du communisme ont un fondement encore spéculatif : la société actuelle comme la société future sont jugées par référence à une certaine conception philosophique de l'homme. La société bourgeoise n'est pas conforme à la « vraie » nature de l'homme, à son « essence ». Le communisme sera la « vraie résurrection de la nature[1] ». La tâche du révolutionnaire a également ce fondement spéculatif : supprimer la contradiction entre la réalité et l'essence de l'homme en « réalisant l'humanisme » par le communisme. La révolution sociale et le communisme ne sont pas encore conçus scientifiquement comme un moment historique du développement de l'humanité.

La théorie de l'aliénation et de son dépassement porte un caractère téléologique et spéculatif.

Pour parvenir au socialisme scientifique une véritable « reconversion » de ces concepts philosophiques est devenue nécessaire. Marx est d'autant plus conscient de cette nécessité que, parmi les jeunes hégéliens, quelques-uns de ses compagnons, notamment Moses Hess, s'orientent vers une conception purement moralisante et utopique, celle du « vrai socialisme » que Marx dénonce avec force.

Revenant à l'« humanisme » de Feuerbach, Hess, puis Karl Grün, substituent aux hommes réels et à leurs antagonismes de classe, l'homme en général, l'abstraction de l'homme et, faisant une critique prêcheuse de la déshumanisation de l'homme dans la société bourgeoise, ils préconisent un « vrai socialisme » qui ne se

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 89. Editions Sociales. Sur cette ambiguité des *Manuscrits de 1844*, voir le suggestif article de Maurice Godelier sur « Economie politique et philosophie », dans *La Pensée*, n° 111, d'octobre 1963.

réaliserait pas par la lutte des classes et la révolution sociale, mais par des réformes obtenues grâce à la généralisation de l'instruction. Ce mélange de spéculation, de morale, d'utopie et de réformisme avait une signification de classe. Ce n'était plus le prolétariat qui réaliserait le communisme. A la place de cette révolution réelle, le « socialisme vrai », écrivait Marx, c'est « la philosophie allemande déguisée en socialisme. »[1]

Pour en finir avec ce « communisme philosophique », il ne suffisait pas de donner la première place à la « praxis » après l'avoir donnée à l' « aliénation ».

La « praxis » ne permet nullement d'échappé à l'idéalisme ni à la spéculation, si on la conçoit, comme le fait Marx dans ses *Manuscrits de 1844,* comme l'unité de l'aliénation et de son dépassement, et pas clairement comme travail et comme lutte de classe. S'il ne s'agit que d' « autocréation » de l'homme, en un sens encore proche de celui de Hegel, la « philosophie de la praxis » n'est qu'une variante de l'idéalisme allemand qui, depuis Kant et Fichte, avait eu le mérite de mettre l'accent sur « le côté actif de la connaissance ». La variante consiste à remplacer la connaissance par l'action, le sujet connaissant par le sujet agissant, sans pour autant abandonner l'axiome fondamental de cet idéalisme : pas d'objet sans-sujet.

Il y a, dans les *Manuscrits de 1844* (et ce n'est pas la moindre cause de leur complexité et de leur ambiguité) l'amorce d'une « reconversion » des concepts centraux de l'aliénation et de la praxis, d'un effort pour les débarrasser de leurs origines spéculatives. La révolution sociale, dans les *Manuscrits de 1844,* est présentée à la

1. Marx. *Œuvres philosophiques,* t. IX, p. 130. Editions Costes.

fois comme naissant de la contradiction entre la réalité bourgeoise et « la véritable essence humaine » (fondement spéculatif), et comme naissant du développement même de la propriété privée (fondement historique et scientifique).

La « reconversion » des concepts d'aliénation, de praxis, d'homme total[1], de communisme, sera achevée lorsque la nécessité de la révolution apparaîtra clairement et uniquement (indépendamment de toute spéculation sur « l'essence véritable » de l'homme) comme une nécessité historique engendrée par la contradiction entre l'état des forces productives et les rapports de production. Alors seulement sera dépassé le stade d'une philosophie de l'histoire fondée sur une conception spéculative de « l'essence de l'homme » et dominée par la finalité externe d'un « sens » métaphysique de l'histoire.

Comment s'opèrent, chez Marx, ce dépassement et cette « reconversion »?

Vers la notion de « pratique », comme vers la notion d'aliénation, convergent les trois sources principales de la pensée marxiste.

De Kant à Fichte et à Hegel, la philosophie allemande a dégagé le rôle de l'initiative humaine, non seulement le côté actif de la connaissance, mais le caractère autocréateur de l'homme.

---

1. Comparer, par exemple, la conception de « l'homme total » dans les *Manuscrits de 1844* et dans *Le Capital*, où Marx le définit ainsi : « La grande industrie oblige la société, sous peine de mort, à remplacer l'individu morcelé, porte-douleur d'une fonction productive de détail, par l'individu intégral qui sache tenir tête aux exigences les plus diversifiées du travail et ne donne, dans des fonctions alternées, qu'un libre essor à la diversité de ses capacités naturelles ou acquises. » Marx. *Le Capital*, livre I, t. II, p. 166.

L'économie politique anglaise, d'Adam Smith à Ricardo, a donné une signification concrète à cette activité créatrice, à cette pratique : celle du travail, créateur de toute valeur, par la transformation et l'humanisation de la nature, la société elle-même étant essentiellement une communauté de travail.

Le socialisme français, et notamment Saint-Simon, a élaboré l'idée que la société est « en acte », c'est-à-dire qu'elle est un organisme collectif de travail dans lequel s'exprime l'unité de la production matérielle et de la production spirituelle.

Une deuxième idée est empruntée aux communistes français : l'idée que cette pratique est celle d'une classe, la bourgeoisie sous la Révolution française, et, après elle, le prolétariat. Ce prolétariat se bat déjà sinon avec une claire conscience de sa mission historique propre, du moins, depuis l'insurrection des Canuts lyonnais, avec des objectifs et des mots d'ordre de classe.

La conception spéculative de l'aliénation ne sera dépassée par Marx qu'en se plaçant d'un point de vue de classe, du point de vue du prolétariat. La pratique qui la surmonte, la pratique révolutionnaire est celle d'une classe : le prolétariat.

Cette pratique est à la fois travail, car la révolution communiste n'est possible qu'à partir d'un certain degré de développement des forces productives, et lutte de classes, car elle exige un changement des rapports de production. Désormais dans la pensée de Marx l'aliénation n'est plus dédoublement et déchirement de l'homme avec lui-même, mais division de la société et antagonisme de classe et le dépassement de l'aliénation se précisera de plus en plus comme lutte révolutionnaire concrète du prolétariat.

L'expression même d' « aliénation » sera de plus en plus rarement employée (sans être jamais abandonnée tout à fait) au fur et à mesure que, l'analyse historique concrète se substituant à la spéculation, un contenu scientifique sera donné à l'aliénation du travail : la théorie de la valeur et la théorie de la plus-value constituent le dépassement de la théorie du travail aliéné, sa reconversion. L'abandon, d'ailleurs partiel, du mot d' « aliénation » (qui vise un état de l'homme) a pour corollaire un usage croissant du terme « fétichisme » (qui désigne les structures engendrant l'aliénation).

Dans *L'Idéologie allemande* Marx souligne que, sous une terminologie encore empruntée à la philosophie allemande, il a élaboré un contenu nouveau : la notion d'aliénation sert à rendre claire, en parlant aux philosophes leur langage[1], la contradiction entre les forces productives et les rapports de production et la lutte de classes qui en résulte.

La pratique, point de départ et but de la philosophie marxiste, se définit comme une activité sociale, une activité pour la transformation du monde, englobant toutes les formes du travail et du combat : technique, production économique, expérience et recherche scientifique, lutte révolutionnaire, création artistique.

Nous voyons désormais nettement en quoi consiste la révolution copernicienne réalisée en philosophie par Marx : le passage de la spéculation à la pratique. « C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence la science réelle, positive, la représentation de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes... La philosophie indépendante

1. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 33. Editions Sociales.

perd son milieu d'existence, du fait de la représentation de la réalité. »[1]

Cette conception démystifiée de la pratique conduisait à la découverte du matérialisme historique vers lequel convergent toutes les recherches philosophiques de Marx et qui donnera un fondement scientifique à sa théorie économique et à sa pratique de militant.

LE MATERIALISME HISTORIQUE

> Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est au contraire leur être social qui détermine leur conscience.
> (MARX. *Contribution à la critique de l'économie politique.* Préface.)

Le monde de l'homme est l'œuvre de l'homme. Cette idée maîtresse de la philosophie allemande, et surtout de Fichte, trouve, dans le matérialisme historique, son expression démystifiée, scientifique et révolutionnaire. La première étude systématique de la « pratique » dans toutes ses dimensions historiques, est faite par Marx et Engels dans *L'Idéologie allemande* (1846). Il s'agissait alors, disent-ils, de « dégager l'antagonisme existant entre notre manière de voir et la conception idéologique de la philosophie allemande ; en fait, de régler nos

1. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 24. Editions Sociales.

comptes avec notre conscience philosophique d'autrefois. »[1]

Ce « règlement de comptes » avait commencé, l'année précédente, avec *La Sainte Famille* où ils établissaient, contre les « jeunes hégéliens » retranchés dans la critique pure, que « des idées ne peuvent pas mener au-delà d'un ancien état de choses ; elles ne peuvent jamais que mener au-delà des idées de l'ancien état de choses. En fait, des idées ne peuvent rien réaliser. Pour réaliser les idées, il faut des hommes, qui mettent en jeu une force pratique. »[2] « La critique ne crée rien ; l'ouvrier crée tout... L'ouvrier crée même l'homme. »[3] Dans *L'Idéologie allemande,* Marx et Engels reprendront ce thème : ce n'est pas la critique mais la révolution qui est le moteur de l'histoire et de la culture.

Or, la critique philosophique allemande s'est bornée jusque-là à la critique religieuse, luttant ainsi uniquement contre les illusions de la conscience sans lutter contre l'ordre réel du monde, ce qui revenait non à changer le monde mais à le laisser tel qu'il est en changeant seulement l'idée qu'on s'en fait.

Le premier problème est de déterminer le lien des idées avec le monde. Dans la manière de le résoudre s'exprime la révolution opérée par Marx en philosophie, la grande inversion : de la spéculation à la pratique. « A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. »[4] C'est-à-dire que l'on ne part pas de la conscience

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique.* Préface, p. 5.
2. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques,* t. II, p. 213.
3. *Ibid.,* p. 30-31.
4. Marx. *L'Idéologie allemande,* p. 23.

et de la pensée des hommes pour expliquer leur vie, mais de leur existence et de leur pratique réelle pour rendre compte de leur conscience et de leur pensée. La conscience est prise de conscience de ce qui existe et de ce que l'on fait. « La conscience ne peut jamais être autre chose que l'être conscient. »[1]

Le thème central du matérialisme historique est celui-ci : « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font par arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. »[2]

L'histoire humaine est qualitativement différente de l'évolution biologique, mais elle plonge en elle ses racines.

L'homme, comme l'animal, a des besoins qui à la fois l'unissent et l'opposent à la nature. Mais, à la différence de l'animal, au lieu de s'adapter simplement à la nature, il la transforme par le travail. L'histoire humaine commence avec le premier outil, la première production des moyens permettant de satisfaire des besoins. Le milieu humain n'est donc pas une « donnée » de la nature, mais une nature toujours à quelque degré transformée, humanisée. C'est moins, par exemple, la géographie qui détermine l'histoire, que l'histoire qui détermine la géographie. Le rapport de l'homme avec la nature est un lien actif. Tant qu'il y aura des hommes, souligne Marx, l'histoire de la nature et l'histoire des hommes se conditionneront réciproquement. L'état des forces productives, de l'industrie et de l'échange est ainsi

1. *Ibid.*, p. 22.
2. Marx. *Le Dix-Huit Brumaire de Louis Bonaparte.* Editions Sociales, p. 13.

le premier élément nécessaire à la connaissance de l'histoire des hommes.

Mais en satisfaisant ses besoins et en produisant des moyens techniques pour les satisfaire, l'homme se crée de nouveaux besoins. Cette création de besoins toujours nouveaux distingue l'homme de toutes les autres espèces animales. Alors que le cercle des désirs de l'animal demeure à peu près immuable, les besoins de l'homme s'étendent sans cesse. L'homme tend à produire au-delà de ce qui lui est immédiatement nécessaire. En transformant la nature, il se transforme lui-même et affine ses sens qui deviennent aptes à saisir tout ce que les générations antérieures ont créé. Ses sens sont habités par toute la civilisation et la culture passées. Dans l'acte de son travail, de sa création, toute l'humanité est présente : « L'objet du travail est donc l'objectivation de la vie générique de l'homme... L'animal ne façonne qu'à la mesure et selon les besoins de l'espèce à laquelle il appartient, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente; l'homme crée donc aussi d'après les lois de la beauté. »[1]

Après la satisfaction des besoins par le travail et la création de nouveaux besoins, le troisième élément caractéristique de l'histoire humaine c'est l'institution de rapports sociaux entre les hommes. La conquête de la maîtrise de la nature exige une division du travail. Le degré de développement des forces productives s'exprime dans le degré de complexité de la division du travail. Séparation de la ville et de la campagne, séparation du travail industriel et du travail commercial à l'inté-

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 64.

rieur de la ville, séparation du travail manuel et du travail intellectuel jalonnant les progrès de cette division du travail. L'existence des classes sociales est liée aux diverses phases de ce développement historique de la production.

Ce qui définit une classe sociale, c'est d'abord la place que tient un groupe d'hommes dans un système déterminé de production sociale, son rôle dans l'organisation sociale du travail, et, plus précisément, son rapport aux moyens de production. Ce qui définit par exemple, le prolétariat, c'est d'abord le fait qu'il n'est pas propriétaire des moyens de production. De là découle sa fonction dans la société : il est producteur de plus-value au profit des capitalistes, c'est-à-dire des propriétaires des moyens de production. Le troisième élément de la définition du prolétariat comme classe, en dehors des deux éléments objectifs (ne pas posséder de moyens de production, produire de la plus-value), est un élément « subjectif »: la conscience de l'appartenance de classe et la compréhension des tâches historiques qui incombent à la classe : la lutte de classe, la conquête du pouvoir politique par la dictature du prolétariat et la transformation communiste de la société. Cette prise de conscience de sa mission historique transforme la classe « en soi » en classe « pour soi ».

Ainsi l'histoire, comme le proclamera bientôt le Manifeste communiste, a été l'histoire de la lutte des classes. « Jusqu'ici toutes les émancipations avaient pour fondement des forces productives limitées dont la production, insuffisante pour toute la société, ne rendait un développement possible que si les uns satisfaisaient leurs besoins aux dépens des autres... C'est ainsi que la société s'est jusqu'ici toujours développée dans

le cadre d'une opposition ; chez les anciens l'opposition entre les hommes libres et les esclaves, au Moyen Age l'opposition entre la noblesse et les serfs, dans les temps modernes l'opposition entre la bourgeoisie et le prolétariat[1]. »

La dialectique de ces antagonismes est le moteur de l'histoire. La loi fondamentale du développement historique est donc la loi de correspondance nécessaire de l'état des forces productives et des rapports de production. Elle est l'expression scientifique de ce que Marx appelait jusqu'ici l'aliénation : la puissance sociale, c'est-à-dire la force productrice décuplée qui naît de la coopération conditionnée par la division du travail apparaît aux individus comme une puissance étrangère, et chaque révolution est une tentative pour la maîtriser, c'est-à-dire pour établir entre les hommes des rapports sociaux correspondant au degré de développement de ces forces productives ? « Cette contradiction entre les forces productives et la forme des relations... a dû chaque fois éclater dans une révolution, prenant en même temps diverses formes accessoires, ...collisions de différentes classes, contradictions de la conscience, lutte idéologique, lutte politique, etc.[2] » Ainsi les collisions de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre l'état des forces productives et la forme des rapports de production.

Pour illustrer cette découverte capitale, Marx et Engels, dans l'*Idéologie allemande,* s'efforcent, dans un raccourci saisissant, de marquer les points de fracture

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques,* t. IX, p. 84-85.
2. Marx. *L'Idéologie allemande,* p. 86.

de l'histoire et de définir à grands traits les stades principaux de son développement.

Ils ont ainsi esquissé un schéma des régimes successifs de la propriété : commune primitive, société esclavagiste, féodale, capitaliste, communiste.

Il est vain de dogmatiser sur ce schéma dont Engels lui-même écrivait, quarante ans plus tard, qu'il « prouve seulement combien nos connaissances d'alors en histoire économique étaient encore incomplètes[1]. »

D'ailleurs, dans *l'Idéologie allemande* elle-même, aussitôt après l'exposé de ce schéma des stades, Marx et Engels ajoutent que « l'observation doit montrer, sans aucune spéculation ni mystification le lien entre la structure sociale et politique et la production[2] », et, passant de l'étude structurale à l'étude dynamique, ils ajoutent, à propos de la « synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique » : « Ces abstractions, prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur. Elles peuvent tout au plus servir à classer plus aisément le matériel historique, à indiquer la succession de ses stratifications particulières. Mais elles ne donnent en aucune façon, comme la philosophie, une recette, un schéma selon lequel on peut accommoder les époques historiques[3]. »

Marx lui-même a donné l'exemple, sur ce point précis, d'une recherche scientifique et d'un approfondissement théorique exempt de tout dogmatisme, dans une

1. Engels. *Ludwig Feuerbach*, préface, dans *Etudes philosophiques*, p. 14.
2. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 22.
3. *L'Idéologie allemande*, p. 24.

étude de 1857-1858 sur « Les formes de propriété précédant la production capitaliste », qui constituait une partie de la première rédaction du « *Capital* » et qui donne un tableau beaucoup plus complexe et plus nuancé que celui de *L'Idéologie allemande* en analysant par exemple le « mode de production asiatique ».

Le « mode de production asiatique », qui est l'une des formes, de passage de la société sans classes à la société de classe, présente, notait Marx, un caractère contradictoire : bien que la propriété demeure commune, il s'y manifeste des formes spécifiques d'exploitation de l'homme par homme, et un Etat despotique.

Ce mode de production ne peut se réduire ni à la commune primitive, ni au régime esclavagiste, ni à la féodalité. Il s'est développé dans de nombreuses sociétés asiatiques, africaines, précolombiennes. Marx en décrit le fonctionnement aux Indes dans *Le Capital* (Livre premier, t. 2, p. 47-48) ; il en développe l'étude dans son texte de 1858 intitulé « Formes de la propriété précédant la production capitaliste », et qui fut publié seulement en 1939.

Les recherches historiques et ethnographiques depuis lors ont montré la justesse et la fécondité de cette conception de Marx.

Or, après une longue discussion à Leningrad, en 1931, « Sur le mode asiatique de production », le marxisme se trouva mutilé de l'hypothèse féconde de la possibilité d'un mode de production échappant au schéma rigide d'une évolution historique passant partout et toujours par les cinq stades de la communauté primitive, de l'esclavage, de la féodalité, du capitalisme et du socialisme. Ce schéma prit, dans l'exposé qu'en don-

na Staline dans *Matérialisme dialectique, matérialisme historique*, la forme d'une véritable « philosophie de l'histoire », c'est-à-dire d'une spéculation métaphysique soumettant le développement de l'histoire à une sorte de nécessité externe, s'efforçant vainement de faire à tout prix entrer les faits dans le concept (ce qui est la définition même de la « spéculation », méthode la plus opposée qui soit à la pensée de Marx).

Dans cette voie, le chercheur est réduit aux manipulations auxquelles se livraient, avant Copernic, les disciples obstinés de Ptomélée qui multipliaient sur leurs cartes du ciel les « épicycles » c'est-à-dire les cheminements des astres rétifs à leur hypothèse et qui apparaissaient toujours aberrants. L'historien qui s'en tient au schéma des cinq stades, s'il étudie par exemple les sociétés Indoues ou Incas, ou certaines sociétés africaines, s'acharne en vain à classer de force des phénomènes sous la rubrique « esclavage » ou la rubrique « féodalité », comme si l'histoire de tous les peuples pouvait se réduire à la ligne de développement typique qui va de la Grèce antique au capitalisme « occidental ».

Marx, dans sa lettre du 8 mars 1881, à Véra Zassoulitch, donnait un bel exemple d'analyse concrète, aux antipodes de toute spéculation, en montrant que le passage de la commune agricole à la propriété privée pouvait s'opérer de diverses manières : « deux solutions sont a priori possibles, mais, pour l'une ou l'autre, il faut évidemment des conditions historiques tout à fait différentes[1]. » Un autre exemple de l'application scien-

1. Cité par Maurice Godelier dans une étude encore inédite posant clairement, dans l'état actuel des recherches, le problème du « mode de production asiatique », étude à laquelle ces lignes doivent beaucoup.

tifique du marxisme est donné par Lénine réfutant les conceptions des populistes sur le développement économique de la Russie non à partir d'un schéma abstrait de l'évolution historique mais sur la base d'une analyse concrète de l'économie russe.

L'abandon du schéma dogmatique de Staline ne constitue donc nullement une « révision » du marxisme, mais au contraire une restitution de son esprit scientifique, tel que Marx le concevait.

Dans un cinquième moment de leur recherche Marx et Engels tracent dans *L'Idéologie allemande* les premiers linéaments de la théorie de l'Etat. Déjà, dans sa *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* et dans *La Question juive,* Marx était arrivé à la conclusion que ce n'est pas l'Etat qui conditionne et régit la société bourgeoise, mais, la société bourgeoise qui conditionne et régit l'Etat. Il avait également analysé l'aliénation politique et l'illusion qu'elle engendre, présentant l'Etat de telle sorte qu'il semblait qu'en lui l'intérêt collectif prenait une forme indépendante, séparée des intérêts particuliers. Marx établit maintenant que toutes les luttes politiques à l'intérieur de l'Etat, luttes entre la démocratie, l'aristocratie et la monarchie, ne sont que les formes illusoires sous lesquelles est menée la lutte des classes. Il montre comment chaque classe s'efforce de s'emparer du pouvoir politique en masquant ses intérêts de classe sous la prétention d'exprimer l'intérêt général. Le contenu du droit « est toujours donné par les conditions de classe' », et Marx définit ainsi l'Etat : « L'Etat est la forme par laquelle les individus d'une classe domi-

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques,* t. VIII, p. 157.

nante font valoir leurs intérêts communs[1]. » Dans le cas particulier de la bourgeoisie, « cet Etat n'est pas autre chose que la forme d'organisation que les bourgeois se donnent par nécessité, pour garantir réciproquement leur propriété et leurs intérêts, tant à l'extérieur qu'à l'intérieur[2]. »

Enfin la conscience elle-même est un produit social. Les hommes produisent leurs idées philosophiques, politiques, religieuses, esthétiques, comme ils produisent leurs moyens d'existence et leurs rapports sociaux. Un triple corollaire découle de cette conception. D'abord que les idées dominantes sont celles de la classe dominante[3]. Ensuite que l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée suppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire[4]. Enfin, et c'est ce qui distingue le marxisme du sociologisme de Durtheim, à la fois idéaliste et mécanique, il y a réaction de l'effet sur la cause, interraction de la conscience et des conditions dans lesquelles elle est née.

Dans la perspective du matérialisme historique la « reconversion » des concepts fondamentaux de Marx est achevée : « Le communisme n'est pas pour nous un idéal d'après lequel la réalité doit se régler. Nous appelons communisme le mouvement *réel* qui abolit l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent des bases actuellement existantes[5]. »

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 71.
2. *Ibid.*, p. 70.
3. *Ibid.*, p. 48 et 49.
4. *Ibid.*, p. 50. Pour l'exposé d'ensemble du matérialisme historique par Marx, voir, outre *L'Idéologie allemande*, la lettre de Marx à Annenkov du 28 décembre 1846, et la préface de la *Contribution à la critique de l'économie politique* (1850).
5. *Ibid.*, p. 35.

La nécessité de la révolution communiste n'est qu'un cas particulier de l'application de la loi de correspondance nécessaire des rapports de production et de l'état des forces productives. Cette révolution est nécessaire parce qu'à l'étape actuelle du progrès des techniques et de l'organisation économique, les rapports de production, le régime capitaliste de la propriété, sont devenus une entrave au développement des forces productives : à ce degré de socialisation de la production, la forme privée de l'appropriation est un anachronisme générateur de catastrophes.

Les possibilités techniques d'une organisation planétaire des besoins, des ressources et du travail existent et, par là même, l'abolition des classes est désormais possible[1].

La notion même d' « homme total », issue pourtant de la philosophie spéculative, prend un sens historique concret. « Dans l'activité révolutionnaire le changement de soi-même coïncide avec la modification des conditions[2]. » L'homme nouveau se forge donc dans le changement des circonstances. S'il est vrai que « la véritable richesse spirituelle de l'individu dépend de la richesse de ses rapports réels[3] », la maîtrise de la puissance sociale, la « désaliénation » qui résulte de l'accord entre l'état des forces productives et les rapports de production, met fin à une situation qui sépare l'individu de la société, qui rend étrangère à l'individu toute la richesse et tout le pouvoir des créations accumulées de l'huma-

1. *Ibid.*, p. 80.
2. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 214.
3. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 37.

nité antérieure. « C'est seulement dans la communauté avec d'autres que chaque individu a les moyens de développer ses facultés dans tous les sens ; c'est seulement dans la communauté que la liberté personnelle est donc possible[1]. » La liberté au sens pleinement humain du mot. Non le caprice pauvre de la contingence et de la négation mais le pouvoir réel de rassembler en soi la culture et la puissance de l'humanité passée et présente. le pouvoir aussi de créer au-delà de cette humanité même, d'apporter, grâce à cette présence totale de l'humanité en chacun, sa contribution créatrice à l'avenir de tous. Le communisme, écrit Marx, crée les conditions non pour que chacun puisse remplacer Raphaël mais pour que « chacun qui se sent l'étoffe de Raphaël puisse se développer librement[2]. »

L' « homme total », dans cette perspective historique concrète, ce n'est pas seulement l'homme désaliéné, mais l'homme qui vit d'une vie universelle. « La suppression de la propriété privée et de la division du travail est l'union des individus sur la base donnée par les forces productives présentes et le commerce mondial. Au sein de la société communiste, la seule où le développement original et libre des individus n'est pas une phrase, ce développement a pour condition la liaison des individus, liaison qui réside soit dans les conditions économiques, soit dans la solidarité existant nécessairement dans le libre développement de tous, soit enfin dans le mode général, suivant lequel les individus se manifestent sur la base des forces productives exis-

1. *Ibid.*, p. 87.
2. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. IX, p. 14.

tantes[1]. » L'homme total s'épanouit réellement, concrètement, lorsque, dans la société sans classe, la vie de l'individu et la vie de la société ne s'opposent plus en lui.

Le matérialisme historique nous permet ainsi d'échapper à l'empirisme d'une histoire purement événementielle, et à la spéculation idéaliste et théologique des « philosophies de l'histoire ».

Cette méthodologie historique est aux antipodes de tout dogmatisme.

Du point de vue de l'analyse structurale Marx et Engels ont corrigé eux-mêmes toute outrance déterministe, antidialectique. Ils sont revenus sur certaines formulations de l'*Idéologie allemande* et de *Misère de la philosophie*. Marx, après avoir énoncé le principe de base : « En acquérant de nouvelles forces productives, les hommes changent leur mode de production, et, en changeant le mode de production, ils changent tous leurs rapports sociaux », l'illustrait de cette manière schématique et mécaniste : « Le moulin à bras vous donnera la société avec le suzerain ; le moulin à vapeur, la société avec le capitalisme industriel[2]. »

De même, dans *L'Idéologie allemande*, après avoir énoncé le principe de base : « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience », il ajoutait ce commentaire : « De ce fait la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. IX, p. 98.
2. Marx. *Misère de la philosophie*, p. 119. Editions Sociales.

correspondent, perdent toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, pas de développement[1]. »

Ces formulations, qui conduiraient à des interprétations d'un mécanisme sommaire ont été explicitement critiquées et corrigées ensuite par Marx et Engels.

Dans une lettre à Joseph Bloch du 21 septembre 1890, Engels écrivait : « C'est Marx et moi-même, partiellement, qui devons porter la responsabilité du fait que, parfois, les jeunes donnent plus de poids qu'il lui est dû au côté économique. Face à nos adversaires qui le niaient, il nous fallait souligner le principe essentiel nié par eux, et alors nous ne trouvions pas toujours le temps, le lieu ni l'occasion, de donner leur place aux autres facteurs qui participent à l'action réciproque. Mais dès qu'il s'agissait de présenter une tranche d'histoire, c'est-à-dire de passer à l'application pratique, la chose changeait et il n'y avait pas d'erreur possible[2]. »

Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte de Marx fournit une illustration exemplaire d'une analyse historique présentée dans toute sa complexité dialectique.

En ce qui concerne les formes de conscience comme en ce qui concerne l'Etat, corrigeant la formulation : « elles perdent toute apparence d'autonomie », Engels, dans une lettre à Conrad Schmidt du 27 octobre 1890, parle expressément de leur « autonomie relative[3] ». Marx, dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique,* soulignant cette « autonomie relative » des superstructures, écrivait : « La difficulté n'est pas de

1. Marx. *L'Idéologie allemande,* p. 23.
2. Marx et Engels. *Etudes philosophiques,* p. 156. Editions Sociales.
3. *Ibid.,* p. 157.

comprendre que l'art grec et l'épopée sont liés à certaines formes du développement social. La difficulté réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance esthétique et qu'ils ont encore pour nous, à certains égards, la valeur de normes et de modèles inaccessibles[1]. »

Après avoir ainsi montré comment certaines valeurs survivent aux conditions historiques qui les ont engendrées, Marx donne un exemple saisissant de décalage entre la base et la superstructure afin d'exclure toute interprétation mécaniste. Dans le Quatrième livre du *Capital* il insiste sur le fait que « les rapports ne sont pas du tout aussi simples... Si on ne le comprend pas, on en arrive à la chimère des Français du XVIII[e] siècle que Lessing a si bien ridiculisée. Puisque dans la mécanique et ailleurs nous avons dépassé les anciens, pourquoi ne serions-nous pas capables d'écrire un poème épique ? Et voilà la *Henriade* qui remplace *L'Iliade !* »[2]

Du point de vue de l'analyse dynamique nous avons vu déjà comment Marx corrigeait et « dialectisait » le schéma des « cinq stades » dans *L'idéologie allemande*. Dans le texte cité sur « le mode de production asiatique », il montre combien le passage d'une formation économique et sociale à une autre, loin de se faire automatiquement, requiert la convergence de multiples conditions intérieures et extérieures, et il n'exclut nullement la possibilité d'une stagnation, d'un pourrissement, voire d'une régression.

---

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 175. Editions Sociales.
2. Marx. *Histoire des doctrines économiques*, t. II, p. 159. Editions Costes.

Il n'est donc pas plus possible de « déduire » les stades que de « déduire » les superstructures à partir de la base. « Notre conception de l'histoire est, avant tout, une directive pour l'étude, et non un levier servant à des constructions à la manière des hégéliens. »[1]

Cette dialectique historique complexe, du fait qu'elle nous interdit de tout réduire à l'économie ou de tout déduire de l'économie, qu'elle ne saurait se ramener comme l'ont fait beaucoup de vulgarisateurs ou de critiques superficiels à un « déterminisme économique », ne livre nullement l'histoire à une contingence sans loi. Ce qu'elle exclut c'est une conception qui soumettrait l'histoire à une nécessité externe, mystique et abstraite comme celle qui préside aux « philosophies de l'histoire ». L'histoire ne se développe pas « d'après une norme située en dehors d'elle »[2]. La découverte des lois de la nécessité interne exige une étude patiente et minutieuse de toutes les déterminations et non la projection d'un schéma *a priori*. Cette recherche est à refaire, *hic et nunc*, dans chaque cas particulier.

Sur ce point aussi le renversement de la méthode hégélienne est total.

Et l'on ne saurait définir la nature et la signification du matérialisme marxiste sans définir la nature et la signification exacte de ce « renversement » de l'hégélianisme.

---

1. Engels. Lettre à Conradt Schmidt du 5 août 1890, dans *Etudes philosophiques*, p. 153.
2. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 39.

> Le principal défaut de tout le matérialisme passé, c'est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'objet ou d'intuition, mais non en tant qu'activité humaine concrète, en tant que pratique, de façon subjective.
> (MARX. *Première thèse sur Feuerbach.*)

Le tournant radical opéré par Marx en philosophie par sa réélaboration du concept de « pratique » permet de caractériser ce « renversement ».

Marx n'a pas renversé le *système* hégélien, comme l'a fait Feuerbach : il l'a rejeté.

Marx n'a pas conservé telle quelle la *méthode* hégélienne ; il l'a renversée.

Il a rejeté le système. Cela signifie qu'il a rejeté l'idéalisme mais qu'il ne s'en est pas tenu à l'étape de Feuerbach : il n'a pas remplacé une ontologie idéaliste par une ontologie matérialiste, ni une métaphysique par une anthropologie, et finalement, une religion par une religion, baptisée « humanisme » ou religion de l'homme.

Le marxisme n'est pas un hégélianisme naturalisé qui se contenterait de dire « matière » là où Hegel dit « esprit » et de prêter à cette matière les lois dialectiques immuables que Hegel attribuait à l'esprit. Le marxisme n'est pas un matérialisme spéculatif qui s'installerait dogmatiquement dans l'être et prétendrait dire ce qu'il est, « en soi » et définitivement, légiférer en son nom dans l'absolu au nom d'une dialectique spéculative de type hégélien.

Exposer le matérialisme marxiste sans partir de la pratique c'est inévitablement l'exposer d'une manière non-dialectique et revenir à une conception prémarxiste, dogmatique, de la philosophie.

La différence est radicale entre le matérialisme marxiste, et, par exemple, le matérialisme français du XVIII[e] siècle. Marx reconnaît la vertu critique du matérialisme français contre l'absolutisme féodal, contre la théologie, contre la métaphysique, mais il est remarquable que l'influence de cette philosophie s'est exercée sur Marx surtout à travers Hegel et Feuerbach. Bien que Diderot fût le prosateur préféré de Marx et qu'il retint de la « ligne » matérialiste, de Démocrite à Diderot et à Feuerbach, la thèse maîtresse de l'antériorité de la matière par rapport à la conscience la grande source philosophique du marxisme c'est la philosophie classique allemande, celle de Kant, de Fichte, de Hegel ; de Feuerbach même Marx et Engels ont répété à maintes reprises qu'il était « infiniment plus pauvre » que Hegel.

Lorsque Marx fait dans *La Sainte Famille* un résumé synthétique de l'histoire du matérialisme français, il met surtout l'accent sur les mérites *pratiques* de ce matérialisme, sur ses conséquences morales et politiques, qui le rattachent directement au socialisme et au communisme : « Si l'homme est formé par les circonstances il faut former les circonstances humainement. »[1] A ce propos il cite longuement Helvetius et d'Holbach.

Du point de vue théorique le matérialisme français issu de Descartes, c'est la lutte contre la religion et la métaphysique au profit du développement des sciences de la nature.

---

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 253.

A ce matérialisme Marx fait deux reproches.

D'abord en la prenant dans l'état où la présentait une science mécaniste, le matérialisme prémarxiste a une conception très pauvre de la matière, qui n'est plus qu'un fantôme abstrait, obéissant aux seules lois de la mécanique ; après Bacon, « dans la suite de son évolution le matérialisme devient exclusif... La matérialité perd sa fleur et devient la matérialité abstraite du géomètre. Le mouvement physique est sacrifié au mouvement mécanique ou mathématique[1]. »

Ensuite et surtout, il prétend s'installer dans les choses *au lieu de partir de l'activité pratique des hommes :* « Le principal défaut de tout le matérialisme passé, — y compris celui de Feuerbach, — est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme *d'objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète,* en tant que pratique, de façon subjective, c'est ce qui explique pourquoi le *côté actif* fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme, mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle, concrète, comme telle[2]. »

Le matérialisme français du XVIII[e] siècle, celui de d'Holbach, d'Helvetius, de La Mettrie, a cédé à une double illusion : l'illusion *scientiste* qui consiste à projeter dans la nature, comme si elles constituaient son essence définitive, les lois scientifiques actuellement connues à un moment déterminé du développement des sciences de la nature, à appauvrir ainsi le concept

1. *Ibid.*, p. 230.
2. Marx. *Première thèse sur Feuerbach,* dans *Etudes philosophiques,* p. 61.

de matière jusqu'à le réduire par exemple au squelette décharné de la géométrie ou de la mécanique, alors que chaque grande découverte *scientifique* enrichit le concept *philosophique* de matière, comme le soulignera Engels dans son *Ludwig Feuerbach* en flétrissant « la forme plate, vulgaire, sous laquelle le matérialisme continue à exister aujourd'hui[1]. »

La deuxième illusion, plus fondamentale, et dont la première n'était qu'un corollaire, c'était l'illusion *dogmatique,* prétendant faire abstraction de la pratique, de l'activité de la connaissance et, par conséquent, de son caractère historique et historiquement relatif, pour se référer, à la manière des empiristes, à de prétendues « données », comme si un *fait* n'était pas, précisément, ce qui a été *fait,* construit, par la technique et la pensée des hommes dans leur œuvre plusieurs fois millénaires de transformation de la nature.

Tout matérialisme qui ne part pas de la prise de conscience de ce « côté actif » de la connaissance, de cette « humanisation » de la nature actuelle, et prétend parler des choses en faisant abstraction de l'homme, est un matérialisme précritique. Le mérite majeur du matérialisme marxiste c'est de pas traiter du matérialisme comme si Kant, Fichte et Hegel n'avaient pas existé.

Marx écrit, avec une formulation qui ne peut prêter à équivoque que si on la sépare arbitrairement du contexte dans lequel elle s'inscrit : « Le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et il est en même temps leur vérité qui les unit. Nous voyons en même

1. Marx et Engels. *Etudes philosophiques,* p. 29.

temps que seul le naturalisme est capable de comprendre l'acte de l'histoire universelle[1]. »

Il n'y a nullement là, comme certains l'ont voulu voir, ni tentative de compromis ou de synthèse entre matérialisme et idéalisme, ni prétendu « dépassement » de l'un et de l'autre.

Le matérialisme jusque-là existant, de Démocrite à Gassendi et de La Mettrie à Feuerbach, en prétendant échapper à la juridiction de la pratique, en méconnaissant qu'elle était sa source et son critère, posait une nature abstraite sans lien avec l'homme, sa pratique et son activité connaissante.

L'idéalisme, de Kant à Fichte et à Hegel, en exaltant le moment intermédiaire entre l'origine et la connaissance et sa fin, celui de l'activité de la connaissance, prétendait tout absorber dans le sujet et isoler son activité en oubliant à partir de quoi elle s'exerce et ce qui la vérifie.

Marx dépasse cette double abstraction sans abandonner le matérialisme, mais en intégrant au matérialisme, en le pensant à travers la pratique humaine, tout le « côté actif » développé jusque-là, abstraitement, par le seul idéalisme.

Ainsi seulement sa conception du monde reliera « le commencement et la fin », sans abstraire, comme les matérialistes anciens, la nature dans son existence nue, comme si nous pouvions la connaître autrement qu'à travers notre connaissance, notre pratique, nos techniques et nos concepts, toujours historiquement provisoires et relatifs ; et sans abstraire, comme les idéalistes le moment subjectif de la connaissance ou de la

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 136.

« praxis », le sujet dans sa pure subjectivité, déployant inintelligiblement dans le vide une activité qui engendrerait le monde et dont on ne saurait nous dire ni sur quoi elle s'exerce, ni pourquoi elle rencontre des résistances, ni par quoi elle se vérifie. Lénine résumera ainsi cette démarche de Marx : « Le « premier début » est oublié et dénaturé par l'idéalisme. Le matérialisme dialectique est le seul à avoir lié le « début » avec la suite et la fin[1]. »

Le matérialisme marxiste se fonde ainsi sur deux thèses essentielles qui apportent une solution originale au problème des rapports du sujet et de l'objet : la thèse de l'humanisation de la nature, montrant que la connaissance et le maniement de la nature ne peuvent faire abstraction de la « pratique », du sujet ; la thèse du primat de la matière, montrant que si c'est une vérité de la Palisse de dire que l'objet ne peut être *connu* sans sujet, c'est une absurdité de dire qu'il ne peut *exister* sans lui.

L'humanisation de la nature est une vérité d'expérience. Marx reprochait au matérialisme de Feuerbach de « ne pas concevoir le monde matériel comme activité pratique »[2]. « Il ne voit pas, disait-il[3], que le monde sensible qui l'entoure n'est pas un objet *donné* directement de toute éternité et sans cesse semblable à lui-même, mais le produit de l'industrie et de l'état de la société, et cela, en ce sens qu'il est *un produit historique*, le résultat de l'activité de toute une série de gé-

1. Lénine. *Cahiers philosophiques*, p. 242.
2. Marx. *Neuvième thèse sur Feuerbach*, dans *Etudes philosophiques*, p. 63.
3. Marx. *L'Idéologie allemande*, p. 45.

nérations ». Feuerbach, comme tous les matérialistes antérieurs « ne parvient jamais à saisir le monde sensible comme la somme de *l'activité* vivante et physique des individus qui le composent... chez lui histoire et matérialisme sont complètement séparés[1]. »

Parce que le monde dans lequel nous vivons actuellement est un monde de produits et d'institutions, l'œuvre de l'homme, il est riche de significations humaines ; il n'est pas seulement un tissu de lois causales, il est chargé de finalité et de sens. Les projets et les desseins des générations humaines depuis des millénaires, se sont cristallisés dans les choses. « La fameuse « unité de l'homme avec la nature » a de tout temps existé dans l'industrie[2]. » « L'histoire de l'industrie et l'existence objective constituée de l'industrie sont le livre ouvert des forces humaines essentielles, la psychologie de l'homme concrètement présente... L'industrie est le rapport historique réel de la nature, et, par suite, des sciences de la nature, avec l'homme... La nature en devenir dans l'histoire humaine — acte de naissance de la société humaine — est la nature réelle de l'homme... L'histoire elle-même est une partie réelle de l'histoire de la nature, de la transformation de la nature en homme[3]. »

Le matérialisme marxiste donne ainsi la clé des problèmes de la phénoménologie en élaborant une méthode concrète pour remonter de l'objet constitué à l'acte et au sujet constituants, une méthode matérialiste permettant de comprendre la genèse des « significations » des

1. *Ibid.*, p. 47.
2. *Ibid.*, p. 45.
3. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 94 à 96.

choses comme des « intentions » des hommes et leur corrélation. La « compréhension » du « sens » est à la fois la prise de conscience, à travers l'analyse historique, des opérations intentionnelles de l'homme créateur, producteur, et la reproduction idéale, dans leur genèse et leur enchaînement systématique, des divers moments de la création des produits ou des institutions.

Cette appropriation de l'objet par la connaissance engendre aisément l'illusion idéaliste à laquelle ni Hegel ni Husserl n'ont su résister. Marx en démonte le mécanisme : « Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le véritable point de départ. La première démarche a réduit la plénitude de la représentation à une détermination abstraite ; avec la seconde, les déterminations abstraites conduisent à la reproduction du concret par la voie de la pensée. C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée... alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de la reproduire sous la forme d'un concret pensé. Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même[1]. »

Ce glissement de pensée par lequel, ne voyant plus, dans la connaissance, que l'activité productrice d'hypothèses et de concepts, et oubliant le point de départ, les résistances rencontrées, et les vérifications pratiques,

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 165.

l'on finit par confondre la reproduction scientifique du réel avec une véritable production par laquelle l'objet serait entièrement l'œuvre du sujet, est la racine gnoséologique principale de l'idéalisme. C'est une illusion toujours renaissante, même chez les rationalistes parmi les plus grands de Fichte à Hegel et de Husserl à Bachelard.

Marx ne succombe pas à cette tentation.

Après avoir montré que l'activité pratique et intellectuelle, le travail, la création matérielle incessante des hommes avait humanisé la nature, et que « la nature, prise abstraitement, isolée, fixée dans la séparation de l'homme, n'est rien pour lui[1] », Marx ne fait pas le « saut mortel » de l'idéaliste qui croit toujours pouvoir enjamber son ombre : reconnaître que nous ne *connaissons* la nature que par l'action qu'elle exerce sur nous et par l'action que nous exerçons sur elle, ce n'est nullement nier qu'elle *existe* sans nous, indépendamment de nous, avant et après nous.

« Les propriétés matérielles d'une chose, écrit Marx[2], ne font que se confirmer dans ses rapports extérieurs avec d'autres choses mais n'en découlent pas. »

Le fait que les propriétés d'une chose n'apparaissent que dans ses rapports avec d'autres choses n'explique nullement pourquoi, par rapport à un même objet choisi comme référence, — notre corps par exemple avec ses organes des sens et son activité propre, — telle chose apparaît différente d'une autre. Cela est vrai au niveau le plus humble : si un caillou est rouge et l'autre blanc, je dois chercher la cause de cette différence dans la

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 147.
2. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 71.

différence de structure ou de composition que possèdent ces choses « en soi », c'est-à-dire indépendamment du fait que je les regarde. Cela est vrai au niveau de la science la plus complexe : qu'il existe une action réciproque entre l'appareil de mesure et le micro-objet, et que je ne puisse saisir le micro-objet qu'à travers les appareils de mesure et de manière unilatérale et partielle, en perturbant son comportement, ne signifie nullement que le micro-objet est engendré par l'appareil de mesure : si nous ne pouvons *rien connaître* sans l'appareil de mesure, peut-on en déduire qu'il *n'existe rien* en dehors de lui sans s'interdire de comprendre qu'il puisse *viser* quelque chose et lui attribuer une mesure ?

Marx ajoute donc, après avoir souligné que la nature « de nos jours », et « pour nous », est toute pénétrée d'humanité et que l'homme n'est plus désormais entouré « sauf peut-être dans quelques atolls australiens de formation récente », que de produits et d'institutions, d'un milieu « naturel » qui est l'œuvre de l'homme : « Le primat de la nature extérieure n'en subsiste pas moins, et tout ceci ne peut certes s'appliquer aux premiers hommes, produits par génération spontanée[1] » (produits par « génération spontanée, c'est-à-dire par le devenir propre à la nature, indépendamment de toute intervention extérieure.)

Marx rappelle qu'à moins d'un désavœu de la science, la géologie, la paléontologie, le transformisme, ont établi, contre toute spéculation créationniste, théologique ou idéaliste, que la matière préexistait à la conscience et la terre à l'espèce humaine : « Un rude coup a été porté à la « création » par la géognosie, c'est-à-dire par

1. Marx. *L'idéologie allemande*, p. 46.

la science qui a représenté la formation de la terre, le devenir de la terre comme un processus, un autoengendrement. La génération spontanée est la seule réfutation pratique de la théorie de la création[1]. »

A la question : « Qui a engendré le premier homme et la nature en général ? » Marx répond : « La question est elle-même un produit de l'abstraction. Demande-toi comment on arrive à cette question ?... Si tu poses la question de la création de la nature et de l'homme, tu fais donc abstraction de l'homme et de la nature. Tu les penses comme n'existant pas et tu veux pourtant que je te démontre qu'ils existent. Je te dis alors : abandonne ton abstraction et tu abandonneras aussi ta question ...car dès que tu penses et que tu m'interroges, ta façon de faire abstraction de l'être de la nature et de l'homme n'a aucun sens[2]. » Toute question sur l'être émane d'un être ; il est par conséquent contradictoire, dans cette question même, d'impliquer la non-existence de cet être. Le concept du néant ne peut qu'être forgé

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 98.

2. *Ibidem*. Il est remarquable que Marx transpose ici, en l'inversant, l'argumentation de Fichte sur le « Moi ». Le parallélisme est trop saisissant, jusque dans le choix des termes, pour qu'il n'y ait pas réminiscence. Fichte écrit à propos de la conscience : « On se représente un tel état et l'on demande : qu'était donc naguère le Moi, c'est-à-dire quel est le substrat de la conscience ? Mais alors, sans y faire attention, on ajoute par la pensée le sujet absolu qui intuitionne ce substrat, c'est-à-dire ce dont on prétendait précisément avoir fait abstraction ; par conséquent, on se contredit. On ne peut rien penser sans ajouter par la pensée son Moi comme conscient de lui-même ; on ne peut jamais faire abstraction de sa propre conscience de soi. Ainsi on n'a pas de réponse à donner à toutes les questions du genre de la précédente, car on cesse de les poser dès qu'on se comprend soi-même. » (Fichte. *Grundlage*, I, p. 97-98.)

par un être et par abstraction, à partir de l'être qu'on imagine vidé de tout contenu.

La prise de conscience de l'absurdité de cette question, de cette formule privée de sens d'une « création » qui serait passage du néant à l'être, est l'acte constitutif du matérialisme.

Dans des pages célèbres de *La Sainte Famille* Marx démonte le mécanisme des illusions spéculatives de l'idéalisme : à partir des réalités, par exemple des pommes, des poires, des fraises, des amandes, nous formons le concept de fruit. Puis je déclare la pomme, la poire, l'amande, de simples modes d'existence du « fruit » qui est leur « essence ». « Mais autant il est facile, en partant des fruits réels de produire le concept abstrait, autant il est difficile, en partant du concept abstrait, le fruit, de produire des fruits réels. Il est même impossible, à moins de renoncer à l'abstraction, de passer de l'abstraction à son contraire[1]. »

Le philosophe va donc prêter à son abstraction une propriété mystérieuse, une activité vitale, semblable au pouvoir créateur de Dieu lui-même. Dès lors le concept se développe de lui-même, et, pour passer de l'abstrait au concept, l'on intercalera chemin faisant comme moments du développement du concept, tout ce qui est nécessaire à cette construction en empruntant au réel ses éléments : « Cette opération, on l'appelle, en langage spéculatif, comprendre la substance comme sujet, comme procès intérieur... elle constitue l'essentiel de la méthode hégélienne[2]. » Nous en sommes toujours à la même confusion de la *re*production de l'objet

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 101.
2. *Ibidem*, p. 104.

et de sa production par laquelle l'idéalisme met les choses à l'envers et les fait marcher sur la tête.

Marx reconnaît au matérialisme de Feuerbach le mérite d'avoir « remis sur ses pieds » le système hégélien, c'est-à-dire d'avoir restauré l'ordre véritable des choses en mettant fin à l'aliénation spéculative : « Le grand mérite de Feuerbach, écrit-il[1], (est) d'avoir fondé le vrai matérialisme et la science réelle... en opposant à la négation de la négation qui prétend être le positif absolu, le positif fondé positivement sur lui-même et reposant sur lui-même. »

L'abstraction du concept était la première négation (et la première aliénation) du concret. Le concret « produit à partir du concept (en réalité « reproduit ») était la négation de la négation. Le matérialisme s'installe en pleine positivité de la nature réelle qui n'est pas plus une aliénation de l'esprit et sa négation que l'homme n'est une aliénation de Dieu. « Le contraire de l'être (de l'être en général comme le considère la Logique), écrit Feuerbach[2], n'est pas le néant, mais l'être sensible et concret. » L'athéisme n'est pas une négation de la religion : il est pleine positivité, simple affirmation et reconnaissance de l'homme et de la nature, sans aucune addition étrangère ou mystification.

Feuerbach a ainsi frayé « le chemin de la conception matérialiste du monde, qui ne va pas sans présuppositions, mais qui observe empiriquement les présupposi-

1. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 126-127.
2. Feuerbach. *Contribution à la critique de la philosophie de Hegel* (1839) dans *Manifestes philosophiques*. Traduction Althusser, p. 32-33.

tions matérielles réelles comme telles et qui est donc la seule vraiment critique[1]. »

« L'homme est immédiatement être de la nature... il est un être naturel actif...[2] », avec ses besoins, ses désirs et, au-delà de lui, les objets de ses besoins et de ses désirs, comme l'animal lui-même. « C'est pourquoi l'homme, en tant qu'être objectif est un être qui souffre[3] » et il agit, il travaille, pour surmonter cette souffrance et satisfaire ces besoins. « Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses forces essentielles objectives réelles par son aliénation comme des objets étrangers, ce n'est pas le fait de poser qui est sujet ; c'est la subjectivité de forces essentielles objectives, dont l'action doit donc être également objective. L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose des objets que, parce qu'il est posé lui-même par des objets, parce qu'à l'origine il est nature. Donc, dans l'acte de poser il ne tombe pas de son « activité pure » dans une création de l'objet, mais son produit objectif ne fait que confirmer son activité objective, son activité d'être objectif naturel[4]. »

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 253.

2. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 136.

3. *Ibid.*, p. 138.

4. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 136. Ici encore il convient de souligner à la fois combien la pensée de Marx est une pensée *critique*, post-kantienne et post-fichtéenne, et de marquer la différence par rapport à la philosophie classique allemande. Pour Fichte, par exemple, la réalité du monde extérieur est, en définitive, un poulat de la raison pratique : l'accomplissement de la

Le matérialisme auquel on aboutit, après avoir « remis sur ses pieds » l'idéalisme hégélien, n'est pas un matérialisme « proclamé ». Ce n'est pas un « postulat » au sens de choix arbitraire d'une perspective de pensée et d'action. La pratique lève le caractère hypothétique. C'est la condition nécessaire de la rationalité de la pensée et de la responsabilité de l'action. Un tel matérialisme, qui n'attend d'autre vérification que celle de la pratique, qui attend d'elle, et d'elle seule, ses « lettres de vérité » ne saurait être remis en cause par la pratique puisqu'il est la condition même de toute pratique réelle.

Chez Hegel, la pensée part des principes immuables. Elle aboutit à une totalité achevée, définitive.

Elle se développe de manière absolument autonome, indépendamment de la réalité extérieure, sans puiser aucun enrichissement dans cette réalité que vise le concept et qui n'est pas le concept.

Or, une pensée qui n'est ni dogmatique ni spéculative ne peut pas partir de principes immuables, ni d'intuitions intelligibles éternelles, comme, par exemple, les « natures simples » de Descartes, ni de « données »

---

loi du devoir exige la réalité du monde sur lequel elle s'exerce. Chez Marx, il n'y a pas non plus de monde « donné », au sens dogmatique de l'empirisme de Locke ou du matérialisme français du XVIII[e] siècle. Mais la « pratique » qui fonde l'affirmation matérialiste ne se réduit pas, comme chez Fichte, à la loi morale : elle englobe l'action technique de l'homme sur la nature et toutes les formes de sa pratique historique. Lénine, dans *Matérialisme et empiriocriticisme*, a souligné le caractère antidogmatique de la théorie de la connaissance de Marx en marquant ce qui l'opposait radicalement à l'idéalisme de Fichte et ce qui la distingue de tout matérialisme dogmatique cherchant à la vérité un autre fondement et un autre critère que la pratique.

sensibles toutes faites comme celles des empiristes français du XVIII[e] siècle. Dans les deux cas, on reste à l'intérieur de la connaissance. La pratique seule nous permet de sortir de cette sphère.

Ce renversement écarte à la fois l'idéalisme et la spéculation. La pratique humaine, même si elle crée aujourd'hui un monde presque entièrement humanisé où tout peut nous apparaître comme un produit ou une institution, ne peut rendre compte ni de son origine, ni de son développement, sans reconnaître comme sa condition première le matérialisme.

D'abord, elle ne peut pas *rendre compte de son origine*. Le monde ne commence pas avec la connaissance humaine (postulat de l'idéalisme ancien), mais pas davantage avec la pratique humaine. L'histoire humaine est précédée par une évolution biologique. La pratique ne peut donc rendre compte d'elle-même et de son point de départ, sans exclure l'idéalisme.

Elle ne peut pas non plus *rendre compte de son développement* sans exclure l'idéalisme. Ce sur quoi s'exerce la pratique humaine, ce ne peut pas être « la chose en soi inconnaissable » de Kant. Chose en soi, oui, car elle existe indépendamment de notre pratique et antérieurement à elle, mais inconnaissable, non.

C'est-à-dire que sa structure n'est pas quelconque, sans quoi ses résistances à certaines hypothèses scientifiques et la vérification d'autres hypothèses seraient inexplicables.

La pratique ne peut ainsi rendre compte de son développement, de ses succès ou de ses échecs sans exclure l'agnosticisme, le pragmatisme et toutes les tentatives de troisième voie en philosophie, qu'elles soient de nature positiviste ou phénoménologique.

Comment ce matérialisme peut-il définir la matière ?

Lorsque le matérialiste définit le concept philosophique de matière en disant : la matière c'est ce qui existe indépendamment de nous et dont l'action sur nous produit nos sensations, l'idéaliste ou le positiviste brandissant l'argument de Fichte, qui était en effet redoutable contre Kant, proclame que cette « matière » ou cette « chose en soi » est une pure entité métaphysique et joue, par conséquent, un rôle absolument superflu. L'on voudrait acculer le matérialisme à définir la matière comme un substrat homogène et informe de la diversité chatoyante des phénomènes concrets.

A quoi servirait-il en effet d'affirmer l'existence d'une « chose en soi » distincte de mes hallucinations ou de mes rêves, de mes fantaisies conceptuelles ou mathématiques, si cette « chose en soi » était inconnaissable et indifférenciée comme celle de Kant ? Ce fantôme oisif nous serait inutile et Fichte aurait raison d'exercer contre lui sa verve. Il serait aussi inintelligible de tirer de cette « matière » abstraite toute la richesse des apparences que de faire engendrer cette richesse à partir de l'unité de l'acte de l'esprit, à la manière de l'idéalisme. Engels dit excellemment : « La matière, comme telle, est pure création de la pensée et pure abstraction. Nous faisons abstraction des différences qualitatives des choses en les embrassant en tant qu'existant corporellement sous le concept de matière[1]. »

C'était là reprendre une thèse remarquable de Feuerbach : « La matière, c'est la lumière, l'électricité, l'air, l'eau, le feu, la terre, la plante... On ne peut pas penser

1. Engels. *Anti-Dühring*, p. 462. Editions Sociales.

la matière comme quelque chose d'informe, de figé. L'être sans qualité est une chimère, un spectre[1]. »

A partir de cette conception vivante et riche de la matière, la dialectique prend tout son sens.

LA DIALECTIQUE CHEZ MARX

Pour Hegel, la contradiction est un moment de la totalité. Pour Marx, la totalité est un moment de la contradiction.

Est-il vrai que, pour Marx, il n'y a pas de dialectique en l'absence de l'homme, de sa pensée, de son action ? La dialectique est-elle pour lui seulement la relation entre le sujet et l'objet, ou aussi une relation entre les objets ? En d'autres termes, la dialectique, appliquée aux choses, est-elle le produit d'une aliénation par laquelle l'esprit projette son mouvement dans les choses, dialectise le réel, et à l'illusion de parler de la nature alors qu'il ne parle que de lui ?

C'est en vérité un problème antérieur au marxisme. Dans son *Histoire de la philosophie,* Hegel fait ce reproche à Kant : « L'idéalisme transcendantal laisse subsister la contradiction, mais il ne veut pas que l' « en soi » soit contradictoire ; il met la contradiction seulement dans notre esprit. » Et il ironise à ce sujet : « Quel-

1. Feuerbach. *Œuvres,* t. III, p. 142.

le tendresse pour les choses ! Quel dommage si elles se contredisaient ![1] »

En réalité la pensée n'a été contrainte à découvrir la dialectique et à recourir à elle que pour intégrer à la rationalité des aspects de la nature rebelles à une autre logique. La dialectique est un effort pour rationaliser des aspects complexes du réel : le mouvement, la contradiction, la totalité.

Ainsi, de par son origine même, la dialectique, loin de corseter la pensée, est essentiellement une ouverture aux aspects nouveaux du réel.

Le matérialisme anglais et le matérialisme français du XVIII[e] siècle lui ont laissé une place subalterne parce que leur conception de la matière était appauvrie? abstraite. « Parmi les propriétés inhérentes à la matière, écrit Marx[2], le mouvement est la première et la plus profonde, non seulement en tant que mouvement mécanique ou mathématique, mais plus encore comme instinct, esprit vital, tendance « tourment » de la matière (pour employer l'expression de Jacob Boehme). »

La dialectique est la méthode de recherche qui permet d'intégrer à la pensée rationnelle le devenir et les contradictions qui en sont le moteur.

La dialectique ne peut donc, dans la perspective matérialiste de Marx, demeurer ce qu'elle est chez Hegel.

Marx n'a pas conservé telle quelle la méthode hégélienne, il l'a renversée.

Ici encore le primat de la pratique est la clé de cette inversion.

---

1. Hegel. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, p. 581-582.
2. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 229-230.

Dans la perspective idéaliste, théologique, du système hégélien, toute réalité se ramène à la connaissance. C'est un recul par rapport à Fichte.

1. Le concept est, en dernière analyse, l'étoffe du monde.

2. Le système des concepts qui constituent le monde est un tout achevé, une totalité.

3. La dialectique, dominée précisément par cette catégorie de totalité, est, à l'intérieur du système, l'étude des lois qui relient chaque moment au tout (le fini à l'infini, comme dit Hegel).

Renverser le *système* consisterait donc à substituer à cet idéalisme dogmatique et théologique, un matérialisme dogmatique, et, finalement, théologique, qui situerait dans une nature achevée un système achevé de lois dialectiques.

Renverser la *méthode* c'est aller bien au-delà. Marx a rompu avec le dogmatisme hégélien en passant de l'idéalisme au matérialisme par le chemin de la pratique. Du seul fait qu'elle s'applique au monde réel, qu'elle part de lui et s'efforce d'en rendre compte et non pas de s'imposer à lui comme un *a priori,* cette dialectique est nécessairement ouverte, toujours inachevée. Il ne saurait y avoir de philosophie achevée dans un monde qui ne l'est pas.

Renverser « la cage de l'idée hégélienne », comme dit Marx, n'eut pas été suffisant. La renverser, c'était encore rester dedans. Le matérialisme permet d'en sortir, c'est-à-dire pas seulement de la renverser, mais de la briser et de pénétrer dans le monde réel où continuent à naître des réalités inédites, (à cette époque, notamment, la montée du mouvement ouvrier et ses luttes : chartisme en Angleterre, insurrection des canuts

lyonnais en France et révolte des tisserands de Silésie en Allemagne) qui n'entraient pas dans la totalité achevée de l'Idée hégélienne.

L'histoire n'était pas finie. Le système, en tant que système, devait donc être brisé et rejeté.

Que reste-t-il alors de la méthode hégélienne ? Car Hegel l'avait mise au service du système. Il l'y avait incarcérée avec interdiction d'en franchir les limites.

La dialectique, chez Hegel, est dominée par la catégorie de totalité.

Pour Hegel la totalité, l'absolu, n'existe pas en dehors de ses moments et ne peut agir sur eux comme un moteur extérieur. Dans la transposition théologique que Hegel donne de son système, Dieu, présent en chaque moment, meurt en chacun d'eux et cette mort de Dieu est, en même temps, la vie éternelle de Dieu. Dieu est mort, et, par cette mort seule affirme en chaque moment sa présence et sa vie. Telle est la vision centrale de la philosophie hégélienne[1]. Le développement de l'absolu dans le temps implique le dépassement de chaque moment. Ainsi chaque moment s'identifie à l'absolu et le révèle en tant qu'il en exprime une détermination nécessaire, et le nie en tant qu'il prétend se suffire à lui-même. Cette relation originale, non réductible à la logique classique, c'est la dialectique.

Les rapports entre totalité et contradiction, chez Hegel, ne sont qu'un cas particulier de ce rapport fondamental.

La totalité, pour un être fini, est vécue comme con-

1. Voir à ce sujet, Roger Garaudy, *Dieu est mort* (Etude sur Hegel). P. U. F., 1962.

tradiction ou, pour éviter le langage de la subjectivité : la totalité se détend en contradiction.

La présence immanente du tout en chaque être fini, cette présence immanente qui est la source de son devenir, de sa mort, de son dépassement, se manifeste comme contradiction.

La dialectique est d'abord une logique de la relation. La relation, même sous sa forme la plus élémentaire, — le rapport de l'identique à la différence, — est déjà dialectique.

En établissant cette unité dialectique, cette totalité contradictoire, concrète, vivante, au sein de laquelle identité et différence ne sont que des moments, abstraits par une réflexion extérieure, Hegel installait en quelque sorte la pensée au cœur mouvant des choses : l'identité n'existe pas dans les choses, mais seulement dans la pensée qui la confronte avec la différence et la diversité ; dans la réalité chacun des termes n'existe que par son contraire et non séparément.

Ce qui, pour la réflexion extérieure, pour la pensée abstraite, est simplement altérité, est, dans la réalité vivante, une contradiction. Les deux termes qui, au niveau de l'apparence, étaient simplement distincts, sont en même temps en relation indissoluble : chacun se réfléchit dans l'autre ; il l'exclut et en même temps l'implique, et c'est la source interne de son mouvement.

La contradiction est, en chaque être fini, en chaque être particulier, comme son âme vivante, parce que cet être n'est qu'une détermination de la totalité : la contradiction qui met chaque être fini en branle n'est que l'expression déterminée de la totalité dans cet être particulier.

Pour Hegel le monde est une totalité et la vérité est

la reconstruction de ce tout. Dès lors toute relation réelle est contradiction, chaque partie ne se définit que sous la forme même où elle est réelle, c'est-à-dire par son rapport au tout. Chaque chose est tout ce qu'elle n'est pas, car tout le reste est sa condition, ce par quoi seulement elle devient nécessaire.

Ce conditionnement réciproque des choses donne naissance à leurs « propriétés » : la pesanteur ou la couleur illustrent cette idée. Non seulement il est impossible de *concevoir* une chose absolument isolée, coupée de tout rapport avec quoi que ce soit, mais une telle chose ne peut être. Toute chose, dans la nature comme dans la pensée, exige l'existence de l'autre qu'elle, de ce qu'elle n'est pas, de son contraire, qui est son corrélatif nécessaire.

La dialectique est une logique du conflit. Cette relation complexe de chaque chose avec tout ce qui n'est pas elle, cette relation contradictoire avec le tout, et qui marque sa limite, se définit comme conflit. Les choses, en se limitant mutuellement, en mettant des bornes à leur expansion respective, se trouvent en rapport d'affrontement, parfois même d'antagonisme. Chaque réalité finie se trouve ainsi contenue, ou plutôt refoulée dans sa limite, par une autre réalité, par l'ensemble des autres réalités qui l'empêchent d'être le tout. La physique quantique, à son étape actuelle, apporte une illustration saisissante, au niveau même de la matière, à cet aspect de la dialectique hégélienne.

La dialectique est une logique du mouvement. Dans ce monde peuplé de forces affrontées, le mouvement est un corollaire de l'universelle interdépendance. Si tout se tient, tout se meut. Hegel a montré que le repos est une

abstraction, qu'il n'y a nulle part de repos absolu, mais seulement des équilibres plus ou moins stables, et que, par conséquent, c'est un faux problème que de se demander comment des êtres primitivement immobiles ont été mis en mouvement. Le vrai problème est d'expliquer, à partir de la réalité du mouvement, l'apparence du repos.

Le mouvement seul est réel tandis que le repos n'est qu'une abstraction. Tout le développement des sciences, depuis Hegel, de la physique nucléaire à l'astrophysique, a confirmé ce point de vue. Pour un œil qui contracterait en quelques instants des centaines de millénaires les montagnes se soulèveraient comme des vagues et s'effondreraient comme elles. La grossièreté seule de ma vision m'empêche de voir, au-delà de l'immobilité illusoire de ma table, le grouillement des atomes qui la composent.

Hegel élimine ainsi à la fois le mécanisme, pour lequel le mouvement était extérieur aux choses considérées comme indépendantes les unes des autres, et, par conséquent, immobiles, — et le déisme qui en est la conséquence car si le mouvement n'est pas intérieur aux choses, identique à elles, si le repos est premier, il faudra nécessairement recourir à la « chiquenaude originelle » pour mettre l'univers en branle.

La dialectique est une logique de la vie. Elle est l'ensemble mouvant des rapports internes d'une totalité organique en devenir.

La finalité des choses c'est précisément ce mouvement qu'elles portent en elles, cette tendance, née de la contradiction entre leur nature finie, et qui les porte au-delà d'elles-mêmes, vers l'infini. Comme le soulignait

Lénine dans son commentaire de la *Logique* de Hegel[1] le propre d'un être fini est de se mouvoir vers sa fin.

La logique formelle laissait la pensée à l'extérieur des choses.

La logique de Hegel exprime l'exigence la plus haute de la raison : rendre la réalité tout entière de la nature et de l'histoire transparente à la raison ; nous faire vivre l'être dans sa rationalité.

Découvrir dans notre raison la raison des choses, reproduire et reconstruire idéalement pour en apercevoir la nécessité interne, ce que la perception sensible nous présente comme un ensemble mal lié de faits empiriques et contingents, c'est l'ambition de toute science qui ne se borne pas au positivisme, de toute philosophie qui ne sombre pas dans l'irrationalisme.

Sans aucun doute, si l'on ne retient de la pensée hégélienne que le système clos auquel elle aboutit et non la méthode vivante qui l'anime, la contradiction, sa présence universelle dans la nature, dans l'histoire, dans la pensée, a un caractère théologique.

Chez Hegel contradiction et totalité s'opposent et s'impliquent comme le fini et l'infini : ce qui est la totalité du point de vue de l'infini est contradiction du point de vue du fini. La totalité est vécue comme contradiction par l'être fini. Ou encore : *la contradiction* est la catégorie centrale de la *méthode* hégélienne, la *totalité* est la catégorie centrale du *système* hégélien.

De là découle la diversité des utilisations de l'héritage hégélien selon que l'on retient unilatéralement, comme étant l'essentiel de la dialectique, la totalité ou la contradiction et selon la définition que l'on donne

1. Lénine. *Cahiers philosophiques*, p. 91.

de chacune d'elles, par exemple lorsqu'on substitue à la pensée hégélienne la conception gestaltiste de la totalité ou la conception kierkegaardienne de la contradiction.

S'il est incontestable que, chez Hegel, la dialectique, avec ses catégories fondamentales de totalité et de contradiction, a une signification universelle et englobe la nature, l'histoire et la pensée, il n'est pas moins incontestable qu'elle exprime, chez lui, une conception théologique du monde. D'abord du fait que la contradiction n'est qu'un moment de la totalité. Elle est la totalité en marche, la totalité en quelque sorte militante et non encore triomphante.

En chaque moment la totalité appelle à elle tout le devenir : sa présence, agissante dès le départ, est présente en chaque être particulier comme son tourment : son insuffisance comme être fini est le moteur du développement. Mais cette insuffisance n'existe que par référence à la totalité. Hegel dit d'ailleurs sans équivoque : « En allant au fond des choses, on trouve tout le développement inclus dans le germe[1]. » La totalité préexiste donc aux moments du devenir et les fonde : la contradiction n'est que la petite monnaie de la totalité.

Cette conception hégélienne de la totalité implique donc :

1. L'existence d'un monde et d'une histoire achevés ;
2. La connaissance de cet achèvement sans quoi la circularité nécessaire au savoir absolu n'est pas réalisée.

A cette double condition la réalité peut être parfaitement transparente à la raison parce qu'en son fond elle est identique à la raison.

1. Hegel. *Logique*, t. I, p. 24.

Au terme de la *Logique*, Hegel veut nous amener à ne faire qu'un avec l'acte créateur d'un monde en train de se faire.

Cet acte créateur immanent à tous les êtres et que nous vivons dans l'idée absolue, est semblable à la genèse d'une œuvre d'art : dans la création esthétique la liberté se donne à elle-même sa matière et son contenu et cette liberté créatrice s'identifie avec la nécessité interne de l'œuvre à créer. La religion fournit également, sur le plan du mythe, une image de la genèse dialectique : le sujet universel est semblable au Dieu créateur des cieux et de la terre et le devenir contradictoire à son Incarnation.

Mais cette double analogie, esthétique et religieuse, ne nous aide à comprendre que la forme spéculative du système hégélien.

La méthode dialectique est-elle indissociable de ce système idéaliste et spéculatif et de ces analogies esthétiques et théologiques ?

Pour Marx le renversement matérialiste de la philosophie hégélienne et le passage de la spéculation à la science permettent d'élaborer une méthode dialectique qui s'identifie avec la véritable méthode scientifique : celle qui ne se limite pas au positivisme, à la seule recherche de rapports constants entre les phénomènes, mais qui recherche « la liaison interne et nécessaire entre les phénomènes[1] ».

Or le développement des sciences a imposé, pour penser la nature et l'histoire, le recours à la dialectique. L'existence d'une dialectique de la nature et de l'histoire n'implique nullement le postulat théologique

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 225.

de Hegel d'une pensée immanente à la nature et à l'histoire et préexistante, le postulat d'une logique antérieure à la nature. Parler d'une dialectique de la nature c'est simplement reconnaître que la structure de la matière est telle que seule une méthode dialectique peut la penser.

La dialectique n'est pas un schéma *a priori* que l'on plaquerait sur les choses et qu'on leur imposerait en les obligeant à entrer dans ce lit de Procuste. Cette conception spéculative était celle de Hegel qui, en fonction des postulats théologiques de son système avait inversé l'ordre réel des choses : les sciences de son temps, en battant en brèche le mécanisme des cartésiens et du XVIII[e] siècle, avec les hypothèses astronomiques de Kant et de Laplace, la géologie de Hutton et de Lyell, les anticipations du transformisme chez Diderot et Lamarck, l'organicisme biologique de Gœthe, lui avaient apporté les éléments expérimentaux à partir desquels il avait découvert quelques-unes des grandes lois de la dialectique ; Hegel a codifié et systématisé ces lois, ce qui exprimait un renouvellement merveilleux de l'esprit scientifique. Il l'a transformé en une sorte de bilan achevé de l'histoire de la pensée. Il a été victime d'une illusion semblable à celle de Kant : à partir de la logique d'Aristote, de la géométrie d'Euclide et de la physique de Newton, Kant avait prétendu définir une fois pour toutes les formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement. Hegel a également confondu ce qui était une étape nouvelle de la conception scientifique du monde avec une structure éternelle de la nature, de l'histoire et de la pensée.

Le renversement matérialiste de Hegel par Marx n'est au fond que la prise de conscience du fait que

Hegel, après Kant, avait inversé l'ordre réel des choses et que par conséquent il fallait « remettre sur ses pieds » la dialectique. Le propre du matérialisme de Marx, par opposition à l'idéalisme et à la spéculation, est de renoncer à la prétention vaniteuse de modeler les choses sur nos concepts, mais au contraire de modeler modestement nos concepts sur les choses. Ce qui implique, comme première conséquence, qu'aucun concept n'est éternel et définitif, que la philosophie ne peut prendre la forme d'un système achevé, que la liste des catégories de la dialectique ne peut être une liste close.

La méthode dialectique, dans son interprétation matérialiste, c'est-à-dire ouverte, fait ainsi éclater le système dogmatique.

L'histoire entière des sciences montre comment, sous la poussée de l'expérience et de la pratique, nos concepts toujours trop pauvres n'ont cessé d'éclater.

Le renversement de l'idéalisme hégélien et de tout idéalisme, la métamorphose d'une dialectique spéculative et dogmatique en méthode de recherche expérimentale et de découverte, exige donc une inversion de perspective mettant au premier plan non la totalité mais la contradiction. Chez Hegel la totalité se limite elle-même et c'est ce qui engendre la contradiction. Pour Marx, au contraire, c'est du développement de la contradiction, du dépassement de la négation en négation de la négation que naissent des totalités nouvelles : ce n'est pas l'universel qui est premier et qui se limite lui-même, mais le particulier qui se dépasse nécessairement parce qu'il ne porte pas en lui ses conditions d'existence. La dialectique est à la fois cette insuffisance d'être et cet appel de pensée.

Pour Hegel la contradiction est un moment de la totalité.

Pour Marx la totalité est un moment de la contradiction.

Il n'est donc pas vrai que la dialectique soit une sorte de projection anthropomorphique, sur la nature, de modèles valables seulement à l'intérieur de l'histoire humaine, de la connaissance, de la « praxis ».

La matérialité n'est pas seulement négation, limite, résistance, à l'égard de l'acte de l'esprit ou de la pratique humaine.

Car cette négation n'est pas quelconque, anonyme, abstraite, toujours identique à elle-même.

L' « en soi » répond *non* à telle hypothèse. Et parfois aussi *oui*. Cette réponse négative a un caractère pratique. Elle est une sorte de consentement : la nature obéit, se laisse manier. En agissant selon cette hypothèse j'ai pouvoir sur elle. Il est vrai que ces hypothèses se détruisent et qu'aucune d'elles ne peut donc prétendre révéler une structure dernière de l'être. Mais chaque hypothèse morte, parce qu'elle a vécu, nous a légué un pouvoir nouveau sur la nature. Ce pouvoir lui a survécu ; l'hypothèse nouvelle est l'héritière de celle qu'elle remplace. Ces pouvoirs se sont accumulés et mes gestes d'aujourd'hui, usant de ces pouvoirs pour manier la nature, dessinent en creux au moins une ébauche de sa structure, de plus en plus finement connue.

Nous ne pouvons nous contenter d'affirmer l'existence nue de cette nature originaire. Si elle se manifeste comme résistance, comme limite, mais aussi comme consentement, cela suppose qu'elle a une structure et que la connaissance, à coups d'hypothèses, d'essais,

d'échecs, modèle ses contours sur les choses dont elle épouse tant bien que mal le mouvement et le rythme.

Ce mouvement et ce rythme sont-ils dialectiques ?

L'histoire des sciences peut seule répondre. C'est un fait que les exigences de l'objet ont fait éclater et ont rendu inutilisables les schémas de la mécanique et de l'ancienne logique. De la physique à la biologie les sciences de la nature n'ont cessé d'exercer sur nos habitudes de pensée une pression croissante jusqu'à nous contraindre d'abandonner, à un certain niveau, la logique traditionnelle.

Elle a obligé les chercheurs à recourir à d'autres modèles que ceux qui obéissaient aux lois de la logique traditionnelle et aux principes du mécanisme.

Or, si une hypothèse de structure se vérifie, si elle se révèle efficace, si elle nous donne prise sur les choses, comment concevoir qu'il n'y ait aucun rapport réel entre cette structure conçue et l' « en soi » ?

Comment une pensée dialectique nous donnerait-elle prise sur un être qui ne le serait à aucun degré ?

C'est pourquoi Marx suggère lui-même l'existence, dans la nature même, de rapports dialectiques. Lorsqu'il analyse, par exemple la production de la plus-value et la genèse du système capitaliste, il indique : « Ici comme dans les sciences de la nature, se confirme la loi énoncée par Hegel dans sa *Logique*, loi d'après laquelle de simples changements dans la quantité, parvenus à un certain degré, amènent des différences dans la qualité. »[1] Dans une note à cet endroit, il fait référence aux phénomènes chimiques. Ce n'est point là comparaison fortuite car, à un moment où

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 302.

Engels étudiait dans les diverses sciences la dialectique de la nature, Marx, qui suivait de très près ses travaux et les approuvait (comme en témoigne en particulier sa correspondance de 1873-1874), insiste sur le caractère dialectique des phénomènes de la nature et de l'histoire : « Tu verras, par la fin de mon chapitre III, où j'analyse la transformation du patron en capitaliste, — à la suite de simples transformations quantitatives, — que j'y cite textuellement comme ayant fait ses preuves dans l'histoire aussi bien que dans les sciences de la nature, la découverte de Hegel relative à la loi de la transformation de la modification quantitative en modification qualitative. »[1]

Est-ce à dire que cette reconnaissance d'une dialectique de la nature implique une extrapolation arbitraire et une méconnaissance de la spécificité des niveaux et des plans ? En aucune façon. S'il est vrai que les lois de la nature et les lois de notre pensée appartiennent à un seul et même univers, il ne faut pas se représenter les premières comme une projection chosifiée des secondes. Le faire serait professer une conception théologique, ou pour le moins hégélienne, posant l'existence, dans la nature, d'un esprit absolu.

Dire qu'il y a une dialectique de la nature, ce n'est pas prétendre connaître d'avance et *ne varietur* les lois fondamentales du développement de la nature, c'est au contraire, sous la poussée irrécusable des découvertes scientifiques, ne plus voir, dans la logique aristotélicienne et dans les principes de la mécanique qu'un cas particulier, à l'intérieur d'une pensée dialectique beau-

1. Lettre de Marx à Engels du 22 juin 1867. *Correspondance*, t. IX, p. 173.

coup plus générale et tenant compte des aspects nouveaux de la nature découverts par les diverses sciences.

Il n'existe pas une liste close, achevée, définitive des lois de la dialectique. Les lois actuellement connues constituent un bilan provisoire de notre savoir, la pratique sociale et l'expérience scientifique permettent seules de l'enrichir.

Dire qu'il existe une dialectique de la nature, c'est dire que la structure et le mouvement de la réalité sont tels que seule une pensée dialectique rend les phénomènes intelligibles et les rend maniables.

C'est pourquoi cette dialectique de la nature, lorsqu'elle n'est pas interprétée, contre Marx, d'une manière mystique, loin de menacer la liberté des hommes, est un instrument de leur libération.

DIALECTIQUE ET LIBERTE

La liberté est le dépassement de l'aliénation.

La dialectique de la nature ne pèse pas sur la liberté humaine comme un destin : la liberté humaine n'a pas à se couler dans un lit que la nature aurait déjà creusé.

La reconnaissance de lois dialectiques en dehors de l'homme et de son histoire ne fait pas de l'histoire humaine un appendice d'une plus vaste histoire : celle de la nature.

La nature a une histoire. L'homme aussi. Le fait que toute science tende à devenir historique et découvre des lois de développement, le fait de l'unité historique du savoir n'exclut nullement l'irréductibilité des secteurs étudiés, la spécificité des niveaux. A chaque niveau se manifestent des formes spécifiques du mouvement et la dialectique prend une forme spécifique.

De la nature à l'homme il y a à la fois continuité et discontinuité.

S'il n'y a que continuité, l'on a affaire à un matérialisme mécaniste.

S'il n'y a que discontinuité, l'on a affaire à un spiritualisme.

Pour Marx il y continuité et discontinuité. L'homme fait partie de la nature. Mais l'histoire humaine obéit à des lois spécifiques. Pour n'en retenir qu'un exemple : l'aliénation et son dépassement n'existent et ne sont concevables qu'au niveau humain du devenir.

L'homme ne peut se réduire à l'ensemble de ses conditions d'existence. On ne peut le déduire, comme une résultante mécanique, à partir de cet ensemble.

Le matérialisme historique n'autorise ni réduction ni déduction.

La réduction du supérieur à l'inférieur n'est qu'une définition du matérialisme mécaniste. Le propre de la dialectique et du matérialisme qu'elle anime, c'est de nous enseigner précisément que le tout est différent de la somme des éléments qui le constituent. Ceci est vrai à chaque niveau.

L'idée maîtresse que ce sont les hommes qui font leur propre histoire dans un milieu donné qui les conditionne, Engels le soulignait encore à la fin de sa

vie[1] ne peut se confondre avec l'idée qu'il n'y a en histoire que des épiphénomènes de l'économie, un « effet automatique de la situation économique », conception d'un matérialisme vulgaire, mécaniste, aux antipodes de la dialectique.

La nécessité interne ne peut se manifester qu'à travers une infinité de hasard, qui sont, en histoire, la seule forme d'existence de la nécessité. « L'histoire, écrit Marx,[2] serait de nature fort mystique si les hasards n'y jouaient aucun rôle. »

Marx prolonge ainsi la tradition du grand humanisme allemand qui fondait le pouvoir réel de l'homme et sa liberté sur la connaissance de la nécessité. Gœthe s'inspirant de la « ruse de la raison » de Hegel en a donné l'expression la plus ample : « La trame de ce monde est faite de nécessité et de hasard ; la raison humaine se place entre les deux et sait les gouverner ; elle voit dans la nécessité le fondement de son existence ; quant au hasard, elle s'entend à le diriger, à le conduire et à l'utiliser, et c'est dans la mesure où cette raison demeure ferme et inébranlable que l'homme peut prétendre au titre de « dieu de la terre ».[3]

La nécessité dans l'histoire humaine revêt, selon Marx, deux formes fondamentales : celle d'une nécessité externe, qui exprime l'aliénation, celle d'une nécessité interne en laquelle s'exprime la lutte pour le dépassement de l'aliénation.

---

1. Marx et Engels. Lettres d'Engels à Starkenbourg, du 25 janvier 1894, dans *Etudes philosophiques*, p. 163.

2. Lettre de Marx à Kugelman, en avril, publiée en annexe de *La guerre civile en France*, p. 78. Editions Sociales.

3. Gœthe. *Wilhelm Meister*, livre I, t. 1, chap. XVII.

Dans le monde aliéné, où règne pour une large part la nécessité externe, l'homme tend à n'être qu'un chaînon dans l'enchaînement des choses et des événements : l'histoire humaine, comme l'écrit Marx, tend à devenir semblable à l'histoire naturelle.

Ce genre de nécessité commande, par exemple, le développement du capitalisme, d'un régime où les hommes, ayant, en raison des aliénations découlant de la propriété privée des moyens de production, le statut des choses, l'homme est *objet* de l'histoire.

Lorsque au contraire Marx parle de l'avènement *nécessaire* du socialisme, cette nécessité est plus profonde : il ne s'agit plus de la nécessité *externe* du développement d'un système dont l'homme, traité comme une chose, est absent, mais d'une nécessité *interne* dans laquelle l'homme fait partie des données du problème : la victoire du socialisme ne viendra pas toute seule, par une sorte de nécessité des choses, comme si la classe ouvrière était poussée par la seule force d'inertie des mécanismes du capital. Ce déterminisme mécaniste a toujours conduit au réformisme, à l'idée d'une intégration progressive et automatique du socialisme dans le capitalisme.

La nécessité dialectique de la négation révolutionnaire est tout le contraire de la nécessité mécanique. Celle-ci se fait sans moi, l'autre requiert ma participation. L'une enseigne la passivité et la résignation, l'autre est maîtresse d'énergie et d'initiative historique.

La nécessité proprement externe dessine un champ de possibilités ; elle exclut radicalement certains possibles : le retour du capitalisme au régime féodal est, par exemple, exclu, ou même le retour du capitalisme des monopoles au capitalisme libéral. Mais elle n'impose

aucun choix : dire que l'avènement du socialisme est, à l'étape actuelle du capitalisme *nécessaire,* cela ne signifie pas qu'il sera instauré quoi que nous fassions. Cela signifie que les contradictions du capitalisme sont de telle nature qu'elles ne peuvent être résolues que par la suppression de la propriété capitaliste des moyens de production et le passage au socialisme. Mais si nous ne prenions pas consicence de cette nécessité, ou si nous désertions les tâches que cette conscience nous impose, ou même si, ayant cette conscience et assumant cette tâchc, nous multipliions les erreurs de stratégie et de tactique, la contradiction pourrait continuer à n'être pas résolue, et cela conduirait à un pourrissement de l'histoire marqué par les convulsions et les catastrophes découlant nécessairement de cette contradiction non résolue : crises, guerres, etc.

Comment s'opère le passage de la nécessité externe à la nécessité interne ? La première est celle où l'homme, entièrement aliéné, est assimilé à une chose ou à un animal ; la seconde, celle d'une histoire soumise à une finalité humaine pleinement consciente. Ce sont deux cas-limites, d'une pureté idéalc. En réalité il y a, entre ces extrêmes, de multiples degrés de liberté, d'intervention efficace de l'homme dans le déroulement de l'histoire : depuis cette jungle décrite par Marx où les projets humains s'annulent réciproquement et où se dégage une résultante mécanique qui n'a été voulue par personne, jusqu'à une société sans classe se développant selon un plan conscient par les efforts associés de tous les hommes.

Dans le passage de l'un à l'autre, le rôle du facteur subjectif, le rôle de la conscience grandit. L'homme, d'abord *objet* de l'histoire, devient *sujet* de l'histoire.

Comment, par exemple, s'opère ce passage dans la conscience de la classe ouvrière ?

La nécessité qui conduit un ouvrier à lutter contre le régime capitaliste n'est pas une nécessité externe : elle n'est pas subie par lui passivement comme une poussée de l'histoire. Ce n'est pas la nécessité d'un instinct animal ni d'une « spontanéité » : la spontanéité n'est que l'enregistrement des nécessités externes, un reflet passif de la situation objective immédiate. Le travailleur acceptant les idées dominantes, c'est-à-dire, comme le notait Marx, les idées de la classe dominante, peut chercher alors les avantages immédiats, d'une simple adaptation au système social régnant : se faire le mouchard du patron, ou tenter de « s'installer à son compte » pour s'évader de sa condition, ou pratiquer la collaboration de classe, ou simplement accepter avec résignation son état comme nécessité fatale ou exigence providentielle. Adaptation, évasion, collaboration, résignation, ce sont là autant de variantes de l'acceptation des apparences immédiates du régime et de ses justifications idéologiques.

Cette conscience peut aussi refléter la situation immédiate non par adaptation passive, mais par une réaction de révolte. Elle aussi comporte des degrés. Engels dans *La situation des classes laborieuses en Angleterre* en a retracé les étapes, depuis l'attentat individuel et le crime, le bris des machines, jusqu'aux luttes concertées de la grève et de l'organisation syndicale. La transformation de la situation des travailleurs joue un grand rôle dans le passage des révoltes aveugles aux formes organisées de la lutte de classe. Les progrès de la concentration industrielle, notamment, créent les conditions objectives favorables à la prise de conscience d'une solida-

rité de fait entre les ouvriers. Mais si l'on s'en tient à la seule expérience immédiate des rapports entre patrons et ouvriers, il n'est pas possible de dépasser un certain niveau de conscience : celui des luttes économiques et de l'organisation syndicale.

Pour passer à une véritable lutte révolutionnaire, c'est-à-dire à une lutte qui s'assigne pour objectif non plus d'obtenir de meilleures conditions de vente de la force de travail, mais de créer un régime où la force de travail cesse d'être vendue comme une marchandise, il faut franchir une étape décisive de la prise de conscience : se placer au-dehors de la sphère des rapports de lutte entre ouvriers et patrons pour prendre conscience, comme Marx dans *Le Manifeste Communiste*, de l'ensemble du mouvement de l'histoire, qui donne leur signification aux luttes actuelles de la classe ouvrière, qui en fait l'héritière et la continuatrice de toutes les luttes de l'homme depuis sa plus lointaine histoire et qui lui ouvre la perspective d'une société sans classes et sans aliénation.

La tâche d'apporter cette conscience à la classe ouvrière incombe, nous le verrons plus loin en étudiant la politique de Marx, au Parti de la classe ouvrière qui est l'instrument essentiel de sa libération. Dans le Parti, la fusion du mouvement ouvrier avec le socialisme scientifique, c'est-à-dire la prise de conscience de la signification de la totalité du mouvement historique par la seule force réelle capable de déraciner, avec la propriété privée des moyens de production, l'aliénation de l'homme universalisée par le capitalisme, constitue une étape décisive de la conquête de la liberté.

Ce passage de la classe « en soi » à la classe « pour

soi »[1] s'apparente au passage, chez Spinoza, de la connaissance du « premier genre » à la connaissance du « troisième genre » qui seule donne accès à la liberté.

La conscience de classe est la condition nécessaire de la conquête de la liberté.

La liberté, pour Marx comme pour Hegel, est le dépassement de l'aliénation. Mais si ce dépassement chez Hegel et chez Feuerbach s'opère dans la seule conscience, il exige, chez Marx, une transformation réelle du monde et pas seulement de l'idée que nous nous en faisons.

Chez Marx, nous l'avons vu, l'aliénation n'est pas seulement dédoublement de l'homme, mais réalité sociale, réalité des classes et de leur antagonisme.

Le problème de la liberté est donc pour Marx non pas seulement un problème individuel mais un problème historique et social, un problème de classe. Ce problème se trouve ainsi intimement lié à celui des tâches révolutionnaires du prolétariat.

Marx, dans l'*Idéologie allemande,* montre que jusqu'à présent la liberté individuelle n'a existé que pour les individus appartenant à la classe dominante.

Toute conception de la liberté exprime la position de classe de celui qui la professe : chaque classe dominante appelle liberté le maintien de ses privilèges de classe. « Un Yankee arrive en Angleterre, est empêché par le juge de paix de fouetter son esclave et s'écrie :

---

1. Voir à ce sujet : *Les classes sociales en France* (Editions Sociales, 1963), par Maurice Bouvier et Gilbert Mury, livre IV, t. II, chap. III, p. 517 à 554 : « Classe en soi et classe pour soi ».

peut-on appeler pays de liberté un pays où l'on ne peut pas corriger son nègre ? »[1]

Pour la bourgeoisie la liberté c'est le maintien de la « libre entreprise », pour le prolétariat, la liberté, c'est la destruction de ce régime.

Les classes dominantes appellent toujours tyrannie et destruction de la liberté l'abolition de leurs privilèges de classe.

Montesquieu avait déjà fort bien décelé la signification de classe de la liberté et les supercheries de l'abstraction : « Ce mot de liberté dans la politique ne signifie pas, à beaucoup près, ce que les orateurs et les poètes lui font signifier. Ce mot n'exprime proprement qu'un rapport et ne peut servir à distinguer les différentes sortes de gouvernements : car l'Etat populaire est la liberté des personnes pauvres et faibles et la servitude des personnes riches et puissantes, et la monarchie est la liberté des grands et la servitude des petits... Ainsi quand, dans une guerre civile, on dit qu'on combat pour la liberté, ce n'est pas cela, le Peuple combat pour la domination sur les grands et les grands combattent pour la domination sur le peuple ».[2]

Chaque classe identifie la liberté avec la défense de ses intérêts de classe. Et c'est parce que, en raison de la concentration du capital et du système des monopoles, les privilèges du capital sont l'apanage d'une minorité de plus en plus infime, que l'abolition de ces privilèges donne la liberté au plus grand nombre.

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 208.
2. Montesquieu. *Cahiers*, p. 100-101. Grasset, 1942.

Le chemin de la liberté passe par la dictature du prolétariat.

Le communisme s'identifie avec l'avènement de la liberté véritable.

Il est la fin des aliénations et des illusions qu'elles engendrent.

Le propre des illusions bourgeoises sur la liberté c'est d'identifier la liberté avec la contingence et l'irrationalité. Cela tient à la nature même du régime capitaliste : « Dans la concurrence la personnalité est un accident et l'accident est une personnalité ».[1]

La loi de la société bourgeoise est l'anarchie, la loi individualiste de la jungle, c'est-à-dire celle qui assure la servitude et l'écrasement du non-possédant pour lequel les illusions « démocratiques » sont un alibi pour les servitudes de fait. Marx évoque « l'homme qui ne se rattache même plus aux autres hommes par l'apparence d'un lien général ...la lutte générale d'homme à homme, d'individu à individu... toute la société bourgeoise n'est que cette guerre mutuelle de tous les individus qui ne se différencient plus que par leur individualité abstraite... L'opposition entre l'Etat représentatif démocratique et la société bourgeoise, c'est l'achèvement de l'opposition classique entre la communauté publique et le système esclavagiste. Dans le monde moderne, tout individu fait partie du système esclavagiste. Mais l'esclavage de la société bourgeoise est, en apparence, la plus grande liberté, parce que c'est en apparence l'indépendance achevée de l'individu pour qui le mouvement effréné... est la manifestation de sa propre li-

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VII, p. 242.

berté, alors que ce n'est en réalité que l'expression de son asservissement absolu et de la perte de son caractère humain. »[1]

Ce que voit l'individu c'est l'apparence du droit légal, alors que le jeu réel des privilèges se déroule en quelque sorte derrière son dos.

Marx en donne de multiples exemples concrets.

D'abord celui du marché capitaliste : « La sphère de la concurrence... à n'envisager que chaque cas pris à part, est dominée par le hasard ; la loi intérieure qui s'affirme dans les hasards et les règles ne se montre donc que si l'on réunit toute une foule de ces hasards, tandis que les divers agents de la production ne la voient ni ne la comprennent. »[2] Chaque vendeur et chaque acheteur se croit libre et tous sont asservis à leur insu par la loi de la valeur. Et que sera-ce lorsque le vendeur est vendeur de sa propre force de travail ! Il peut avoir l'illusion d'être libre : il n'est pas comme l'esclave attaché à un maître particulier, ni, comme le serf, fixé à la glèbe ; il est « libre » de se vendre à qui il veut, mais il est contraint de se vendre à quelqu'un et si sa « marchandise » ne trouve pas preneur, il est libre encore de mourir de faim, lui et sa famille, par la nécessité de fer de cet étrange régime de liberté.

Sous le régime de l'aliénation, tout ce qui est l'expression du pouvoir et de la richesse accumulée par toutes les générations passées de l'humanité a pris la forme de choses ou d'institutions séparées de l'homme et le dominant, depuis l'argent jusqu'à l'Etat.

Le propre de la société sans classe du communisme

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 208.
2. Marx. *Le Capital*, t. VIII, p. 206.

c'est de mettre fin à cette opposition de l'individu et de la société, de réintégrer en l'homme individuel les forces sociales jusque-là extériorisées, aliénées, de rendre toutes les forces de la société intérieures à l'individu.

La liberté, selon Marx, n'est pas dans l'individualisme, le refus, la négation, la sécession précaire et toujours menacée. L'homme individuel est libre lorsqu'il est habité par l'humanité entière, par tout son passé qui est la culture, par toute sa réalité présente qui est la coopération universelle.

L'on ne peut donc conquérir la liberté tout seul. Il n'y a pas d'homme libre dans un peuple esclave.

C'est là un enseignement permanent du matérialisme qui faisait déjà dire à Helvétius : « La morale n'est qu'une science frivole, si on ne la confond avec la politique et la législation. »[1]

Toute conception de la liberté qui prétend agir par son seul enseignement sans toucher aux conditions concrètes de l'aliénation ne peut que semer des illusions. Marx prend l'exemple du christianisme et du dédoublement de l'homme qui est à la base de son enseignement traditionnel et qui transpose en morale le dédoublement propre aux régimes d'aliénation : « Le christianisme ne voulait nous affranchir de la domination de la chair... que parce qu'il regardait notre chair, nos convoitises comme étrangères à nous-mêmes, il ne voulait nous libérer de la détermination par la nature que parce qu'il estimait que notre propre nature ne faisait pas partie de nous... Si je ne suis pas nature moi-même... toute détermination par la nature... m'apparaît comme une dé-

1. Helvétius. *De l'Esprit.* Discours II, chap. 18 et 24.

termination par quelque chose d'étranger... comme une hétéronomie par rapport à l'autonomie de l'esprit ».[1]

C'est pourquoi Marx écrira : « l'idéal chrétien de la liberté, c'est-à-dire l'illusion de la liberté. »[2]

Ceci ne vaut pas seulement pour le christianisme mais pour toute conception de la liberté non enracinée dans l'histoire et ses luttes et qui prétend conférer à l'homme la liberté sans donner à tous les hommes la maîtrise de la nature et de leurs relations sociales.

Liberté, dit Marx, égale *puissance* réelle.[3]

Le socialisme c'est l'avènement d'un régime qui détruit tous les obstacles matériels, et, notamment, économiques et sociaux, à l'intégration de la totalité de l'humanité en chaque homme. La liberté sans mensonge c'est la possibilité pour chaque homme, pour tous les hommes d'accéder à la totalité de la culture humaine, de participer pleinement au travail commun, consciemment organisé, de tous les hommes, aux richesses et aux pouvoirs qu'il engendre, et à partir de là, de développer toute sa puissance créatrice sans autre limite que ses capacités ou ses dons.

La liberté, « la réalisation universelle de l'individu ne cessera d'être représentée comme idéal... que lorsque l'impulsion générale qui sollicite les dispositions des individus pour le développement réel aura passé sous le contrôle des individus, comme le veulent les communistes. »[4]

---

1. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VIII, p. 29.
2. *Ibidem*, p. 112.
3. *Ibidem*, p. 114.
4. Marx. *L'Idéologie allemande. Œuvres philosophiques*, t. VIII, p. 89.

Le fondement économique et social de cet humanisme concret, Marx le définira dans *Le Capital* : le communisme est « une réunion d'hommes libres, travaillant avec des moyens de production communs, et dépensant d'après un plan concerté leurs nombreuses forces individuelles comme une seule et même force de travail social. »[1]

Est-ce à dire que cet accomplissement, dans la société sans classes du communisme, sera la fin de l'histoire ? En aucune façon. Ce qui se termine avec le régime capitaliste c'est la préhistoire bestiale de l'homme humain. « Les rapports bourgeois de production sont la dernière forme du procès social de production qui ait un caractère antagonique... Avec ce type de société s'achève la préhistoire de la société humaine. »[2]

Le communisme est le commencement de l'histoire proprement humaine, celle qui n'est pas faite des luttes et des affrontements carnassiers de la jungle, celle des luttes de classes et des guerres. « Pas plus que la connaissance l'histoire ne peut trouver un achèvement définitif dans un état idéal parfait de l'humanité. »[3]

Cette société n'aura même plus pour moteur le besoin. « Le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité imposée de l'extérieur ; il se situe donc par nature au-delà de la sphère de production matérielle proprement dite. De même que l'homme primitif doit lutter contre la nature pour pourvoir à ses besoins, se maintenir en vie et se reproduire, l'homme civilisé est forcé lui aussi de le

1. Marx. *Le Capital*, t. I, p. 90.
2. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 5.
3. Engels. *Ludwig Feuerbach*, dans *Etudes philosophiques*, p. 17.

faire et de le faire quels que soient la structure et le mode de la production. Avec son développement s'étend également le domaine de la nécessité naturelle, parce que les besoins augmentent ; mais en même temps s'élargissent les forces productives pour les satisfaire. En ce domaine la seule liberté possible est que l'homme social, les producteurs associés règlent rationnellement leurs échanges avec la nature, qu'ils la contrôlent ensemble au lieu d'être dominés par sa puissance aveugle et qu'ils accomplissent ces échanges en dépensant le minimum de forces et dans les conditions les plus dignes, les plus conformes à leur nature humaine. Mais cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité. C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme une fin en soi, le véritable royaume de la liberté qui ne peut s'épanouir qu'en se fondant sur l'autre royaume, sur l'autre base, celle de la nécessité. »[1]

Marx ajoute que « la condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail » car « la mesure de la richesse ne sera plus le temps de travail, mais le temps libre. »[2]

Mais dira-t-on, l'âme vivante de la dialectique c'est la contradiction qui seule « pousse en avant ». Que deviendra donc l'histoire lorsque la lutte des classes n'en sera plus le moteur ?

Les contradictions ne seront pas abolies mais ce ne seront plus des contradictions antagoniques entre des hommes.

---

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. 3, p. 198-199.
2. Marx. Manuscrit inédit publié dans *Bolchevik*, n°s 11 et 12, p. 63 (1939).

Alors s'épanouiront pleinement les dialectiques interminables de la liberté.

D'abord la conquête continuée de la nature par l'homme. Dans le chantier sans limite de la triple infinité : celle du petit, du grand et du complexe, l'homme a la perspective de luttes sans fin : du côté de la microphysique et des désintégrations de la matière, du côté du cosmos, du côté des synthèses chimiques inédites, de plus en plus complexes, comme celle de la chlorophile ou de la vie. Maîtriser les éléments, changer les climats, acquérir en biologie des pouvoirs supérieurs à ceux que la physique de notre siècle a conquis sur la matière inerte. Et, à partir de ces recherches et de ces découvertes de la science, conquérir des pouvoirs illimités : aux pensées frileuses qui butent aux limites de la mort de l'individu et de l'espèce, qui redoutent par exemple une mort thermique de l'univers, les premiers pas de l'homme dans l'infini ouvrent la perspective de migrations cosmiques, et si la puissance d'éclatement de l'atome rend dès aujourd'hui possible l'anéantissement de la vie sur la terre, la généralisation de la désintégration et l'utilisation de toutes les énergies internes de la matière ne peuvent-elles permettre à une humanité unie de concentrer les énergies de telle sorte qu'elle permette à la terre un changement d'orbite comme l'ont réalisé les satellites artificiels.

Ensuite, au-delà des dialectiques violentes de notre histoire, ou plutôt de notre préhistoire, la société sans classe du communisme, créera, pour la première fois, les conditions réelles d'une dialectique du dialogue, celle de la critique et de l'autocritique, dont Socrate et Platon ont conçu les premiers rêves : la coopération spécifiquement humaine dans la découverte de la vérité en-

tre des esprits habités par toute la culture antérieure de l'humanité et où aucune tricherie des « démocraties » menteuses des régimes de classe, ne viendra fausser l'égal et libre affrontement de pensées hautement personnalisées parce que hautement socialisées, la parfaite réciprocité des consciences.

Enfin, cette création aura les caractères d'une création esthétique. C'est-à-dire d'abord d'une création qui n'est commandée par aucun autre besoin que le besoin spécifiquement humain de créer et de se créer soi-même. Mais, dira-t-on, si la base de la société ne change plus, comment d'après les thèses du matérialisme historique, les superstructures et notamment les créations de l'esprit pourront-elles se développer ? Résumant dans *Le Capital* l'idée maîtresse du matérialisme historique Marx écrit : « La technologie met à nu le mode d'action de l'homme vis-à-vis de la nature, le procès de production de sa vie matérielle et, par conséquent, l'origine des rapports sociaux et des idées ou conceptions intellectuelles qui en découlent. »[1]

Des deux éléments qui constituent la base de toute société le premier, les forces productives, sera plus mobile que jamais et les rapports sociaux ne peuvent manquer de se transformer en fonction de cette expansion sans pour autant redevenir antagoniques et engendrer des idéologies de justification. En outre, Marx n'a jamais, nous l'avons vu déjà, établi de lien de causalité linéaire et mécanique entre la base et la superstructure. Il reconnaît au contraire à cette dernière une autonomie relative et une efficacité spécifique : l'art, la musique,

1. Marx. *Le Capital*, t. II, p. 59, note.

la peinture, la poésie ne sont pas des effets ni des reflets passifs de la base sur laquelle ils sont nés ; ils participent activement à la création d'un visage nouveau de l'humanité. Sans doute cette création n'aura plus pour inspiration l'angoisse. Les hommes se souviendront que Dante a écrit aussi un Paradis et que son poème a inspiré les danses du « Printemps » de Botticelli. Pourquoi l'homme ne pourrait-il créer que sous l'aiguillon du besoin et de l'angoisse, quand les chrétiens eux-mêmes ont conçu un Dieu dont la Création ne serait pas une émanation nécessaire, mais un don gratuit de l'amour ? Le matérialisme marxiste, fidèle à son inspiration fichtéenne et faustienne initiale, est le créateur d'un monde peuplé de dieux sans ennui, dont les créations inaugurent une dialectique ouverte sur l'infini.

MARX ET L'ECONOMIE POLITIQUE

Le Capital de Marx porte le sous-titre : « Critique de l'économie politique. Cette « critique » est différente de celle de Kant, mais elle constitue comme elle une véritable « révolution copernicienne » en économie politique comme en philosophie. Cette révolution est aussi profonde que celle réalisée par Marx en philosophie et elle met en œuvre la même méthode.

La critique marxiste, en économie politique comme en philosophie, a ceci de commun avec la critique kantienne, qu'elle porte sur les principes même de la connaissance, qu'elle est une réflexion sur les « phénomènes », sur l'apparence, pour en déterminer la nature et en expliquer la genèse, qu'elle dégage le rôle essentiel de l'activité de l'homme, de sa « pratique ».

Elle se distingue de la critique kantienne d'abord parce que, intégrant les découvertes hégéliennes de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Logique*, Marx, comme Hegel, a conscience de l'impossibilité de séparer la méthode du contenu, de faire, avant toute connaissance, la critique de la connaissance comme si l'on voulait apprendre à nager avant de se mettre à l'eau : les conditions formelles de la connaissance ne peuvent être isolées de la matière et du développement de la

connaissance. Moins encore l'activité de l'homme, la pratique historique et sociale, ne peut être isolée de ses produits et de ses institutions. Comme Hegel, dans sa *Phénoménologie* et dans sa *Logique,* Marx crée ce que l'on appellerait aujourd'hui un « modèle » permettant de rendre compte des apparences, de leur structure interne, de leur genèse, de leur loi de développement. Mais, à la différence de Hegel, Marx ne confond pas cette « reproduction » conceptuelle du concret avec une création du monde par l'esprit.

Pour dégager l'enseignement vivant et toujours actuel du *Capital* de Marx, l'on ne saurait donc se contenter d'en faire le résumé ; il convient d'en dégager la méthode, la loi de développement, les découvertes fondamentales et les démarches qui permettent aujourd'hui, grâce à Marx, d'élever l'économie politique au niveau d'une science véritable capable de donner une vue synthétique des structures économiques contemporaines, de leurs lois de développement, et des perspectives ouvertes à chacune d'elles.

LA METHODE DE MARX DANS *LE CAPITAL*

> Marx ne nous a pas laissé de «logique», mais il nous a laissé la logique du *Capital*.
> (LÉNINE. *Cahiers philosophiques*, p. 201.)

Toute science a pour objet de passer du mouvement simplement apparent des phénomènes, au mouvement interne réel. L'économie ne devient véritablement une

science que lorsqu'elle effectue ce passage. Marx évoque très précisément la signification de cette révolution copernicienne ; il écrit, à propos de la concurrence : « l'analyse scientifique de celle-ci présuppose l'analyse de la nature intime du capital. C'est ainsi que le mouvement apparent des corps célestes n'est intelligible que pour celui qui connaît leur mouvement réel. »[1]

Il s'agit pour Marx, d'ériger l'économie politique en véritable science, c'est-à-dire « par opposition à l'économie vulgaire qui se contente des apparences, » de « pénétrer l'ensemble réel et intime des rapports de production dans la société bourgeoise. »[2]

Ce qui caractérise l'économie vulgaire c'est de se contenter d'enregistrer les faits tels qu'ils se présentent dans l'expérience immédiate, à la manière des empiristes, et d'établir entre eux des rapports. Ainsi procédait l'astronome avant Copernic : noter le mouvement apparent des astres, le soleil et les autres étoiles paraissant en effet graviter autour de la Terre, et multiplier les « épicycles » sur la sphère de Ptomélée.

L'économiste qui se borne à dessiner la courbe des prix, les variations de la conjoncture et à décrire les mécanismes de fonctionnement, même s'il utilise les procédés mathématiques les plus subtils et les méthodes de l'économétrie la plus moderne, demeure prisonnier des apparences.

En économie politique le refus positiviste d'aller au-delà des apparences a une signification de classe : car les « apparences », en ce domaine sont fonction du point de vue de classe adopté pour les observer.

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. II, p. 10.
2. Marx. *Le Capital*, livre I, p. 83.

« La manière de voir des petits bourgeois et des économistes vulgaires... provient de ce que dans leur cerveau ce n'est jamais que la forme phénoménale des rapports qui se reflète et non leur connexion interne. »[1]

D'une manière générale, le point de vue de classe du bourgeois le conduit à suivre seulement les péripéties de la circulation de son capital. Or, dans la sphère de la *circulation* du capital tout est uniformément marchandise. Alors que dans la sphère de la *production,* tout est création de valeurs. Dans le premier cas l'économie politique n'a affaire qu'à des « choses » et à leurs rapports ; dans le second elle découvre dans des rapports humains la genèse même des apparences, des produits, des institutions et des choses. Passer du premier point de vue au second et, à partir de là, rendre compte même des apparences, telle est la grande inversion réalisée par Marx, « remettant sur ses pieds » l'économie politique comme il l'avait fait déjà pour la philosophie : « Le capital n'est pas une chose ; c'est un rapport déterminé de production. »[2]

Pour mieux saisir la nature et la portée de ce « renversement », partons, comme l'économiste vulgaire, et comme le capitaliste (dont l'économiste vulgaire accepte les illusions comme « données » de fait et point de départ de son étude), de l'apparence immédiate.

Dans la comptabilité d'une entreprise toutes les dépenses comme toutes les recettes sont réduites à un dénominateur commun : par exemple, ce qui est dépensé pour l'achat des matières premières ou des machines ne

1. Marx. Lettre à Engels du 27 juin 1867 (voir aussi lettre du 30 avril 1868) et *Le Capital,* t. VIII, p. 196 et 208.
2. Marx. *Le Capital,* t. VIII, p. 193.

se distingue pas *qualitativement* de ce qui est dépensé pour payer la main-d'œuvre. Il s'agit dans les deux cas d'une certaine *quantité* de capital investi. « Dans la composition apparente du coût de production, on ne voit pas de différence entre capital constant et capital variable. »[1]

De là naissent les principales illusions engendrés par le régime capitaliste et codifiées par l'économie politique du capital. Le capitaliste prélève son profit en fonction de l'ensemble du capital investi et l'expérience quotidienne lui enseigne que ce profit est né sur le marché, dans la sphère de la circulation, qu'il provient d'une vente heureuse, que son taux dépend de l'offre et de la demande, etc.

« Le coût de la marchandise se mesure, du point de vue du capitaliste, à la dépense de capital, son coût réel à la dépense de travail... Le coût de production n'est nullement une rubrique n'existant que dans la comptabilité du capitaliste. Le caractère autonome de cet élément se manifeste sans cesse dans la pratique au cours de la production réelle de la marchandise : de sa forme marchandise il doit en effet, grâce au procès de circulation, être indéfiniment reproduit en capital productif. »[2]

Comment s'opère ce renversement ? Comment se crée cette illusion d'optique par laquelle, comme dans presque toutes les sciences « dans le phénomène les choses se manifestent souvent à l'envers. » ?[3]

L'expérience immédiate, en régime capitaliste, mon-

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 57.
2. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 48-49.
3. *Ibid.*, t. I, p. 208.

tre que des capitaux de grandeur égale, mettant en œuvre des quantités égales de travail vivant, rapportent un profit égal. C'est *l'apparence.* Or il découle de la théorie de la valeur, élaborée déjà par Adam Smith et Ricardo, reprise et développée par Marx, que seuls des capitaux mettant en œuvre une même quantité de travail vivant doivent rapporter une même quantité de plus-value et, par voie de conséquence, de profit. C'est là *l'essence.*

Cette essence s'exprime sous des formes phénoménales qui la contredisent.

« La valeur de la force moyenne de travail et le degré moyen de son exploitation étant supposés égaux dans différentes industries, les masses de plus-value produites sont en raison directe de la grandeur des parties variables des capitaux employés, c'est-à-dire en raison directe de leurs parties converties en force de travail. Cette loi est en contradiction évidente avec toute expérience fondée sur les *apparences*... l'économie vulgaire se targue ici des *apparences* pour nier la loi des phénomènes. »[1]

Il en est de même pour la plupart des réalités économiques : la plus-value comme telle *n'apparaît* pas directement, mais seulement sous ses formes phénoménales : le profit industriel ou commercial, le taux d'intérêt, les dividendes, etc.

La valeur non plus n'apparaît pas directement, mais sous la forme phénoménale des prix. Là encore il faudra partir de l'essence pour rendre compte des apparences qui la masquent ou même la contredisent : « L'échange ou la vente des marchandises à leur valeur

1. Marx. *Le Capital,* t. I, p. 300-301.

est le fait rationnel, la loi naturelle de leur équilibre ; c'est en partant de cette loi qu'il faut expliquer les écarts, et non inversement déduire la loi en partant des écarts. »[1]

Quel que soit l'exemple envisagé, pour Marx, passer des apparences à la réalité essentielle, c'est, en économie politique, passer des phénomènes de la circulation, observables à la surface, à la sphère de la création des richesses qui en explique la vraie nature, la genèse et le développement.

Marx souligne à maintes reprises ce souci de découvrir le « dedans » des phénomènes : « Les formes du capital que nous allons exposer dans ce livre, écrit-il au début de la IIIe partie du *Capital*, le rapprochent progressivement de la forme sous laquelle il se manifeste dans la société, à la surface, pourrait-on dire, dans l'action réciproque des différents capitaux, dans la concurrence et dans la conscience ordinaire des agents de la production eux-mêmes. »[2]

Par contre il insiste sur la nécessité de commencer par le fond des choses avant de remonter à la surface en réintégrant un à un les éléments de la totalité concrète : « Nous ne montrons pas dans le détail comment les interférences du marché mondial, ses conjonctures, le mouvement des prix du marché, les périodes du crédit, les cycles de l'industrie et du commerce, les alternances de prospérité et de crise, *apparaissent* à ces agents (de la production) ...Nous ne le montrerons pas parce que le mouvement réel de la concurrence se situe en dehors de notre plan et que nous n'avons à étudier ici que

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 203.
2. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 47.

l'organisation interne du mode capitaliste de production, en quelque sorte dans sa moyenne idéale. »[1]

Par-delà les économistes vulgaires du genre de Jean-Baptiste Say ou de Bastiat, qui acceptent comme des données immédiates et éternelles les illusions propres au capitaliste, et construisent à partir de là des systèmes apologétiques, Marx remonte aux sources de l'économie politique bourgeoise, aux grands classiques anglais qui, les premiers, se sont efforcés de dépasser l'apparence et de rechercher, dans la production, le secret des apparences.

L'économie politique anglaise, depuis William Petty, estime que la substance de la richesse c'est le *travail*. Franklin formulera ce que Marx appelle « la loi fondamentale de l'économie politique moderne » : « Le commerce, écrit Franklin, n'étant en général pas autre chose que l'échange du travail contre du travail, la valeur des choses est évaluée le plus justement par le travail. » Bien entendu il s'agit du travail sous la forme sous laquelle il se manifeste en régime capitaliste, c'est-à-dire le travail produisant des marchandises, le travail ayant pour but d'aliéner son produit sur le marché libre.

Adam Smith exprime cette loi sous sa forme la plus générale : « Le travail est la mesure réelle de la valeur échangeable de tous les biens. »[2]

Adam Smith considère la société tout entière sur le modèle de l'entreprise capitaliste de son temps : une grande manufacture dans laquelle se répartissent les tâches entre les hommes pour augmenter la productivité du travail.

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. III, p. 208.
2. Adam Smith. *Wealth of Nations*, t. I, p. 33.

Ricardo, lui aussi, part de cette conception de la société : une totalité de travail. Dès le premier chapitre de ses *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, il proclame : « La valeur d'une marchandise ou la quantité d'une marchandise contre laquelle on l'échange, dépend de la quantité relative de travail nécessaire à sa production et non pas du salaire plus ou moins élevé payé pour ce travail. »

Ricardo souligne ainsi le caractère social du travail et de la production, il formule la loi de la valeur travail, et il constate l'écart entre le salaire effectivement payé et la quantité de travail, c'est-à-dire qu'il reconnaît l'existence de la plus-value.

Il est vrai que Ricardo constate, sans l'expliquer, l'écart entre la quantité de travail fournie par le travailleur et le salaire qui lui est payé. Il ne répond pas à la question : pourquoi le travail salarié n'est-il pas, comme les autres marchandises, payé à sa valeur ? Marx explique pourquoi Ricardo ne pouvait pas répondre : « Posée sous cette forme la question est insoluble parce que l'on oppose le travail comme tel à la marchandise, une certaine quantité de travail vivant à une certaine quantité de travail réalisé. »[1] Il n'y a pas en effet de commune mesure entre le travail vivant, créateur, et le travail réalisé sous forme de produit, d'objet. Marx montrera que la loi de la valeur s'applique non au travail mais à la valeur de la force de travail de l'ouvrier (c'est-à-dire à la valeur de l'ensemble des moyens nécessaires à sa subsistance).

Néanmoins la conception de la société telle que l'exprimait Ricardo apparaissait déjà à ses contemporains

1. Marx. *Histoire des doctrines économiques*, t. III, p. 142-143.

comme dangereuse : cette totalité dans laquelle il n'y a que des hommes qui coopèrent dans le travail et échangent les produits de leur travail, constitue un organisme dans lequel tout individu ou tout groupe qui prélève une parcelle de la production commune à un autre titre que celui du travail est un parasite malfaisant : cette théorie, machine de guerre de la bourgeoisie ascendante, risque fort de se retourner contre d'autres couches sociales. Dès 1848, Carey, économiste faisant l'apologie du capitalisme, dénonce en Ricardo « le père du communisme ». Il écrit : « Le système de Ricardo est un système de discorde... Sa tendance, c'est de créer des conflits entre les classes et les nations... Son livre est le véritable manuel des démagogues qui aspirent au pouvoir par la confiscation de la terre, la guerre et le pillage. »[1]

Ricardo est pourtant un grand bourgeois qui ne cherche à ébranler ni au Parlement anglais où il siège, ni dans ses œuvres scientifiques, les principes du capitalisme qu'il considère comme un mode de production « naturel », et éternel, tout comme les contradictions qu'il découvre en lui.

Cela apparaît clairement dans sa théorie du salaire. Il a bien vu que « le prix naturel du travail est celui qui fournit aux ouvriers les moyens de subsister et de perpétuer leur espèce sans accroissement ni diminution. »[2] Il voit même que « la valeur du travail est déterminée par les subsistances qui, dans une société donnée, sont nécessaires, d'après la tradition, pour entrete-

1. Carey. *The past, the present and the future*, p. 74 (1848).
2. Ricardo. *Principes de l'économie politique et de l'impôt*, t. I, p. 76. Editions Costes.

nir et perpétuer les ouvriers. »[1] Mais tout en approchant de la découverte décisive de Marx : le salaire est déterminé par le coût de production de la force de travail, Ricardo ne voit pas que cette loi découle de la transformation du travail en marchandise, de sa fétichisation en objet, c'est-à-dire du principe même du régime capitaliste qui ramène tout au dénominateur commun de la valeur marchande. Il attribue au contraire ce phénomène à ce qui n'est qu'un effet second du système : la concurrence des ouvriers et la loi de l'offre et de la demande. C'est, du point de vue de sa propre doctrine, une inconséquence : son ambition était de réduire toutes les catégories économiques à celle de la valeur-travail, et son mérite de se placer du point de vue de la production ; or il passe, pour rendre compte du salaire, au point de vue de la distribution et de la circulation. Il juxtapose à une analyse profonde une description superficielle. « Au lieu de travail, écrit Marx[2], il aurait dû parler de force de travail... Mais alors le capital serait apparu comme l'expression indépendante, en face de l'ouvrier, des conditions matérielles du travail, *comme un rapport social déterminé*. Pour Ricardo, ce n'est que du travail accumulé, par distinction d'avec le travail présent. »

Or, il y a une différence de nature, une opposition radicale, entre le travail vivant (qui ne peut être séparé du sujet agissant, du travailleur) et le travail mort, le travail accumulé sous forme de marchandises, le travail *aliéné* (qui peut être accaparé par un autre homme ou un groupe d'hommes, accumulé et transformé en moyen

1. *Ibid.* Voir Marx : *Histoire des doctrines économiques*, t. III, p. 145
2. Marx. *Histoire des doctrines économiques*, t. III, p. 146.

d'exploitation et d'oppression). Dans une société où les moyens de production (la terre, les instruments de travail) sont propriété commune ou aux mains de chaque travailleur, l'équivalence est la règle des échanges. Au contraire lorsque la terre et les instruments de travail sont monopolisés par une classe (et deviennent par là *capital*) l'on voit apparaître d'autres revenus que ceux du travail, tels que le profit ou la rente.

Cette confusion vicie toute la doctrine de Ricardo.

Ricardo définit le profit comme l'excédent de la valeur de la marchandise sur le salaire, la rente comme l'excédent sur le salaire et le profit. Et il formule une loi très générale qui souligne les contradictions entre le salaire et le profit, entre le profit et la rente : avec le développement de la société et l'accroissement de la population, la rente augmente, le salaire réel ne change pas, le profit diminue.

Cette loi, par une nouvelle infidélité au principe initial, Ricardo ne la déduit pas de sa théorie de la valeur, mais d'une circonstance absolument contingente par rapport à cette théorie. Il prend à son compte la prétendue « loi de la population » de Malthus et la conception de la rente différentielle qui en découle. Malthus, idéologue au service de la « Compagnie des Indes » qui paye son enseignement, cherche dans une prétendue loi de la nature un alibi pour innocenter le régime capitaliste et les orgies sanglantes qui ont marqué son avènement : partant du postulat arbitraire et absolument invérifiable selon lequel la population croîtrait en proportion géométrique quand les moyens de la nourrir croîtraient en proportion arithmétique. Malthus proclamait que, les terres étant de fertilité inégale, les capitaux qui y sont investis donnent des profits inégaux :

cette différence entre le taux normal des profits sur les terres médiocres et le taux supérieur sur les terres plus fertiles constitue une rente au profit des propriétaires des terres les plus fertiles. Ricardo, incorporant cette thèse à sa théorie de la valeur, en déduit qu'en agriculture le prix des marchandises est déterminé par le travail dépensé dans les conditions les moins favorables, sur les lots de terre les plus médiocres. L'accroissement de la population, qui oblige à exploiter les terres les plus ingrates, entraîne une augmentation de la rente et, par conséquent une augmentation du salaire nominal (le salaire réel demeurant constant puisque avec un salaire nominal plus élevé l'ouvrier achète une quantité de marchandises que Ricardo considère comme donnée une fois pour toutes). L'augmentation du salaire nominal a pour conséquence une baisse du profit (puisque, selon Ricardo, salaire et profit sont en fonction inverse).

La théorie de Ricardo a le triple mérite d'énoncer clairement la loi de la valeur travail, de mettre à nu l'antagonisme entre travail et capital, de montrer que la rente différentielle est un revenu non seulement inutile pour le développement du capitalisme mais engendré par une aggravation des conditions de son développement.[1]

Sa faiblesse est de suspendre sa démonstration à l'absurde thèse de Malthus alors qu'à la fin de sa vie il côtoyait déjà une « loi de population » définie non plus

1. La théorie de la rente de Ricardo a une signification de classe : elle est dirigée contre les agrariens. Elle a fourni un grand nombre d'arguments théoriques aux partisans du libre-échange dans la campagne qui devait aboutir à la loi du 25 juin 1846 abolissant le droit d'imposition sur les grains.

comme une loi de la nature, une loi éternelle, mais comme une loi historique, découlant de la structure même de la société à telle étape de son développement.

Dans le chapitre XXXI de ses *Principes*, qui a jeté la consternation chez ses successeurs, de Mac Culloch à Böhm-Bawerk, Ricardo écrit avec cette « impartialité scientifique » et cet « amour de la vérité » que lui reconnaissait Karl Marx : « Je croyais que l'usage des machines était éminemment favorable aux classes ouvrières en ce qu'elles acquéraient ainsi les moyens d'acheter une plus grande masse de marchandises avec les mêmes salaires en argent : et je pensais, de plus, que les salaires ne subiraient aucune réduction par la raison que les capitalistes auraient besoin de la même somme de travail qu'auparavant, quoique ce travail dût être dirigé dans des voies nouvelles... Je suis convaincu que la substitution des forces mécaniques aux forces humaines pèse quelquefois très lourdement, très péniblement sur les épaules des classes laborieuses. »[1]

Ricardo allait plus loin encore dans une lettre à Mac Culloch : « J'ai dit qu'un fabricant disposant d'un capital de roulement peut occuper beaucoup de gens. S'il est avantageux, pour lui, de remplacer ce capital de roulement par un capital constant de même valeur, ceci sera inévitablement suivi de la révocation d'une partie des ouvriers, le capital constant ne pouvant pas donner de l'occupation à tout le travail qu'il doit remplacer. J'avoue que cette vérité me paraît tout aussi exacte que n'importe quel théorème de géométrie, et je suis tout simplement stupéfait d'être demeuré aussi longtemps sans le remarquer. » Ricardo était là sur le chemin

1. Ricardo. *Principes...*, t. I, p. 212. Editions Costes.

d'une « loi de population » découlant de la loi même du régime capitaliste et qui lui eût permis de donner fondement à toute sa théorie : de l'éviction de l'ouvrier par les machines résulte la formation d'une armée de réserve de chômeurs, la pression sur les salaires, un antagonisme croissant entre l'ouvrier et le capitalisme.

Quelle est donc le principe d'où découlent les inconséquences et les faiblesses de l'œuvre classique de Ricardo ?

Ricardo, comme Adam Smith, considère le travail uniquement sous la forme qu'il revêt en régime bourgeois, celle du travail assimilé à une marchandise, et il considère cette forme comme naturelle et éternelle.

Dès lors, pas de distinction entre travail vivant et travail mort, accumulé, c'est-à-dire entre travail proprement dit et capital ; les rapports entre l'un et l'autre vont se situer uniquement sur le plan de la circulation (où ils sont en effet interchangeables) et non sur le plan de la production (où ils s'opposent radicalement). L'argent, qui est leur commun dénominateur, n'est plus, dans une telle perspective, qu'un moyen de circulation. Même lorsque Ricardo étudie les rapports des hommes et les rapports des classes, il les définit au niveau de la répartition des richesses et non pas au niveau plus profond de leur production.

Ricardo a découvert l'une des lois essentielles du développement de la société capitaliste : la loi tendancielle de la baisse du taux du profit, mais il l'explique par l'augmentation de la valeur des produits agricoles découlant de la prétendue « loi de population » de Malthus : « Les profits tendent naturellement à baisser parce que, dans le progrès de la société et de la richesse,

le surcroît de subsistances nécessaires exige un travail toujours croissant. »[1]

Marx note à ce propos : « Les économistes, qui, comme Ricardo, considèrent la production capitaliste comme une forme définitive, constatent qu'elle se crée elle-même ses limites et attribuent cette conséquence, non pas à la production, mais à la nature dans la théorie de la rente. »[2]

Marx montrera au contraire que cette loi tendancielle du taux du profit ne découle pas de circonstances accidentelles, étrangères au régime capitaliste, mais au contraire de l'essence de ce régime qui implique un accroissement du capital constant (instruments et machines) et la diminution relative du capital variable (capital servant à acheter la force de travail des ouvriers et pouvant seul engendrer la plus-value).

Une telle découverte conduit à l'idée que le capitalisme porte en lui-même la loi qui l'achemine à sa perte : « Ce qui inquiète Ricardo, écrit Marx[3], c'est que le taux du profit, stimulant de la production et de l'accumulation capitaliste, soit menacé par le développement même de la production... Même au point de vue purement économique et vulgairement bourgeois, limité par l'horizon même de ceux qui exploitent le capital, le régime capitaliste apparaît comme une forme, non pas absolue et définitive, mais relative et transitoire de la production. »

Enfin, l'une des dernières conséquences de l'erreur initiale de Ricardo, c'est de ne pouvoir rendre compte

1. Ricardo. *Principes...*, t. I, p. 108.
2. Marx. *Le Capital*, livre III, chap. XV (t. VI, p. 255).
3. *Ibid.*, p. 271.

du phénomène des crises capitalistes. Ricardo admet à la fois que le profit apparaît « simultanément comme condition et comme impulsion pour l'accumulation », et que la production capitaliste vise la satisfaction des besoins.

La production capitaliste a-t-elle pour moteur le profit ou les besoins ? Ricardo utilise les deux explications, et, dans les deux cas, pour défendre le développement illimité de la production capitaliste. Ricardo ne pouvait encore entrevoir les contradictions profondes du régime : le cycle des crises périodiques a commencé en 1825, alors que Ricardo est mort en 1823. Sa doctrine est celle du développement illimité du capitalisme.

L'impuissance de l'économie politique classique à rendre compte des crises entraînera la crise de l'économie politique elle-même.

L'économie apologétique du capitalisme devra, pour nier la profondeur des contradictions, renier les pionniers qui ont cherché dans la production la clé des phénomènes économiques, leur essence, et se réfugier dans le positivisme craintif de l'économie vulgaire.

Marx au contraire, prolongera, en la remettant sur ses pieds, l'économie politique des classiques. Le « renversement » comportera ici trois moments fondamentaux :

1. L'application du *matérialisme historique* à la solution des problèmes de l'économie politique ; ce qui permet de découvrir le caractère transitoire et relatif du mode de production capitaliste.

2. L'analyse de *l'aliénation du travail et du fétichisme de la marchandise,* ce qui permet de découvrir au-delà de l'apparence de la circulation des choses la réalité essentielle des rapports humains de production.

3. La découverte du caractère contradictoire de ces rapports et de la *dialectique* interne de leur développement ; ce qui permet de dépasser toutes les formes d'empirisme ou de positivisme dans les recherches économiques.

1. LE MATERIALISME HISTORIQUE ET L'ECONOMIE POLITIQUE

« Ce qui caractérise l'économie politique bourgeoise, écrit Marx, c'est qu'elle « voit dans l'ordre capitaliste non une phase transitoire du progrès historique, mais la forme absolue et définitive de la production sociale. »[1]

Marx fera au contraire la démonstration que les catégories économiques : travail, échange, marchandise, valeur, monnaie, marché, profit, salaire, rente, etc, sont des catégories historiques, et que les rapports sociaux dont elles sont l'expression forment une totalité organique portant en elle des contradictions qui l'engagent dans un devenir incessant. « Les catégories de l'économie bourgeoise sont des formes de l'intellect qui ont une vérité objective en tant qu'elles reflètent des rapports sociaux réels, mais ces rapports n'appartiennent qu'à cette époque historique déterminée où la production marchande est le mode de production social. Si donc nous envisageons d'autres formes de production nous verrons disparaître tout ce mysticisme qui obscurcit les produits du travail dans la période actuelle. »[2]

En appliquant cette méthode historique Marx a réso-

1. Marx. *Le Capital.* Préface à la deuxième édition, t. I, p. 24.
2. Marx. *Le Capital*, t. I, p. 88.

lu le problème posé par Ricardo de l'écart entre la quantité de travail fournie et le salaire payé, le problème crucial de la plus-value.

Aussi longtemps que les hommes produisirent tout juste assez de moyens de subsistance pour vivre il n'exista pas de base objective à l'exploitation durable et organisée du travail d'autrui, puisque le produit du travail était à peine égal aux frais d'entretien du travail. C'est seulement lorsque les premiers grands progrès techniques (notamment ceux qui permirent le passage de la vie des chasseurs nomades à celle d'agriculteurs sédentaires) augmentèrent notablement la productivité du travail, que la lutte pour l'appropriation du surproduit du travail put commencer.

L'esclavage fut la première forme de cette exploitation. Le mode d'appropriation du surtravail est ici très simple et très apparent : le maître distribue à ses esclaves la nourriture et s'approprie tout le produit de leur travail. Par exemple à l'époque classique, en Grèce, au V^e^ et au VI^e^ siècle avant Jésus-Christ, le prix d'achat d'un esclave était d'environ 180 à 200 drachmes. Au témoignage de Démosthène et de Xénophon un esclave rapporte alors en moyenne, tous frais d'entretien payés, une obole par jour, c'est-à-dire, en chiffre rond, 300 oboles ou 50 drachmes par an. Après dix ans de travail chaque esclave rapportait donc à son maître 500 drachmes, soit, défalcation faite de l'investissement consenti à l'achat, un surplus de 300 drachmes. Démosthène calcule ainsi les revenus de son père dans sa fabrique de meubles et son atelier de coutellerie.[1]

1. Exemple cité par Mandel dans son *Traité d'économie marxiste*, t. I, p. 101.

Le servage médiéval ne dissimule pas non plus l'origine du surtravail. Le seigneur féodal s'approprie les produits du travail gratuit que ses serfs étaient tenus de fournir sous forme de corvée. Alors, note Marx « c'est précisément parce que la société est basée sur la dépendance personnelle que tous les rapports sociaux apparaissent comme des rapports entre des personnes. Les travaux divers et leurs produits n'ont en conséquence pas besoin de prendre une figure fantastique distincte de leur réalité. Ils se présentent comme services, prestations et livraisons en nature. La forme naturelle du travail, sa particularité — et non sa généralité, son caractère abstrait, comme dans la production marchande, — en est aussi la forme sociale. »[1]

Dans tous les régimes économiques et sociaux la plus-value n'est rien d'autre que la différence entre la valeur créée par le travailleur et les frais de son entretien. Toutes les richesses accumulées sur la terre ne sont que le produit accumulé de cette plus-value Lorsque ces richesses, fruit du travail et du génie de toutes les générations antérieures, sont la propriété privée d'individus, de groupes ou de classes, ces individus, ces groupes ou ces classes ont accaparé ou hérité l'accaparement du pouvoir aliéné de l'humanité comme espèce. Saint Jean Chrysostone disait déjà aux riches marchands d'Antioche : « Tu possèdes le produit du vol si tu n'es pas toi-même le voleur » ; Proudhon, quinze siècles plus tard écrira : « La propriété c'est le vol. »

Mais le mécanisme d'appropriation de la plus-value est, en régime capitaliste, plus complexe et plus mysté-

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 89.

rieux que dans tout autre formation économique et sociale.

L'esclave paraissait travailler du matin au soir pour son propriétaire alors qu'en réalité il travaillait une partie de la journée pour reproduire ses moyens de subsistance, ses frais d'entretien et amortir son prix d'achat.

Par une illusion inverse l'ouvrier salarié semble travailler du matin au soir pour lui-même, alors qu'il travaille pendant une partie de la journée gratuitement pour son patron qui a acheté la force de travail de l'ouvrier pour un salaire très inférieur à la valeur nouvelle créée par cet ouvrier. De là naît l'illusion fondamentale que le salaire est le prix du travail et non de la force de travail.

« On comprend maintenant l'immense importance que possède dans la pratique ce changement de forme qui fait apparaître la rétribution de la force de travail comme salaire du travail, le prix de la force de travail comme prix de sa fonction. Cette forme qui n'exprime que les fausses apparences du travail salarié rend invisible le rapport réel entre capital et travail et en montre précisément le contraire ; c'est d'elles que dérivent toutes les notions juridiques du salarié et du capitaliste, toutes les mystifications de la production capitaliste, toutes les illusions libérales et tous les faux fuyants apologétiques de l'économie vulgaire. »[1]

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. II, p. 211.

2. L'ALIENATION DU TRAVAIL ET LE FETICHISME DE LA MARCHANDISE[1]

Quelle est la forme spécifique d'appropriation de la plus-value en régime capitaliste ?

Dans une communauté de travail dominée par l'échange de marchandises, où l'homme ne produit pas pour ses besoins ou pour ceux de la collectivité à laquelle il appartient, mais pour le marché, le travail de chaque homme ne produit plus des valeurs d'usage mais des valeurs d'échange. Le produit de l'homme, en devenant marchandise, est alors coupé de sa relation avec l'homme. Ceci en un double sens : il est séparé du *besoin,* puisqu'il est destiné à un marché impersonnel ; il est séparé du *travail,* puisque le travail producteur de marchandise est également impersonnel, homogène et ne se distingue que par *la quantité.*

« Tout rapport d'échange, écrit Marx[2], est caractérisé par cette abstraction... il ne reste plus que le caractère commun des travaux : ils sont tous ramenés au même travail humain, à une dépense de force humaine de travail sans égard à la forme particulière sous laquelle cette force a été dépensée. »

Il ne s'agit pas d'une abstraction simplement pensée mais d'une abstraction réelle : cette réduction de tous les travaux individuels et vivants a un dénominateur commun, purement quantitatif, sans visage. « c'est une abstraction qui s'accomplit quotidiennement dans la production sociale », la communauté marchande faisant

1. Se reporter ici aux pages consacrées à l'aliénation, dans la première partie de cet ouvrage.
2. Marx. *Le Capital,* livre I, t. I, p. 52-54.

« du travail isolé une fonction immédiate d'un membre de l'organisme social. »[1]

Cette dépersonnalisation du travail et cette objectivation par laquelle le travail de chacun tombe dans cette quantification inhumaine résulte de la contradiction fondamentale de la société capitaliste qui donne un caractère social au travail (en transformant la société entière en une vaste entreprise commune de coopération) et en maintenant le caractère privé de l'appropriation (qui permet à quelques-uns de s'approprier le pouvoir collectif de l'humanité et de transformer ainsi ce pouvoir en une force extérieure et supérieure aux travailleurs).

La division du travail et l'échange créent entre les hommes une solidarité que la propriété privée empêche de se réaliser. Dans une société marchande, où les forces productives sont devenues sociales alors que les rapports de production sont restés individuels, les rapports humains perdent leur transparence : les hommes ne sont plus liés directement entre eux, mais indirectement, par l'intermédiaire du marché où se produisent les collisions de leurs œuvres devenues des choses. Les rapports entre les hommes prennent l'apparence de rapports entre objets : la force de travail, propriété de l'individu vivant, devient, dans la production marchande un « quantum » abstrait, une chose, et le besoin, autre propriété de l'individu vivant est, lui aussi, devenu un quantum, une demande solvable mesurée en numéraire.

Avec le capitalisme, le fétichisme de la marchandise a réalisé la plus grande inversion de l'histoire humaine :

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 10 et 13.

les choses régissent les hommes qui les ont créés. Le « renversement » marxiste ne consiste pas seulement à « remettre sur ses pieds » l'économie politique mais la société même qui l'a engendrée.

Le travail aliéné et accaparé sous forme de capital, vit désormais d'une vie propre, inhumaine et dévorante, qui masque, sous des apparences fantastiques, la réalité des rapports humains. « L'intérêt en soi exprime précisément que les moyens de production existant comme capital dans leur antinomie sociale et leur métamorphose de forces indépendantes vis-à-vis et au-dessus du travail. Il résume le caractère *aliéné* des moyens de production par rapport à l'activité du sujet. »[1]

Dans une société ayant une telle structure, « l'homme donne une forme religieuse aux rapports qui le lient à sa propre nature, à la nature extérieure, et aux autres hommes... les économistes vulgaires (J. B. Say, Bastiat, et tutti quanti) se tiennent à l'aise dans cette aliénation même. Ce que Dieu le Père, le Fils et le Saint Esprit sont pour les scolastiques, la terre-rente, le capital-intérêt, le travail-salaire le sont pour les économistes vulgaires. »[2]

Déjà dans les *Manuscrits de 1844* Marx soulignait que « l'économie politique n'est que la réalisation logique du reniement de l'homme »[3]. Elle considère en effet le travail aliéné, sous sa forme de « chose », et ne voit pas que ces « choses » ne produisent des richesses que parce qu'elles sont le travail cristallisé, accumulé de toute l'humanité antérieure. La démonstration de Marx

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. VIII, p. 172.
2. *Ibid.*, p. 175 et 189.
3. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 80.

établira que la terre ne produit pas la rente, ni le capital le profit, et que le travail produit beaucoup plus que le salaire et, en particulier, le profit et la rente.

Toutes les confusions de l'économie vulgaire découlent de ce que le point de vue de la bourgeoisie et de ses idéologues est celui de l'aliénation. Sans sortir de l'aliénation propre aux rapports sociaux bourgeois il est impossible de distinguer travail vivant et travail mort, accumulé sous forme de capital, et comprendre leur antagonisme foncier.

Dans la théorie classique le capital c'est du travail accumulé pour continuer et accroître la production (matières premières, instruments de travail, machines, etc.) Marx montre au contraire qu'un moyen de production ne devient capital que lorsqu'il est accaparé à titre privé par un individu, un groupe ou une classe. Une somme de marchandises ou de valeurs devient capital par le fait « qu'elle se conserve et s'accroît comme une puissance sociale indépendante, c'est-à-dire comme la puissance d'une partie de la société, en s'échangeant contre le travail immédiat vivant. »[1] Le capital n'est pas une chose mais un rapport social et il a un caractère historique : « Le capital est un rapport social de production. Il est un rapport de production bourgeois, un rapport de production de la société bourgeoise. »[2] Soulignant en des images simples ce double caractère Marx ajoute : « Le nègre est un nègre, ce n'est que dans des conditions déterminées qu'il devient esclave. Une machine à tisser le coton est une machine qui sert à tisser le coton. C'est seulement dans des conditions déterminées qu'elle

1. Marx. *Travail salarié et capital*. p. 32.
2. *Ibid.*, p. 31.

devient du capital. Arrachée à ces conditions elle n'est pas plus du capital que l'or, en lui-même, n'est de la monnaie ou que le sucre n'est le prix du sucre. »[1] Réintégrer ainsi les rapports sociaux et les catégories qui les expriment dans l'ensemble des conditions historiques au lieu d'accepter comme des « données » éternelles les catégories fétichisées de l'économie bourgeoise « c'est là, écrit Marx, la seule méthode matérialiste, par conséquent scientifique. »[2]

Après avoir ainsi ramené les catégories économiques du ciel des fétiches à la terre des rapports humains, grâce à sa théorie matérialiste de la connaissance et de l'histoire, Marx étudie ces catégories dans leur genèse et leur enchaînement réciproque en appliquant à l'économie la méthode dialectique. Dans une lettre à Kowaleski, où il condamne le positivisme Marx écrit : « On ne peut penser logiquement que sur la base de la méthode dialectique. »[3]

3. LA METHODE DIALECTIQUE EN ECONOMIE POLITIQUE

Le caractère le plus profond de la dialectique c'est de ne pas isoler la méthode du contenu. Déjà Hegel critiquait chez Kant la prétention d'explorer les formes de la connaissance et d'en faire la critique *a priori*, sans en aborder le contenu, à la manière, disait-il, de ce scolastique qui voulait apprendre à nager avant de se met-

1 *Ibid.*, p. 30.

2. Marx. *Le Capital*, livre I. t. II, p. 59.

3. Voir aussi, pour cette lutte contre le positivisme, les lettres de Marx à Engels, après 1866.

tre à l'eau. La dialectique, pour Marx comme pour tout matérialiste, englobe à la fois la démarche subjective de la pensée, et le contenu objectif de ce qu'elle vise. Elle n'est plus, comme chez Hegel, une procédure spéculative, mais un mode d'accès au réel. La méthode est inséparable du contenu. Ce n'est pas seulement une logique de la pensée mais une logique du réel, c'est-à-dire aussi de ce qui n'est pas le concept mais de ce que le concept vise et reconstruit idéalement.

Du poème d'Héraclite à la *Phénoménologie de l'Esprit* et à la *Logique* de Hegel, la pensée et le réel sont saisis, dans leur unité vivante, comme une totalité organique en devenir constant, avec leurs contradictions, chaque forme préparant la suivante en un cycle incessant de naissance, de développement et de mort.

a) Cette tradition de la pensée dialectique dont Marx revendique le riche héritage en l'intégrant à sa conception matérialiste du monde, s'oppose d'abord à l'empirisme qui prétend donner à la connaissance un point de départ absolu, un commencement premier : les *données sensibles,* sans voir que les prétendus « faits » initiaux sont toujours déjà pétris de concepts, gros d'une théorie et d'une pratique antécédentes. Dans sa *Contribution à la critique de l'économie politique* Marx définit le concret « comme synthèse, comme résultat, non comme point de départ »[1].

La théorie empiriste de la connaissance qui est l'un des postulats implicites de l'économie politique classique en Angleterre a fait prendre pour point de départ,

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique,* p. 164-165.

à Adam Smith par exemple, comme si elles étaient des données immédiates, éternelles et naturelles, des représentations qui sont celles d'une classe sociale à un moment du développement historique. Il est remarquable que l'un des premiers théoriciens de l'économie politique anglaise fut le philosophe classique de l'empirisme : John Locke. « Les conceptions de Locke ont une importance d'autant plus grande que c'est lui qui a donné une expression classique aux représentations juridiques de la société bourgeoise en opposition à la société féodale ; en outre sa philosophie a servi de base à toutes les représentations de l'économie politique anglaise ultérieure. »[1]

La position de Locke était d'ailleurs pour son temps très progressive, non seulement du point de vue philosophique parce que son empirisme était une arme de guerre contre les spéculations scolastiques et théologiques et faisait place nette pour une conception du monde et une méthode rationnelle, comme l'ont parfaitement vu les philosophes français du XVIII[e] siècle, mais aussi en économie politique : alors que la forme capitaliste bourgeoise de la propriété était loin de constituer la seule forme de propriété à cette époque, Locke élit cette forme comme la seule authentique et naturelle, et, d'Adam Smith à Ricardo, cette grande école d'économie politique mènera une lutte théorique sans merci contre les formes féodales, historiquement périmées, de la propriété.

Il n'en reste pas moins que les notions de base sont empruntées comme si elles étaient des *données* naturelles, à ce qui était l'expression d'un développement

1. Marx, *Histoire des doctrines économiques*, t. I, p. 22.

et d'une élaboration historique, et qui contenait implicitement une pratique sociale, une théorie l'exprimant, et les multiples illusions engendrées par cette théorie et cette pratique.

Les prétendues « données » initiales, dans le cas particulier de l'économie politique par exemple, sont toujours des abstractions élaborées : statistiques, témoignages, livres, journaux, etc.

En outre, la méthode d'utilisation de ces prétendues « données premières », était exclusivement celle d'une logique formelle reposant sur les mêmes postulats empiristes. Ricardo, par exemple, qui, pas plus que Locke ou Adam Smith ne distingue l'abstraction théorique (c'est-à-dire l'hypothèse simplificatrice) de l'abstraction empirique (c'est-à-dire le concept générique), lorsqu'il étudie les faits du point de vue de leur liaison interne, ramène tous les rapports logiques à la *réduction* et à la *déduction.* Il s'agit pour lui de *réduire* les phénomènes complexes à leurs composantes dites « simples », et de *déduire* toutes les catégories économiques à partir de l'une d'elles.

Le point de départ de Ricardo c'est la définition de la valeur par la quantité de temps de travail. C'est selon lui un concept général abstrait incluant les caractères communs à tous les phénomènes embrassés par lui. Les rapports entre le concept de valeur et les concepts de monnaie, profit, rente, salaire, intérêt, etc. sont des rapports de genre à espèces. La valeur est à tous ces concepts ce que la notion abstraite de « fruit » est aux pommes, aux cerises, aux framboises, etc.

Selon cette conception à la fois empiriste et métaphysique des rapports du particulier et du général, où l'on passe du particulier au général en retranchant au

concret des propriétés sensibles comme on retirerait les smaltes colorés d'une mosaïque pour n'en garder que les nervures maîtresses, la monnaie ou le profit ne sont plus que des formes particulières de la valeur. Mais dans cette conception empiriste de l'abstraction et cette conception formelle de la déduction, s'il est aisé de tirer, par soustractions successives, le général du particulier, le chemin inverse ne peut être parcouru : on ne peut recréer le concret par addition, par accumulation d'abstractions. Pour ne retenir qu'un exemple des difficultés auxquelles conduit une telle méthode, après avoir défini le profit comme une forme particulière de la valeur Ricardo découvre une contradiction entre la loi générale de la valeur et la loi du taux moyen du profit. Aucune médiation ne lui permet de passer « logiquement » de l'une à l'autre et d'expliquer comment, au mépris de la loi de la valeur, une même quantité de capital mettant en œuvre des quantités différentes de temps de travail, peut donner des profits égaux.

b) La méthode dialectique n'admet pas davantage l'idée d'un point de départ absolu, d'un commencement premier à partir de *données intelligibles*, essences platoniciennes ou principes rationnels du type, par exemple, des « natures simples » de Descartes. L'épistémologie dialectique est toujours et nécessairement, selon l'expression de Bachelard, une « épistémologie non cartésienne ». Sur le plan de l'intelligible comme sur le plan du sensible, il n'y a jamais de « données » toutes faites. Le « simple » a déjà une structure complexe. Il n'y a pas de simplicité pure ni d'origine absolue sous quelque forme que ce soit.

C'est en cela que réside le « renversement » le plus

radical de la dialectique hégélienne. On n'obtiendrait pas une science en « renversant » une idéologie. On n'obtiendrait pas une dialectique scientifique en « renversant » une dialectique spéculative. En dépit des efforts de Hegel pour établir la circularité de la connaissance, tout se passe chez lui, dans la perspective spéculative de sa *Logique,* comme si l'on partait d'une unité originaire simple de l'être se développant en vertu de sa négativité. La totalité hégélienne est le devenir aliéné de l'unité originaire de l'être.

Pour Hegel le concret se définit comme totalité, comme totalité organique, comme résultat, et surtout comme œuvre de l'esprit engendrant le monde par un autodéveloppement dont la contradiction interne est le moteur.

Marx, en matérialiste, rejette le système hégélien fondé sur l'idée que l'esprit est créateur du monde, et il retient, en le « renversant », le mouvement de pensée passant de l'abstrait au concret. En quoi consiste le « renversement » ? D'abord en ceci que, dans la perspective matérialiste, la méthode par laquelle l'esprit s'élève de l'abstrait au concret est une méthode consistant à s'approprier le réel, à le reproduire, et non à le *produire*. Ensuite en ceci que, dans la perspective d'une pensée non spéculative, la dialectique n'est pas une loi de construction du réel, mais un mode d'accès au réel ; elle est donc cette « dialectique interminable » dont parle Bachelard ; elle se place à l'intérieur du mouvement de la pensée scientifique qui élabore ses concepts, les rejette, les corrige, forme de nouvelles théories, les dément, remet en cause des principes, en instaure de nouveaux, les généralise, se heurte à de nouveaux dé-

ments et recommence inlassablement ce cycle de rectification constante de la culture acquise.

Cette mobilité ne saurait se confondre avec celle du sceptique, ni ce relativisme avec la sophistique, car, si la science, (les sciences et la philosophie scientifique) va ainsi de théorie dépassée en théorie rectifiée, chaque étape nouvelle, chaque négation même, nous donne de nouvelles prises sur le réel, un pouvoir plus grand sur la nature, rend notre pratique plus éclairée et plus efficace.

A travers toutes les péripéties du devenir scientifique, à travers même les naufrages d'hypothèses dépassées se dessine un « modèle » de plus en plus fidèle et de plus en plus concret de la réalité.

Les diverses sciences, depuis le XIX^e^ siècle surtout, depuis les analogies physiques mises en évidence par Maxwell jusqu'aux formules structurales de Kékulé en chimie, ont fait un usage croissant de la notion de « modèle », et, au cours de ces dernières années, depuis les recherches de Norbert Wiener, la cybernétique, en donnant à la construction de « modèles » d'un type nouveau une large extension, a montré qu'il y avait là un moyen important de connaissance et de recherche.

Depuis le modèle matériellement réalisé jusqu'à la représentation idéale, conceptuelle, symbolique ou mathématique, il s'agit toujours d'une construction reproduisant la réalité étudiée, sa structure, son fonctionnement, son comportement, son devenir. Cette reproduction hypothétique, schématique, idéalisée, simplifiée, peut avoir le caractère abstrait d'une théorie où la forme plus concrète d'un modèle, mais il s'agit toujours d'un système de concepts renvoyant, par analogie, à une to-

talité organique réelle, le concret étant toujours la *fin* que poursuit la pensée, l'abstrait n'étant qu'un *moyen.* Les deux moments ne sont d'ailleurs pas successifs, isolés l'un de l'autre, mais les deux pôles d'un même développement organique de la pensée reproduisant par des concepts les moments de la réalité elle-même.

La méthode hypothético-déductive est un moment de la pensée dialectique : elle tend soit à décomposer idéalement un tout, soit à la recomposer en mettant en évidence la logique interne du réel. Qu'il s'agisse d'analyse structurale ou de synthèse dynamique, la méthode dialectique ne perd jamais de vue l'implication réciproque de l'induction et de la déduction, de l'analyse et de la synthèse, de l'abstrait et du concret. Les concepts, pour le matérialisme dialectique, ne sont ni des essences au sens platonicien du terme, ni de simples abstractions appauvries du sensible comme chez les empiristes ; les concepts sont des hypothèses à vérifier dans la pratique, et l'hypothèse est toujours, à la fois, point d'arrivée et point de départ.

Le Capital de Marx nous donne l'exemple de la mise en œuvre de cette méthode complexe et riche. C'est ce qui faisait dire à Lénine : « Marx ne nous a pas laissé de logique mais il nous a laissé la logique du *Capital.* »[1] L'on retrouve constamment dans cet œuvre gigantesque du *Capital,* qui est la construction toujours inachevée mais toujours vivante, en développement incessant, d'un « modèle » de la formation économique et sociale du régime capitaliste, les trois moments constitutifs de la méthode :

— Le moment de l'abstraction, par lequel, négligeant

1. Lénine. *Cahiers philosophiques,* p. 201.

l'accessoire et le contingent, la pensée dégage, par une hypothèse simplificatrice, la loi du phénomène dans sa pureté idéale. Marx a, par exemple, effectué, en formulant la loi de la valeur-travail, la même démarche scientifique que Sadi Carnot lorsqu'il construisait mentalement une machine à vapeur idéale, aussi irréalisable pratiquement que n'importe quelle figure géométrique. Cette construction mentale n'est, en toute rigueur, immédiatement vérifiable par aucune expérience et pourtant elle est indispensable pour rendre compte de chaque expérience concrète qui, en apparence, la dément. Il y a entre la loi de la valeur-travail de Marx et le phénomène des prix, le même rapport qu'entre le modèle de Carnot et le fonctionnement réel des machines à vapeur.

Le passage du modèle idéal à la réalité concrète exige donc un deuxième moment de la méthode : le passage de l'abstrait au concret par lequel on réintroduit les médiations et l'on reconstruit de plus en plus concrètement la réalité pour rendre compte des apparences : « Il est facile, écrit Marx[1], de concevoir le taux de profit dès qu'on connaît les lois de la plus-value. Sur la voie inverse on ne peut concevoir ni l'un ni l'autre. » Marx dit plus fortement encore : « C'est de la transformation du taux de plus-value en taux de profit qu'il y a lieu de déduire la transformation de la plus-value en profit et non inversement. Or, en fait, c'est du taux de profit qu'historiquement on part. La plus-value et le taux de plus-value sont relativement l'élément invisible et le point essentiel qu'il faut élucider, tandis que le taux de profit et donc la plus-value sous sa forme de

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 213-214 (note).

profit sont des phénomènes qui apparaissent à la surface. »[1]

C'est seulement au terme de cette reproduction que l'on peut aborder le troisième moment de la méthode : la vérification, c'est-à-dire la comparaison entre les résultats obtenus par le passage de l'abstrait au concret et la réalité. Cette simple remarque permet d'écarter les pauvres objections, d'origine empiriste ou positiviste, d'économistes croyant naïvement triompher à bon marché de l'économie marxiste en sautant brusquement du premier au troisième moment, en omettant les chaînons intermédiaires, et proclamant par exemple que la courbe des prix ne « vérifie » pas la loi de la valeur, ni la courbe des salaires la loi de la paupérisation, ni celle des profits la loi tendancielle de la baisse du taux de profit, comme si *Le Capital* se terminait avec le premier livre ! Comme si Marx, remontant des rapports internes à la surface, du constituant au constitué, n'avait pas écrit, après le livre de la production, le livre de la circulation !

C'est exactement comme si l'on se gaussait du principe de Carnot en le déclarant incapable de vérification expérimentale directe, et si l'on en concluait que Sadi Carnot était un piètre ingénieur !

Au terme seulement de la reconstruction conceptuelle de la totalité organique en développement que constitue une formation économique et sociale l'on peut « comprendre », le phénomène, c'est-à-dire situer sa place et son rôle à l'intérieur de cette totalité, la nécessité organique de son apparition comme un moment du tout.

1. *Ibidem.*

Lorsque Marx, convaincu comme Descartes que « la nature des choses est plus aisée à concevoir lorsqu'on les voit naître peu à peu que lorsqu'on ne les considère que toutes faites », et convaincu comme Hegel que « le résultat n'est rien sans son devenir », passe de la marchandise à la monnaie et de la monnaie au capital, et reproduit ainsi la « genèse » des structures du capital[1], il montre que seule l'analyse de la marchandise permet de comprendre l'unité et le *sens* du système capitaliste de production.

Or, cette analyse de la marchandise nous renvoie au travail, le produit à la production, le constitué au constituant.

Nous employons ici volontairement le vocabulaire husserlien car la ressemblance n'est pas fortuite : les notions husserliennes de « compréhension », de « totalité », de « sens », d' « activité constituante », ne sont nullement étrangères au marxisme. La méthode dialectique de Marx permet de repenser les notions maîtresses de la phénoménologie husserlienne, en les démystifiant, c'est-à-dire en retrouvant le rapport historique vivant qui les rattache au réel et leur donne sens dans la totalité concrète d'une recherche authentique, mais ce moment réel, détaché de l'ensemble, devient, chez Husserl et plus encore chez ses disciples, idéalisme et spéculation[2].

L'activité constituante, coupée de la pratique sociale et historique, devient celle d'un sujet transcendantal abstrait, alors que dans la perspective matérialiste, his-

1. Voir Marx : *Le Capital*, livre I, t. I, p. 63.
2. Voir à ce sujet, dans *Economie et politique*, l'article de Maurice Godelier sur « La méthode du capital » (n° 70-71).

torique, dialectique, de Marx, elle est le travail humain, c'est-à-dire un rapport historiquement déterminé, la pratique concrète de l'homme social au cours de son développement historique ; elle est production sociale d'un être qui est un produit historique, un développement constant, de sa propre activité.

Le « sens » n'est pas conféré aux choses par une conscience transcendantale, par un sujet absolu, extra-historique. Les « significations » sont inscrites dans les institutions et les produits par la pratique historique et sociale, productrice de ces institutions et de ces produits. La « conscience » ne les projette pas sur les choses, elle en découvre dans les choses la trace, en faisant revivre les intentions et les projets humains fossilés qui se sont inscrits historiquement dans les choses, et la culture n'est que l'assimilation par l'homme et la reprise incessante par lui de toute cette genèse de l'univers humain qui l'entoure et dont il devient par cette prise de conscience, par cette « compréhension », l'héritier responsable.

La « totalité » n'est pas une catégorie abstraite, mais une réalité organique vivante, vivante de la vie de la pensée et de la vie de ce que la pensée vise et qui n'est pas la pensée. Au-delà de la phénoménologie qui conçoit la totalité surtout comme une structure, Marx conçoit aussi la totalité comme une genèse : « Les catégories simples sont l'expression de rapports dans lesquels le concret non encore développé a pu s'être réalisé sans avoir encore posé la relation ou le rapport plus complexe qui trouve son expression mentale dans la catégorie plus concrète... Dans cette mesure, la marche de la pensée abstraite, qui s'élève du plus simple au plus complexe, correspondrait an processus historique réel. »

Dans *Le Capital* comme dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*, Marx commence par l'analyse de la marchandise, à la fois parce qu'elle est l'expression fondamentale des rapports entre les hommes dans la formation économique et sociale capitaliste, et parce que, historiquement, le mode de production marchande est antérieur à l'économie proprement capitaliste et constitue son point de départ.

L'ordre historique et l'ordre dialectique, celui de la chronologie et celui de la genèse logique ici ne font qu'un. Engels soulignera que l'ordre logique n'est que l'ordre historique dépouillé seulement de ses hasards perturbateurs.

Marx, lui-même, cherche constamment à retrouver sous l'accidentel et l'anecdotique le temps structuré et rythmé par la dialectique interne des rapports entre l'homme et la nature et les rapports entre les hommes de sorte que la genèse logique coïncide avec la genèse historique.

« L'argent peut exister — et a existé historiquement avant que n'existât le capital, que n'existassent les banques, que n'existât le travail salarié, etc. A cet égard on peut donc dire que la catégorie plus simple peut exprimer des rapports dominants d'un tout moins développé qui existaient déjà historiquement avant que le tout ne se développât dans le sens qui trouve son expression dans une catégorie plus concrète. Dans cette mesure la marche de la pensée abstraite, qui s'élève du plus simple au plus complexe, correspondrait au processus historique réel. »[1]

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 166-167.

Le développement logique des formes simples, développées, générales, de la forme monétaire de la valeur correspond à l'histoire réelle du développement de la production et de la circulation marchande.

Il en est de même à l'étape suivante, celle du passage de la monnaie au capital. Marx le souligne ainsi dans une lettre à Engels du 2 avril 1858 : « La circulation simple de l'argent n'a pas en elle le principe de l'autoreproduction et nous force donc à aller plus loin. Dans l'argent, étant donné que la valeur entre dans la circulation, s'y conserve et se suppose elle-même, dans l'argent il y a le capital. Cette transition est également historique. La forme antédiluvienne du capital, c'est le capital commercial qui, développé, est toujours de l'argent. En même temps le capital proprement dit naît de l'argent ou du capital commercial qui s'empare de la production. »[1]

Il en est ainsi pour presque tous les moments de la dialectique du *Capital*. Dès le départ l'échange selon la valeur, c'est-à-dire selon la quantité de travail, a historiquement précédé l'échange selon les prix[2]. « Même si l'on ne tient pas compte du fait que les prix et leur mouvement sont donnés par la loi de la valeur, il est tout à fait conforme à la réalité de considérer que la valeur des marchandises précède, du point de vue non seulement théorique, mais historique, leur prix de production. »[3]

---

1. Marx. *Correspondance*, t. V, p. 227.
2. Voir à ce sujet les matériaux ethnographiques et historiques très intéressants, issus de recherches contemporaines, apportés dans le livre de Mandel : *Traité d'économie marxiste*, p. 52 à 80. Editions Juilliard, 1962.
3. Marx. *Le Capital*, livre III, t. VI, p. 193.

Autre exemple encore : celui du passage de la plus-value absolue à la plus-value relative. Historiquement le patronat a commencé par l'allongement de la journée de travail. C'est seulement plus tard que le progrès technique a permis d'accroître la plus-value en réduisant le temps nécessaire à la production des moyens de subsistance des travailleurs et en augmentant le surtravail de l'ouvrier.

Mais l'ordre historique ne saurait être confondu avec l'ordre strictement chronologique, pas plus que la nécessité avec le hasard. L'ordre historique proprement dit se découvre en général lorsqu'on aborde l'étude de chaque moment au point de son développement où il atteint sa pleine maturité et sa pureté classique.

Ainsi s'expliquent certaines exceptions apparentes à la loi de correspondance de l'historique et du logique Par exemple : « On ne peut comprendre la rente foncière sans le capital. Mais on peut comprendre le capital sans la rente foncière... Il serait donc impossible et erroné de ranger les catégories économiques dans l'ordre où elles ont été historiquement dominantes. Leur ordre est au contraire déterminé par les relations qui existent entre elles dans la société bourgeoise moderne. »[1] C'est pourquoi bien que la propriété foncière et la rente aient joué un rôle primordial avant même le capitalisme, c'est seulement après l'étude du profit que vient l'étude de la rente qui ne prend tout son sens que dans la totalité organique de la société capitaliste.

La place du chapitre sur « l'accumulation primitive » peut apparaître comme plus étrange encore : alors

1. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 171.

qu'elle constitue chronologiquement le point de départ, il n'en est traité qu'au chapitre XXVI du *Capital*. Marx en donne la raison : « Au fond du système capitaliste, il y a la séparation radicale du producteur d'avec les moyens de production. Cette séparation se reproduit à une échelle toujours plus grande dès que le système capitaliste s'est une fois établi ; mais comme celle-là forme la base de celui-ci, il ne saurait s'établir sans elle. Pour qu'il vienne au monde, il faut donc que, partiellement au moins, les moyens de production aient déjà été arrachés sans phrases aux producteurs... Le mouvement historique qui fait divorcer le travail d'avec ses conditions extérieures, voilà donc le fin mot de l'accumulation appelée « primitive », parce qu'elle appartient à l'âge préhistorique du monde bourgeois. »[1]

Ainsi l'histoire proprement dite du capitalisme, dans sa logique interne, nous donne la clé de sa préhistoire : « L'anatomie des hommes, écrit Marx[2], est la clé de l'anatomie du singe. Dans les espèces animales inférieures on ne peut comprendre les signes annonciateurs d'une forme supérieure que lorsque la forme supérieure elle-même est déjà connue. » Cette découverte du « sens » n'implique aucun « finalisme » : si Marx commençait *Le Capital* par l'histoire de l'accumulation primitive, le capitalisme apparaîtrait comme la conséquence fortuite d'une série chaotique d'aventures coloniales et de pillages. Alors que les entreprises sanglantes des « conquistadores » qui ont réalisé cette accumulation primitive, ne prend tout son « sens » que lorsque la

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. III, p. 155.
2. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 169.

genèse et le développement du système capitaliste est pensé dans sa nécessité comme une forme des rapports humains qui ne peut se reproduire et s'étendre qu'en séparant toujours davantage les moyens de production de ceux qui les mettent en œuvre.

Il s'agit donc d'étudier « le mouvement du capital considéré comme un tout »[1], car « production, circulation, etc. sont tous des éléments d'une totalité, des différenciations à l'intérieur d'une unité... Il y a action réciproque entre les différents moments. C'est le cas pour n'importe quelle totalité organique. »[2]

Le propre de la méthode dialectique est de ne pas séparer l'étude des structures de l'étude de la dynamique interne de ces structures, de ces totalités organiques et des contradictions qui en sont le moteur.

« Avec cette méthode, nous partons du premier rapport et du plus simple qui existe pour nous historiquement, pratiquement, nous l'analysons. Du fait que c'est un rapport, il découle déjà qu'il a deux aspects qui sont en relation l'un avec l'autre... Il en résultera des contradictions qui demandent à être résolues... Ces contradictions se seront développées elles aussi dans la pratique et auront vraisemblablement trouvé leur solution... Nous nous attacherons à cette sorte de solution et nous constaterons qu'elle a été amenée par la formation d'un nouveau rapport dont nous aurons à développer désormais les deux côtés opposés. »[3]

---

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 47.
2. Marx. *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 164.
3. Engels. *Contribution à la critique de l'économie politique, de Karl Marx*, dans *Etudes philosophiques*, p. 111.

Parvenu à ce point d'élaboration des matériaux de la connaissance économique, la méthode s'identifie avec le mouvement interne du contenu. Dans la construction, le fonctionnement et le développement du « modèle » nous allons assister à la genèse idéale du système capitaliste, en suivant, tout au long du *Capital,* le développement réel de la contradiction initiale entre valeur d'usage et valeur d'échange. Comme l'écrivait Marx à Engels dans une lettre du 1er février 1858, il est arrivé, en économie politique, à « amener une science au point où l'on puisse l'exposer d'après la méthode dialectique. »[1]

Après avoir surmonté les mystifications spéculatrices de la dialectique hégélienne et avoir forgé un instrument de recherche scientifique et de découverte, Marx donne à la dialectique sa forme scientifique, celle qui suppose le renoncement à tout dogmatisme, à tout commencement absolu, à toute prétendue « donnée » sensible ou intelligible, à toute déduction spéculative, à toute illusion idéaliste de l'engendrement du réel par l'esprit, à toute conception théologique selon laquelle la pensée dialectique préexisterait dans les choses comme si nous n'avions plus qu'à découvrir toute prête cette perle de la pensée divine dans la coquille qui la cachait.

Cette dialectique commence au contraire avec la pratique, l'expérience et sa rectification constante, se développe avec la pratique qui remet en causes les principes et les lois sans pour autant perdre le fruit de ses découvertes antérieures, et se vérifie dans la pratique qui apporte cette preuve chaque jour renouvelée, que la structure et le devenir du réel sont tels que seule une pen-

1. Marx. *Correspondance*, t. V., p. 185.

sée dialectique peut en rendre compte et donner prise sur eux.

Lénine estimait que l'on ne peut parfaitement comprendre *Le Capital* de Marx, et en particulier le livre premier, sans avoir assimilé complètement la *Logique* de Hegel. Et Engels donnait, dans une lettre à Conrad Schmidt du 1er novembre 1891, cette précision supplémentaire : « Comparez le développement de la marchandise au capital chez Marx, avec le développement de l'être à l'essence chez Hegel, et vous aurez un parallélisme saisissant. »

Suivons ce conseil et ébauchons cette comparaison.

Le problème du « point de départ » se pose, chez Hegel et chez Marx, en termes analogues : le point de départ de la connaissance comme de la réalité est nécessairement concret, mais ce concret est déjà une totalité complexe, un bilan ; et il est nécessaire de le décomposer en ses éléments constituants avec leurs rapports contradictoires.

Le devenir, chez Hegel, est la première réalité concrète, mais en lui s'affrontent, comme des moments, l'être et le néant qui « n'existent pas pour eux-mêmes. »[1]

Il en est de même pour la marchandise chez Marx. Elle est la première réalité concrète : « La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste est une immense accumulation de marchandises. L'analyse de la marchandise, forme élémentaire de cette richesse, sera par conséquent le point de départ de nos recherches. »[2]

Mais la marchandise n'est intelligible que si on ne la

1. Hegel. *Science de la logique*, t. I, p. 84.
2. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 51.

considère pas comme une donnée brute, comme une chose, mais dans les rapports internes et contradictoires qui la constituent : elle est à la fois valeur d'usage et valeur d'échange. Nous sommes ici en présence de ce « dédoublement de l'un » dans lequel Lénine voyait l'âme de la dialectique. Il en résultera des contradictions qui demandent à être résolues.

Quelles sont ces contradictions ? Un produit « n'est une marchandise que parce qu'à la *chose* se rattache un *rapport* entre deux personnes ou deux communautés, les rapports entre le producteur et le consommateur, qui ne sont plus ici réunis dans une seule et même personne. Voilà que, dès le début, nous avons l'exemple d'un fait... qui a causé un malin désarroi dans les têtes des économistes bourgeois : l'économie ne traite pas de choses, mais de rapports entre personnes et en dernière instance, entre choses ; or, ces rapports sont toujours liés à des choses et apparaissent comme des choses. »[1]

Déjà, dès le départ, avec la prise de conscience de cette « aliénation », nous avons rompu avec l'empirisme et le positivisme pour qui il ne saurait y avoir de contradiction dans les choses : *les choses sont.* A partir du moment où, remontant au-delà des apparences et passant du constitué au constituant, Marx découvre dans la marchandise une situation d'hommes et de classes en présence, il passe des descriptions positivistes à la dialectique réelle des rapports humains.[2] Telle est, en économie politique comme en philosophie, la découverte fondamentale de Marx : la découverte des rapports

1. *Ibid.*, p. 85-86.
2. Voir notamment Marx : *Histoire des doctrines économiques*, t. III, p. 7 à 9.

réels entre l'homme et les choses, et des hommes entre eux.

Suivons le développement de l'économie marchande sous la poussée des contradictions que la marchandise porte en elle : avec la généralisation des échanges, « s'opère d'une manière nette la séparation entre l'utilité des choses pour les besoins immédiats et leur utilité pour l'échange..., c'est-à-dire entre leur valeur d'usage et leur valeur d'échange. »[1] Mais le simple accroissement quantitatif du nombre des échanges fait apparaître l'impossibilité matérielle, technique, d'attribuer à n'importe quelle marchandise la fonction d'équivalent général. Cette fonction sera donc attribuée à une marchandise spéciale dont les propriétés sont telles (incorruptibilité, divisibilité, transport facile, etc.) qu'elle va incarner en quelque sorte la valeur d'échange. « L'argent est un cristal qui se forme spontanément dans les échanges par lesquels les divers produits du travail sont, en fait égalisés entre eux et, par cela même, transformés en marchandises. »[2]

Ainsi la simple accumulation quantitative des opérations d'échange a engendré une réalité qualitativement nouvelle : le dédoublement de la marchandise en marchandise et en argent. La contradiction entre valeur d'usage et valeur d'échange s'est résolue historiquement, pratiquement, dans la vie sociale, en créant « la forme dans laquelle elles peuvent se mouvoir »[3], c'est-à-dire l'argent.

Les contradictions nouvelles nées de l'opposition en-

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 98.
2. *Ibid.*, p. 97.
3. *Ibid.*, p. 113.

tre les marchandises et l'argent créent les formes nouvelles de développement de l'économie monétaire en engendrant le capital.

Primitivement l'argent n'est en effet que le moyen universel de circulation des marchandises. Mais, à partir du moment où la valeur des marchandises se décolle d'elles, s'en sépare et même s'oppose à elles sous la forme de l'argent, apparaît une possiblité nouvelle du mouvement de la société : au fur et à mesure que roule et s'enfle « le fleuve aux vagues d'or et d'argent »[1], cet argent acquiert une grande autonomie par rapport aux autres marchandises. Il devient le synonyme de toute richesse et il apparaît par conséquent comme capable de s'accroître et de se reproduire. « La valeur se présente tout à coup comme une substance motrice d'elle-même... argent toujours bourgeonnant, poussant, et, comme tel, capital. »[2]

Ici encore, dans le passage de l'argent au capital comme précédemment dans celui de la marchandise à l'argent une accumulation quantitative aboutit à un changement qualitatif : l'argent, en acquérant son autonomie par rapport à toutes les autres marchandises, acquiert une fonction nouvelle, originale, par rapport à la circulation traditionnelle des marchandises où le producteur vendait ce dont il n'avait pas besoin pour acheter ce dont il avait besoin. Désormais la rupture avec le besoin est consommée, *et le mouvement peut s'inverser :* le capitaliste achète ce dont il n'a pas besoin lui-même (moyens de production, matières premières, main-d'œu-

1. *Ibid.*, p.149.
2. *Ibid.*, p. 158.

vre) pour vendre et retrouver ce qu'il a jeté dans l'achat accru d'un excédent.

Avec l'apparition de cet excédent, de cette « plus-value » commence une troisième forme de mouvement, qui n'est plus celui de la marchandise ni de l'argent, mais celui du capital. Avec lui surgissent de nouvelles contradictions qui achemineront le système vers sa décomposition et engendreront une forme nouvelle du mouvement historique de la société, avec de nouvelles lois de développement. « La seule voie réelle par laquelle un mode de production et l'organisation sociale qui lui correspond marchent à leur dissolution et à leur métamorphose, est le développement historique de leurs antagonismes immanents. »[1] Telle est la thèse maîtresse du socialisme scientifique.

Quelle est, à cette étape, la contradiction motrice du capital ?

D'abord qu'est-ce qui rend possible la formation de la plus-value ? A moins de supposer que l'argent engendre lui-même de l'argent, il doit exister une marchandise particulière « dont la valeur usuelle possédât la vertu usuelle d'être source de valeur échangeable, de sorte que la consommer serait réaliser du travail et, par conséquent, créer de la valeur. »[2]

Cette marchandise, c'est la force de travail.

Dès lors le capital se découvre, lui aussi, n'être pas une *chose,* mais un *rapport social* : le rapport entre le propriétaire des moyens de production et celui qui ne les possède pas et peut vendre seulement sa force de travail.

---

1. Marx. *Le Capital,* livre I, t. II, p. 166.
2. Marx. *Le Capital,* livre I, t. I, p. 168.

De ce dédoublement en un rapport antagonique de ce qui paraissait être un, et être une chose, le capital, va découler une cascade de contradictions : loi générale de l'accumulation entraînant l'accumulation de richesse à un pôle et de misère à l'autre, loi de la baisse tendancielle du taux profit, crises, et, finalement, résolution révolutionnaire de la contradiction fondamentale engendrée par la propriété privée des moyens de production dans une formation économique et sociale où le travail a un caractère collectif. « Cette expropriation s'accomplit par le jeu des lois immanentes de la société capitaliste, lesquelles aboutissent à la concentration des capitaux... A mesure que diminue le nombre des potentats du capital... s'accroît la misère, mais aussi la résistance de la classe ouvrière... l'heure de la propriété capitaliste a sonné. Les expropriateurs sont à leur tour expropriés. C'est la négation de la négation. »[1]

Avant d'examiner comment la mise en œuvre de cette méthode dialectique permet de mettre fin à l'aliénation de l'homme par une dialectique militante, une dialectique de la libération, il nous reste à vérifier, par référence à la réalité actuelle, le caractère scientifique et non spéculatif de cette dialectique même. Marx a-t-il atteint, par cette méthode, son but, qui est de « dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne »[2] ?

1. *Ibid.*, livre I, t. III, p. 204-205.
2. *Ibid.*, livre I, t. I, p. 27.

LES GRANDES DECOUVERTES DE MARX ET LEUR ACTUALITE

La fécondité et la valeur de la méthode de Marx en économie politique est susceptible d'une double vérification : vérification indirecte et externe, par comparaison avec les résultats obtenus par l'économie non-marxiste, vérification directe et interne par l'examen des problèmes concrets que l'économie marxiste a permis de prévoir et de résoudre. Bien entendu, dans les limites de cet ouvrage, il ne saurait être question d'autre chose que d'illustrer par quelques exemples cette démonstration.

L'économie politique bourgeoise, avant Marx, chez ses représentants les plus éminents, de Petty à Ricardo, tendait à se constituer en science et, en s'attachant aux phénomènes de la production, à donner une série d'arguments théoriques contre la féodalité décadente. Petty définit la classe des seigneurs féodaux et les couches sociales qui y sont liées comme des hommes qui « n'ont d'autres occupations que manger, boire, chanter, jouer, danser, et faire de la métaphysique ! »[1] Adam Smith donnait un fondement théorique à l'accusation de parasitisme portée contre cette classe et ces couches sociales, en les caractérisant comme « non-productives ».

Le fait de se placer du point de vue de la production a une signification de classe. A une étape du développement économique où le capitaliste, à son tour, commence à apparaître comme parasitaire par rapport à l'organisme social de la production, continuer à se placer

1. Cité par Marx dans *Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 31.

du point de vue de la production (comme les grands économistes classiques contemporains de la période ascendante de la bourgeoisie où la fonction du capitaliste jouait encore un rôle positif), devient dangereux pour la bourgeoisie elle-même.

Il se produit alors une véritable « relève historique » de la recherche scientifique en économie. Marx continuera, intégrera et dépassera l'œuvre des économistes classiques de la bourgeoisie, en se plaçant comme eux du point de vue de la production ; cette science économique objective, autrefois machine de guerre contre la féodalité, deviendra machine de guerre contre le capitalisme. L'avant-garde de la classe ouvrière se reconnaît dans *Le Capital*[1], et Engels écrit, en 1886 : « *Le Capital* est souvent appelé, sur le continent, la Bible de la classe ouvrière. »

Par contre, au milieu du XIX^e^ siècle, après l'insurrection de juin 1848 à Paris, lorsque la classe ouvrière apparaît comme une force sociale autonome et menaçante pour les nouveaux privilèges de classe, l'économie politique bourgeoise opère un repli peureux sur des positions subjectivistes.

L'attitude subjectiviste, en économie politique, consiste à couper la recherche économique de l'étude des rapports de production et à considérer que la base des rapports économiques n'est pas dans la production mais dans l'échange. Ce courant subjectiviste prolonge la tradition de ce que Marx appelait « l'économie vulgaire » (de Say ou de Bastiat par exemple).

Dans cette perspective empiriste, positiviste, l'on part des individus isolés, la société n'étant que leur somme

1. Voir Marx, *Le Capital*, livre I, t. I, p. 23.

arithmetique. Ce qui passe au premier plan, c'est l'attitude subjective du vendeur ou de l'acheteur. L'on donne en général à ce courant de pensée le nom de « marginalisme », définissant ainsi cette école par sa méthode et non par son contenu, sa conception de l'homme. Cette école part d'une conception de l'homme très schématique et très pauvre, celle de l'individualisme bourgeois le plus plat, tel qu'il s'est exprimé dans la psychologie et la morale « utilitaristes » de Bentham : « l'homme économique » est un être mû par le seul intérêt, cherchant à obtenir le gain maximum ou la satisfaction maxima. L'un des représentants les plus éminents de cette école, Stanley Jevons, écrit dans la Préface de la *Théorie de l'économie politique :* « Dans cet ouvrage j'ai traité l'économie comme un calcul entre le plaisir et la peine... rendre le plaisir maximum, tel est le problème de l'économique. » L'on retrouve constamment semblables formules d'un hédonisme vulgaire, chez Stuart Mill ou Nassau Senior.

Après avoir posé cette fin à l'économie, les moyens et les méthodes sont celles du « marginalisme », tendant à rattacher la valeur d'échange à la valeur d'usage par la médiation du « consommateur marginal » : l'on part de la valeur d'usage (point de vue individualiste et subjectif) mais on considère que ce n'est pas l'intensité du besoin qui mesure la valeur, mais la dernière parcelle de besoin non satisfaite, l'utilité « marginale ». A partir de là l'on peut tracer, pour tous les phénomènes économiques, des courbes d'équilibre et élaborer une théorie générale de l'équilibre : salaires, prix et profits, apparaissent comme le résultat ou la résultante d'échanges opérés sur un pied d'égalité puisque l'on est parti non pas de la *production sociale* (où s'affrontent les classes)

mais de la *consommation des individus* (dans leur isolement et leur abstraction).

Cette théorie, qui correspond à une période d'essor du capitalisme, joue un rôle apologétique en justifiant les structures capitalistes comme exemptes de contradictions profondes.

Mais elle ne peut expliquer ni les crises, ni l'impérialisme.

La grande crise de 1929-1933 a sonné le glas de cette économie politique et de toutes ses variantes, même parées, avec Walras, d'un appareil mathématique séduisant, mais incapables d'expliquer une crise.

Le 1er septembre 1931, sous le titre suggestif : « Banqueroute de l'économie politique », le *Manchester Guardian* constatait avec amertume : « Nous connaissons mieux la vitesse du mouvement d'un électron que la vitesse de circulation de la monnaie. Nous en savons davantage sur le cycle de la terre autour du soleil et du cycle du soleil dans l'univers que nous ne connaissons le cycle industriel. »

Or il ne s'agissait plus seulement d'écrire une apologétique théorique du capitalisme mais de le sauver pratiquement. D'apologétique l'économie politique bourgeoise devient purement pragmatique : la tâche qui lui est assignée est de mettre sur pied une technique de consolidation pratique du capitalisme désemparé.

Le « sauveur » fut alors Keynes qui écrit en 1936 son ouvrage majeur : *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie.*

Keynes est un praticien qui a une expérience dont aucune théorie économique antérieure de la bourgeoisie ne pouvait rendre compte : en Angleterre, pendant

vingt ans, de 1918 à 1938, environ 10 % de la classe ouvrière est réduite au chômage.

Keynes ne cherche pas à théoriser mais à parer pragmatiquement aux urgences : considérant que ce sont les investissements des entreprises qui déterminent le niveau de l'emploi (et non pas les achats des individus privés qui dépensent pratiquement la totalité de leurs revenus), Keynes propose que les dépenses publiques suppléent à la carence des investissements privés pour « amorcer la pompe de la reprise ». Cette intervention de l'Etat sur les grands ensembles doit permettre d'atténuer les fluctuations périodiques. Le caractère de classe de cette conception des revenus et des investissements est évident : il s'agit de pallier aux difficultés du capital, en prélevant les sommes nécessaires aux investissements d'Etat, sur les impôts de l'ensemble de la nation et sur des opérations inflationnistes. Keynes ne dissimule nullement le caractère pragmatique et le sens de classe de sa méthode : il répète à deux reprises dans son livre (pages 36 à 39 et 266 à 270) qu'il choisit délibérément l'inflation et la hausse des prix qui en résulte car les ouvriers résistent moins vigoureusement à une baisse du salaire réel qu'à une baisse du salaire nominal.

Nous examinerons plus loin l'efficacité pratique de ces expédients. Notons seulement pour l'instant, la trajectoire générale de l'économie bourgeoise au cours de son histoire et les grands tournants opérés par elle : une période ascendante, celle des grands classiques se fondant, dans leur lutte contre la féodalité déclinante, sur une étude scientifique, objective, des rapports de production ; une deuxième période, apologétique, correspondant à la période de maturité du capitalisme, caractérisée par une conception individualiste et subjec-

tive, et, du point de vue de la méthode, par un repli prudent sur le positivisme ; enfin, à l'époque des grands craquements du capitalisme, de la montée d'un système économique socialiste, un abandon de l'ambition théorique et un souci pragmatique exclusif de répondre aux urgences pratiques d'un système lézardé et menacé.

A cette dernière étape, ouverte par l'œuvre de Keynes, l'économie politique bourgeoise, si elle a dû renoncer à toute vue d'ensemble, s'efforce d'élaborer des techniques et de « formaliser » la recherche. La notion de base étant la « rareté » (héritage du marginalisme) l'économie politique sera définie par exemple par Robbins, comme « la science qui étudie le comportement humain en tant que relation entre les fins et les moyens rares à usages alternatifs »[1]. L'on trouverait des définitions semblables chez Von Mises et la plupart des économistes actuels.

L'une des conséquences inattendues de cette évolution de l'économie politique c'est que, se mouvant désormais sur un autre plan que le marxisme, et ayant dû abandonner à celui-ci le terrain de la constitution d'une science économique proprement dite, et d'une synthèse d'ensemble, pour se cantonner dans l'élaboration de techniques (d'ailleurs fort utiles et, comme nous le verrons, parfaitement intégrables au marxisme, les méthodes d'économétrie par exemple), la polémique directe a cessé contre le marxisme sur le plan économique.

Déjà Keynes se contentait d'affirmer superbement que *Le Capital* de Marx est « un manuel économique désuet, non seulement erroné du point de vue économique,

1. Robbins. *Essai sur la nature et la signification de la science économique.* Paris, 1947.

mais encore sans intérêt ni application pour le monde moderne. »[1] Il explicitait cette dernière phrase en affirmant que l'économie soviétique n'avait pas d'avenir ! Le maître n'ayant pas fait preuve, en l'occurence, d'une lucidité prophétique, ses successeurs sont devenus plus prudents et, pour ne pas risquer, avec des pronostics qui se sont toujours trouvés dangereux pour les auteurs, une disqualification trop flagrante de l'économie politique non-marxiste, ils ont cherché, contre le marxisme d'autres terrains de combat.

Bon nombre d'économistes qui, il y a quelques années encore, proclamaient avec assurance qu'aucune des thèses économiques de Marx, tant sur l'avenir du capitalisme que sur les possibilités du socialisme, n'était susceptible d'une vérification scientifique, préfèrent aujourd'hui, plus prudemment, porter le débat sur le terrain de l'éthique, et s'en tenir, du point de vue proprement économique, à un tel degré de généralité que les rapports de classe s'effacent pour ne laisser place qu'aux rapports purement techniques propres à toute « société industrielle ».

En regard de l'impuissance de l'économie politique non-marxiste à faire des prévisions à long terme en ce qui concerne le devenir du monde capitaliste et plus encore en ce qui concerne l'avenir de l'économie socialiste, l'économie marxiste a reçu, sur ces deux plans une vérification massive : tant pour ses pronostics sur le capitalisme, que pour la construction d'une économie socialiste.

Pour nous en tenir à quelques problèmes cruciaux de notre époque, nous soulignerons par quelques faits l'ac-

1. Keynes, *Essays in persuasion*, p. 300.

tualité des thèses maîtresses de Marx sur la valeur, la plus-value et la paupérisation de la classe ouvrière, la baisse tendancielle du taux de profit, la concentration et le développement impérialiste du capital, tout en écartant délibérément certains phénomènes propres à notre époque, tels, par exemple, que la crise générale du capitalisme ou le capitalisme monopoliste d'Etat, pour l'étude desquels la méthode de Marx constitue un instrument de travail et un fil conducteur indispensable mais qui n'existaient encore à aucun degré au temps de Marx et dont il n'a donc pu aborder directement l'analyse.

LA VALEUR TRAVAIL

> Le temps de travail socialement nécessaire est le seul qui compte dans la formation de la valeur.
> (MARX. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 190.)

Le rappel très élémentaire des bases de la théorie marxiste de la valeur travail est nécessaire pour juger de ses possibilités d'application à la solution de problèmes actuels.

La production capitaliste est une production marchande : comme dans toute économie où domine l'échange, chaque producteur ne fabrique pas des produits destinés à satisfaire ses propres besoins ni ceux de ses voisins immédiats, mais des produits qu'il jette sur le marché pour les échanger contre d'autres produits dont il a besoin. Ces produits sont appelés dans ce cas des marchandises. La liaison entre les possesseurs de marchandises s'établit par le marché.

Sur le marché, un objet peut s'échanger contre un nombre plus ou moins grand d'autres objets. La proportion dans laquelle se produit cet échange définit la *valeur* d'un objet.

En fonction de quels facteurs varie cette valeur ? Tout échange suppose un vendeur et un acheteur. L'acheteur, qui se place du point de vue du consommateur, considère dans une marchandise l'utilité qu'elle a pour lui. C'est ce qu'on appelle la valeur d'usage. Le vendeur, qui se place du point de vue du producteur, considère dans une marchandise le travail qu'elle lui coûte. C'est ce qu'on appelle sa valeur d'échange.

L'échange a donc lieu entre de l'utilité et du travail. Entre les deux termes, il n'existe aucune commune mesure. En particulier, la valeur d'usage est une notion purement relative ; un verre d'eau, dans un désert, pour un homme qui meurt de soif, dépasse toute valeur. Mais il y a réduction au même dénominateur sur le marché, c'est-à-dire en un lieu où un nombre indéfini de producteurs peuvent fournir la même marchandise et où un nombre indéfini de consommateurs veulent se la procurer.

Imaginons des paysans apportant au marché du village les uns du beurre, les autres des fromages : si le prix du beurre est très rémunérateur et celui des fromages beaucoup moins, au marché suivant un grand nombre de paysans vont transformer leur lait en beurre et non en fromage. Alors le prix du beurre va diminuer, celui des fromages va augmenter.

Comment s'établira l'équilibre ? En d'autres termes, quelle sera la proportion moyenne selon laquelle on échangera une certaine quantité de beurre contre une certaine quantité de fromage ? Ou encore, (ce qui re-

vient au même), quelle sera la valeur de ces deux produits ?

On peut objecter que si le prix du fromage fait un bond, c'est qu'on en produisait moins qu'il ne fallait et que si son prix a baissé, c'est qu'on en produisait plus qu'il ne fallait. Ce qui reviendrait à dire que la valeur d'un produit est fonction de l'offre et de la demande.

Mais sur le marché, il ne peut en être ainsi car un objet ne peut ni augmenter indéfiniment (les producteurs concurrents lanceraient sur le marché des quantités énormes de cette marchandise), ni diminuer indéfiniment ; (les producteurs se consacreraient à la fabrication d'une autre sorte de marchandise). Le marché va donc jouer un rôle de régulateur et, à travers beaucoup d'oscillations, une moyenne va s'établir. Laquelle ?

Lorsque deux marchandises sont également rémunératrices, le producteur fabriquera évidemment celle qui exige le moins de travail. Le seul élément qui soit ainsi commun à des marchandises diverses, c'est le travail qu'exige leur production.

L'on peut formuler ainsi la loi fondamentale des échanges : sur un marché, la considération de l'utilité n'intervient pas ; les marchandises s'y échangent selon le travail que leur production exige. Cette loi n'est valable que dans le cas d'un marché idéal, c'est-à-dire d'un marché où, en principe, ne s'échangent que des produits qui peuvent être fabriqués en quantité illimitée. En fait il peut arriver qu'à un moment donné, un produit fasse défaut ou qu'il soit en excès : son prix variera alors dans certaines limites, selon la loi de l'offre et de la demande. Très rapidement se produira une oscillation en sens inverse, en sorte que la moyenne restera déterminée par le travail. Le travail est comme la force d'at-

traction qui domine le mouvement pendulaire de l'offre et de la demande.

Du point de vue étriqué du marchand, ce sont ces variations qui importent parce qu'elles menacent son bas de laine ou son coffre-fort, mais du point de vue de l'historien, qui pense la politique et l'économie à long terme, il n'en est pas de même.

On objectera encore que le « prix de revient » d'une marchandise comprend non seulement du travail mais des matières premières, un outillage, des locaux, des transports, etc. Mais pour le fournisseur de chacun de ces objets, le problème se pose de la même façon, et de proche en proche on arrivera au fer, au charbon, à la pierre qui n'ont pas d'autre valeur que le travail qu'exige leur extraction. La valeur d'une marchandise n'est donc pas autre chose que du travail cristallisé.

Mais, dira-t-on, comment assimiler le travail du cordonnier et celui de l'architecte et même le travail de deux cordonniers travaillant, selon leur habileté, à des rythmes très différents ? Là encore il y a, sur le marché, réduction au même dénominateur : si 8 heures de travail du boulanger sont estimées sur le marché plus cher que 8 heures de travail du métallurgiste, les jeunes gens qui se préparaient à entrer en apprentissage dans un atelier de mécanique, entreront de préférence dans une boulangerie, et ceci se produira pour toutes les branches de la production, toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire réserves faites sur la durée de l'apprentissage, l'effort musculaire à déployer, etc.

Lorsqu'on réintroduit tous ces facteurs, (qualité du travail, durée de l'apprentissage, etc.), on s'aperçoit que la régulation spontanée du marché permet d'établir de nouveaux rapports : 1 heure du travail de l'ajusteur

équivaudra à 1 heure et demie du travail du tisserand, etc.

En d'autres termes, tous les travaux concrets se ramèneront à une mesure unique de travail abstrait. Toutes les formes de travail composé se ramèneront à des unités de travail simple. Le travail composé est celui qui requiert des connaissances acquises au prix de plus ou moins de temps ou d'argent. Un temps donné de travail composé produit plus de valeur que le même temps de travail simple. Mais le marché met en rapport les produits du travail composé et les produits du travail simple. Ainsi, spontanément, en dehors des producteurs, la valeur des produits du travail composé s'exprime en quantités déterminées de travail simple. Enfin, en un moment donné, un travail s'effectue normalement avec certains moyens techniques. Tant pis pour le retardataire qui prétendrait construire tout seul, selon un procédé artisanal, une voiture automobile. Son auto lui sera payée au même prix que celle, de qualité égale, qui sort d'une usine pourvue d'un outillage moderne.

Nous arrivons ainsi, après ces précisions et ces correctifs, à l'énoncé suivant de la loi de la valeur ; ce qui détermine la valeur d'une marchandise, c'est le temps de travail socialement nécessaire à sa production. C'est le cas d'un ouvrier d'habileté moyenne, travaillant avec une intensité moyenne avec les instruments techniques de production généralement utilisés à une époque donnée.

En réalité, la valeur ne s'exprime pas directement en heures de travail social, dont le nombre reste pratiquement inconnu, mais elle s'exprime d'une manière relative au moyen de l'échange, par une autre marchandise contenant la même quantité de travail socialement né-

cessaire. Le rapport qui s'établit ainsi entre deux ou plusieurs marchandises est la forme de la valeur. Ce fait n'est pas exceptionnel dans les sciences : d'autres notions scientifiques ne s'expriment qu'indirectement et au moyen de certains de leurs effets ; la chaleur, par exemple, n'est mesurée que par l'allongement ou la contraction des corps.

A partir du moment où l'on ne confond pas, à la manière des empiristes et des positivistes, la théorie marxiste de la valeur avec une étude du mécanisme immédiat des prix, et où, partant de l'essence, qui en économie, se situe au niveau de la production, on réintroduit toutes les médiations complexes qui permettent de revenir à la surface des phénomènes, les objections aussi vaines que traditionnelles disparaissent. Par exemple, les objections sur le prix des œuvres d'art, ou le prix de la terre, qui oublient qu'il s'agit là, avec des marchandises en nombre limité, voire unique, non plus de prix de marché mais de prix de monopole. Ou encore cette « objection » qui traîne dans les manuels d'économie politique sur le vin qui, en vieillissant en cave, « augmente sa valeur sans qu'intervienne un travail nouveau », étrange « réfutation » qui prétend une fois encore aller directement de l'essence au phénomène sans passer par les médiations nécessaires : égalisation du taux du profit, vitesse de rotation du capital, etc. qui permettent d'expliquer pourquoi le prix du vin vieux dépasse la valeur et le profit réalisé sur lui dépasse la plus-value.

Lorsqu'on réintègre tous ces éléments, l'on s'aperçoit que la théorie de la valeur-travail de Marx, non seulement résiste sans peine à ces piteuses et sempiternelles objections mais permet de résoudre un grand nombre de

questions, comme, par exemple, de comprendre les tendances à long terme des prix, qui n'oscillent pas dans le vide, comme le laissent entendre les « théories » non-marxistes, mais autour de cet axe solide dont la courbe est commandée par le progrès des techniques et de la productivité.

Nous verrons aussi comment la théorie de la valeur du travail est à la base de la théorie de la plus-value qui réduit à une seule origine le profit, l'intérêt et la rente foncière, problème que Ricardo n'avait pu résoudre, et de comprendre la dialectique de l'accumulation du capital et de la paupérisation des travailleurs.

Cette théorie de la valeur du travail rend compte de la chute tendancielle du taux moyen du profit, et, par conséquent, de la dialectique des crises, et la contradiction fondamentale du régime capitaliste entre *le caractère social de la production et l'appropriation privée des produits du travail.*

En un mot, la théorie de la valeur-travail peut seule fonder l'économie politique comme science, lui donner son unité synthétique et sa rationalité interne.

Grâce à elle, il est possible d'établir un « modèle » de la production économique dont le capitalisme et le socialisme seraient deux variantes, la variante socialiste seule permettant une véritable planification rationnelle. Marx a pu ainsi anticiper, sans utopie, et pressentir les bases de la planification socialiste : « Si, au lieu d'être capitaliste, la production était socialisée, il est clair que les produits de la section I (production des instruments de production) n'en seraient pas moins continuellement distribués de nouveau aux fins de reproduction comme moyens de production entre les branches de production de cette section ; une partie resterait dans

la sphère de la production d'où elle est issue en tant que produit ; une autre partie en serait écartée et passerait dans d'autres centres de production, et ainsi se produirait un continuel va-et-vient entre les divers centres de production de cette section. »[1]

Soulignant le rôle de la théorie de la valeur-travail dans l'avant-propos de ses *Problèmes théoriques et pratiques de la planification,* M. Bettelheim indique : « C'est la seule qui nous fournisse à la fois une unité de compte homogène et une unité de compte ayant une signification humaine. »

LA PLUS-VALUE ET LA PAUPERISATION DE LA CLASSE OUVRIERE

> Le taux de la plus-value est l'expression exacte du degré d'exploitation du travail par le capital ou du travailleur par le capitaliste.
>
> (MARX. *Le Capital,* livre I, t. I, p. 215.)
>
> A mesure que diminue le nombre des potentats du capital... s'accroissent la misère, l'oppression, l'esclavage, la dégradation, l'exploitation, mais aussi la résistance de la classe ouvrière.
>
> (MARX. *Le Capital,* livre I, t. I, p. 205.)

Ici encore un rappel sommaire des grands traits de la théorie marxiste de la plus-value est indispensable pour comprendre la dialectique de la paupérisation de la classe ouvrière.

Jusqu'à la naissance du capitalisme, la monnaie n'était

1. Marx. *Le Capital,* livre II, t. II, p. 70.

que l'équivalent des diverses marchandises dont elle facilitait l'échange : le possesseur de marchandises vendait ce dont il n'avait pas besoin pour acheter ce dont il avait besoin.

Au contraire, le capitaliste commence par acheter ce dont il n'a pas besoin lui-même (moyens de production, matières premières, etc.) pour vendre et retrouver la valeur investie dans l'achat, accrue d'un excédent.

L'analyse de la loi de la valeur montre que les prix des marchandises ne cessent de tendre vers le niveau de la valeur, c'est-à-dire vers le temps de travail socialement nécessaire employé à la production.

En moyenne, le capitaliste achète et vend les marchandises à leur valeur. Dans les opérations de l'achat et de la vente, l'un des partenaires peut, grâce aux variations de l'offre et de la demande, gagner au détriment d'un concurrent, mais comme chaque capitaliste est tour à tour acheteur et vendeur, comme il bénéficie et pâtit tour à tour de ces oscillations momentanées, celles-ci ne peuvent pas expliquer les bénéfices de la classe capitaliste et ne peuvent expliquer que les modifications fortuites de la répartition des bénéfices entre les capitalistes.

L'on ne peut donc expliquer les bénéfices par le processus de la circulation. Karl Marx a posé le problème dans toute son acuité : « Notre possesseur d'argent... doit acheter les marchandises à leur prix et les revendre de même et en fin d'opération, retirer plus de valeur qu'il n'en a jeté dans la circulation. »[1]

Ce problème ne peut être résolu que si nous trouvons sur le marché une marchandise ayant la propriété de

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 168-169.

créer de la valeur. Or, la valeur est créée par le travail. De toutes les marchandises figurant sur le marché capitaliste, la force de travail est la seule qui puisse travailler. Elle est donc la seule qui puisse être la source de la valeur.

Cette marchandise, la force de travail de l'ouvrier a, comme toute marchandise, une valeur déterminée par le temps socialement nécessaire à sa production.

L'ouvrier fournit chaque jour une certaine quantité d'énergie : pour la reconstituer, il consomme certains produits (ses moyens d'existence : logis, mobilier, vêtements, nourriture, etc.) et il doit, pour que la force de travail continue à affluer, se reproduire : il doit donc avoir les moyens d'entretenir sa famille. Enfin, il a besoin d'un minimum de culture ou de savoir faire qui exigeront, pour les acquérir, du temps, c'est-à-dire des frais : plus l'ouvrier est « qualifié », plus le temps de travail socialement nécessaire consacré à l'apprentissage sera important.

La valeur de tous ces moyens d'existence, c'est-à-dire le temps de travail socialement nécessaire à leur production, constituera la valeur de la force de travail.

Le capitaliste embauchant un ouvrier, — c'est-à-dire achetant la marchandise « force de travail », — peut en disposer à son gré : il va donc le faire travailler. Mais la force de travail a la propriété de produire plus de travail qu'il n'en faut pour l'entretenir. Un statisticien américain établissait récemment que, dans l'état actuel de la technique et en tenant compte du niveau de vie moyen à notre époque, il suffirait de trois heures de travail par jour pour subvenir à tous nos besoins.

Ainsi, après avoir travaillé par exemple trois heures dans des conditions normales, l'ouvrier aura remboursé

au capitaliste la dépense effectuée quotidiennement pour reproduire sa force de travail. Mais, en l'embauchant, le capitaliste a acquis le droit de l'utiliser toute la journée, huit heures par exemple. Le patron va ainsi s'approprier gratuitement le produit de cinq heures de travail. Ce produit, c'est la *plus-value,* c'est-à-dire la différence entre la quantité de travail fournie et la quantité de travail que nécessite la production de ce qui lui est donné comme salaire. Le rapport entre les deux termes (travail supplémentaire : cinq heures dans l'exemple choisi, travail nécessaire : trois heures par exemple) est appelé *taux de la plus-value* ou *taux de l'exploitation.*

Pour créer davantage de plus-value, le capitaliste dispose d'un moyen très simple : prolonger la journée de travail. Jusqu'en 1848, aucune limite ne fut fixée : grâce à la révolution de février 48, un décret du 2 mars limita la journée de travail à 10 heures à Paris et à 11 heures en province. Après la défaite ouvrière de juin 1848 la loi du 30 septembre 1848 ramena la journée de travail à 12 heures.

On peut aussi augmenter la plus-value en augmentant l'intensité du travail par la surveillance, le système des amendes ou le travail aux pièces dont le tarif est fixé d'après le rendement d'un ouvrier particulièrement robuste ou particulièrement habile.

Mais la prolongation de la journée de travail et l'augmentation de l'intensité du travail se heurtent de plus en plus à la résistance organisée des ouvriers.

Il reste au capitaliste une autre solution : diminuer le temps de travail socialement nécessaire à la production de la force de travail, c'est-à-dire à la production des moyens d'existence du travailleur. C'est ce que permet le progrès technique. La plus-value obtenue de cette

façon s'appelle la *plus-value relative.* C'est elle qui a stimulé les progrès du machinisme.

A son tour le progrès du machinisme met en chômage une masse d'ouvriers évincés de leur emploi par la concurrence des machines.

La « loi de la décroissance proportionnelle du capital variable a... pour complément la production d'une surpopulation relative... En produisant l'accumulation du capital... la classe salariée produit donc elle-même les instruments de sa mise en retraite ou de sa métamorphose en surpopulation relative. Voilà la loi de population qui distingue l'époque capitaliste et correspond à son mode de production particulier. »[1]

Ainsi se crée ce que Marx appelait une « armée de réserve industrielle » qui, par la concurrence entre ouvriers exerce une pression constante sur les salaires et tend à rapprocher le salaire des simples frais de production de la force de travail. Aujourd'hui encore les dirigeants du monde capitaliste considèrent comme normal et nécessaire un certain chômage qui empêche les salaires de monter « exagérément ».[2] Le Président Kennedy, dans son discours de 1961, sur l'état de l'Union, expliquait que la « cote d'alerte » n'était dépassée, pour les Etats-Unis, qu'à partir de 4 millions de chômeurs. Le Président Truman proclamait cette thèse avec la plus grande netteté : « C'est une bonne chose pour l'hygiène économique qu'il y ait toujours un volant de main-d'œuvre à la recherche d'un emploi. »[3].

Cette surpopulation ouvrière pesant sur la loi de l'of-

1. Marx. *Le Capital,* livre I, t. III, p. 74.
2. *Economist* du 20 août 1935.
3. *Echo de la Bourse* du 15 décembre 1959.

fre et de la demande au marché du travail, Marx concluait : « Quel que soit le taux du salaire, haut ou bas, la condition du travailleur doit empirer à mesure que le capital s'accumule... C'est cette loi qui établit une corrélation nécessaire entre l'accumulation du capital et l'accumulation de la misère, de telle sorte qu'accumulation de richesse à un pôle c'est également accumulation de pauvreté, de souffrance, d'ignorance, d'abrutissement, de dégradation, d'esclavage, au pôle opposé, du côté de la classe qui produit le capital même. »[1]

De la loi fondamentale absolue du capitalisme : « fabriquer de la plus-value »[2] découle cette conséquence nécessaire : « C'est la nature de la production capitaliste que de limiter la part du producteur à ce qui est nécessaire pour l'entretien de sa force de travail. »[3]

Cette loi objective du développement du régime capitaliste, est une loi de tendance et une loi historique. Elle ne peut donc être confondue avec la prétendue « loi d'airain » de Lassalle proclamant que le salaire des ouvriers ne peut en aucun cas dépasser un certain taux découlant du chiffre absolu de la population. Lassalle fondait ce dogme sur la théorie malthusienne de la population, alors que Marx insiste, contrairement à ces prétendues « lois naturelles » sur le caractère historique des lois de population et aussi de la valeur de la force de travail : « la somme des moyens de subsistance nécessaire à l'ouvrier, écrit Marx, dépend... en grande partie du degré de civilisation atteint. » Il faut

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. III, p. 88.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Ibid.*, p. 51.

donc faire intervenir dans cette évolution un « élément moral et historique ».[1]

Loi historique donc, mais aussi loi de tendance n'impliquant nullement une évolution continue et fatale : une conjoncture favorable où des luttes ouvrières puissantes peuvent momentanément tenir en échec ou, pour un temps, inverser la tendance qui ne se manifeste qu'à long terme.

Par ailleurs, tout comme la loi de la valeur ne peut se traduire immédiatement et directement en chiffres et se confondre avec la simple étude empirique et à court terme des prix, la loi de paupérisation ne peut s'identifier ni avec une courbe du salaire réel, ni avec une courbe d'évolution de la valeur de la force de travail.

De là découlent deux conséquences :

1. La paupérisation ne peut être assimilée à une baisse pure et simple du salaire réel. La baisse du salaire réel peut être un des éléments de la paupérisation, mais c'est celui contre lequel jouent le plus directement les « facteurs antagoniques » au premier rang desquels figurent les luttes syndicales et les luttes politiques.

2. La paupérisation ne peut, non plus, être définie uniquement par un écart croissant entre la valeur de la force de travail et le salaire réel. D'abord parce que, comme dans le cas précédent, les travailleurs, dans leur lutte contre le patronat, parviennent parfois à imposer la reconnaissance, au moins partielle, de leurs besoins

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. I, p. 186-187, et *Salaires, prix et profits*, p. 110. Voir dans *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, p. 29 à 31 et p. 46 (Editions Sociales), la réfutation de la prétendue « loi d'airain » de Lassalle, ressuscitée récemment dans une variante, sous le nom de « cycle infernal des salaires et des prix ».

et, par conséquent, à rapprocher le salaire réel de la valeur de la force de travail (en y incluant les éléments historiques liés au « standard de vie traditionnel », comme dit Marx). Par ailleurs, cette définition est insuffisante car elle ne porte que sur la seule « force de travail » de l'ouvrier et non sur sa personnalité entière.

Même si le salaire réel coïncidait exactement avec la valeur de la force de travail et suivait sa progression historique (ce qui est loin d'être toujours vrai), et même si le salaire réel accusait une hausse constante (ce qui est encore plus loin d'être toujours vrai), la condition du travailleur ne cesserait pas néanmoins d'empirer à mesure que le capital s'accumule.

Cette aggravation est *relative*, en ce sens que, dans le revenu national, la part des salaires baisse et celle du capital grandit.

Cette aggravation est *absolue*, en ce sens que, même sans référence au capitaliste, les obstacles grandissent à l'épanouissement humain du travailleur.

La paupérisation relative est peu contestée. Marx la définissait de façon lapidaire : « le salaire et le profit sont en fonction inverse »[1], et toutes les données empiriques vérifient la tendance à la réduction de la part des salaires dans le produit créé par le travail. En France, alors que la productivité, de 1954 à 1959, a augmenté de 24,6 %, le salaire réel a baissé, pendant la même période de 10 % et le SMIG de 16 %. En Angleterre, un adversaire systématique de l'économie marxiste, John Strachey, constate : « La part des salaires dans le revenu national... a été aux alentours de 50 % à l'époque de Marx ; elle est tombée à 40 % dans les pre-

1. Marx. *Travail salarié et capital*, p. 45.

mières années du XX[e] siècle ; elle s'est maintenue à ce niveau jusqu'aux environs de 1939, pour revenir à 50 % vers la fin de la deuxième Guerre mondiale (*en incluant les soldes des forces armées)* »[1] Et ceci malgré une lutte constante des salariés. L'auteur pose alors la question : peut-on nier que le capitalisme manifeste une tendance à la paupérisation relative ? Et il répond : « Non »[2].

Aux Etats-Unis, la tendance est parfaitement nette. Voici la part des salaires dans le produit net (« value added ») de l'industrie manufacturière :

1880	48,1 %	*1929*	35,5 %
1890	45 %	*1939*	36,7 %
1899	40,7 %	*1949*	38,5 %
1909	39,3 %	*1952*	35 %
1919	40,5 %		

Tous les modes actuels de rétribution fondés sur le salaire à primes : système Rowan, Halsey, Bedeaux, Emerson, Refa, etc., ont ceci de commun que le rendement ouvrier s'accroît plus rapidement que le salaire. De la masse de valeurs créée par l'ouvrier, une fraction toujours plus petite lui revient et la plus-value s'accroît proportionnellement. Ainsi dans le système Rowan,

si le rendem. augm. de 50 %, le sal. augm. de 33 %
si le rendem. augm. de 100 %, le sal. augm. de 50 %
si le rendem. augm. de 200 %, le sal. augm. de 60 %

Le système Bedeaux, aux Etats-Unis, a abouti géné-

1. John Strachey. *Contemporary capitalism*, p. 133.
2. *Ibid.*, p. 151.
3. U. S. Department of Commerce, *Historical statistics of the U.S.A.*, 1789-1939 ; *Statistical Abstract, U.S.A.*, 1958.

ralement à un accroissement de la production de 50 % contre un accroissement des salaires de 20 %[1].

Cela signifie, comme l'écrivait Marx, que « l'ouvrier ne peut être dans une situation supportable qu'à la condition d'engendrer et de renforcer la puissance hostile, son propre antagoniste... lorsqu'on a compris ce rapport entre le capital et le travail, les essais de conciliation de Fourier ou d'autres apparaissent dans tout leur ridicule. »[2] Marx, loin de nier la possibilité d'une amélioration relative, ajoute : « Plus rapidement augmente la puissance qui lui est étrangère, la richesse qui le domine, plus s'améliorent les conditions sous lesquelles on lui permet de travailler à l'accroissement de la richesse bourgeoise... contente qu'elle est de forger elle-même les chaînes dorées avec lesquelles la bourgeoisie l'enchaîne à son char. »[3]

Nous avons là les éléments d'une définition non plus seulement de la paupérisation relative mais de la loi absolue de la paupérisation. La loi absolue de la paupérisation exprime une aliénation croissante non seulement du travail, mais de la vie du travailleur : même si le prolétariat parvient à élargir la sphère de ses jouissances, à mesure que s'accumule le capital, augmente le poids de cette puissance, née du travail de l'homme, mais qui lui est, comme capital, devenue étrangère, le dominant et l'exploitant. Une part croissante de la vie proprement humaine de l'homme, de ses besoins humains, est soustraite aux travailleurs par le jeu du régime capitaliste.

1. M. Dobb. *Wages*, p. 71. Cité par Mandel (ouv. cit.).
2. Marx. *Travail salarié et capital*, annexe, p. 56.
3. *Ibid.*, p. 38. Voir aussi *Le Capital*, livre I, t. III, p. 59.

La loi absolue de paupérisation implique non seulement une plus grande « incertitude de l'existence »[1], mais un écart croissant entre les besoins historiquement définis de la classe ouvrière et les moyens dont elle dispose pour la satisfaire.

Cette mutilation de l'homme travailleur se manifeste sur tous les plans, depuis le physique jusqu'au spirituel.

Elle se traduit en statistiques tragiques : le nombre des accidents du travail est passé, en France, de 619 000 en 1938 à 1 229 000 en 1958. Les effets des campagnes de productivité et de l'accélération des cadences, s'inscrivent ainsi dans la chair et dans l'esprit des hommes : dans la Seine, en un an, le nombre de maladies mentales a doublé, passant de 10 500 en 1954 à 21 000 en 1955. Pour l'ensemble de la France le professeur Piedelièvre estime que le nombre des maladies mentales a quadruplé entre 1953 et 1959.

Comme on le voit la loi absolue de paupérisation ne s'exprime pas seulement en fonction du salaire, mais surtout par le fait qu'une part plus grande de la vie du travailleur est dévorée par sa fonction de salarié du capital. Comme l'écrivait déjà Marx dans les *Manuscrits de 1844* : « Une augmentation de salaire n'est rien d'autre que le paiement de salaires meilleurs à des esclaves et elle ne conquiert pas pour l'ouvrier sa destination et sa dignité humaine. »[2]

L'aliénation caractéristique de cet appauvrissement de l'homme, c'est d'abord une séparation radicale entre le travail et les autres dimensions de la vie humaine, la perte du contrôle du travailleur non seulement sur

1. *Engels. Critique du programme d'Erfurt*, p. 81. Ed. Sociales.
2. Marx. *Manuscrits de 1844*, p. 68.

le produit mais sur l'acte même de son travail, une accélération des cadences du travail, une mécanisation croissante, la dégradation des qualifications, une usure nerveuse qui avilit les loisirs mêmes en ne permettant plus que des distractions passives, déshumanisées et commercialisées. Par exemple, la vente des livres catalogués comme « livres de culture générale » sur le marché intérieur, a baissé de 4 % depuis 1955. Par contre la vente des romans policiers et de la « littérature du cœur » a plus que doublé de 1955 à 1959.

A Paris ne subsiste pas le tiers de chorales populaires d'amateurs fonctionnant en 1938 et, le nombre des sociétés de concerts d'amateurs est passé, en 20 ans, de 53 à 12, au profit des loisirs passifs de la télévision.

Cette conception de la loi absolue de paupérisation, qui découle de la loi fondamentale de développement du capitalisme, en excluant tout réformisme, donne à un humanisme authentique son fondement concret, révolutionnaire : seule la destruction, en son principe même, de l'économie capitaliste fondée sur le profit, et l'instauration d'une économie socialiste fondée sur le besoin, mettra fin à l'aliénation de l'homme et créera les conditions de l'épanouissement de l'homme total.

LES CONTRADICTIONS DU CAPITALISME ET LES CRISES

> La véritable limite de la production capitaliste, c'est le capital lui-même.
> (MARX, *Le Capital*, livre III, t. I, p. 278.)

Parallèlement à la paupérisation de la classe ouvrière, une autre loi de développement du capitalisme, décou-

lant elle aussi du progrès technique et de l'extension du machinisme en régime capitaliste, contribue à acheminer le capitalisme à sa perte : la loi tendancielle de la baisse du taux moyen de profit.

« A mesure que progresse le mode de production capitaliste, un même développement de la productivité sociale du travail s'exprime d'une part dans la tendance à une baisse progressive du taux du profit, d'autre part dans un accroissement constant de la masse absolue de la plus-value ou du profit que s'approprient les capitalistes. »[1]

Il s'agit, là encore, d'une loi interne et nécessaire du système capitaliste : sous la pression de la concurrence et des revendications ouvrières l'entreprise capitaliste est contrainte d'améliorer sans cesse les techniques de production. Dans le capital la part du capital constant (C), c'est-à-dire, en gros, des machines, augmente, même si la part du capital variable (V), c'est-à-dire les salaires, demeure sans changement ou baisse même légèrement, le taux (t) de la plus-value (pv) va donc baisser nécessairement puisque $t = \frac{pv}{C + V}$.

C'est une loi qu'ont dû reconnaître même les adversaires du marxisme. L'un d'eux écrit : « Lorsqu'un système accumule de plus en plus d'outillage et d'équipement de production, le taux du capital nouveau et ancien diminue. »[2]

Les statistiques officielles enregistrent les faits qui confirment cette loi inexorable. Voici les chiffres pour

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 236.
2. Klein. *The Keynesian revolution*, p. 68.

l'industrie américaine pendant un tiers de siècle, celui de la plus grande expansion :[1]

	capital fixe	*constant circulant*	*salaires et traitements*	*profits*	*taux de profit*
1889	350	5 162	1 891	1 869	26,6 %
1899	512	6 386	2 259	1 876	20,5 %
1909	997	11 783	4 106	3 056	18,1 %
1919	2 990	36 229	12 374	8 371	16,2 %

Pour maintenir l'augmentation de la masse des profits malgré la baisse de leur taux, les entreprises sont conduites à développer leur production et donc leur équipement (c'est-à-dire à accélérer encore la baisse du taux), et à exploiter de façon plus intense la force de travail (aggravation de la paupérisation). La contradiction devient de plus en plus saisissante entre le développement des forces productives, nécessaire pour obtenir le profit individuel maximum, et les rapports de production qui répondent de moins en moins à ce développement.

La réduction des coûts de production et l'augmentation de la productivité du travail, nécessaires à la rentabilité de l'entreprise, exigent un outillage supérieur et coûteux. La victoire des entreprises dans lesquelles la composition organique du capital est la plus élevée implique l'élimination des concurrents plus petits et plus faibles.

« L'extension des entreprises sera toujours le point de départ d'une organisation plus vaste du travail collectif... d'une transformation progressive de procédés de production parcellaires et routiniers en procédés de pro-

1. U. S. Department of Commerce. *Historical statistics of the U. S. A.* (statistiques citées par Mandel dans *l'Economie marxiste*).

duction socialement combinés et scientifiquement ordonnés. »[1]

Ce phénomène de concentration est trop évident, tant dans l'industrie que dans le commerce et l'agriculture, pour qu'il soit utile d'y insister longuement : l'histoire du capitalisme c'est l'histoire de l'éviction de la propriété du plus grand nombre au profit d'une minorité monopoliste de plus en plus restreinte.

Le capitalisme conduit à la prolétarisation croissante des classes moyennes qui, autrefois propriétaires d'un capital, ne possèdent plus que leur force de travail.

Cette évolution de la structure de classe s'inscrit dans cette statistique américaine saisissante[2] :

	1880	*1890*	*1900*	*1910*	*1920*
Salariés de tout genre	62	65	67.9	71.9	73.9
Entrepreneurs de tout genre	36.9	33.8	30.8	26.3	23.5

	1930	*1939*	*1950*	*1957*
Salariés de tout genre	76.8	78.2	79.8	84.2
Entrepreneurs de tout genre	20.3	18.8	17.1	14.0

Autre indice de cette concentration : l'augmentation du nombre de faillites des compagnies moins puissantes. En 1947 le nombre des compagnies en faillite aux

1. Marx. *Le Capital*, livre I, t. III, p. 69.

2. Les chiffres (en pourcentage de la population active) sont tirés, de 1880 à 1939, de Spurgeon Belle : *Productivity, wages and national income* ; de 1950 à 1957, de *Statistical abstract U. S. A.*, 1958 (cité également par Mandel).

Etats-Unis était de 3 474 ; en 1949 de 9 246 ; en 1954 de 11 086 ; en 1956 de 12 686 ; en 1958 de 14 964.

Ce développement historique conduit à la domination des monopoles dans les grandes branches de l'économie. Aux Etats-Unis, dans la sidérurgie, en 1956, huit monopoles contrôlaient 82 % de la production de l'acier ; deux d'entre eux la « U. S. Steel Corporation » et la « Bethlehem Steel Corporation » disposent de la moitié de la puissance productive de tout le pays.

Dans l'industrie automobile trois sociétés : la « General Motors », « Ford », « Chrysler », dès 1955, produisaient 95 % des automobiles.

Dans le secteur électrotechnique, deux groupes : la « General Electric » et la « Westhinghouse Company » détiennent la quasi-totalité des installations.

Dans les produits chimiques le trust Dupont de Nemours règne sans partage.

Les mêmes phénomènes de concentration se produisent dans tous les grands pays capitalistes. En France 95 % des voitures de tourisme sont fabriquées par 4 firmes. 80 % des colorants par une seule société. Toute la production d'aluminium est aux mains d'une seule également.

Cette concentration se manifeste de façon plus saisissante encore à la campagne par l'éviction des petits propriétaires au profit de grandes entreprises agricoles.

Sans doute a-t-on pu parler de « nouvelles classes moyennes », dont le niveau de vie correspond en gros à celui des anciennes classes moyennes. Ces nouvelles classes moyennes sont nées des hiérarchies complexes qui se sont instituées dans la grande entreprise capitaliste et qui s'intercalent entre l'ouvrier et le patron : techniciens, chefs de laboratoires, chef de vente et de

publicité, personnel des bureaux de planning ou de sondage du marché, des sections de recherche, etc. Mais ces « nouvelles classes moyennes » se distinguent fondamentalement de l'ancienne bourgeoisie moyenne par le fait qu'elles ne sont plus propriétaires des moyens de production, mais des salariés, même si leur niveau de salaire, les traditions qui se créent, le train de vie et les préjugés les distinguent du prolétariat au sens strict.

L'un des phénomènes les plus caractéristiques du développement de l'économie capitaliste est celui des crises.

Rappelons d'abord, dans ses grandes lignes, le mécanisme des crises décrit par Marx.

La masse des prolétaires consomme une part décroissante de la richesse sociale grandissante (paupérisation relative) et ainsi, la tendance à l'élargissement illimité de la production se heurte aux limites de la consommation solvable : « La raison dernière de toutes les crises reste la pauvreté et la consommation limitée des masses, en face de la tendance de la production capitaliste à développer les forces productives comme si celles-ci ne connaissaient d'autres limites que la capacité de consommation absolue de la société. »[1] Ainsi se produisent des crises de surproduction, c'est-à-dire des périodes où l'abondance engendre la misère. La cause de ces crises c'est l'impossibilité où se trouve, en régime capitaliste, la masse des prolétaires, d'acheter les produits que fabrique de plus en plus vite une industrie de plus en plus puissante. En régime capitaliste la production se fait en effet socialement, dans de grandes entre-

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. VII, p. 145.

prises, et, par suite, puissamment. Par contre l'appropriation des profits se réalise individuellement ; elle est le fait d'une poignée de capitalistes incapables de consommer toutes les richesses produites. L'immense masse des travailleurs qui pourrait consommer ces marchandises est privée de moyens d'achat suffisants. Ainsi l'on produit beaucoup et l'on consomme peu. C'est là l'une des contradictions du capitalisme et la cause permanente des crises. La cause des crises c'est la contradiction entre la production sociale et l'appropriation capitaliste. La cause des crises de surproduction réside donc dans le système capitaliste lui-même.

C'est ce qui explique leur caractère cyclique : en dehors de périodes influencées par la guerre de 1870 et celles de 1914 et 1939-45, ces crises se sont produites à des intervalles de 7 à 11 ans, avec une tendance à accélérer le rythme de leur retour. Pour la France elles se sont produites en 1825, 1836, 1847, 1857, 1873, 1882, 1890, 1900, 1907, 1920, 1930, 1957.

Quel est le mécanisme de ces crises ? Les valeurs produites sont des marchandises : elles ne peuvent donc être consommées que si elles sont vendues. Mais la consommation des masses est limitée, non par leurs besoins mais par leur pouvoir d'achat. Il arrive donc un moment où la demande des produits de large consommation (denrées alimentaires, tissus, etc.) cesse de croître en pleine période de prospérité.

Mais, pendant un certain temps encore, la vente des moyens de production (machines, outillage technique, etc.) se poursuit sans ralentir son rythme, car elle ne dépend pas directement du pouvoir d'achat des masses mais des disponibilités des industriels.

La prospérité continue donc : les actions des entre-

prises industrielles continuent de monter. La hausse appelant la hausse, des banques sont sollicitées. Encouragés par cette hausse générale des prix, des valeurs, qui semble offrir de grandes possibilités de spéculation, les producteurs capitalistes stockent.

Et voici que la crise éclate juste au moment où les affaires vont le mieux pour les capitalistes : tout allait pour le mieux, mais tout n'était que « spéculation », c'est-à-dire anticipation de l'avenir.

Or, il se produit, à un moment donné (déterminé par l'impossibilité d'écouler certains produits dont la vente est limitée par le pouvoir d'achat des masses), un retard dans les paiements. Une catégorie de vendeurs devient insolvable. A la veille de la plupart des grandes crises, le fait a été caractéristique dans le commerce des tissus, qui est le type des produits de large consommation et stockable.

Comme tous les capitalistes sont liés les uns aux autres, par un réseau de crédit, le retard dans l'écoulement d'une marchandise qui se trouve sur le marché en quantité trop grande par rapport au pouvoir d'achat des masses, provoque l'insolvabilité du vendeur. Il ne pourra pas payer son fournisseur, qui à son tour deviendra par conséquent insolvable pour le producteur ; de proche en proche, le même phénomène se répercutera sur toute la chaîne du crédit. Et comme le crédit est concentré dans les banques, l'insolvabilité des débiteurs de la banque aboutit à l'insolvabilité de la banque elle-même.

En réalité la chose se produit brusquement : la banque étant au centre de toutes les spéculations, c'est donc là qu'on s'apercevra d'abord que les possibilités cessent de croître.

La confiance diminuant quand la spéculation bat son plein, c'est le signal de la panique, le commencement de la catastrophe. C'est pourquoi l'on peut dater très exactement le départ d'une crise : celle de 1929 a commencé par le grand krach boursier de New York, le mardi 22 octobre à 6 heures du soir, une heure avant la fermeture.

Dès lors se déclenche la cascade des effets : les premiers touchés par l'arrêt des « facilités bancaires », ce sont les spéculateurs.

C'est pourquoi, bien que les racines de la crise soient dans la production elle-même, la crise éclate tout d'abord dans le domaine du crédit, en Bourse. A la hausse folle succède la baisse folle.

Ne trouvant plus de crédit, industriels et commerçants cherchent à écouler à tout prix leurs stocks et les jettent sur le marché. De là résulte une énorme supériorité de l'offre sur la demande, qui engendre une baisse de prix générale et soudaine.

Après avoir bouleversé le crédit et le commerce, la crise atteint enfin la production. Les entreprises, n'ayant plus ni débouchés, ni crédits, licencient leur personnel ou diminuent les salaires. Dans les deux cas le pouvoir d'achat des masses est diminué et le cycle se développe à un rythme de plus en plus rapide.

Dans tous les pays capitalistes la production des moyens de production a diminué, en 1932, de 50 % par rapport à 1928. Les constructions navales de 90 %, le textile de 15 %.

Exprimé en milliards de dollars-or, le commerce mondial, importations et exportations, tomba de 68,6 en 1929 à 26,8 en 1932. La production de l'acier dans le monde, baromètre de l'activité industrielle, tomba de

120 millions de tonnes en 1929 à 50 millions en 1932. Un ouvrier sur 3 était réduit au chômage en Allemagne, 1 sur 4 en Angleterre, 2 sur 7 aux Etats-Unis. Au total, pour ces trois pays seulement, plus de 21 millions de chômeurs en 1932 sur 74 millions de salariés.

On assiste alors à une destruction des forces productives : du blé ou du café sont utilisés comme combustibles dans les locomotives, des vaches laitières sont abattues, des plantations de coton sont incendiées, des usines construites et équipées avec les derniers perfectionnements de la technique sont détruites, des mines sont inondées, des brevets d'invention sont achetés pour que de nouvelles machines ne soient pas mises en service.

Ces destructions brutales, s'ajoutant aux faillites, aux fermetures d'entreprises, au chômage, aboutissent à une compression de la production, à la disparition provisoire de l'excédent des forces productives de la société. La prospérité va renaître, comme une fleur des ruines.

Dans l'*Anti-Dühring*, Engels décrit le phénomène des crises dans ce raccourci saisissant :

« Depuis 1825, date où éclata la première crise générale, le monde industriel et commercial tout entier, la production et l'échange de tous les peuples civilisés et de leurs annexes plus ou moins barbares, se détraquent à peu près une fois tous les dix ans. Le commerce s'arrête ; les marchés sont encombrés ; les produits sont là à la fois en masse et en souffrance ; l'argent comptant devient invisible ; le crédit s'évanouit ; les fabriques chôment ; les masses ouvrières manquent, pour en avoir trop produit, de moyens d'existence ; les faillites succèdent aux faillites, les ventes forcées aux ventes forcées. L'engorgement dure des années entières ; forces

productives et produits sont en masse gaspillés et détruits jusqu'à ce que les stocks de marchandises accumulées s'écoulent enfin avec une dépréciation plus ou moins forte jusqu'à ce que production et échange reprennent graduellement leur marche.

« Progressivement l'allure s'accélère, passe au trot ; le trot industriel devient galop et ce galop s'accélère de nouveau jusqu'au ventre à terre d'un steeple-chase général de l'industrie, du commerce, du crédit, de la spéculation, pour finir après les sauts périlleux, par se retrouver... dans le fossé du krach. Et toujours la même répétition. »

La crise une fois surmontée, au prix de toutes ces catastrophes, a une conséquence fondamentale : l'accentuation de la concentration capitaliste, puisque la crise a entraîné la disparition d'une partie des entreprises.

Ainsi « la véritable limite de la production capitaliste, c'est le capital lui-même. »[1] Toutes les contradictions du mode de production capitaliste se ramènent finalement à une contradiction fondamentale : la contradiction entre la socialisation de fait de la production et la forme privée de l'appropriation.

Dans le monde capitaliste, où la production est commandée non par la satisfaction des besoins mais par la réalisation de profits, la production semble se détacher de la consommation, vivre d'une vie autonome, être un but en soi. Les crises viennent périodiquement, de manière spasmodique, opérer a posteriori le réajustement de cette production aux possibilités de consommation solvable de la société. Les crises périodiques sont des crises de réalisation de la plus-value : comme l'avait

1. Marx. *Le Capital*, livre III, t. I, p. 278.

déjà noté Sismondi, l'insuffisance du pouvoir d'achat des masses empêche celles-ci d'acheter tous les produits fabriqués au cours d'une période déterminée. La plus-value créée demeure cristallisée en marchandises invendables.

La production capitaliste se développe ainsi selon un rythme saccadé, avec des bonds, des temps d'arrêt et même de recul. L'introduction de nouvelles machines, de nouveaux procédés de production modifie les prix de revient, mais on ne peut prendre conscience de cette modification qu'après coup, lorsque la mévente fait apparaître qu'on a dépensé trop de travail social dans un secteur déterminé.

C'est pourquoi les crises, en régime capitaliste, ont un caractère cyclique, lié à la vitesse de rotation du capital. Keynes lui-même reconnaissait : « Il y a certaines raisons, d'abord la longévité des capitaux durables combinés avec le rythme normal de leur accumulation, ensuite les coûts de conservation des excédents de stocks, qui expliquent que la période descendante... n'oscille pas par exemple entre 1 et 10 ans mais qu'elle témoigne d'une certaine régularité. »[1]

Dans son *Traité d'économie marxiste,* Mandel écrit[2] très justement : « Le mouvement cyclique du capital n'est donc rien d'autre que le mécanisme à travers lequel se réalise la chute tendancielle du taux moyen de profit. Il constitue en même temps la réaction du système contre cette chute, par la dévalorisation du ca-

1. Keynes. *Théorie générale de l'emploi, du revenu et de l'impôt,* p. 330.
2. Mandel. *Traité d'économie marxiste,* t. II, p. 431-432. Editions Julliard, 1963.

pital dans les crises. Les crises permettent d'adapter périodiquement la quantité de travail effectivement dépensée dans la production des marchandises à la quantité de travail socialement nécessaire, la valeur individuelle des marchandises à la valeur déterminée socialement, la plus-value contenue dans ces marchandises au taux moyen de profit. Parce que la production capitaliste n'est pas une production consciemment planifiée et organisée, ces ajustements se produisent non pas a priori mais a posteriori. Pour cette raison, ils nécessitent des secousses violentes, la destruction de milliers d'existences, de masses énormes de valeurs et de richesses créées... Les oscillations du taux de profit dévoilent le mécanisme intime du cycle économique. Elles en expliquent le sens général en tant que rajustement périodique des conditions d'équilibre de la reproduction capitaliste. »

Pour que la reproduction élargie se développe sans à-coups et sans crise il faudrait que, par on ne sait quelle mystérieuse harmonie préétablie (impossible dans le cadre d'une économie capitaliste de marché) les achats de biens de consommation soient, par rapport aux achats de moyens de production, dans une proportion permettant un exact équilibre. Le développement sans crise de la production (rendu possible seulement après l'abolition du système capitaliste et l'instauration d'un régime socialiste, fondé sur le besoin et permettant une planification consciente) exige un développement rigoureusement proportionnel des deux secteurs. En régime capitaliste les crises sont le signe de la rupture périodique d'équilibre et de son rétablissement brutal.

Ces crises et leur caractère cyclique se manifestent-elles encore à l'époque actuelle ?

Même lorsqu'elles ne prennent pas, comme celle de 1929, l'allure d'un cataclysme, ces crises exprimant le caractère spasmodique du développement du capitalisme, réapparaissent périodiquement, même si elles sont partiellement masquées par l'hypertrophie économiquement pathologique des productions de guerre ; elles se manifestent par une baisse temporaire de la production et une poussée de chômage.

C'est ainsi, par exemple, que la baisse de la production américaine au moment de la crise de 1948-49, a été de 11 % et elle a atteint 15 % lors de la crise de 1957-58.[1] La deuxième de ces crises ne fut pas uniquement américaine : du 1er trimestre 1957 au 2e trimestre 1958, la production industrielle du monde capitaliste tomba de 5 %.

Par contre, entre les deux crises, l'accélération relative des rythmes, de 1950 à 1955, provenait de l'essor imprimé à la conjoncture par l'inflation résultant de la guerre de Corée. Le « Bulletin des Sociétés financières » du 8 juin 1957 déclarait (p. 3) : « L'un des facteurs d'activité reste toujours l'armement, qui absorbe une grande part de l'activité industrielle, à telle enseigne... que ce serait économiquement une calamité si les U. S. A. et l'U. R. S. S. parvenaient à s'entendre. » Ce n'est d'ailleurs pas là un phénomène pathologique ou exceptionnel, mais une conséquence découlant de la nature même, de l'essence du régime capitaliste. Le 30 novembre 1948 l'on pouvait lire dans le « United States News » : « Les dépenses d'armement et l'aide à l'étran-

1. *Statistical abstracts U. S. A.*, 1960, Monthly, *Bulletin of statistics.*

ger soutiennent les affaires. Si la paix était assurée tout serait détraqué. »

Autre indice : le chômage. Le nombre officiel des chômeurs totaux aux Etats-Unis atteignait en 1954 plus de 3,6 millions ; 4,7 millions en 1958 et 5,6 millions durant le 1er trismestre de 1961.[1] En ce qui concerne les perspectives l'ancien Président du Comité des conseillers économiques auprès du Président Truman, Léon Kayserling écrit : « Le nombre des chômeurs totaux pourrait approcher de sept millions en 1965. »[2]

Pourtant, le capitalisme monopoliste d'Etat permet d'appliquer à une très vaste échelle la méthode des investissements d'Etat préconisée par Keynes pour stimuler l'économie.

La course aux armements joue un rôle déterminant dans cette tentative de stimulation de l'économie, mais l'expédient est précaire et aggrave les contradictions internes du capitalisme en rétrécissant encore, par des impôts plus lourds et des taxes de vie chère, le pouvoir d'achat des larges masses. Ce « dopage » de l'économie capitaliste, est aussi malsain et finalement ruineux pour la santé économique, que les dopages physiologiques pour l'organisme vivant.

Les mêmes remarques valent pour d'autres tentatives des grands pays capitalistes. L'aide aux pays sous-développés est présentée comme une panacée et pourrait en effet aider à résoudre les problèmes. Mais elle est mise en œuvre par les pays capitalistes comme un expédient temporaire, et elle est freinée par la crainte

1. *Ibid. Survey of Current Business* (mai 1958 - mai 1961).
2. *Harper's Magazine*, septembre 1961, p. 25.

qu'une industrialisation rapide de ces pays en fasse des concurrents.

Le mal est dans la dialectique interne du système et de ses contradictions et ne saurait être guéri, mais seulement masqué pour un temps plus ou moins long par les expédients nécessairement passagers de la production de guerre ou du néo-colonialisme.

La contre-épreuve de la vérification de la théorie marxiste des crises et de son actualité est fournie par le développement économique des pays qui ont, par le socialisme, mis fin aux contradictions internes du capitalisme et atteint des rythmes de développement sans commune mesure avec ceux du monde capitaliste.

En ce qui concerne l'Union Soviétique, les « experts » capitalistes, après avoir dû reconnaître que l'abolition de la propriété privée des moyens de production ne conduisait pas au chaos économique, comme ils l'avaient d'abord pronostiqué (Keynes comme les autres) ; après avoir dû avouer le réalisme des « plans » qu'ils avaient d'abord qualifié d'utopie ; après avoir dû confesser que loin de s'essouffler dès que l'équipement économique aurait atteint un certain niveau (comme ils n'ont cessé de le prédire tout en reculant d'année en année l'échéance) constatent que les rythmes de développement s'accélèrent et grandissent en proportion géométrique. Economistes, techniciens et hommes politiques expriment maintenant ouvertement leur crainte de la défaite dans la compétition économique des deux systèmes. Il est significatif que l'auteur du *Manifeste anticommuniste,* M. Walt Rostow écrive : « Les menaces qui planent sur l'Amérique ne résident pas dans l'aide que les Soviétiques accordent aux pays d'Amérique du Sud ou à d'autres pays ni dans l'extension du

commerce soviétique avec ces pays. Ce qui est dangereux, c'est la méthode socialiste de gestion de l'économie qui permet de transformer un pays retardataire en pays évolué dans un laps de temps relativement court. »[1]

Le conseiller spécial du Département d'Etat, M. Chester Bowles, constate avec amertume, en 1961 : « L'économie soviétique se développe à un rythme beaucoup plus rapide que le nôtre. Pour ceux qui, en Amérique et dans les autres pays, étaient enclins à prendre leurs désirs pour des réalités et qui, il y a quelques années encore, considéraient avec mépris le potentiel scientifique et industriel de l'Union Soviétique, l'heure de l'amer réveil a sonné. »

Telle est, sur le plan économique l'ampleur de la victoire posthume de Marx. Il écrivait en 1848, dans l'Europe de Metternich : « Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme. » Ce spectre, qui a pris chair, hante aujourd'hui le monde et, du point de vue théorique, comme du point de vue pratique, de pronostic démenti en pronostic démenti, ses adversaires ne livrent plus contre lui, depuis un demi-siècle, que des combats en retraite.

En dépit des dénégations désespérées d'économistes anti-marxistes qui tentent vainement de s'aveugler eux-mêmes, l'expérimentation pratique et la vérification massive du marxisme se réalise à l'échelle planétaire.

Cela comporte, pour les marxistes eux-mêmes, des exigences nouvelles.

Il ne suffit plus, comme au temps où le marxisme n'était qu'une espérance, de vulgariser les thèses maî-

1. *U. S. News and World Report*, p. 78, 13 février 1961.

tresses de Marx, et de réfuter les sophismes de l'anti-marxisme. Cet enseignement et cette polémique conservent leur valeur et sont plus nécessaires que jamais. Mais le marxisme n'est plus seulement une position à conquérir ou à défendre. Le triomphe du marxisme, sur le terrain même de l'efficience pratique, rend possible les démarches théoriques les plus audacieuses et les plus conquérantes.

Les objections dirigées contre les thèses marxistes apparaissent comme de plus en plus menues et vouées à la plus pauvre sophistique. Par exemple l'objection « technocratique », selon laquelle le capitalisme, tel que l'a décrit Marx, n'existerait plus : l'élément dirigeant de l'économie ne serait plus le capitaliste mais le « manager ». C'est oublier d'abord que Marx, déjà dans *Le Capital,* avait clairement noté le rôle croissant de « l'organisateur industriel, la gestion étant de plus en plus séparée de la propriété » ; en outre ceci ne change rigoureusement rien à la démonstration fondamentale de Marx car pas plus en régime capitaliste qu'en régime socialiste il n'existe de « technocratie » c'est-à-dire de direction par les techniciens. Ici comme là, ce ne sont pas les techniciens *qui fixent les objectifs* : les profits du capital ou les besoins réels de la nation. En régime capitaliste, le technicien, qui ne se mue en technocrate qu'en se mettant au service des monopoles, n'est qu'un gérant qui consacre sa science et sa technique à rechercher et à mettre en œuvre les *moyens* les plus propres à atteindre un objectif fondamental qui n'est pas fixé par lui : le profit maximum.

Parmi ces techniques il en est qui peuvent parfaitement être intégrées par le marxisme, comme moyens adaptables à la poursuite d'autres fins. Si ces possibilités

de développement créateur, d'intégration, et de dépassement ont été, en économie comme en philosophie et dans tous les domaines de la culture, partiellement freinées au temps où Staline cantonnait l'économie dans un rôle pragmatique ou apologétique et gênait son développement par le dogmatisme et l'idéologie de justification, elles peuvent aujourd'hui prendre un essor sans précédent, non seulement par l'exploration des terres inconnues de la construction du socialisme dans les conditions les plus diverses et de la construction du communisme, mais par l'utilisation, au service de la planification socialiste, de techniques découvertes dans le contexte capitaliste et vouées par lui à la stérilité.

Les découvertes techniques de l'économétrie, et l'effort pour représenter un système économique sous forme de modèle mathématique permettant d'étudier le cycle et les rythmes de croissance économique, ne peuvent trouver leur véritable terrain d'application que dans l'économie planifiée du socialisme où elles peuvent aider à opérer un choix entre divers projets d'investissements assurant la juste proportionnalité des divers secteurs.

Il ne s'agit là que de techniques, c'est-à-dire de méthodes permettant non de poser les problèmes ou d'orienter l'économie, mais de résoudre des problèmes à partir des objectifs fixés par une théorie générale de l'économie, celle de Marx.

Il en est de même de la recherche opérationnelle, c'est-à-dire de l'art de préparer scientifiquement les décisions en vue d'assurer l'efficacité de l'action. Cette logique de l'action, dont elle assure la rationalité, permet de déterminer, en fonction d'objectifs préalablement définis, l'emploi optimum des ressources et des

moyens, de recommander les structures d'organisation les plus efficaces, de rationaliser les activités de gestion.

La science de la programmation et l'analyse in put-out put (comptabilité interne du programme) qui traite du choix des moyens propres à réaliser une fin donnée lorsque les moyens sont mesurables et que la fin peut être réalisée à des degrés divers ; la cybernétique, qui étudie de façon abstraite un système d'éléments liés par des rapports d'interaction réciproque, et qui traduit en termes mathématiques les relations entre causes et effets et leurs actions en retour, déterminant le développement du système ; la prospective, comme étude l'avenir lointain, des tendances et des facteurs déterminants d'une technique de la prévision en vue de préparer l'action, tout cela trouve, dans la perspective de l'économie marxiste, et dans cette perspective seulement, les conditions de son plein épanouissement en mettant ces sciences et ces techniques, non plus au service du profit maximum à réaliser, mais au service de l'homme et du développement sans limite de tous les hommes, de l'homme total.

KARL MARX ET LES LUTTES POLITIQUES

« Le but final de mon travail écrivait Marx dans la préface du Capital c'est de découvrir la loi économique du développement de la société contemporaine. »[1]

De cette loi découle le passage nécessaire du capitalisme au socialisme, ce que Marx appelait, dans « Le Capital », l'expropriation des expropriateurs. Mais Marx n'a jamais confondu nécessité et fatalité. L'action de l'homme est l'un des éléments par lesquels s'accomplit la nécessité. Marx définit le mouvement ouvrier : « la participation consciente au processus historique qui bouleverse la société. »[2]

DE L'UTOPIE A LA LUTTE DE CLASSE

Le concept fondamental de la politique marxiste comme de la philosophie et de l'économie marxistes c'est le concept de classe. Les analyses du *Capital* ont

1. Marx, *Le Capital*, livre I, t. I.
2. Marx. *Herr Vogt*, p. 35.

permis de donner à ce concept un fondement scientifique. Conformément à l'orientation générale de l'économie politique marxiste pour laquelle l'essence de la réalité économique doit être cherchée au niveau de la production, les classes sociales se définissent par le rôle joué dans la production. De ce point de vue le prolétariat, par exemple, se définit comme la classe :

1. ne possédant aucun moyen de production ;
2. produisant, par la vente de sa force de travail, de la plus-value ;
3. ayant une conscience plus ou moins claire de la place qu'elle occupe dans la société capitaliste et de sa mission historique.

Dans le *Manifeste communiste* Marx donne des communistes une définition qui fixe en même temps la tâche fondamentale du mouvement : « les communistes luttent pour les objectifs immédiats et les intérêts de la classe ouvrière et ils défendent en même temps l'avenir du mouvement. »

Avant Marx le concept de classe avait été élaboré notamment par les historiens français de la Restauration et les économistes anglais et la notion de prolétariat avait été avancée par les utopistes ; mais le prolétariat était défini beaucoup plus par ses misères et ses souffrances que par son combat et ses fins dernières.

Déjà sous une forme encore philosophique Marx, dans sa *Contribution à la philosophie du Droit de Hegel*, avait caractérisé le prolétariat comme une force historique autonome exerçant en histoire la fonction hégélienne de la négativité.

Dans *Le Capital* la définition du prolétariat deviendra objective et scientifique et, avec elle, celle de la bour-

geoisie capitaliste, définie non par sa richesse ou sa conception du monde ou tout autre critère se situant en économie au niveau de la répartition, ou même au niveau psychologique ou moral, mais par la place qu'elle occupe dans la production, comme propriétaire des moyens de production et comme prélevant la plus-value sur les travailleurs.

Le Capital insiste plus particulièrement sur ces deux classes dont le rôle est déterminant dans le développement du système capitaliste. Mais Marx n'en néglige pas pour autant les autres classes sociales. Dans le troisième et quatrième livre du *Capital*, il analyse non seulement les structures et le développement de la classe des propriétaires fonciers bénéficiaires de la rente et les formes particulières d'exploitation agraire, mais aussi les classes moyennes et les distinctions fondées sur les critères objectifs entre productifs et improductifs. Marx souligne en particulier les contradictions inhérentes à la nature même des classes moyennes : elles « combattent la bourgeoisie parce qu'elle est une menace pour leur existence en tant que classes moyennes. Elles ne sont donc pas révolutionnaires, mais conservatrices ; bien plus elles sont réactionnaires : elles cherchent à faire tourner à l'envers la roue de l'histoire. Si elles sont révolutionnaires c'est en considération de leur passage imminent au prolétariat : elles défendent alors leurs intérêts futurs et non leurs intérêts actuels, elles abandonnent alors leur propre point de vue, pour se placer à celui du prolétariat. »[1]

La richesse et la complexité de la conception marxis-

1. Marx. *Manifeste du Parti Communiste*, p. 24. Editions Sociales, 1957.

te des classes apparaît avec évidence dans les travaux historiques de Marx, dans ses articles sur *Les luttes de classe en France*, dans son *Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, modèle d'analyse historique des classes et de leurs rapports, et dans ses études sur la Commune de Paris.

La tâche essentielle que s'est assignée Marx sur le plan de la politique théorique, c'est de déterminer avec précision, en fonction de critères objectifs, la mission historique du prolétariat : « Il ne s'agit pas, écrivait Marx, de savoir ce que tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier se propose momentanément comme but ; il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il doit historiquement faire conformément à son être. »[1]

De cette mission le prolétariat ne peut prendre conscience au seul niveau de ses luttes économiques. Il n'y parvient que par une prise de conscience politique et par l'accès à une conscience théorique, scientifique, du devenir total de l'histoire. Dans *Misère de la Philosophie* Marx montre quels éléments objectifs rendent possible le passage de la lutte économique à la lutte politique. « La grande industrie rassemble en un seul point une masse de gens qui s'ignoraient mutuellement. La concurrence les divise du point de vue de leurs intérêts. Mais la défense du salaire, cet intérêt qui leur est commun par rapport au patron, les unit en une seule idée commune de résistance, de coalition... Les coalitions, au début, sont isolées, mais elles rassemblent des groupes toujours plus importants et la défense par les travailleurs de leur union contre un capital qui est toujours

1. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. III, p. 63.

Un en face de lui, devient pour eux beaucoup plus nécessaire que la défense du salaire... Dans cette lutte — véritable guerre civile — se rassemblent et se développent tous les éléments d'une bataille prochaine. Parvenue à ce point la coalition prend un caractère politique. »[1]

La prise de conscience théorique indispensable pour que le prolétariat, de classe « en soi » devienne classe « pour soi », est le résultat d'une dure bataille contre les idées dominantes auxquelles spontanément sont soumises les masses et qui sont les idées de la classe dominante.

Cette prise de conscience exige une lutte permanente contre l'utopie. C'est par là que Marx commença sa lutte politique mais, en 1877 encore, il mène ce combat lorsque « en Allemagne un esprit « pourri » a prévalu dans notre parti... avec toute une bande d'étudiants sans maturité et de docteurs trop savants qui veulent donner au socialisme une tournure « idéale plus haute », c'est-à-dire remplacer la base matérialiste (qui exige une étude sérieuse et objective quand on veut opérer sur elle) par la mythologie moderne avec ses déesses : Justice, Liberté, Egalité et Fraternité. »[2]

Le développement même de la pensée marxiste qui commence par la rupture avec l'utopie, vérifie la thèse marxiste selon laquelle « l'existence d'idées révolutionnaires à une époque déterminée présuppose déjà l'existence d'une classe révolutionnaire. »[3]

Le chartisme anglais, les insurrections ouvrières des

1. Marx. *Misère de la philosophie*, p. 277.
2. Marx. Lettre à Frédéric-Albert Sorgue, 19 octobre 1877.
3. Marx. *L'Idéologie allemande*, première partie, p. 39.

canuts lyonnais en France et des tisserands silésiens en Allemagne, étaient des indices de l'existence d'une classe ouvrière devenue une force historique autonome. Le mérite scientifique de Marx et de sa conception de l'histoire est d'avoir pris conscience que ces mouvements n'étaient pas fortuits mais qu'il s'agissait de formes plus ou moins développées d'une même lutte historiquement nécessaire du prolétariat contre la classe dominante.

Dès lors le communisme ne pouvait plus être une utopie, la création imaginaire ou sentimentale d'un idéal de société parfaite, mais une prise de conscience d'un mouvement réel, de la nature, des conditions et des fins dernières de la lutte effectivement menée par la classe ouvrière. L' *Idéologie allemande* donnait déjà un fondement scientifique au Communisme. Ce n'était plus seulement une doctrine mais un mouvement. Il ne s'agissait plus de partir d'aspirations morales ni d'une spéculation hégélienne, ni d'un humanisme feuerbachien, mais d'une analyse objective et scientifique des lois du développement de l'histoire.

Cette conception nouvelle se heurtait aux conceptions anciennes du communisme, utopiques et conspiratives.

Après l'échec du complot blanquiste de 1839 à Paris, la *Ligue des Justes* avait été dispersée. Une opposition se dessina entre les éléments réfugiés en Suisse qui, avec Weitling, professaient une conception utopiste et conspirative, et les éléments réfugiés à Londres qui, sous l'influence du mouvement chartiste, luttaient contre cette orientation. Marx vit dans cette opposition le germe d'une rupture entre le communisme utopique et le communisme scientifique. Pour aider à la clarification idéologique, Marx, au printemps de 1846, se mit à créer

des comités de correspondance. Comme l'expliquait Marx dans sa lettre à Proudhon du 5 mai 1846 « le but principal de notre correspondance sera de mettre les socialistes allemands en rapport avec les socialistes français et anglais. »

En se liant à des mouvements réels, Marx entendait en finir avec l'utopie. Il s'agissait d'utiliser la correspondance pour soumettre à une critique impitoyable, au moyen de pamphlets imprimés ou lithographiés, le mélange de socialisme ou de communisme franco-anglais et de philosophie allemande qui constituait alors la doctrine secrète de la Ligue, pour le remplacer par une vue scientifique de la structure économique de la société bourgeoise, seul fondement théorique solide ; enfin pour exposer, sous une forme populaire, qu'il ne s'agissait nullement de la réalisation d'un système utopique quelconque, mais de la participation consciente au processus historique de révolution sociale qui s'accomplissait.

Marx au début de 1846, mena une polémique très vive contre Weitling, contre ce qu'il appelait le communisme des artisans et le communisme philosophique. Weitling avait le mérite d'être adversaire du réformisme : selon lui l'émancipation de la classe ouvrière ne pouvait être réalisée par des réformes obtenues en accord avec la bourgeoisie, mais par la lutte de la classe ouvrière et par une révolution sociale, dirigée contre la bourgeoisie, révolution qui détruirait la domination de l'argent et établirait, avec la communauté des biens, l'égalité et la fraternité entre les hommes. Mais cette révolte et cet idéal étaient fondés non sur une analyse scientifique du développement historique réel, mais sur des exigences morales et finalement, dans son livre *L'Evangile des pauvres pécheurs* (1843) Weitling défi-

nissait le communisme comme la réalisation du christianisme primitif.

Après l'élimination de Hermann Kriege, ami de Weitling et propagandiste d'un communisme sentimental, typiquement petit-bourgeois, Marx dut encore, en juillet 1847, dénoncer et réfuter, dans *Misères de la philosophie,* le réformisme petit-bourgeois et l'utopie anarchisante de Proudhon.

Dans un mémoire retentissant sur la propriété où éclatait la formule : « La propriété c'est le vol », Proudhon élabora une forme de socialisme exprimant les aspirations utopiques des classes moyennes. A la fin de son livre *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise* Proudhon résume son expérience fondamentale : « Sorti des études j'avais atteint ma vingtième année. Mon père avait perdu son champ ; l'hypothèque l'avait dévoré. Qui sait s'il n'a pas tenu à l'existence d'une bonne institution de crédit foncier que je restasse toute ma vie paysan et conservateur. »[1] On ne saurait mieux définir le point de vue de classe dont Proudhon ne se départira jamais. Fils d'un petit paysan ruiné qui devint artisan tonnelier après la liquidation de ses terres, il gardera toute sa vie la nostalgie de la propriété perdue. Il définira le socialisme : « la constitution de fortunes modérées, l'universalisation de la classe moyenne. » Le problème du crédit est pour lui central ; la panacée de tous les maux pour cette petite bourgeoisie condamnée par l'évolution du capitalisme et la tyrannie des banques, c'est le prêt sans intérêt.

A partir de là se multiplient les contradictions dans

1. Proudhon. *De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise,* t. II, p. 407 (1858).

l'œuvre de Proudhon. Les formules outrancières aboutissent à l'apologie de l'ordre établi.

Après avoir proclamé : « La propriété c'est le vol », il fait dans son dernier ouvrage *La théorie de la propriété*, l'éloge de la propriété sous sa forme bourgeoise en préconisant simplement d'illusoires garanties d'équilibre.

Après avoir proclamé : « Dieu c'est le mal », et s'être dit « l'ennemi de Dieu », il déclare, dans le prologue de sa *Philosophie de la misère*, en 1846, avoir « besoin de l'hypothèse de Dieu » et nul n'a plus que lui invoqué la Providence et « les idées et les lois éternelles ».

Après avoir proclamé : « La véritable forme de gouvernement, c'est l'anarchie ! » il s'est accommodé platement de la dictature de Napoléon III, auquel il dédie ses ouvrages.

La phrase révolutionnaire masque chez lui l'esprit de conciliation avec le pouvoir : « J'ai prêché la conciliation des classes, symbole de la synthèse des doctrines », écrit-il,[1] et, il reprend à son compte la formule de Napoléon III : « Satisfaire aux justes exigences du prolétariat sans blesser les droits acquis de la classe bourgeoise. »[2]

Avec sa manie moralisante Proudhon s'efforce constamment d'éliminer le « mauvais côté », les « excès » du capitalisme, en maintenant l'essentiel du régime lui-même.

Marx concluait sa « *Misère de la philosophie* » en disant de Proudhon : « Il veut planer, en homme de

1. Proudhon, *Correspondance*, t. IV, p. 261.
2. *Ibid.*, t. VII, p. 357.

science, au-dessus des bourgeois et des prolétaires ; il n'est que le petit bourgeois ballotté constamment entre le capital et le travail. »[1]

« Proudhon a fait un mal énorme »,[2] écrivait Marx car il n'est point de doctrine plus capable de détourner les masses de l'action efficace. La phrase révolutionnaire, l'anarchisme verbal, l'éclectisme philosophique qui éternise la contradiction par impuissance à s'élever à la dialectique réelle des luttes de classes, tout cela est l'héritage proudhonien contre lequel aura à se constituer un véritable parti ouvrier, marxiste.

Marx ne combattait pas seulement l'aspect utopique mais l'aspect conspiratif des sectes communistes. En avril 1850 dans la *Neue Rheinische Zeitung* Marx portait un jugement impitoyable sur les conspirateurs et sur leur conception qui implique le mépris de la réalité, le mépris de la théorie et le mépris des masses. « Leur position sociale détermine leur caractère tout entier. La conspiration prolétarienne ne leur assure naturellement que des moyens d'existence très limités et très incertains. Ils sont donc constamment contraints d'entamer la caisse de la conspiration. Beaucoup entrent directement en collision avec la société bourgeoise, et font en correctionnelle des apparitions plus ou moins remarquées... Il va de soi que ces conspirateurs ne se bornent pas à organiser le prolétariat révolutionnaire. Leur activité consiste précisément à anticiper sur le processus révolutionnaire, à l'amener artificiellement jusqu'à la crise, à improviser une révolution sans les conditions d'une révolution. Pour eux, la seule condition de la ré-

1. Marx. *Misère de la philosophie*, p. 134. Editions Sociales.
2. Marx. *Lettres à Kugelmann*, p. 60.

volution, c'est l'organisation suffisante de leur conspiration. Ce sont les alchimistes de la révolution, et ils partagent le désordre mental et les idées fixes des alchimistes du temps jadis... La police tolère leurs conspirations, et ne les tolère pas seulement comme un mal nécessaire. Elle les tolère comme des centres faciles à surveiller, où se rassemblent les éléments révolutionnaires les plus violents de la société, comme des ateliers de l'émeute, qui sont devenus en France un moyen de gouvernement aussi nécessaire que la police elle-même, et enfin comme un bureau de recrutement pour ses propres mouchards... L'espionnage est une des occupations principales des conspirateurs. Il n'est donc pas étonnant qu'ils fassent si fréquemment le petit saut qui fait d'un conspirateur professionnel un espion appointé par la police, d'autant plus que ce saut est facilité par la misère et la prison, par les menaces et les promesses. De là l'extrême développement du système de la suspicion dans les conspirations, dont parfois les membres prennent les meilleurs d'entre eux pour des mouchards, et placent toute leur confiance dans de véritables mouchards. »

La lutte théorique de Marx permit ainsi de faire passer le communisme de l'utopie à la science et de la conspiration à la lutte de classe.

Marx avait adhéré, en mars 1847, à la « Ligue des Justes ». Il s'était donné pour tâche de gagner au socialisme scientifique l'avant-garde de la classe ouvrière. L'un des anciens dirigeants de la ligue, Moll, avait demandé à Marx de collaborer à l'orientation théorique nouvelle et à la réorganisation de la Ligue. Sentant venir la révolution qui déterminerait « vraisemblablement pour des siècles le destin du monde », Marx, à la veille

des grands mouvements européens de 1848, considérait que la tâche la plus importante était d'organiser un véritable parti ouvrier, de lui donner un programme de classe et de mettre au point sa tactique. Le 1er juin 1847 le Congrès de la Ligue s'ouvrit à Londres. Sous l'influence de Marx des transformations profondes intervinrent. Le changement de nom était déjà significatif : l'ancienne « Ligue des justes » s'appellerait désormais « Ligue des communistes ». A l'ancienne devise : « tous les hommes sont frères » on substitua le mot d'ordre : « prolétaires, de tous les pays, unissez-vous. » Les statuts nouveaux marquèrent mieux encore la signification de classe du mouvement. L'article premier était ainsi rédigé : « le but de la ligue est le renversement de la bourgeoisie, le règne du prolétariat, la suppression de l'ancienne société bourgeoise fondée sur des antagonismes de classe et l'établissement d'une nouvelle société sans classe et sans propriété privée. » La structure de l'organisation tendait à écarter toute possibilité de conspiration en exigeant une direction constituée par des membres élus et révocables. La tenue d'un deuxième Congrès fut décidée pour décembre 1847, et Marx fut chargé d'élaborer d'ici là un projet de programme. Ce fut le « *Manifeste Communiste* ».

Le *Manifeste Communiste* fut écrit quelques semaines avant l'éclatement de la révolution européenne. Son mérite essentiel était, en embrassant dans une grandiose synthèse toute l'évolution historique de la société, de donner aux travailleurs une claire conscience de la situation historique de leur classe, de sa mission et de ses perspectives.

Il était à la fois un programme à long terme valable pour toute une époque historique, celle de la lutte pour

la révolution prolétarienne, et une définition magistrale des objectifs immédiats de la lutte de classe du prolétariat, de ses conditions concrètes et des moyens de la conduire. Le *Manisfeste Communiste* assignait une double tâche aux travailleurs :

1. Une lutte menée en alliance avec la bourgeoisie contre les classes les plus réactionnaires. Ce front unique avec la bourgeoisie durera aussi longtemps que la bourgeoisie jouera un rôle révolutionnaire contre les survivances du passé féodal. Le prolétariat soutiendra cette bourgeoisie, la poussera en avant et dénoncera tout compromis que cette bourgeoisie voudrait conclure avec la réaction.

2. Une lutte pour « éveiller chez les ouvriers une conscience aussi claire que possible de l'antagonisme qui oppose la bourgeoisie au prolétariat, afin que les ouvriers allemands puissent aussitôt tourner contre la bourgeoisie, comme autant d'armes, les conditions sociales et politiques que la bourgeoisie instituerait en prenant le pouvoir, afin qu'aussitôt après la chute des classes réactionnaires en Allemagne, commence la lutte contre la bourgeoisie elle-même. »

La stratégie et la tactique de ce combat devaient être différentes suivant le degré d'évolution historique propre à chaque pays, et n'être pas, par exemple, identiques en Allemagne, où la bourgeoisie était loin d'être au pouvoir, et en Angleterre et en France, où elle y était déjà. Les révolutions de 1848 allaient aussitôt offrir à Karl Marx un immense champ d'expériences et de vérifications pour cette stratégie et cette tactique.

STRATEGIE ET TACTIQUE

La stratégie et la tactique de Marx sont la mise en œuvre d'une méthode rigoureuse, matérialiste et dialectique.

Matérialiste en ce sens qu'elle ne se fonde pas sur une conception subjective mais sur une étude objective des classes et de leurs rapports scientifiquement définis par les études économiques de Marx.

Dialectique en ce sens qu'elle tient compte de la totalité des diverses classes et fractions de classes et de leurs actions réciproques dans une société donnée, qu'elle tient compte du degré de développement de chacune des forces sociales en chaque moment et qu'elle tient compte enfin des rapports entre cette société et l'ensemble des autres sociétés, par exemple de la conjoncture internationale.

Une telle méthode, seule capable de fonder scientifiquement la lutte de classe du prolétariat, permet, grâce au matérialisme historique :

1. d'ouvrir les perspectives proches et lointaines de la lutte de classes ;

2. d'analyser en chaque moment, de façon objective, le rapport des forces ;

3. de déterminer la stratégie et la tactique de cette lutte, c'est-à-dire de fixer en chaque moment, en fonction des perspectives et du rapport des forces, la direction du coup principal à porter, de déterminer les alliances possibles et les forces de réserve, et enfin de définir les objectifs et les moyens mis en œuvre suivant que l'on se trouve dans une période d'essor ou de reflux du mouvement.

Dès avant la révolution de 1848, et conformément aux principes énoncés dans le *Manifeste Communiste,* Marx avait pour objectif d'éviter l'isolement de la classe ouvrière en liant le mouvement ouvrier et le mouvement démocratique international. A plusieurs reprises déjà, après la révolution de 1830, s'était esquissé le projet de réunir toutes les organisations révolutionnaires d'Europe et d'opposer à la Sainte Alliance des rois une Sainte Alliance des peuples. Le 27 septembre 1847 fut fondée, avec la participation de la Ligue des communistes « l'Association démocratique internationale ». A cette occasion, Marx, qui s'était donné pour objectif de favoriser la naissance et le développement d'un grand mouvement démocratique de masse, prononça son discours « Sur le libre échange ».

Dans le même esprit et avec la même préoccupation, Marx prit la parole à une manifestation commémorative de l'insurrection de Cracovie en 1846. Marx exalta cette insurrection qui avait, dit-il, donné à l'Europe un exemple glorieux « en identifiant la cause de la nationalité à la cause de la démocratie et à l'affranchissement de la classe opprimée ».

Dès le lendemain de la révolution de février à Paris, Flocon, membre du Gouvernement Provisoire, invita Marx à rentrer en France, lui écrivant : « la tyrannie vous à banni, la libre France vous ouvre ses portes, à vous et à tous ceux qui luttent pour la Sainte cause de la fraternité des peuples. » Marx quitta aussitôt Bruxelles pour Paris, traversant, depuis la frontière, les gares pavoisées où le drapeau rouge flottait à côté du drapeau tricolore.

Dans le *Manifeste Communiste* Marx ne s'était pas contenté de brosser une fresque magistrale de l'évolu-

tion historique, de dessiner la trajectoire du développement du système capitaliste jusqu'au moment où les contradictions économiques et les luttes de classe qu'il engendrait nécessairement le conduiraient à sa propre destruction. Il indiquait aussi la position que devait prendre le prolétariat dans les grands pays européens pour défendre ses intérêts de classe. En dehors de l'Angleterre, où la bourgeoisie dominante avait remporté la victoire contre le chartisme, et de la Russie tsariste, où l'autocratie et l'absolutisme d'essence féodale étaient encore tout puissants, les problèmes se posaient de manière profondément différente en France où, contre la bourgeoisie dirigeante alliée à la royauté, se dressaient les classes moyennes et le prolétariat, et en Allemagne, où l'ensemble de la bourgeoisie, appuyé par les classes moyennes et le prolétariat, s'opposait au régime absolutiste et féodal encore prédominant.

Marx avait souligné, dans le *Manifeste Communiste,* que seul le prolétariat était une classe révolutionnaire jusqu'au bout car il tendait non à réformer mais à abolir le régime capitaliste. Mais Marx combattait et a toujours combattu l'idée qu'en face de la classe ouvrière toutes les autres classes ne forment qu'une masse réactionnaire. En 1875, une fois encore, dans sa *Critique du programme de Gotha,* Marx s'élèvera avec force contre cette conception de Lassalle : « c'est une absurdité que de faire des classes moyennes, conjointement avec la bourgeoisie, et, par-dessus le marché, des féodaux, une même masse réactionnaire en face de la classe ouvrière. »[1] Marx accordait une telle importance au rôle de ces classes moyennes qu'il disait des paysans : « Tout

1. Marx. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt,* p. 27.

dépend, en Allemagne, de la possibilité de soutenir la révolution prolétarienne par une réédition, sous une forme quelconque, de la guerre des paysans. »[1] La tactique et la stratégie devaient être différenciées suivant le degré de développement économique et social des différentes classes. En France, où la grande bourgeoisie avait accédé au pouvoir et ne visait plus, comme en 89, à détruire le régime économique et social existant, mais au contraire à l'aménager au mieux de ses intérêts, le prolétariat devait soutenir les classes moyennes dans leur lutte contre cette grande bourgeoisie. En Allemagne au contraire, où toute la bourgeoisie se dressait contre le régime féodal, il devait aider à détruire celui-ci et à le remplacer par le régime capitaliste, une révolution bourgeoise à un stade beaucoup plus avancé du développement économique et social que celui des précédentes révolutions anglaises et françaises, pouvant constituer le prélude d'une révolution prolétarienne.

A la lumière de cette analyse Marx orienta son action dans les révolutions de France et d'Allemagne.

A peine arrivé à Paris Marx eut à s'opposer à une tentative aventuriste d'immigrés allemands, belges, italiens et polonais qui voulaient exporter militairement la révolution de Paris en provoquant des soulèvements révolutionnaires dans tous les pays. Marx, dès le 6 mars, dans une manifestation publique, s'éleva contre la formation d'une légion allemande, forte de 2 000 hommes qui se préparait à passer la frontière. Il montrait que cela aboutirait à un massacre inutile des révolutionnaires les plus ardents. Marx ramait alors contre le courant et il dut rompre avec le club démocratique qui prenait

1. Marx. *Lettre à Engels.*

partie pour le poète Herwegh et la légion. Les « ultra-révolutionnaires » accablèrent Marx le « raisonneur » qui, à l'heure où les « vrais » révolutionnaires devaient manier les armes, faisait des conférences d'économie-politique et transformait les ouvriers en doctrinaires. Ce que Marx avait prévu arriva : Lamartine, expert en provocations, avait laissé cette légion s'organiser à Paris sous la direction d'un agent secret à la solde de la Prusse, Bornstedt, et avait, en même temps, laissé se préparer les troupes prussiennes de telle sorte que cette légion fut anéantie dès qu'elle eut franchi le pont de Kehl.

Marx qui, tout en fréquentant le club central de la Société des Droits de l'Homme et du citoyen, dirigé par Barbès, avait constitué le « club des ouvriers allemands » (qui avait son siège au café de la Picarde, rue Saint-Denis) conseilla aux ouvriers de rentrer isolément et sans tapage en Allemagne pour créer, dans les grands centres, des organisations ouvrières révolutionnaires dirigées par des membres de la Ligue des Communistes. Marx lui-même s'installa à Cologne, le plus grand centre industriel de l'Allemagne d'alors et s'attacha d'abord à établir des contacts et des liens avec les organisations ouvrières fondées avant la révolution. Sous son impulsion une grande agitation se développa dans toute la Rhénanie. Des pétitions couvertes de milliers de signatures réclamaient des réformes radicales. Le centre vivant du mouvement était l'association ouvrière de Cologne, à la fois noyau d'un mouvement syndical, cercle d'études et club politique. La préoccupation essentielle de Marx était alors de ne pas couper le prolétariat de l'ensemble du mouvement démocratique. Pour la première fois dans l'histoire de l'Allemagne la révolution

de mars avait créé un Parlement pour toute l'Allemagne. Marx n'hésita pas à renoncer provisoirement à toute propagande communiste qui eût entraîné la rupture entre la bourgeoisie et le prolétariat dans la nécessaire lutte commune qu'ils devaient mener contre la réaction féodale et monarchique. Ici encore Marx se heurta aux « ultras-révolutionnaires », tels que le dirigeant local de la Ligue des Communistes Gottschalk qui préconisait le boycott des élections sous prétexte de refuser tout compromis toute entente, même passagère, avec les groupes démocratiques. Marx condamna le mot d'ordre de boycott qui conduisait la gauche à renoncer au combat politique au profit de la réaction. Marx écrivait alors dans la Nouvelle Gazette Rhénane : « nous ne nourrissons pas l'espoir utopique que soit proclamée dès maintenant une république allemande une et indivisible, mais nous demandons aux soi-disant partis radical et démocratique de ne pas confondre le point de départ de la lutte et du mouvement révolutionnaire avec leur but final. Il ne s'agit pas de la réalisation de telle ou telle opinion, de telle ou telle idée politique, il s'agit de comprendre la marche d'une évolution. » Marx montrait que la tactique sectaire de Gottschalk conduisait non seulement à rompre l'alliance momentanée entre le prolétariat et la bourgeoisie dans la lutte contre l'absolutisme mais même à couper les ouvriers les plus avancés des grandes masses ouvrières.

Marx en créant la Nouvelle Gazette Rhénane, entendait exercer une profonde influence sur l'orientation du mouvement démocratique. En 1884, Engels rappellera une fois encore le sens profond de la stratégie et de la tactique de Marx à cette époque : « Lorsque nous avons fondé un grand journal en Allemagne nous ne pouvions

lui donner qu'un drapeau : celui de la démocratie ; mais celui d'une démocratie qui, en toute occasion mettrait en évidence le caractère spécifiquement prolétarien qu'elle ne pouvait pas encore arborer une fois pour toutes. Si nous n'avions pas accepté cela... nous n'avions plus qu'à confesser le communisme dans une quelconque feuille de chou et à fonder une secte au lieu d'un grand parti d'action. Mais nous n'avions aucun goût à prêcher dans le désert ; nous avions trop bien étudié les utopistes pour cela. Et ce n'est pas pour cela que nous avions établi notre programme ».

Lorsque, à partir du 1er juin 1848, Marx fut nommé rédacteur en chef de la *Nouvelle Gazette Rhénane,* ce journal devint le plus influent de toute l'Allemagne, l'organe du grand parti d'action qui devait animer la révolution démocratique allemande. Marx évitait systématiquement tout ce qui aurait pu rompre le front unique des démocrates allemands. Pendant plusieurs mois il ne traita pas dans les colonnes du journal des intérêts et des tâches propres aux ouvriers dans la Révolution ; il ne soulignait pas davantage la distinction entre démocratie prolétarienne et démocratie bourgeoise : « Le prolétariat, écrivait Marx, doit marcher avec la grande armée démocratique, à l'extrême pointe de l'aile gauche, mais en se gardant toujours de rompre sa liaison avec le gros de l'armée. Il doit être le plus impétueux à l'attaque, et son esprit combatif doit animer l'armée donnant l'assaut à la Bastille. Car la Bastille n'est pas encore prise, l'absolutisme n'est pas encore battu. Et tant que la Bastille sera debout, les démocrates devront rester unis. Le prolétariat n'a pas le droit de s'isoler, il doit, aussi dur que cela puisse lui paraître, repousser tout ce qui pourrait le séparer de ses alliés. »

Marx distinguait profondément la situation en France et la situation en Allemagne. En Allemagne la Bastille était encore à prendre et Marx n'hésitait pas à réaliser tous les compromis nécessaires pour ne pas affaiblir l'union des forces démocratiques : Il écrivait dans un article du 30 juillet 1848 : « la preuve la plus éclatante que la Révolution allemande n'est que la parodie de la Révolution française la voilà : le 4 août 1789, trois semaines après la prise de la Bastille, le peuple en finit en un seul jour avec les charges féodales, le 11 juillet, quatre mois après les barricades de mars, ce sont les charges féodales qui ont raison du peuple. »

Le premier objectif de Marx c'est l'accomplissement de la Révolution allemande, de la Révolution bourgeoise, du 89 allemand, et cela exige l'étroite union de toutes les forces démocratiques.

Par contre Marx prenait résolument parti, dans ses colonnes, pour l'insurrection des ouvriers parisiens au mois de juin.

En même temps il dénonçait tout ce qui, dans l'action de la gauche démocratique, était hésitation et même trahison envers la Révolution. Le Parlement, composé pour l'essentiel de grands bourgeois libéraux, était surtout hanté par le souci du maintien de l'ordre : il n'osa pas se proclamer souverain, dissoudre l'ancienne Diète d'Empire, former un gouvernement fédéral et une armée pour l'appuyer. Ce Parlement impuissant de Francfort, élut même l'archiduc Jean Président de l'Empire allemand, c'est-à-dire abandonna le pouvoir aux mains des princes. Dans ces conditions le roi de Prusse n'hésita pas à mettre en place un ministère réactionnaire.

Marx organisa de multiples manifestations de masse, mais se prononça contre une insurrection, qui, en raison du manque de préparations de l'Allemagne à un soulèvement général, n'eût servi qu'à décapiter le mouvement de ses éléments les plus actifs. Mais le gouvernement prussien intensifia la répression.

L'état de siège fut proclamé. Cette mesure souleva contre le militarisme prussien même les bourgeois les plus paisibles. Marx lança alors le mot d'ordre de grève de l'impôt et, pour soutenir la démocratie, la levée en masse de tous les hommes valides, la distribution des armes et la constitution de Comités de Salut public. Alors les « ultras-révolutionnaires », partisans de Gottschalk, appelèrent les ouvriers à ne pas prendre les armes, sous prétexte qu'il ne s'agissait pas d'intérêts proprement ouvriers et qu'il fallait laisser se battre entre eux absolutistes et constitutionnels. Par contre les communistes, selon le mot d'ordre du *Manifeste Communiste* de soutenir le mouvement révolutionnaire contre la réaction féodale, participèrent à l'insurrection.

Marx, lorsqu'il comparut devant les jurés de Cologne expliqua les raisons profondes de son attitude : « nous avons assisté à la lutte entre la vieille démocratie féodale et la société bourgeoise moderne, entre la société de la libre concurrence et la société corporative, entre la société fondée sur la propriété foncière et la société industrielle, entre la société de la foi et la société de la science. »

Mais la bourgeoisie, qui pourtant voulait faire sa révolution, a redouté le développement d'une situation révolutionnaire par peur des masses : or, seule, elle était trop faible pour tenir tête aux féodaux. Les féodaux se

sont donc servis de cette bourgeoisie contre le peuple puis se sont passés de ses services.

La bourgeoisie allemande se révélait ainsi incapable de faire sa propre révolution. Il ne pouvait plus être question d'unir sous le drapeau de la démocratie le prolétariat et toutes les fractions de la bourgeoisie dans une lutte commune contre l'absolutisme et la réaction féodale. La grande bourgeoisie s'était d'elle-même exclue de cette alliance. Il s'agissait désormais d'unir les classes moyennes et le prolétariat pour un régime qui n'abolirait pas la propriété privée des moyens de production mais où paysans, ouvriers, et petits bourgeois, obtiendraient un maximum de concessions.

Une fois de plus, au début de 1849, les gauchistes, et notamment Gottschalk, attaquèrent violemment Marx qui montrait dans la *Nouvelle Gazette Rhénane* que la révolution ne pouvait encore être que bourgeoise. Dans une séance de la Ligue des Communistes du 15 septembre 1850 Marx dénonça violemment leur démagogie : « à un point de vue critique, disait-il, une minorité oppose un point de vue dogmatique, à une conception matérialiste, elle oppose une conception idéaliste. Pour elle la volonté doit remplacer les circonstances réelles comme élément moteur de l'histoire. Alors que nous disons aux ouvriers : vous aurez à soutenir dix ans, vingt ans, cinquante ans de guerres civiles et nationales, non seulement pour transformer les conditions de vie, mais pour vous transformer vous-mêmes et devenir capables de gouverner, vous leur dites : il nous faut tout de suite conquérir le pouvoir ou sinon aller nous coucher ! Alors que nous attirons l'attention du prolétariat allemand sur son manque de maturité, vous flattez grossièrement le plus vulgaire sentiment national et les pré-

jugés de classe des ouvriers allemands attitude qui, il est vrai, vous attire une facile popularité. Les démocrates ont fait du mot « peuple » un mot sacré, vous en faites de même avec le mot « prolétariat » et comme chez les démocrates les mots chez vous remplacent les faits. »[1] Contre cette phraséologie pseudo-révolutionnaire Marx définit une tactique précise. Sans exclure une collaboration des associations ouvrières et des démocrates il insistait désormais sur un problème essentiel : préserver l'indépendance d'organisation du parti ouvrier.

A Paris, où les hésitations des bourgeois libéraux rappelaient les indécisions des parlementaires de la gauche allemande à Francfort, la « Montagne » s'était effondrée. Un appel trop tardif aux masses, le 13 juin 1849, n'eut d'autre résultat que l'arrestation des députés montagnards. Marx fut expulsé de Paris le 19 juillet ; il partit le mois suivant pour l'Angleterre où il devait désormais passer la quasi-totalité de sa vie. Refusant d'adhérer à des sociétés secrètes ou à des sectes dérisoires il préparait l'avenir en travaillant à l'élaboration de son œuvre scientifique monumentale : *Le Capital*. Lorsque, vers 1860, des communistes américains lui proposèrent de reconstituer la Ligue des communistes, il répondit qu'il était convaincu de mieux servir la classe ouvrière par ses travaux théoriques que par une participation à des associations qui ne correspondaient plus aux exigences de l'époque.

De cette grande expérience politique des révolutions de 1848 Marx avait dégagé les principes fondamentaux de la stratégie et de la tactique d'un parti prolétarien ;

1. *Cf.* Fr. Mehring. *K. Marx*, p. 210.

celles qu'il définira en 1875 dans sa *Critique du programme de Gotha :* il ne saurait y avoir sur le plan des principes ni compromis ni concession mais au contraire fermeté absolue sur la doctrine ; par contre, un véritable parti d'action doit savoir, en chaque moment, élaborer avec des alliés, même provisoires et peu sûrs, un plan de lutte commune et des formes d'organisation acceptables par tous : « Tout pas fait en avant, toute progression réelle importe plus qu'une douzaine de programmes. Si donc on se trouvait dans l'impossibilité de *dépasser* le programme d'Eisenach, — et les circonstances ne le permettaient pas, — on devait se borner à conclure un accord pour l'action contre l'ennemi commun. Si on fabrique, au contraire, des programmes de principes (au lieu d'ajourner cela à une époque où pareils programmes eussent été préparés par une longue activité commune), on pose publiquement des jalons qui indiqueront au monde entier le niveau du mouvement du Parti. Les chefs des lassalliens venaient à nous, poussés par les circonstances. Si on leur avait déclaré dès l'abord qu'on ne s'engagerait dans aucun marchandage de principes, il leur eût bien *fallu* se contenter d'un programme d'action ou d'un plan d'organisation en vue de l'action commune. »[1]

1. Lettre d'envoi de K. Marx à W. Brake, Londres, 5 mai 1875, dans *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Marx - Engels, p. 15.

Dans les statuts de l'Internationale. Marx avait inscrit cette formule fondamentale : « La conquête du pouvoir politique est devenue la tâche principale de la classe ouvrière. »

Cette tâche découlait de l'analyse de l'Etat commencée par Marx dans ses œuvres de jeunesse lorsque déjà il définissait l'Etat comme une forme de l'aliénation. Dans les *Manuscrits de 1843 et de 1844,* comme dans *La Question juive,* l'Etat est défini comme une force issue de la société et se situant au-dessus d'elle par une aliénation croissante, comme Engels le soulignera dans son livre sur *Les Origines de la Famille, de la propriété privée et de l'Etat.*

L'Etat, sous sa forme démocratique bourgeoise, ajoute à l'aliénation de fait une aliénation idéologique, celle que constituent les illusions démocratiques. Marx dans ses études sur *La Question juive,* en 1843, et dans sa *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel,* marquait les limites de la libération politique exprimée par la Déclaration des Droits de l'Homme et la signification de classe de cette séparation radicale, abstraite, entre la « Société civile » (avec ses rapports économiques de propriété et les rapports d'exploitation et de domination qui en découlent) et la sphère politique (avec son égalité politique abstraite). « Toutes les suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la société civile, en dehors de la sphère politique mais comme propriétés de la société bourgeoise. »[1]

1. Marx. *La Question juive. Œuvres philosophiques,* t. I, p. 177.

Marx soulignait trois aspects essentiels de cette démocratie bourgeoise.

1. Cette émancipation politique avec toutes les illusions qu'engendre son abstraction a un caractère de classe ; elle exprime les exigences profondes du développement de l'économie capitaliste et de la société bourgeoise ;

2. Cette émancipation politique, si insuffisante soit-elle, puisqu'elle laisse subsister sous l'abstraction de citoyens égaux en droit, toutes les inégalités résultant des rapports de classe du capitalisme, constitue un progrès remarquable par rapport au système féodal ;

3. Cette émancipation politique est liée, historiquement, à une oppression sociale, car la bourgeoisie a constitué son pouvoir d'Etat pour garantir les rapports de classe du type capitaliste à la fois contre le passé féodal et contre les non-possédants.

Marx concluait : « l'émancipation politique c'est la réduction de l'homme, d'une part au membre de la société bourgeoise, à l'individu égoïste et indépendant, et d'autre part au citoyen, à la personne morale.

L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses forces propres comme forces sociales et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de force politique. »[1]

L'émancipation politique, telle que l'a réalisée la bourgeoisie dans sa lutte contre la féodalité, est une étape et une étape nécessaire, (en dépit des illusions sur lesquelles elle repose et des illusions qu'elle engendre) de l'émancipation humaine à l'égard de toute aliénation, émancipation que seul le socialisme peut réaliser.

[1] *Ibid.*, p. 202.

L'Etat, sous toutes ses formes, est un Etat de classe. Il est le produit de la lutte des classes. Il est l'instrument d'exploitation de la classe opprimée. Son pouvoir est d'autant plus répressif que la lutte des classes s'aiguise. Il est toujours la forme de dictature d'une classe.

Il découle de là que le pouvoir de la classe ouvrière doit nécessairement prendre la forme d'une dictature du prolétariat. C'est une thèse constante chez Marx. Déjà lorsqu'il définissait son apport propre à l'élaboration de la théorie de la lutte des classes, Marx rappelait que cette théorie avait été formulée par les historiens français de la Restauration et que son apport propre consistait essentiellement à montrer « que la lutte des classes conduit nécessairement à la dictature du prolétariat. »[1] Marx reprend constamment cette idée. Dans un article de 1873, il écrit : « Lorsque la lutte politique de la classe ouvrière prend une forme révolutionnaire, lorsque à la dictature de la bourgeoisie, les ouvriers substituent leur propre dictature révolutionnaire pour briser la résistance de la bourgeoisie, ils donnent à l'Etat une forme révolutionnaire et transitoire au lieu de déposer les armes et d'abolir l'Etat. »[2]

Dans sa *Critique du programme de Gotha,* Marx dit avec une parfaite netteté : « entre la société capitaliste et la société communiste se place la période de transformation révolutionnaire de celle-là en celle-ci, à quoi correspond une période de transition politique où l'Etat

1. Marx. Lettre à Weydemeyer du 5 mars 1852, dans *Etudes philosophiques*, p. 125-126.
2. Marx. *L'indifférence en matière politique* dans *Almanach républicain de 1874*, p. 141. Lodi, 1873.

ne saurait être autre chose que la dictature révolutionnaire du prolétariat. »[1]

Déjà dans le *Manifeste communiste,* Marx après avoir dégagé de sa grande synthèse historique la définition de l'Etat comme organe de la domination de classe, montrait que le prolétariat ne pouvait venir à bout de la bourgeoisie sans d'abord s'emparer du pouvoir politique et sans transformer l'Etat « en forme d'organisation du prolétariat devenu classe dominante. »

Cette dictature du prolétariat est toujours une forme de la domination de classe mais elle a ce caractère particulier qu'elle est transitoire.

La dictature du prolétariat a pour objet comme le montrait déjà Marx dans *Misère de la philosophie,* de mettre fin aux antagonismes de classe et, par conséquent, de rendre inutile l'Etat lui-même. Mettre fin aux antagonismes de classe qui engendrent l'aliénation de l'Etat c'est préparer les conditions du dépassement de l'Etat lui-même.

L'Etat n'est pas éternel. Il n'existait pas dans les sociétés primitives, avant la naissance des classes. Il disparaîtra avec la disparition des classes puisqu'il n'avait d'autre objet que d'assurer une domination de classe.

Il n'est d'ailleurs pas exclu que le passage de la dictature bourgeoise à la dictature du prolétariat s'opère pacifiquement. Marx avait envisagé explicitement cette possibilité du passage scientifique au socialisme dans son discours d'Amsterdam du 8 septembre 1872. Après le Congrès de l'Internationale à La Haye, où il avait vigoureusement combattu Bakounine et les leaders opportunistes des trade-unions britanniques, Marx pro-

1. Marx. *Critique du programme de Gotha,* p. 234.

nonça à Amsterdam, à l'occasion de la clôture du Congrès, un discours où rappelant que la conquête du pouvoir par le prolétariat était la condition nécessaire du passage au socialisme, il déclarait : « Mais nous n'avons point prétendu que pour arriver à ce but les moyens fussent identiques.

Nous savons la part qu'il faut faire aux institutions, aux mœurs et aux traditions des différents pays ; et nous ne nions pas qu'il existe des pays comme l'Amérique, l'Angleterre, et, si je connaissais mieux vos institutions, j'ajouterais la Hollande, où les travailleurs peuvent arriver à leur but par des moyens pacifiques. »

Engels dans sa *Critique du programme d'Erfurt,* en 1891, ne fera que commenter cette idée de Marx lorsqu'il écrira : « L'on peut concevoir que la vieille société pourra évoluer pacifiquement vers la nouvelle, dans les pays où la représentation populaire concentre en elle tout le pouvoir, où, selon la Constitution, on peut faire ce qu'on veut, du moment qu'on a derrière soi la majorité de la nation ; dans les Républiques démocratiques comme la France et l'Amérique, dans des monarchies comme l'Angleterre, où le rachat imminent de la dynastie est débattu tous les jours dans la presse, et où cette dynastie est impuissante contre la volonté du peuple. Mais en Allemagne, où le gouvernement est presque tout-puissant, où le Reichstag et les autres corps représentatifs sont sans pouvoir effectif, proclamer de telles choses en Allemagne, et encore sans nécessité, c'est enlever sa feuille de vigne à l'absolutisme et en couvrir la nudité par son propre corps. »[1]

1. Marx et Engels. *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt,* p. 86.

Mais quelle que soit la forme de ce passage, pacifique ou violente, elle ne consistera pas en un simple changement du personnel de l'Etat. La machine d'Etat doit être brisée, alors que jusque-là « tous les changements avaient abouti à perfectionner cette machine au lieu de la briser. »[1]

L'expérience de la Commune de Paris apporta à Marx les éléments d'une conception concrète de la dictature du prolétariat. Marx lui-même a souligné dans sa préface du 24 juin 1872 du *Manifeste Communiste* que cette expérience avait rendu caducs certains passages du Manifeste, « en particulier la Commune a prouvé que la classe ouvrière ne peut pas simplement s'emparer de la machine d'Etat toute faite et la faire fonctionner à son profit. »

Dans sa lettre à Kugelman du 12 avril 1871, Marx soulignera la continuité de sa pensée entre la thèse développée dans *Le 18 Brumaire* et sa vérification expérimentale dans la Commune de Paris.

Dans la *Guerre civile en France,* Marx souligne cette originalité radicale de la Commune qui n'était pas une république destinée seulement à supprimer la forme monarchique de la domination de classe mais la domination de classe elle-même.

En mettant fin à l'aliénation du pouvoir exécutif par rapport à la représentation nationale et du Parlement par rapport aux travailleurs et à la nation, elle réalisait sous une forme originale, la démocratie la plus authentique, non pas une démocratie pour les privilégiés, comme la démocratie antique des Athéniens, qui n'était démocratique que pour les propriétaires d'esclaves, ou

1. Marx. *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte.*

comme les démocraties bourgeoises ou seuls les privilèges d'argent permettent l'exercice de la démocratie pour les possédants. Mettant fin à l'aliénation de l'Etat comme organisme dominant de la société, la dictature du prolétariat est déjà, avant même l'extinction de l'Etat, la forme la plus authentique de la démocratie : « la liberté, écrivait Marx, consiste à transformer l'Etat, organisme qui est mis au-dessus de la société, en un organisme entièrement subordonné à elle. »[1]

MARX, FONDATEUR DES PARTIS COMMUNISTES ET OUVRIERS

A deux reprises, au cours de sa vie, Marx a été le dirigeant et l'organisateur des luttes politiques de la classe ouvrière de son temps : lors de la création de la Ligue des communistes et pendant les révolutions de 1848, et lors de la création de 1re Internationale à partir de 1864.

Cette double expérience lui a permis de forger, à partir des principes de sa doctrine, les bases théoriques des actuels partis communistes et ouvriers. Trois traits essentiels caractérisent sa conception :

— contre les conceptions utopistes, réformistes ou conspiratives, ce sont des partis fondés sur une claire conscience de leur contenu de classe ; ce sont des partis

1. Marx. *Critique du programme de Gotha*, p. 33.

de la classe ouvrière et dont l'action est entièrement orientée par la conscience de la mission historique de cette classe ;

— contre tout culte de la « spontanéité », ces partis sont fondés sur une conception scientifique du monde et sur les enseignements du matérialisme historique ;

— cette fusion du mouvement ouvrier et de l'idée du socialisme scientifiquement définie, a permis de constituer ces partis en organismes de combat capables de mener avec efficacité l'assaut contre le pouvoir politique de la bourgeoisie, avec un objectif précis : la dictature du prolétariat.

Le caractère de classe fondamental des partis communistes et ouvriers a été marqué avec force par Marx dans les statuts de l'Internationale, dont l'idée maîtresse est celle-ci : « L'émancipation de la classe ouvrière doit être l'œuvre de la classe ouvrière elle-même. » Une formulation aussi nette était une victoire du socialisme scientifique, marxiste, contre les tendances de Mazzini, qui repoussait la lutte des classes et en restait aux formes d'organisation des « carbonari », et contre le réformisme petit bourgeois des proudhoniens.

Karl Marx qui avait, pendant des années, refusé de participer à quelque mouvement que ce soit, était sorti de sa réserve et avait accepté de collaborer à la création de l'Internationale « parce qu'il s'agissait d'une affaire dans laquelle il serait possible d'exercer une action importante. »[1] Il expliquait alors à Engels : « Je savais que, tant du côté londonien que du côté parisien figuraient des « puissances » réelles, et c'est pourquoi je me suis décidé à me départir de ma règle habituelle de

1. Marx. Lettre à Weydemeyer du 29 novembre 1864.

refuser toute invitation de ce genre. »[1] Cette fois Marx entrait en relation avec les dirigeants réels et actifs d'un mouvement réel : ses partenaires avaient le mérite de représenter leur classe, et non plus de petites sectes aventurières et conspiratives : « L'Internationale a été fondée pour remplacer par l'organisation effective de la classe ouvrière pour la lutte, les sectes socialistes ou demi-socialistes. Les statuts primitifs ainsi que l'Adresse inaugurale le révèlent au premier coup d'œil. D'autre part, l'Internationale n'aurait pas pu s'affirmer si la marche de l'histoire n'avait déjà mis en pièces le régime des sectes. Le développement des sectes socialistes et celui du mouvement ouvrier réel, sont constamment en rapport inverse. Tant que ces sectes se justifient (historiquement) la classe ouvrière n'est pas encore mûre pour un mouvement historique autonome. Dès qu'elle atteint cette maturité, toutes les sectes sont réactionnaires par essence. Cependant dans l'histoire de l'Internationale, on a vu se répéter ce que l'histoire montre partout. Ce qui est vieilli cherche à se reconstituer et à se maintenir à l'intérieur même de la forme nouvellement acquise.

L'histoire de l'Internationale a été une lutte continuelle du Conseil général contre les sectes et les tentatives d'amateurs qui, dans le cadre de l'Internationale, cherchaient à s'affirmer contre le mouvement réel de la classe ouvrière. »[2]

Toute l'histoire du mouvement ouvrier depuis Marx est dominée par cette lutte idéologique et politique pour que la classe ouvrière ne tombe pas sous l'influence de la petite bourgeoisie.

1. Marx. Lettre à Engels du 4 novembre 1864.
2. Marx. Lettre à Bolte du 29 novembre 1871.

C'est l'idée maîtresse de Marx en ce qui concerne le parti. Tirant, pour la classe ouvrière, les enseignements des révolutions de 1848, dans une « Adresse du Conseil central à la Ligue des communistes », en mars 1851, Marx écrivait : « *Le parti ouvrier a besoin de se présenter avec le maximum d'organisation, d'unité et d'autonomie s'il ne veut pas, comme en 1848, être de nouveau entraîné à la remorque de la bourgeoisie et exploité par elle.* » Mettant les communistes en garde contre les petits-bourgeois démocrates prêchant l'union et la réconciliation dans un seul grand parti d'opposition, Marx insistait pour que l'union ne se réalise pas sous une telle forme qui ferait du prolétariat une force d'appoint pour la bourgeoisie libérale, et il donnait ces directives : « *annihiler l'influence des démocrates bourgeois sur les ouvriers... en ne perdant pas un seul instant de vue l'organisation autonome du parti du prolétariat.* »

Trente ans plus tard, en septembre 1879, dans une « Lettre circulaire à Bebel, Liebknecht, Bracke et autres », à un moment où beaucoup d'intellectuels se tournaient vers le socialisme, Marx et Engels, dénonçant les « *tentatives pour mettre en harmonie les idées socialistes superficiellement assimilées avec les opinions théoriques les plus diverses que ces messieurs ont ramenées de l'Université ou d'ailleurs* », donnaient ce conseil : « *Lorsque ces individus venant d'autres classes se joignent au mouvement prolétarien, la première chose à exiger est qu'il n'y fassent pas entrer les résidus de leurs préjugés bourgeois ou petits-bourgeois... mais qu'ils fassent leurs, sans réserve, les conceptions prolétariennes.*

Il s'agit de créer une organisation de classe, fondée

sur une théorie scientifique, et d'instituer la discipline d'une armée au combat.

Le caractère scientifique de cette conception de la classe ouvrière est marqué avec force par Marx dans sa lutte contre la conception proudhonienne de la spontanéité. Nous sommes ici aux antipodes des conceptions bourgeoises et social-démocrates d'une « liberté » et d'une « démocratie » fondée sur la « spontanéité » des masses. Cette idée de la « spontanéité » est étroitement liée à la conception bourgeoise selon laquelle la « liberté » est une propriété native de l'homme, un attribut éternel, et qui s'oppose à la nécessité.

Proudhon, le premier, a opposé avec force, ce qu'il appelle le « socialisme gouvernemental » au « socialisme démocratique »[1] ou encore « la révolution par en haut, par la dictature », à la « révolution par en bas... par l'initiative des masses. »[2] Il combat « l'idée jacobine » selon laquelle « la révolution sociale est le but ; la révolution politique (c'est-à-dire le déplacement de l'autorité) est le moyen. »[3]

Selon Proudhon le socialisme ne peut se construire par la dictature du prolétariat, en se servant du pouvoir politique, à la manière dont le capitalisme s'était libéré des entraves féodales, en se servant du pouvoir politique, par la dictature de la bourgeoisie.

« Le socialisme, écrit-il, a donné en plein dans l'illusion du jacobinisme. »[4]

Il formule ainsi son programme :

---

1. Proudhon. *Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 200.
2. *Ibid.*, p. 81-82.
3. *Ibid.*, p. 79.
4. Proudhon. *Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 82.

« Plus de parti.
« Plus d'autorité.
« Liberté absolue de l'homme du citoyen.
« En trois mots, voilà notre profession de foi politique et sociale. »[1]

La prétention de construire le socialisme sans un « parti » ouvrier et socialiste et sans dictature du prolétariat, est aujourd'hui encore proclamée assez fréquemment, pour que la réfutation du proudhonisme n'ait nullement perdu son actualité.

« *Il implique contradiction,* écrit Proudhon, *que le gouvernement puisse jamais être révolutionnaire, et cela par la raison toute simple qu'il est gouvernement. La société seule, la masse pénétrée d'intelligence, peut se révolutionner elle-même, parce que seule, elle peut déployer rationnellement sa spontanéité... toutes les révolutions... se sont accomplies par la spontanéité du peuple.* »[2]

Le culte proudhonien de la spontanéité a un fondement mystique. Proudhon n'a pas su, par une analyse scientifique des idéologies et de leurs racines sociales, découvrir que « *les idées dominantes sont les idées de la classe dominante* », et par conséquent, que tout abandon à la « spontanéité » permettrait le triomphe des idées de la classe dominante.

Faisant ainsi abstraction du rôle de l'idéologie de la classe dominante dans la pensée et l'action des masses dominées, il prête à leur « spontanéité » une sorte de vertu mystérieuse et providentielle.

« *C'est le peuple,* écrit-il, *qui, à la longue, sans théo-*

1. *Ibid.*, p. 80.
2. *Ibid.*, p. 82.

rie, par ses créations spontanées, modifie, réforme, absorbe les projets des politiques et les doctrines des philosophes, et qui, créant sans cesse une réalité nouvelle, change incessamment la base de la politique et de la philosophie. »[1]

Il y a là, selon lui, un développement de l'histoire comparable à l'évolution de la nature ; une germination organique du nouveau, en vertu des « lois éternelles de l'ordre » et de « la loi de développement, la logique immanente de l'humanité. »[2]

De cet acte de foi dans la Raison immanente au développement providentiel de l'histoire, découle la conclusion politique fondamentale de Proudhon : « Une révolution est une explosion de la force organique, une évolution de la société du dedans au-dehors ; elle n'est légitime qu'autant qu'elle est spontanée, pacifique et traditionnelle. »[3]

Ainsi, faute de s'être livré à la critique fondamentale des idéologies, et d'en avoir dégagé les racines de classe, Proudhon va se trouver à la remorque de l'idéologie bourgeoise, à la fois par son *anarchisme*, qui transpose en mots d'ordre de révolte illusoire l'individualisme qui est la loi même de la société bourgeoise,

par son *réformisme*, qui appelle révolution ce qui n'est que l'adaptation et les replâtrages nécessaires de la société capitaliste bourgeoise cherchant à surmonter, sans se renier elle-même, les contradictions qui naissent aux diverses étapes de son développement,

par son *esprit petit-bourgeois*, qui fait la critique du

1. *Confessions d'un Révolutionnaire*, p. 76.
2. *Ibid.*, p. 77.
3. *Ibid.*, p. 113.

capitalisme non pas de « gauche », en montrant les contradictions qui le minent et leur nécessaire dépassement par le passage du capitalisme à son contraire : le socialisme, mais « de droite », en prêchant la conciliation et l'amenuisement des contradictions, c'est-à-dire un idyllique et impossible retour à une étape artisanale ou libérale du capitalisme que ses propres lois conduisent à une concentration accrue et à un impérialisme impitoyable.

Le parti, selon la conception de Marx, se forme et se forge dans une lutte permanente contre cette idéologie petite bourgeoise à laquelle le proudhonisme a donné sa forme systématique[1]. Au lieu d'abandonner la classe ouvrière à la spontanéité, à l'irrationalisme, et à l'aveuglement de l'instinct, qui n'est en réalité qu'une impulsion venue des préjugés inculqués aux masses par la classe dominante, Marx met l'accent sur le rôle de la conscience et de la science. Le Parti est l'interprète conscient du mouvement historique réel. Rappelons la définition de Marx : « Il ne s'agit pas de savoir ce que tel ou tel prolétaire ou même le prolétariat tout entier se propose momentanément comme but ; il s'agit de savoir ce que le prolétariat est et ce qu'il doit historiquement faire conformément à son être. »[2]

Le Parti n'est donc pas la résultante mécanique, une

---

1. Il est intéressant, de ce point de vue, de suivre, dans le journal *L'Egalité* de Jules Guesde, en 1877, la polémique contre Proudhon qui a précédé la création du Parti ouvrier français, en 1879, au Congrès de Marseille, et de constater la victoire des principes marxistes dans le programme de ce Parti ouvrier français, adopté au Congrès du Havre du 16 au 22 novembre 1880, programme dont les « considérants » étaient écrits de la main de Marx.

2. Marx. *La Sainte Famille. Œuvres philosophiques*, t. II, p. 63.

simple addition des désirs spontanés de chacun de ses membres conçus comme individus isolés, à la manière de la bourgeoisie. Il n'est pas non plus une somme d'organisations conçues sur ce modèle, mais un système, un « tout », un organisme vivant.

La dictature du prolétariat est son but. La science marxiste-léniniste des lois objectives du développement lui permet de découvrir les moyens d'atteindre ce but. Tel est le fondement de l'unité du parti.

Cette unité permet seule d'orienter en chaque moment la classe ouvrière en lui donnant conscience de son unité comme classe et de la mobiliser pour accomplir sa tâche historique.

A travers le parti la classe prend conscience d'elle-même et de son rôle. La classe ouvrière, ce n'est pas seulement une collection d'ouvriers jouant le même rôle économique de producteurs de plus-value dans l'ensemble du système capitaliste ; c'est, grâce au parti, avec la conscience socialiste qu'il lui apporte, une force unique orientée vers la destruction de ce système, comme sa négation. Par le parti qui réalise « la fusion du socialisme et du mouvement ouvrier » la classe n'est plus seulement « en soi » mais « pour soi », pour reprendre le langage de Hegel et de Marx. Dès que se desserrent les liens entre la classe ouvrière et son parti, ce sont des masses de prolétaires qui retombent dans le champ d'attraction de la bourgeoisie.

A qui demande : où est la classe ouvrière ? Marx répond : elle est là où un homme ou un groupe d'hommes a conscience de la mission historique de la classe ouvrière et se bat pour l'accomplir.

Entre le moment de la dissolution de la Ligue des communistes et celui de la fondation de la Première

Internationale, Marx et Engels se considèrent constamment comme les représentants du « parti prolétarien », alors pourtant qu'ils ne sont à la tête d'aucune organisation ouvrière, mais, souligne Marx en 1859 en recevant une délégation du club ouvrier de Londres, ce mandat est « contresigné par la haine exclusive et générale » que lui vouent « toutes les classes du vieux monde et tous les partis ».

Le caractère d'organisation de combat de ce Parti est souligné fortement par Marx dans sa *Critique du programme de Gotha.* « Le but final du mouvement politique de la classe ouvrière est naturellement la conquête du pouvoir politique ; à cet effet il faut naturellement une organisation préalable de la classe ouvrière... Là où la classe ouvrière n'est pas suffisamment organisée pour mener une campagne décisive contre le pouvoir collectif, c'est-à-dire contre le pouvoir politique des classes dominantes, il faut, en tout cas, l'y entraîner par l'agitation continuelle contre l'attitude adoptée en politique par les classes dominantes, attitude qui lui est hostile. Sinon elle reste un jouet entre leurs mains. »[1]

Les formes d'organisation du parti ne résultent pas d'un choix arbitraire : elles correspondent, à chaque étape du développement historique, aux objectifs que la classe ouvrière peut s'assigner. Par exemple, « le parti d'un type nouveau », qui s'est créé en Russie sous l'impulsion de Lénine et qui est devenu le modèle de tous les partis communistes et ouvriers dans le monde, est né de la nécessité d'adapter la stratégie, la tactique et

1. Marx. Lettre à Bolte du 29 novembre 1871.

l'organisation du parti ouvrier aux possibilités révolutionnaires ouvertes par le pourrissement du capitalisme, par l'impérialisme.

L'idée maîtresse de la conception marxiste du Parti c'est que les principes et les méthodes d'organisation découlent de l'objectif à atteindre : la dictature du prolétariat.

Le parti est une organisation de combat. Mais ce combat a un caractère particulier : il est orienté par une connaissance des lois objectives du développement historique qui trace les perspectives de la classe ouvrière et permet de découvrir scientifiquement, par l'analyse des conditions objectives, les moyens de vaincre. C'est pourquoi la discipline, dans une telle organisation de combat ne peut être fondée sur la mystique irrationnelle du chef, mais sur la claire conscience du but, la science et la critique des moyens, l'analyse objective des conditions.

Cette discipline, faite de conscience et de lucidité, assure la cohésion maxima du parti, en exigeant une élévation constante du niveau de conscience et de culture de chacun pour forger l'instrument de libération du prolétariat.

Comment le parti aurait-il sa pleine efficacité dans le combat s'il ne pouvait agir comme un tout organisé, s'il tolérait que continuent à se considérer comme des éléments constitutifs, des parties du tout, des individus ou des groupes qui pactisent avec l'ennemi ou qui, consciemment ou inconsciemment, colportent à l'intérieur du parti l'idéologie de l'ennemi et jouent un rôle de désorganisation ?

L'ennemi de classe, qu'il s'agisse du patron dans l'usine ou du pouvoir dans l'Etat, constitue un tout organisé. La dispersion des forces, en face de lui, conduit à l'échec. Or, la faiblesse du prolétariat vient précisément de l'éparpillement et du rôle de désagrégation que joue le système patronal en imposant la concurrence entre ouvriers. De là découle la nécessité constante de la lutte contre l'opportunisme qui, sous toutes ses formes, exprime toujours la pénétration de l'idéologie de la classe dominante dans les rangs de la classe ouvrière.

La tâche fondamentale du parti, c'est donc de lutter inflexiblement pour construire et pour rétablir l'unité de la classe : de transformer cette identité de la condition de producteur de plus-value, qui fait l'unité mécanique, virtuelle, abstraite, de la classe, en une unité vivante, et en acte de conscience et de volonté, orientée vers le combat pour la destruction du capitalisme et la construction du socialisme.

Une telle conception du Parti exclut, par son principe même tout dogmatisme. « Il ne saurait y avoir de dogmatisme, écrivait Lénine, là où le critère suprême et unique de la doctrine est dans sa correspondance avec le processus réel du développement économique et social. »[1] Le dogmatisme réduirait à l'impuissance le parti ouvrier parce qu'il le rendrait incapable de déterminer sa stratégie et sa tactique en fonction d'une analyse concrète de la réalité du moment. Cette analyse concrète requiert la participation de tous, l'utilisation attentive de l'expérience propre de chacun. Le parti a alors cette fonction supérieure de connaissance qui assimile les

1. Lénine. *Ce que sont les Amis du Peuple*, p. 194.

expériences particulières de chacun de ses membres grâce à la méthode scientifique commune à tous. La critique et l'autocritique sont la loi de développement de ce savoir qui est la condition de l'action efficace, c'est-à-dire de la victoire de la classe ouvrière.

CONCLUSION

La vie de Marx est, indivisiblement, celle d'un savant et celle d'un militant. Une vie de misère et d'exil. Pendant les années où, à la Bibliothèque de Londres, il poursuivait ses recherches pour la composition du *Capital,* Marx connut le dénuement le plus atroce. Refusant inflexiblement les offres du gouvernement prussien et de Bismarck qui voulaient acheter son génie, n'ayant que les ressources intermittentes de quelques articles au *New York Herald Tribune,* Marx et sa famille auraient succombé sans l'aide que leur apporta sans défaillance Engels.

Après avoir vendu, pour payer les dettes de la *Nouvelle Gazette Rhénane* à Francfort, l'argenterie des ducs d'Argyll et, à Cologne, les meubles qui étaient la dot de sa femme, Marx, harcelé par les créanciers jusque dans les pires taudis, dut, en 1851, emprunter de l'argent pour acheter le berceau de sa dernière fillette, et, un an plus tard, emprunter encore pour payer son cercueil. Sa femme le suivit sans faiblesse dans cet enfer où les huissiers mirent un jour les scellés sur les lits, les berceaux, les jouets même des enfants, et où la famille se retrouva, tremblant de fièvre et de froid sur le parquet. Madame Marx, épuisée allaitait l'un de ses enfants : « les derniers

jours il fut en proie à de violentes convulsions, écrit-elle ; il tétait si furieusement quand il était pris de ses crises, qu'il me blessait le sein et que mon sang coulait dans sa petite bouche tremblante... » Et elle ajoutait : « je ne sais que trop que nous ne sommes pas seuls à lutter et que je suis encore au nombre des élues, des heureuses... Ce qui m'anéantit c'est de penser que mon compagnon doive passer par de si sordides soucis » alors que tant d'êtres « avaient trouvé en lui une pensée, une aide, un refuge. »

L'amour de Jenny et l'amitié d'Engels ont permis à Marx d'accomplir son œuvre et de l'achever même au-delà de sa mort, puisque lorsqu'il mourut à Londres le 14 mars 1883, Engels, renonçant à tous ses travaux personnels, consacra tout le reste de sa vie, pendant douze ans encore, à la mise en ordre et à la publication des œuvres de Marx. Tel fut le style de cette vie : le style de la grandeur, du combat et de l'amour.

L'œuvre eut une destinée prodigieuse. Après avoir apporté à la philosophie le renouvellement le plus profond qu'elle ait connu depuis la naissance de la pensée rationnelle, Marx a fondé l'économie politique scientifique, il a élaboré la méthodologie de l'histoire et de toutes les sciences humaines, et, dotant le prolétariat de la science de la transformation du monde, lui enseignant l'art de vaincre dans sa lutte de classe, il est devenu, depuis un siècle, le chef vivant du mouvement ouvrier mondial.

Son triomphe posthume est sans précédent. En juin 1848, la classe ouvrière insurgée n'avait tenu que trois jours le pavé de Paris. En 1871 avec la Commune, la première dictature du prolétariat avait vécu trois mois. Avec la Révolution d'Octobre 1917, la victoire du

marxisme s'inscrivait durablement, irréversiblement dans l'histoire : c'était désormais une force contre laquelle se sont brisés tous les assauts du monde du capital, de 1917 à 1920 comme de 1941 à 1945. En face du marxisme vivant, le capital ne livre plus, depuis bientôt un demi-siècle que des combats en retraite, en Europe, et Asie et jusqu'aux Caraïbes.

Le marxisme a conquis de nos jours une universalité de fait que n'avait connu dans le passé aucun mouvement spirituel, politique ou philosophique : non seulement déjà un homme sur trois, dans le monde, vit dans une société construisant le socialisme selon les enseignements de Marx, mais le marxisme est devenu l'axe de référence par rapport auquel de nos jours, toute pensée et toute action se situent : pour lui ou contre lui.

Le marxisme a pourtant connu bien des vicissitudes depuis un siècle : ses adversaires ont tenté d'abord de faire sur lui le silence ; puis ils ont dû le dénoncer avec fureur en en présentant une caricature effrayante ; ils en sont réduits aujourd'hui à essayer de l'apprivoiser en le travestissant selon les modes philosophiques du jour, pour tenter de canaliser son dynamisme.

« Un adage bien connu, écrit Lénine[1], dit que si les axiomes géométriques heurtaient les intérêts des hommes, on essayerait certainement de les réfuter. Les théories des sciences naturelles, qui hantaient les vieux préjugés de la théologie ont suscité et suscitent encore une lutte forcenée. Rien d'étonnant si la doctrine de Marx, qui sert directement à éclairer et à organiser la classe avancée de la société moderne, indique les tâches de

1. *Marxisme et révisionnisme* dans *Œuvres choisies*, t. I, p. 73. (Edition de Moscou en langue française.)

cette classe et démontre que — par suite du développement économique — le régime actuel sera inévitablement remplacé par un nouvel ordre de choses, rien d'étonnant si cette doctrine a dû conquérir de haute lutte chaque pas sur le chemin de la vie ».

La lutte de Marx et d'Engels contre les jeunes hégéliens, contre le proudhonisme, contre Bakounine, contre le positivisme de Dühring, pendant un demi-siècle, de 1840 à 1890, aboutirent à la victoire du marxisme dans le mouvement ouvrier.

Mais, dès la fin du siècle, la lutte du courant antimarxiste commence à se développer au sein du marxisme lui-même, et le révisionnisme de Bernstein en est l'expression la plus systématique, de la philosophie à l'économie et à la politique. Son exemple, depuis lors, a été maintes fois imité et c'est dans la lutte contre tous les révisionnismes que le marxisme s'est constamment retrempé, affermi et développé.

La lutte menée par Lénine et le parti bolchevik contre le révisionnisme et l'opportunisme rendit possible la Révolution socialiste d'octobre. Et l'expérience historique la plus constante a montré que, lorsque le marxisme était abandonné, les socialistes au pouvoir ne pouvaient instaurer le socialisme : de l'Angleterre à l'Australie, de la Nouvelle Zélande à l'Allemagne et à la Scandinavie, le « socialisme » non marxiste, s'est révélé une variante de la gérance des intérêts fondamentaux du capitalisme.

Partout où la propriété privée des moyens de production a été abolie, partout où s'est réalisée une véritable révolution socialiste, ce fut dans les voies indiquées par Marx : par un parti marxiste et par une dictature du prolétariat, quelle que soit la diversité des formes de cette

dictature et la diversité des voies, violentes ou pacifiques, de son instauration.

Les succès les plus éclatants du marxisme furent parfois freinés et ternis par des déformations de la pensée de Marx. Pendant un quart de siècle, la construction héroïque et douloureuse du socialisme, à laquelle le monde du capital imposait la politique du fil de fer barbelé eut à vivre dans un véritable état de siège qui exigeait le maximum de tension et de centralisation des forces. Cette situation de guerre rendit possible le développement de phénomènes politiques et intellectuels qui constituaient une violation flagrante des principes du marxisme et de l'essence du régime socialiste : culte du chef, bureaucratie, sclérose dogmatique de la pensée, isolement spirituel, qui conduisirent, sur le plan intellectuel, à l'époque dominée par la personnalité de Staline, à de graves déformations du marxisme : régression vers un matérialisme scientiste, pré-marxiste, conception spéculative de la dialectique réduite à l'énoncé de quatre « traits immuables », conception mécaniste des rapports de la base et de la superstructure, rupture avec la pratique vivante des sciences et des arts. Les conséquences de ce schématisme et de cette sclérose sont redoutables. Le marxisme, lorsqu'il devient dogme, cesse d'être un guide pour l'action comme pour la pensée. Au nom des lois déjà connues de la dialectique l'on prétendra trancher a priori des problèmes scientifiques en biologie, en physique, en psychologie, l'on condamnera a priori certaines formes d'expressions artistiques, on l'en exclura a priori certaines possibilités historiques.

L'exemple, sans précédent historique, de l'autocritique publique faite par le premier et le plus grand des pays socialistes, a permis une véritable renaissance de

la pensée marxiste et créé les conditions d'un grand développement créateur.

Le développement du marxisme dans le sens où le conçut Karl Marx nous aide à prendre conscience de son actualité profonde : le marxisme est la conception du monde accordée à l'esprit de notre temps.

A la différence de conceptions du monde antérieures comme la pensée chrétienne, élaborée longtemps avant la naissance du monde moderne, accordée à d'autres conditions historiques et qui ne peut tenter de s'adapter à l'intelligence des élites nouvelles qu'en remettant en cause ses principes mêmes, ou de doctrines nées des angoisses d'une société en pleine métamorphose, comme l'existentialisme, et n'en reflétant, sous une forme mystifiée, que des aspects partiels, le marxisme est né, organiquement, de l'ensemble des conditions du monde moderne dont il exprime la prise de conscience et l'âme vivante.

Il est l'héritier de l'humanisme prométhéen de la Révolution française, de cette certitude de la toute puissance de l'homme et de sa liberté, que la philosophie allemande n'a cessé d'approfondir de Kant à Fichte, de Gœthe à Hegel, l'héritier aussi de cette conception de la société comme organisme collectif du travail créateur de l'homme, dont les économies classiques de l'Angleterre avaient commencé l'exploration et dont le socialisme français, avec Saint-Simon notamment, avait tracé les perspectives démiurgiques.

En découvrant, dans la classe ouvrière, l'héritier et le porteur de toute la culture antérieure et de toute la civilisation humaine, en découvrant les racines de l'aliénation fondamentale du travail créateur de l'homme, en découvrant enfin, par l'étude scientifique du développe-

ment des sociétés, les lois dialectiques du dépassement historique des aliénations par la lutte des classes, Marx pose les fondements d'une philosophie qui exprime le mouvement de toute une époque historique : l'époque qui commence avec la lutte contre le capitalisme et se poursuit avec la construction du socialisme et du communisme.

L'idée maîtresse de Marx est demeurée constante, de ses premières œuvres à ses derniers combats. Elle est la clé de sa philosophie, de son économie, de sa politique : faire de chaque homme un homme, c'est-à-dire un créateur. Ce pouvoir créateur de l'homme, le jeune Marx, encore proche héritier de Fichte et de Hegel, l'exigeait contre toutes les formes de l'aliénation. La création c'est le contraire de l'aliénation. Lorsque l'analyse scientifique, à la fois économique et historique, permettra à Marx de résoudre l'aliénation en ses formes concrètes : exploitation et oppression de classe, et de découvrir la vraie méthode pour la surmonter : la lutte de classe, lorsque son communisme ne reposera plus seulement sur un fondement philosophique mais d'abord sur un fondement scientifique : la réalité historique des classes et de leur lutte, cet humanisme profond demeurera et s'affirmera plus encore, non plus comme une exigence philosophique ou morale, proche encore de l'utopie, mais comme la loi objective du développement des luttes prolétariennes surmontant et détruisant les aliénations enfantées par les régimes de classe, et donnant à chaque homme la possibilité d'être un homme, un créateur, un « poète » au sens profond du mot, en ce sens plein qui faisait dire à Maxime Gorki : « L'esthétique est l'éthique de l'avenir. »

Cette réflexion profonde sur l'acte créateur de l'homme, par laquelle Marx est parvenu à « remettre sur ses pieds », dans une perspective concrète, historique et matérialiste, la philosophie de la création de Fichte, a permis de poser les fondements d'un humanisme total et militant. En faisant de la pratique (selon l'enseignement de Fichte mais en le démystifiant) la source et le critère de toute vérité et de toute valeur, Marx n'a pas seulement opéré la révolution la plus radicale en philosophie en l'enracinant dans la terre des hommes, mais il a ouvert les perspectives nouvelles de transformations sans fin de la nature, de la société et de l'homme dans son intériorité la plus profonde.

Le marxisme, loin de nous ramener à une étape « précritique » de la philosophie, prolonge et accomplit le mouvement fondamental de la philosophie moderne depuis Descartes et qui atteignit avec la critique de Kant à la pleine conscience de lui-même : l'homme ne peut *comprendre* que ce qu'il a *fait*. Fichte a conduit à son terme ultime l'exigence primordiale du rationalisme moderne, en rejetant l'affirmation dogmatique d'un « donné » et en plaçant au point de départ de sa réflexion non pas un fait mais un acte. Ce qui permet essentiellement au marxisme d'échapper à tout dogmatisme c'est d'avoir, par un « renversement » et une démystification de la conception fichtéenne, donné une signification concrète, historique, matérialiste, au primat de la pratique.

Les exigences du combat primordial pour l'émancipation sociale de l'homme ont conduit Marx à développer pleinement, dans ses œuvres maîtresses : dans le *Manifeste Communiste,* dans le *Capital,* dans ses ouvrages historiques comme *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte,*

ce qui constitue son apport décisif : *une méthodologie de l'initiative historique.*

Marx ne nous a pas légué un système de lois, mais l'art dialectique de les découvrir et de fonder sur leur connaissance notre action créatrice.

L'œuvre de Marx contient en germe les principes d'une exploration de l'homme dans toutes ses dimensions : pas seulement la dimension historique et militante à laquelle Marx a consacré l'essentiel de ses recherches, mais la dimension de la subjectivité et celle de la création (que la théologie désigne en général sous le nom de transcendance). Un champ immense est ouvert à la recherche marxiste, à l'âge de la victoire du socialisme, pour explorer toutes ces dimensions en « remettant sur leurs pieds » et en intégrant, chemin faisant, toutes les découvertes réalisées en ces domaines et en même temps mystifiées par les chercheurs non-marxistes.

Le marxisme seul nous permet de saisir dans leur totalité les gigantesques métamorphoses de notre monde et de notre temps.

Du point de vue scientifique, il fait éclater toute limite au libre déploiement de la recherche : son matérialisme exigeant, en nous imposant constamment la référence à une réalité extérieure à notre pensée, implique une attitude permanente d'ouverture et d'accueil, une incessante rupture avec la spéculation, le dogmatisme, les systèmes clos ; il rappelle à la dialectique qu'elle n'est pas seulement celle des concepts, mais celle d'une réalité inépuisable et mouvante que vise le concept au-delà de lui-même, une dialectique interminable, celle de la pratique et de la création humaine aux prises avec un monde à transformer.

Du point de vue esthétique, il ouvre à la création esthétique une perspective illimitée en ne définissant pas l'art seulement comme un mode du connaître mais d'abord comme un mode du faire en ne définissant jamais le réalisme comme la copie des apparences du réel, mais comme la saisie de ses lois profondes de développement et la participation à la création d'une réalité en devenir et d'un homme en train de se faire.

Du point de vue moral, il oppose à une éthique de la révélation ou de la tradition fondée sur des commandements éternels et un idéal immuable, comme aux sophistiques de l'individualisme et aux libertés confondues avec l'arbitraire et la gratuité, une conception historique de l'homme, élaborant, détruisant, intégrant et dépassant les normes de son action et ne se définissant lui-même que par le mouvement de cette création continue.

Le marxisme n'est pas seulement *une* philosophie de notre temps. Il en est le *sens*.

CHRONOLOGIE DE LA VIE ET DE L'ŒUVRE DE KARL MARX

5 mai 1818	Naissance de Karl Marx, à Trèves.
1830 - 1835	Etudes de Marx au lycée de Trèves.
1835 - 1836	Etudiant à l'université de Bonn.
1837 - 1841	Etudiant à l'université de Berlin.
Avril 1841	Soutient sa thèse de doctorat en philosophie à l'université d'Iéna : « Différence entre la philosophie de la nature de Démocrite et celle d'Epicure ».
Avril 1842	Devient collaborateur de la *Gazette Rhénane*.
Octobre 1842	Devient rédacteur en chef de la *Gazette Rhénane* à Cologne. Fait la connaissance d'Engels de passage à Cologne.
19 janvier 1843	Décret d'interdiction de la *Gazette Rhénane*.
Eté et automne de 1843	Les passe à Kreuznach (Prusse rhénane). Y remplit de nombreux cahiers de réflexions historiques. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*
Novembre 1843	Marx vient se fixer à Paris pour diriger les *Annales franco-allemandes*.
1843	*Manuscrits de 1843 : Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel.*

1844	*Manuscrits de 1844 : Economie politique et philosophie.* Article sur *La Question juive.*
Fin août 1844	Engels vient à Paris. C'est le début de leur collaboration. Marx et Engels conçoivent le projet de *La Sainte Famille.*
Février 1845	Parution de *La Sainte Famille.* Marx va se fixer à Bruxelles. Thèses sur Feuerbach.
Eté 1846	Marx et Engels ont achevé le manuscrit de *L'Idéologie allemande.*
1846	Fondation, à Bruxelles, du Comité communiste de correspondance qui, en juin 1946, entre en contact avec les Chartistes anglais, les dirigeants londoniens et parisiens de la Ligue des Justes et les groupes communistes d'Allemagne.
Décembre 1846	Lettre de Marx à Annenkov (Exposé du matérialisme historique et critique de Proudhon).
Février 1847	Marx et Engels adhèrent à la Ligue des Justes.
Juin 1847	Congrès, à Londres, de la Ligue des Justes, qui se transforme en Ligue des Communistes. Marx et Engels participent à la fondation de l'Association démocratique de Bruxelles.
1847	*Misère de la philosophie.* Réponse à la *Philosophie de la misère* de Proudhon.
Novembre et décembre 1847	Deuxième congrès de la Ligue des Communistes qui charge Marx et Engels de rédiger un manifeste.
Décembre 1847	Conférences faites par Marx aux ouvriers de Bruxelles (publiées deux ans plus

	tard dans la *Nouvelle Gazette Rhénane* sous le titre : « Travail, salaire et capital ».
Février 1848	Publication du *Manifeste communiste*, à Londres.
Février 1848	Marx arrive à Paris, invité par le Gouvernement provisoire.
Mars 1848	Marx et Engels élaborent les *Revendications du Parti communiste en Allemagne.* Marx s'installe à Cologne.
1er juin 1848	Premier numéro de la *Nouvelle Gazette Rhénane* fondée et dirigée par Marx.
Août 1848	Participe, à Cologne, au Congrès des associations démocratiques de Rhénanie.
1er septembre 1848	Marx et Engels élus membres du Comité de sécurité par l'Union ouvrière et les démocrates de Cologne.
16 octobre 1848	Marx élu président de l'Union ouvrière de Cologne.
1848	Article sur *La bourgeoisie et la contre-révolution.*
7 février 1849	Marx et Engels traduits en justice pour « outrage aux autorités » devant les jurés de Cologne.
Avril 1849	Quitte l'Association démocratique et voyage en Westphalie et dans le Nord-Ouest de l'Allemagne, pour réorganiser la Ligue des Communistes.
19 mai 1849	Dernier numéro de la *Nouvelle Gazette Rhénane*, contenant l'article de Marx : *Adresse aux ouvriers de Cologne.*
Mars 1850	Marx et Engels écrivent l'*Adresse du Comité Central à la Ligue des Communistes.*

15 septembre 1850	Réunion du Comité Central décidant de transférer de Londres à Cologne le Comité Central de la Ligue.
1850	*Les luttes de classes en France de 1848 à 1850.*
1852	*Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte.*
Novembre 1852	Sur proposition de Marx, la Ligue des Communistes est dissoute.
De 1851 à 1856	Collaboration régulière de Marx au *New York Daily Tribune.*
1854	Articles sur la révolte de Taï Ping et les guerres sino-anglaises.
1854 - 1856	Articles sur les luttes révolutionnaires en Espagne.
1857	Articles sur le soulèvement des Indes.
1859	Articles sur la guerre austro-italo-française.
1858 - 1859	*Contribution à la critique de l'économie politique.*
1860	*Herr Vogt* (pamphlet sur les agents bonapartistes de l'émigration allemande).
28 septembre 1864	Fondation, à Londres, de la première Association internationale des travailleurs. Marx rédige l'*Adresse inaugurale de l'Association internationale des travailleurs* et les *Statuts provisoires de l'Association*.
Juin 1865	Rapport de Marx au Conseil général de l'Internationale (ne sera publié qu'en 1898 sous le titre : *Salaire, prix et profit).*
1866	Congrès de l'Internationale à Genève (lutte contre les proudhoniens).
1866	Discours sur la Pologne.

Fin 1865	Marx termine le premier jet du *Capital*.
16 août 1867	Achève la correction du premier tome du *Capital*.
1869	Congrès de l'Internationale à Bâle. Défaite des proudhoniens.
1869	Fondation à Eisenach, du Parti ouvrier social-démocrate allemand, avec Auguste Liebknecht et Bebel.
1870	Fondation de la section russe de l'Internationale.
1870	Adresse du Conseil général de l'Internationale (rédigée par Marx) dénonçant la guerre de conquête de Louis Bonaparte.
1871	Nouvelle adresse, montrant qu'après la capitulation de Sedan, c'est l'Allemagne qui mène une guerre de conquête, et lançant aux ouvriers allemands le mot d'ordre : « Une paix honorable pour la France et reconnaissance de la République française ».
18 mars 1871	Marx appelle toutes les sections de l'Internationale à se solidariser avec les insurgés parisiens.
30 mai 1871	Adresse aux membres de l'Internationale sous le titre : *La guerre civile en France* (bilan théorique de l'expérience de la Commune de Paris qui venait de succomber le 28 mai).
1872	Congrès de l'Internationale à La Haye (Lutte contre Bakounine et contre l'opportunisme des « trade-unions »). Exclusion de Bakounine et transfert du siège de l'Internationale à New York.
1875	*Critique du programme de Gotha* (sur la transition au socialisme et la dictature du prolétariat).

15-18 septembre 1879	Circulaire de Marx et Engels contre l'opportunisme de la social-démocratie allemande.
1880	Rédige une *Enquête ouvrière* pour le Parti ouvrier français.
1880	Marx rédige le préambule du programme du Parti ouvrier français fondé par Jules Guesde et Paul Lafargue.
1881	Lettre à Véra Zassoulitch (critique du mouvement « populiste » russe).
2 décembre 1881	Mort de la femme de Karl Marx.
1882	Voyage de Marx en Algérie et dans le Midi de la France.
14 mars 1883	Mort de Karl Marx à Londres.
1885	Publication du livre II du *Capital* par les soins d'Engels.
1894	Publication du livre III du *Capital* par les soins d'Engels.
1895	Mort d'Engels.

TABLE

PREFACE . 7

MARX AVANT LE MARXISME

Le lever du soleil de la Révolution française . 11
Le rêve faustien 19
Le fleuve de feu : « Feuer-bach » 26
L'héritage fichtéen et l'hérésie de Promethée 39

LE MARXISME : Une révolution en philosophie

Les trois sources 57
L'aliénation du travail 68
La pratique et la « reconversion » des concepts spéculatifs 86
Le matérialisme historique 92
Le matérialisme de Marx . 109
La dialectique chez Marx . 126
Dialectique et liberté . 141

MARX ET L'ECONOMIE POLITIQUE

A. LA MÉTHODE DE MARX DANS LE CAPITAL 160

1) Le matérialisme historique et l'économie politique . *176*

2) L'aliénation du travail et le fétichisme de la marchandise . *180*

3) La méthode dialectique en économie politique *184*

B. LES GRANDES DÉCOUVERTES DE MARX ET LEUR ACTUALITÉ 208

La valeur travail . *215*

La plus-value et la paupérisation de la classe ouvrière *222*

Les contradictions du capitalisme et les crises *233*

KARL MARX ET LES LUTTES POLITIQUES

De l'utopie à la lutte de classes . 253

Stratégie et tactique . 266

L'Etat 278

Marx fondateur des partis communistes et ouvriers 284

CONCLUSION 296

CHRONOLOGIE SOMMAIRE DE LA VIE ET DE L'ŒUVRE DE KARL MARX . 307

Printed in Belgium.

ACHEVE D'IMPRIMER
LE 13 JANVIER 1964
SUR LES PRESSES DE
GERARD & Cie, A
VERVIERS (Belgique)
POUR LE COMPTE DE
PIERRE SEGHERS
EDITEUR A PARIS

N° d'Editeur : 1227

Pour ou contre Marx. Le sort de notre époque se joue dans ce conflit tragique.

Un siècle de tentatives révisionnistes et trente années dominées par le dogmatisme de Staline ont obscurci le vrai visage de Marx.

Ce livre va droit à l'essentiel du marxisme : *une méthodologie de l'initiative historique.* Il a pour objet de restituer la pensée vivante de Marx.

Que la pensée de Marx s'ouvre sur toutes les dimensions d'un nouvel humanisme, qu'elle pénètre les notions mêmes de liberté, de vie intérieure ou de création artistique, c'est ce que cet essai démontre.

