

ISABELLE GARO

Marx, une critique de la philosophie



Marx,
une critique
de la philosophie

Isabelle Garo

Marx,
une critique
de la philosophie

Éditions du Seuil

CET OUVRAGE EST PUBLIÉ DANS LA COLLECTION
POINTS ESSAIS SÉRIE « PHILOSOPHIE »,
DIRIGÉE PAR LAURENCE DEVILLAIRS

ISBN 2-02-034520-X

© ÉDITIONS DU SEUIL, FÉVRIER 2000

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Sommaire

Abréviations	9
Introduction	11
1. Matérialisme et révolution	19
1. La critique de la religion	20
2. Droit et démocratie	33
3. Le travail et son aliénation	44
2. L'idéologie	57
1. La philosophie allemande	59
2. Idéologie et connaissance.	59
3. Production des marchandises et formation des individus	60
3. Les luttes de classes	97
1. Un manifeste	99
2. 1848 et la république.	115
3. La ligne descendante de la révolution	129
4. Le capital	147
1. Marchandise et monnaie	148
2. La survaleur	162
3. Le fétichisme de la marchandise.	177
5. Travail et politique	197
1. Propriété et personne.	198
2. La division du travail	206
3. Libération du temps	212
4. Histoire et politique	225

6. Critique de l'économie politique et critique de la philosophie	241
1. Questions de méthode	244
2. La dialectique comme scandale	258
3. Idéologie, science, philosophie	267
Conclusion	287

ANNEXES

Indications bibliographiques	297
Glossaire	307

Abréviations

<i>18B</i>	<i>Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte</i>
<i>C</i>	<i>Le Capital</i>
<i>CDPH</i>	<i>Critique du droit politique hégélien</i>
<i>Contribution</i>	<i>Contribution à la critique de l'économie politique</i>
<i>Différence</i>	<i>Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure</i>
<i>Gr</i>	<i>« Grundrisse » ou Manuscrits de 1857-1858</i>
<i>IA</i>	<i>L'Idéologie allemande</i>
<i>LDC</i>	<i>Les Lutttes de classes en France</i>
<i>MP</i>	<i>Misère de la philosophie</i>
<i>MPC</i>	<i>Le Manifeste du parti communiste</i>
<i>M 44</i>	<i>Manuscrits de 1844</i>
<i>QJ</i>	<i>La Question juive</i>
<i>SF</i>	<i>La Sainte Famille</i>
<i>TPV</i>	<i>Théories sur la plus-value</i>

Introduction

Marx est-il un philosophe ? La question n'est pas neuve. Il a été longtemps admis d'y répondre positivement et d'exposer sous le nom de matérialisme dialectique *^a le contenu propre de cette philosophie inédite. Cette opération, initiée par Engels et accomplie par Lénine, se situe au point de départ de la longue histoire des reprises, des réinterprétations et des reconstructions de la pensée marxienne¹, se réclamant toutes d'une fidélité sans faille à son auteur. A l'affrontement entre orthodoxies auquel elle donnera bientôt lieu, il faut ajouter les définitions concurrentes d'une philosophie de Marx par des opposants, marxistes ou non, aux courants officiels. Par suite, l'expression de « philosophie marxiste » désigne en premier lieu ces luttes elles-mêmes. Elle tend, tout au long du xx^e siècle, à redoubler et à déplacer des affrontements politiques qui se firent jour au sein des partis communistes et de leur rassemblement en Internationales. L'une des difficultés héritées de ces débats est la tendance continue à attribuer à Marx lui-même les thèses de ses commentateurs.

Pour ces raisons, il importe d'abord de souligner qu'une lecture de Marx est par suite, nécessairement, une relecture qui ne saurait feindre d'ignorer une telle his-

* Les notes explicatives sont appelées par des lettres et placées en bas de page. Les notes purement référentielles sont appelées par des chiffres et rassemblées en fin de chapitre.

a. L'expression est forgée par Joseph Dietzgen, ouvrier tanneur allemand qui s'emploie à la diffusion de la pensée de Marx et publie en 1887 les *Inursions d'un socialiste dans le domaine de la connaissance*. Cette œuvre a été lue par Lénine.

toire. Et le problème est complexe, car si cette histoire a conduit à occulter en partie la pensée marxienne, elle ne se résume nullement à l'ensemble des « contresens ² » commis sur Marx. D'une part, elle détermine jusqu'à aujourd'hui la réception de son œuvre. D'autre part, l'originalité de Marx réside précisément dans la volonté délibérée d'intervenir en politique, d'inscrire dans la pratique ses découvertes théoriques, d'y enraciner le mouvement d'une recherche continuée et d'engendrer une descendance. C'est pourquoi la lecture de Marx aujourd'hui ne saurait être indépendante d'une évaluation de son actualité persistante et de sa portée critique maintenue ou bien de son ancrage dans un monde disparu et de son obsolescence définitive.

Doctrines de pouvoir ou pensée de résistance, conformisme ou dissidence, doctrine close ou recherche inachevée, le marxisme a de multiples figures qui informent nécessairement la découverte ou la redécouverte des textes de Marx lui-même, aujourd'hui comme hier. A cet égard, l'ambition d'une lecture pure de toute idée préconçue parce que dépourvue de tout enjeu risque fort de n'être pas plus fidèle à l'auteur que la présentation du palimpseste avec lequel on le confond parfois. Ne serait-ce que parce que la liaison inédite qu'instaure Marx entre théorie et pratique est à la fois une des questions historiques majeures du ^{xx}e siècle, mais aussi un des problèmes internes à sa pensée, et cela dès le moment de sa formation. De l'ensemble de ces affirmations surgit un paradoxe, finalement bien connu : comment lire Marx, sachant que la recherche de sa philosophie ne rencontre que la préconception qu'on en a et que le mot d'ordre d'un retour aux textes mêmes est une nécessité autant qu'un leurre ? L'objectif de la présente lecture est justement de faire d'une telle difficulté une voie d'accès à l'œuvre de Marx et non un obstacle infranchissable.

On commencera par distinguer trois dimensions dans la question de la philosophie de Marx, qui maintiennent sa pertinence mais obligent à reconsidérer sa définition. D'une part, elle ressortit à une façon de concevoir le travail théorique, la construction des catégories, la réélabo-

ration de leur sens. D'autre part, elle concerne le débat permanent qu'entretient Marx avec un certain nombre de philosophes, Aristote, Hegel, Feuerbach, notamment, mais aussi Kant, Smith et Stirner, entre autres encore. En troisième lieu, l'étude de la formation économique et sociale comme totalité articulée et se transformant continûment au cours du temps le conduit à aborder la question de l'histoire, de sa connaissance et de sa maîtrise. Dans le même temps, il lui faut étudier prioritairement la relation entre les dimensions économiques, sociales et politiques de cette totalité historique qu'est le mode de production capitaliste, les conditions du développement des individus qu'il implique et la possibilité de supprimer les rapports de domination et d'exploitation qui y prévalent.

L'ensemble de ces questions situe Marx à l'évidence sur le terrain de la philosophie, même s'il s'agit aussitôt pour lui d'en reformuler les problèmes et d'en récuser un traitement strictement théorique. Le problème est désormais de relier une nouvelle théorie de l'histoire à la perspective de sa maîtrise collective, enfin rationnelle. Il s'agit d'articuler la perspective d'un dépassement révolutionnaire à une analyse des lois de fonctionnement et des contradictions essentielles du mode de production capitaliste. La question des fondements et de la validité de la théorie s'y joue, qu'elle soit ou non thématifiée comme telle. La définition du matérialisme et celle de la dialectique sont de ce point de vue, en effet, placées au centre du projet marxien, même s'il convient d'être attentif à la place exacte qui leur est accordée. En ce sens, il faut définir en quoi exactement la critique de l'économie politique – nom propre de la théorisation marxienne à l'époque de sa plus grande maturité – est aussi, de façon permanente, une critique de la philosophie, même si elle ne s'y résume pas.

L'examen du traitement de ces questions par Marx exige qu'on adopte quelques principes de lecture. D'une part, et trivialement, le projet d'une introduction à la lecture de l'œuvre impose de distinguer, autant que faire se peut, les énoncés de Marx lui-même des interprétations et des prolongements qui ont pu en être proposés sous cou-

vert de sa propre autorité. La tâche est malaisée. Il faut commencer par affirmer qu'il n'existe pas de philosophie marxienne, élaborée et présentée comme telle : c'est sans doute pourquoi cette philosophie introuvable est devenue le lieu d'élection d'un marxisme ventriloque. Il convient donc de souligner les continuités et les ruptures, les reprises et les tensions internes d'une œuvre foisonnante, en chantier permanent, et qui ne cesse de reprendre ses propres questions, parfois sans en proposer de traitement achevé et sans atteindre de conclusion définitive. Redéfinit ainsi, l'ambition d'une fidélité aux textes cesse d'être présomptueuse. Elle se trouve depuis longtemps à l'origine d'études nombreuses et précises, dont une sélection est proposée dans la bibliographie.

Un second principe d'analyse est l'hypothèse qui fournit son plan à cet ouvrage. Car dire qu'il n'existe pas de philosophie chez Marx, c'est encore présupposer ce qu'elle est, pourrait ou devrait être et trancher par avance le problème à étudier. Il se trouve qu'un moyen d'échapper à cette difficulté, sans renoncer à l'éclaircir au terme de l'enquête, consiste à partir de l'un des problèmes traditionnellement traités quand on parle de philosophie au sujet de Marx. C'est en effet la question d'une théorie de la connaissance qui est de prime abord présentée comme le cœur d'un matérialisme dialectique, défini comme analyse des conditions de possibilités et d'effectivité de la nouvelle conception de l'histoire qu'il élabore. Ce sont encore une fois Engels^a puis Lénine^b qui travailleront les

a. Par exemple, Engels, présentant en 1886 le renversement de la philosophie hégélienne opéré par Marx et lui-même, écrit : « Nous conçûmes à nouveau, en matérialistes, les idées de notre cerveau comme étant les reflets des objets, au lieu de concevoir les objets réels comme étant les reflets de tel ou tel stade de l'Idée absolue » (Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la Fin de la philosophie classique allemande*, trad. E. Bottigelli, Éditions sociales, 1979, p. 83).

b. Par exemple encore, Lénine écrit en 1907, dans *Matérialisme et Empirio-criticisme*, à propos du livre d'Engels *Socialisme utopique et Socialisme scientifique* : « La théorie matérialiste, la théorie du reflet des objets par la pensée est ici exposée

premiers à définir une théorie spécifique de la connaissance, attribuée à Marx lui-même et baptisée théorie du reflet. Cette théorie énonce qu'une connaissance est une image adéquate du réel, de la même façon qu'un miroir reflète fidèlement les objets qui sont placés devant lui. Cette thèse ne se signale pas avant tout, on s'en doute, par son originalité et sa puissance, mais par les problèmes qu'elle contourne et ceux qu'elle suscite, dès lors qu'elle prétend pouvoir aussi sommairement les régler. De fait, elle sera l'occasion d'un débat continu, au sein du marxisme et en dehors de lui, depuis le moment de sa formulation jusqu'à aujourd'hui. Cette permanence permet d'en faire l'angle d'attaque d'une relecture de Marx, dans la mesure même où elle ne fait que mettre en lumière une question qu'elle laisse en suspens, malgré ses prétentions : celle du statut de la théorie, de son mode d'élaboration par Marx lui-même, de la question de la réception par ses lecteurs.

Ce fil directeur s'avère précieux. Car se demander ce que Marx pense de la théorie, aussi bien des illusions que de la connaissance, de l'économie politique classique que de la critique qu'il en formule, c'est immédiatement se donner les moyens de découvrir, des premiers aux derniers textes, un problème qui ne sera jamais délaissé par lui. Si aucune théorie du reflet n'est repérable, pas plus qu'une théorie de la connaissance élaborée comme telle, qui seraient contradictoires avec sa démarche d'ensemble, on rencontre bien chez Marx le terme de reflet, en particulier dans les œuvres de la maturité et tout spécialement dans certaines pages du *Capital*. La première découverte surprenante qu'on fait alors est que le terme ne prend pas en charge la question de la connaissance, mais avant tout celle de la valeur de la marchandise et de ses formes d'expression, et en particulier l'ensemble des phénomènes monétaires. Ce premier résultat peut sembler

en toute clarté : les choses existent hors de nous. Nos perceptions et nos représentations en sont les images. Le contrôle de ces images, la distinction entre les images exactes et les images erronées, nous est fourni par la pratique » (*Matérialisme et Empirio-criticisme*, Éditions sociales, 1973).

décevant et accrédi-ter la thèse que Marx ne serait pas un philosophe tout simplement parce qu'il est un économiste.

Mais une seconde découverte dément aussitôt cette hypothèse trop simple : si l'on cherche les occurrences du terme de reflet, on rencontre une constellation de termes qui s'y rattachent, un jeu d'analogies répétées et de métaphores filées, qui prouvent que la question n'est pas vaine. Au-delà d'une théorie de la connaissance, la notion de reflet renvoie presque aussitôt à un ensemble de phénomènes bien plus vastes, extraordinairement diversifiés, que Marx désigne du nom de représentation. Ce point est essentiel parce qu'il permet de formuler une hypothèse de lecture dont la pertinence peut être précisément évaluée : des premiers aux derniers textes, sans exception, la question de la représentation se révèle un des soucis théoriques les plus constants de Marx et le lieu d'une élaboration théorique sans équivalent, qui tend à unifier l'ensemble de sa recherche, sans la clore pour autant en une doctrine achevée ou même simplement cohérente.

Marx est donc un penseur de la représentation : la surprise est de taille et il faut le souligner, dans la mesure où elle est de nature à permettre de poser à nouveaux frais la question de la philosophie marxienne. Se demander ce qu'est la théorie du reflet chez Marx aboutit presque obligatoirement à la construire à sa place, mais c'est précisément le constat de son invention par une partie du marxisme qui permet de faire émerger une question qui resterait autrement peu visible. En effet, la question marxienne de la représentation ne saurait se constituer en théorie générale sans reconduire Marx dans les ornières théoriques dont il veut sortir. Pour autant, une telle question n'est nullement absente de sa recherche : elle est en fait l'objet d'un traitement non classique, qui désarçonne tous les pré-supposés. Le problème à traiter est alors le suivant : qu'est-ce que la représentation pour Marx, et quels problèmes cherche-t-il à traiter par l'intermédiaire de cette notion ? On peut expliquer simplement et d'entrée de jeu la prégnance de cette dernière : Marx est le théoricien de l'histoire humaine, entendue comme la façon dont les hommes forgent et modifient sans cesse

leurs conditions d'existence. Les formations économiques et sociales qui scandent cette histoire sont à considérer comme des totalités traversées de contradictions qui déterminent le mouvement de leur maturation ou celui de leur dépassement. La thèse de Marx est qu'il faut analyser les conditions réelles de ce devenir historique pour comprendre à chaque époque la façon dont les hommes forgent des idées, des croyances, des représentations du monde et d'eux-mêmes. Les représentations sont à la fois secondes par rapport à une base, mais impliquées par elle, nécessaires à son existence même, l'ensemble constituant ce qu'il nomme une formation économique et sociale. Elles sont le lieu de fermentation puis de formulation du projet communiste, la condition de possibilité de la théorie marxienne elle-même.

Cette question permet d'aborder comme de biais le problème d'une philosophie marxienne : car le statut de la représentation concerne tout autant l'œuvre de Marx elle-même, en tant qu'elle est une construction théorique liée à un moment historique déterminé. Qu'une théorie s'attache à rendre compte réflexivement d'elle-même et s'efforce de définir son propre statut permet d'affirmer sa dimension philosophique intrinsèque, sans préjuger pour autant de l'édification d'une théorie cohérente et exposée comme telle. De plus, la notion de représentation est une des notions les plus classiques de la philosophie et surtout un concept clé de l'idéalisme allemand : elle fournit à Marx l'occasion d'une confrontation serrée et permanente avec cette tradition, en particulier avec Hegel, alors même qu'il procède souvent par remarques incidentes ou même par simples allusions.

En ce sens, l'opération continue de critique et de réélaboration dont elle est l'objet contribue à en faire un objet de second plan, mais aussi un horizon permanent de la recherche, alors même que le but premier de cette dernière est d'élaborer ou de redéfinir les notions cardinales de l'analyse positive : classe, survalueur, aliénation, etc. Instrument critique, la notion de représentation est un fil catégoriel, situé au plus près du mouvement d'élaboration de la pensée, et qui s'entremêle toujours aux autres dimensions de l'analyse, affleure ou s'enfouit sans jamais

disparaître tout à fait. L'examen de cette notion présente l'avantage de maintenir ouverte la question de la philosophie de Marx, en la déplaçant sur le terrain d'une orientation de lecture à mettre en œuvre, et non d'une thèse générale qu'il s'agirait seulement de vérifier ou de démentir. On peut alors, du fait de la permanence de ce problème, parler d'une critique de la philosophie, jamais abandonnée par Marx, y compris au sein des œuvres qui semblent les plus étrangères à cette préoccupation.

En ce sens, la philosophie de Marx est moins à chercher dans des thèses ou des questions qu'il partagerait avec ses prédécesseurs, que dans le mouvement de recherche qui le caractérise en propre, qui est un ensemble de résultats et de conclusions autant que de tensions et de reprises. Il est banal de dire que toute pensée véritablement novatrice récuse les termes antérieurs de sa définition : la preuve la plus convaincante, finalement, de l'existence de cette critique marxienne de la philosophie est la résistance qu'elle oppose à toute tentative de la mouler dans un cadre qui lui est étranger. Le propos de cette étude est donc de dégager puis de suivre le fil qu'on vient de présenter, en montrant que s'y relie les constructions conceptuelles majeures de Marx. Loin de prétendre à l'exhaustivité, on a souligné certains axes seulement, signalé plusieurs pistes et abandonné au lecteur le soin de juger par lui-même, de poursuivre l'enquête, de commencer ou de recommencer la lecture.

*

NOTES

1. Concernant cette question, on consultera Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993. Pour une présentation générale de l'histoire du marxisme, cf. André Tosel, « Le développement du marxisme en Europe occidentale depuis 1917 », *Histoire de la philosophie*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1974.

2. Cette définition du marxisme est celle de Michel Henry (*Marx*, Gallimard, 1976, t. 1, p. 9).

Matérialisme et révolution

Quitte Berlin avec son sable épais,
 Son thé léger et ses gens astucieux
 Qui, étant hégéliens depuis belle lurette,
 Ont parfaitement compris Dieu, le monde
 [et eux-mêmes.

*Heinrich Heine*¹.

Les premiers textes de Marx se répartissent en deux catégories : d'une part, des articles politiques, publiés pour la plupart dans la *Gazette rhénane*, d'autre part, des essais de tournure plus philosophique, parfois publiés également sous forme de longs articles, en particulier dans l'unique numéro des *Annales franco-allemandes*. L'ensemble de ces textes procède à la mise en place d'un certain nombre de thèmes et d'axes de recherche qui ne seront plus jamais abandonnés par Marx, mais sans cesse retravaillés et parfois déplacés. Les thèmes majeurs que l'on peut schématiquement recenser entre les années 1841 et 1844 sont la religion, le droit, la démocratie et la révolution, le travail et son aliénation, le matérialisme et la philosophie, toutes questions liées entre elles, d'entrée de jeu, par le problème de l'émancipation et de la libération humaines.

Si donc une périodisation qui distingue les œuvres de jeunesse de celles de la maturité est légitime, l'idée d'une coupure radicale^a entre ces deux périodes efface le tra-

a. Cette thèse a été soutenue par Louis Althusser dans la *Préface de 1965 à Pour Marx*, La Découverte, 1986, p. 10-32. Elle sera par la suite réélaborée en terme de « coupure continuée » (*Lénine et la Philosophie*, Maspero, 1975, p. 21), qui souligne davantage le travail constant opéré par Marx sur ses propres catégories.

vail permanent et l'effort continu de reprise qui conduit Marx à sans cesse remettre sur le métier les notions qu'il élabore. On s'efforcera de mettre avant tout en évidence ce qui constitue le moteur intérieur de la recherche et qui s'alimente à la volonté d'une plus grande rigueur théorique en même temps qu'à la décision précoce de contribuer à la transformation pratique radicale de la réalité. Au cours de cette première période, Marx passe d'une orientation libérale et démocratique à un engagement communiste affirmé, dont la revendication coïncide avec la diffusion des idées socialistes, notamment françaises, en Allemagne, ainsi que l'organisation, sous des formes diverses, des mouvements ouvriers européens.

1. La critique de la religion

Le problème religieux se trouve, à partir des années 1830, placé au centre des débats intellectuels et politiques en Prusse. Il cimente précisément l'unité de ces deux dimensions, d'abord parce que la Prusse est un État chrétien, ensuite parce que la question religieuse est l'occasion d'aborder indirectement et assez librement, sous le règne de Frédéric-Guillaume III, des problèmes politiques soumis par ailleurs à la censure. En outre, du fait de l'importance de premier plan de la pensée hégélienne sur la scène théorique allemande, la question du statut de la religion, à la fois par rapport à la philosophie et par rapport à la politique, est une question philosophique à part entière et devient le centre même d'une réinterprétation de l'œuvre du maître par des épigones aussi soucieux d'en démontrer l'actualité que d'en poursuivre l'élaboration et l'adaptation aux nouvelles circonstances historiques du moment.

Hegel demeure en effet, des années 1820 jusqu'en 1840 environ, la figure de proue de la philosophie mais aussi de la pensée politique allemandes. A Berlin, c'est Eduard Gans, un élève de Hegel, qui enseigne devant un auditoire compact et enthousiaste la philosophie du droit de son maître, quelque peu mâtinée de saint-simonisme, et qui plaide vigoureusement en faveur de l'héritage euro-

péen de la Révolution française. Son adversaire et collègue, Friedrich Karl von Savigny, déjà combattu en son temps par Hegel, défend dans la même université les doctrines de l'école historique du droit, notamment la suprématie du droit coutumier et la légitimité d'un État germano-chrétien traditionnel, à l'encontre des théories du droit naturel moderne ainsi que de toute définition rationnelle du droit qui en autoriserait la modernisation. Ces deux enseignants ont en commun un auditeur, le jeune Karl Marx, qui baigne ainsi, dès ses années de formation, dans des débats prenant la philosophie hégélienne à la fois pour enjeu et pour moyen. Il envisage la rédaction d'une philosophie du droit et devient dès 1837 (il n'a pas vingt ans) membre du *Doktorclub*, centre de la vie intellectuelle berlinoise, qui évolue vers un républicanisme aux accents toujours plus radicaux.

Précisément en raison de l'ensemble de ses tenants et aboutissants philosophiques, théologiques et politiques, cette réinterprétation de l'héritage hégélien s'effectue selon deux directions incompatibles et donne rapidement naissance à deux camps philosophiques et politiques en lutte violente. D'un côté, le courant des Vieux Hégéliens rassemble des universitaires conservateurs, surtout attachés à défendre l'idée d'une réconciliation entre la religion et la philosophie, sous l'égide d'un État prussien censé incarner la rationalité réalisée. De l'autre, les Jeunes Hégéliens, et notamment Bruno Bauer^a, entreprennent une discussion critique du statut de la religion qui les conduit à distinguer, au sein de l'œuvre hégélienne, une doctrine ésotérique, radicale, et une doctrine exotérique, prudente. La doctrine ésotérique et révolu-

a. Bruno Bauer (1809-1882) est un philosophe jeune-hégélien qui développe une critique radicale du christianisme et propose une relecture de Hegel selon cette perspective. Il élabore une dialectique historique alternative, qui assimile la contradiction à une négation. Après une collaboration étroite, Marx et Engels rompent fin 1844 avec Bauer ainsi qu'avec la totalité du groupe Berlinoise des « Freien ». Cette rupture est préparée par le vif désaccord qui oppose en 1843 Marx et Bruno Bauer au sujet de la « question juive » et de l'émancipation politique.

tionnaire présente une orientation jacobine et athée, masquée sous les dehors rassurants d'une apologie de l'ordre existant et d'une conciliation entre philosophie et religion.

On mesure à quel point une telle affirmation, si elle présente d'évidents bénéfices politiques pour un courant athée et convaincu que l'État est en marche vers sa libéralisation, suscite surtout d'immenses difficultés théoriques, au service de la résolution desquelles les Jeunes Hégéliens mettront toute leur énergie. Car le problème devient aussi celui de la définition de la dialectique et du statut de la médiation : à déchirer ainsi la pensée hégélienne en deux composantes qui ne sont plus liées que par stratégie d'écriture, on rend incompréhensible la théorie de l'État et du devenir historique telle que l'avait présentée Hegel.

Pour Hegel², l'État accomplit en effet et surmonte les deux moments encore disjoints de la famille et de la société civile, celui de l'unité immédiate qui fait de l'individu un membre du groupe, et celui de la différenciation accomplie des individus adultes destinés à devenir, hors de la sphère familiale, « des personnes privées qui ont pour but leur intérêt propre³ ». L'intérêt commun devient alors le but conscient de l'individu qui, en retour, réalise pleinement sa destination, « mener une vie universelle⁴ », ce qui permet à Hegel de qualifier l'État de « rationnel en soi et pour soi⁵ ». L'histoire est le processus de la formation dialectique d'un tel État rationnel, à travers les multiples étapes qui le reconduisent finalement à son principe immanent, l'Esprit. Mais cette formation n'est pas une émergence linéaire et sans heurts : elle s'opère selon un constant mouvement de sursomption ou de dépassement des contradictions objectives. Un tel dépassement s'effectue au travers de l'unification concrète des intérêts divergents qui déchirent la société civile-bourgeoise, d'abord en proie au règne de l'égoïsme et de besoins individuels qui n'ont pas encore été pleinement et durablement articulés en un système cohérent.

De ce point de vue, le passage à l'État rationnel n'est pas à concevoir comme l'ajout extérieur d'une instance nouvelle, ou comme un saut dans une réalité historique

sans précédent : il est l'universalité concrète, qui émerge de l'unité plus profonde et toujours déjà effective qui lie tout besoin à tout autre et qui, derrière l'apparente guerre des intérêts privés, en prépare d'ores et déjà la pacification rationnelle, enfin consciente d'elle-même et voulue comme telle. Dans la conception hégélienne de la dialectique, les contradictions historiques objectives constituent la médiation même qui assure leur dépassement en direction d'un moment supérieur du développement de l'Esprit objectif (lui-même antérieur, il faut le rappeler, à l'Esprit absolu, qui en est l'achèvement véritable). Et c'est pourquoi Hegel prend soin de qualifier d'ores et déjà d'« État extérieur » la société civile-bourgeoise⁶.

Face à ce qu'ils considèrent comme l'échec de l'État prussien, incapable de prendre en considération la société civile et ses intérêts propres, les Jeunes Hégéliens se voient contraints de réformer la conception hégélienne de la dialectique et en particulier de contester l'objectivité que Hegel prête à des médiations historiques concrètes censées préparer l'avènement nécessaire d'un État enfin conforme à son concept. Si le pronostic hégélien s'avère faux, c'est les principes mêmes de sa formation qu'il faut réviser et le statut de la contradiction qu'il faut revoir. Perdant son statut objectif de médiation historique, celle-ci devient scission entre, d'un côté, une conscience politique malheureuse et critique et, de l'autre, une monarchie prussienne anachronique et irrationnelle.

La seule contradiction qui persiste, pour les Hégéliens de gauche, est finalement celle qui oppose le devoir-être à l'être et la conscience de soi au monde, la critique antireligieuse apparaissant comme le moyen principal de hâter la réforme de l'État prussien. La contradiction cesse d'être objective et motrice et un net retour aux thématiques fichtéennes de la conscience et de la volonté transparait derrière la volonté affichée d'orthodoxie hégélienne. En plus de la dialectique et par voie de conséquence, c'est la définition et le contenu même de l'action politique qui s'avèrent problématiques, ce qui fera de ce courant contestataire une école à la fois de plus en plus isolée et de plus en plus divisée. Son impuissance politique deviendra vite patente face à une monarchie prussienne

qui revient sur la libéralisation relative du début du siècle, en particulier après l'accession au trône de Frédéric-Guillaume IV en 1840, décevant rapidement tous les espoirs placés en lui⁷. Convaincu que la lutte contre l'hégélianisme est une priorité, il organisera la censure de la presse, nommera Schelling à Berlin, révoquera Bruno Bauer en 1842, accentuant ainsi le désarroi au sein des Hégéliens de gauche.

Dans un tel contexte, on mesure à la fois l'originalité de la situation allemande au sein de l'Europe des années 1830 à 1840, et on devine l'exaspération d'une jeunesse critique et porteuse d'aspirations libérales dont Marx fait partie. Il se distingue pourtant rapidement de ce courant, parce que les timides appels réformistes de la gauche hégélienne et ses éternelles reconstructions doctrinales cesseront vite de le satisfaire, après lui avoir fourni pourtant l'occasion de ses premières réflexions originales et de ses premières discussions passionnées. Plus généralement, la répression conduit à la radicalisation politique d'une partie de cette mouvance, tandis qu'elle provoque le retrait prudent d'une autre partie, se repliant dans l'inaction et le pessimisme politiques, voire, au bout d'un moment, ralliant le pouvoir en place. Après une brève collaboration, Marx s'éloigne de Bruno Bauer, de sa conviction que la pensée seule est agissante politiquement et de sa lutte exclusive contre l'aliénation religieuse. Il se sent alors plus proche de Ludwig Feuerbach, mais aussi d'Arnold Ruge et de Moses Hess^a, ces derniers pré-

a. Ludwig Feuerbach (1804-1872) développe une philosophie matérialiste qui se présente à la fois comme une critique de Hegel, une explication de la genèse des idées religieuses (*L'Essence du christianisme*, 1841) et une théorie des sensations. Appartenant à la mouvance des Jeunes Hégéliens, il marquera profondément la pensée de son époque.

Arnold Ruge (1802-1880), philosophe de formation, est un Jeune Hégélien actif qui travaille dans des revues et des journaux à propager des thèses de plus en plus critiques à l'égard de l'État prussien, jusqu'à prôner ouvertement la démocratie à partir de 1843. Il collabore avec Marx dans le cadre des *Deutsch-Französische Jahrbücher*, dont un seul numéro paraîtra. L'occasion de leur rupture est l'article de Marx d'août 1844 concernant

sentant à ses yeux le mérite d'engager une critique plus directe de la politique prussienne et de la réalité sociale dans son ensemble. Dans le cadre de la *Gazette rhénane*, d'abord dirigée par Moses Hess, puis par Marx lui-même, on voit se dessiner une nouvelle ligne d'opposition qui lutte pour la liberté de la presse, s'intéresse au chartisme anglais et au socialisme français et pose la question sociale à la fois sur le terrain politique et hors de lui.

Pour autant, Marx ne tourne nullement le dos aux questions posées par les Jeunes Hégéliens berlinois. Il s'efforce au contraire de rendre compte du caractère étroit de leur approche, en la réinsérant dans une analyse plus complète de la réalité prussienne d'une part, en reprenant à nouveau frais la lecture de l'œuvre hégélienne considérée comme un tout, d'autre part. Par suite, la question de la religion qui ne disparaît plus de son œuvre n'est pas un simple préliminaire à ses analyses ultérieures. Elle est bien la condition et la première mise à l'épreuve d'une explication de la genèse et de la fonction des représentations religieuses. Le problème de Marx est double : il ne s'agit pas de dénoncer la croyance religieuse, mais d'abord d'expliquer sa formation et sa persistance. Il faut donc en second lieu la réinsérer au sein de l'ensemble des autres représentations qui, comme elle, sont issues du réel mais n'en sont pas coupées puisqu'elles y jouent un rôle spécifique qu'il faut à son tour analyser.

Cette orientation n'est pas une rupture avec la philoso-

la révolte des tisserands de Silésie et, au-delà de cet épisode, leurs opinions divergentes concernant la possibilité même d'une révolution sociale en Allemagne.

Moses Hess (1812-1875), partisan précoce du communisme, propose dans la *Triarchie européenne* (1840) une théorie de l'histoire moderne qui fait succéder à la Réforme allemande la Révolution française et annonce la révolution sociale en Angleterre. Il développe une critique de l'argent fortement inspirée de la philosophie de Feuerbach. Il collabore à la *Rheinische Zeitung*, ainsi qu'aux *Deutsch-Französische Jahrbücher*, et organise de concert avec Engels des réunions communistes à Eberfeld, en Rhénanie, de 1845 à 1846. Marx et Hess s'éloigneront à partir de 1848.

phie au profit d'une enquête historique et d'un combat politique, mais bien la première tentative d'une redéfinition critique du travail philosophique. En 1837, il avait écrit à son père : « Partant de l'idéalisme que, soit dit en passant, j'ai confronté et nourri avec ce que me fournissaient Kant et Fichte, j'en suis arrivé à chercher l'idée dans le réel lui-même. Si les dieux avaient jadis habité au-dessus de la terre, ils en étaient maintenant devenus le centre⁸. » La situation est entre-temps devenue complexe puisque la philosophie, qui est toujours apparue à Marx comme un des instruments indispensables de l'analyse, est dorénavant devenue l'un de ses objets majeurs, au titre de représentation dotée d'une fonction propre et d'une histoire spécifique. Un texte en particulier est exemplaire de cette problématique nouvelle. Il s'agit d'une note, jointe en appendice à la thèse de doctorat que Marx présente en 1841 sous le titre *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*. Ce travail est rédigé par Marx alors qu'il envisage de se spécialiser dans l'étude de la philosophie antique tardive, avant que la répression qui frappe la gauche hégélienne ne lui ôte tout espoir d'une carrière universitaire.

Les motifs de Marx dans le choix de son sujet de thèse sont multiples. L'étude de l'atomisme antique lui fournit l'occasion d'étudier la décomposition d'une philosophie « totale », celle d'Aristote, dont l'histoire n'est pas sans présenter des parentés avec la postérité du système hégélien. C'est pourquoi la mention de la philosophie hégélienne apparaît régulièrement et atteste du souci de Marx de s'inscrire dans les débats de son temps. Sa position de départ est claire : la philosophie hégélienne est un tout qu'il faut discuter dans sa cohérence d'ensemble, sans entreprendre son dépeçage de circonstance. Si la volonté subjective et la conscience de soi tendent à se poser comme autonomes, c'est là le résultat d'un processus objectif qu'il faut étudier, dans la Haute Antiquité comme à l'époque moderne. La conviction jamais démentie de Marx est qu'il existe des contradictions objectives qui appellent et rendent possibles à la fois leur explication théorique et leur dépassement pratique⁹.

Dans cette brève et substantielle note, il reprend la

question classique des preuves de l'existence de Dieu, telle que la traitent Kant et Hegel, prenant prétexte de la polémique engagée par Plutarque contre la théologie d'Épicure. Il est patent que Marx aborde ici une question d'ascendance jeune-hégélienne en la déplaçant en partie sur le terrain de l'histoire de la philosophie.

Pour faire mention ici, en passant, d'un thème presque devenu fameux, *les preuves de l'existence de Dieu*, disons que Hegel a retourné d'un seul geste ces preuves théologiques, c'est-à-dire les a rejetées pour les justifier. Qu'est-ce donc que ces clients que l'avocat ne peut soustraire à la condamnation qu'en les assommant lui-même ? Hegel interprète, par exemple, la conclusion du monde à Dieu sous cette forme : « C'est parce que le fortuit n'est *pas* que Dieu ou l'absolu est. » Mais la preuve théologique dit à l'inverse : « Parce que le fortuit a un être vrai, Dieu est. » Dieu est la garantie pour le monde fortuit. Il va de soi qu'ainsi l'inverse se trouve également affirmé.

Les preuves de l'existence de Dieu, ou bien ne sont rien que des *tautologies vides* – par exemple, la preuve ontologique revient à ceci : « ce que je me représente réellement [*realiter*] est pour moi une représentation réelle », cela agit sur moi, et en ce sens tous les dieux, les dieux païens aussi bien que le Dieu chrétien, ont possédé une existence réelle. L'antique Moloch n'a-t-il pas régné ? L'Apollon de Delphes n'était-il pas une puissance réelle dans la vie des Grecs ? Sur ce point, la critique de Kant ne prouve rien elle non plus. Si quelqu'un s'imagine posséder cent thalers, si cette représentation n'est pas pour lui une représentation subjective quelconque, s'il y croit, les cent thalers imaginés ont pour lui la même valeur que les cents thalers. Il contractera, par exemple, des dettes sur sa fortune imaginaire, cette fortune *aura le même effet que celle qui a permis à l'humanité entière de contracter des dettes sur ses dieux*. Au contraire, l'exemple de Kant aurait pu confirmer la preuve ontologique. Des thalers réels ont la même existence que des dieux imaginés. Un thaler réel a-t-il une existence ailleurs que dans la représentation, même si c'est une représentation universelle ou plutôt commune des

hommes ? Apportez du papier-monnaie dans un pays où l'on ne connaît pas cet usage du papier, et chacun rira de votre représentation subjective. Allez-vous-en avec vos dieux dans un pays où d'autres dieux ont cours, et on vous démontrera que vous souffrez d'hallucinations et d'abstractions. Et on aura raison. [...]

Ou bien les preuves de l'existence de Dieu ne sont rien d'autre que *des preuves de l'existence de la conscience de soi humaine essentielle, des explications logiques de cette conscience de soi*. Par exemple, la preuve ontologique. Quel être est immédiatement, dès qu'il est pensé ? La conscience de soi.

En ce sens, toutes les preuves de l'existence de Dieu sont des preuves de sa *non-existence*, des *réfutations* de toutes les représentations qu'on se fait d'un dieu. Les véritables preuves devraient dire au contraire : « Parce que la nature est mal organisée, Dieu est. » « Parce qu'il y a un monde déraisonnable, Dieu est. » Mais qu'est-ce à dire sinon que *c'est pour celui qui considère le monde comme déraisonnable, et qui est donc lui-même déraisonnable, que Dieu est ? Autrement dit, la déraison est l'existence de Dieu*¹⁰.

Ce texte est remarquable par sa densité, dans la mesure où Marx y discute en philosophe la critique hégélienne de Kant, tout en abordant la question générale de la représentation à travers l'exemple singulier de la monnaie, lui-même emprunté à Kant, mais qui permet justement de sortir du terrain philosophique pour examiner la pertinence du concept de représentation. Marx y esquisse pour la première fois un matérialisme qui n'est pas une réduction de la représentation à ses causes, mais le programme d'une explication de ses effets.

La preuve ontologique, proposée par saint Anselme et réélaborée par Descartes, affirme que la notion de Dieu comme être parfait et tout-puissant inclut nécessairement l'existence. Le nerf de la critique kantienne consiste dans le refus d'accorder la réalité au prédicat de l'existence, prédicat qui a été posé indûment comme contenu analytiquement dans l'essence. On ne saurait donc, comme l'a prétendu la métaphysique, démontrer l'existence à partir de l'essence et passer ainsi de l'idée à la réalité, de la pos-

sibilité à l'être. La connaissance n'atteint de l'objet que la représentation qu'elle en construit. C'est pourquoi, conclut Kant, « je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept (c'est-à-dire qu'avec leur possibilité). Dans la réalité en effet, l'objet n'est pas seulement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept (qui est une détermination de mon état), sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus soient le moins du monde augmentés¹¹ ».

D'après Hegel, la faille de la critique kantienne réside dans l'opposition établie entre l'être et le connaître, caractéristique de la pensée d'entendement^a. L'élévation de l'esprit à Dieu « est une élévation de la pensée et dans le règne de la pensée¹² ». La représentation est en fait travaillée de l'intérieur par ce qui excède sa finitude, fait éclater sa forme syllogistique et la met en contradiction avec elle-même, mais à seule fin de rendre possible sa réélaboration dialectique. Ainsi, c'est « la conscience de soi de Dieu qui se sait dans le savoir de l'homme¹³ ». L'accès de l'esprit subjectif à Dieu implique que soit dépassé le caractère unilatéral du connaître tel que Kant le définit : on se trouve bien là sur le terrain de la question du rapport entre philosophie et religion, si discutée par les écoles hégéliennes.

Sur cette question, Marx prend aussitôt la critique hégélienne à contre-pied. Si Hegel a raison de rejeter la sépa-

a. La pensée d'entendement se caractérise par l'analyse de l'objet et la distinction de ses caractéristiques abstraites. Cette opération dissociante de l'entendement précède et ouvre la voie à la saisie du mouvement de la chose, propre à la raison, en tant qu'elle fluidifie et totalise les moments antérieurement disjoints. Concernant la philosophie, qui s'attache à la vie propre du concept, Hegel écrit : « ce n'est pas l'abstrait ou ce qui est privé de réalité effective qui est son élément ou son contenu, mais c'est l'effectivement réel, ce qui se pose soi-même, ce qui vit en soi-même, l'être-là qui est dans son concept » (*Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, 1941, t. I, p. 41). Ainsi, « la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet » (*ibid.*, p. 47) et qu'on refuse de concevoir comme un face-à-face la rencontre de l'objet et de la conscience.

ration de la philosophie et du monde, il a tort d'en affirmer l'unité spéculative effective, abstraction faite de toute action pratique qui a pour tâche d'accomplir consciemment cette unité. Kant, de ce point de vue, est bien inspiré de s'aider de l'exemple des thalers, qui prouve avant tout la portée objective des représentations subjectives. La monnaie est une représentation conventionnelle qui ne vaut qu'en vertu de la confiance des échangistes en sa valeur : Marx aura amplement, par la suite, l'occasion de revenir sur ce problème. Pour l'heure, la question se trouve aussitôt déplacée de l'examen de la faculté de connaître et de l'estimation de ses limites à l'analyse des effets produits par les représentations, monnaie ou dieux, sur les relations qu'établissent les hommes entre eux. Les preuves de l'existence de Dieu prouvent bel et bien une chose : le fait de la croyance et sa nature collective, c'est-à-dire sociale. Que l'idée corresponde ou non à une essence réelle n'importe pas pour celui qui règle ses comportements sur sa croyance et agit effectivement en fonction de la représentation qu'il se fait de l'ordre du monde ou de l'état de sa fortune. Et Marx ne prend pas la peine de distinguer la monnaie comme convention collective et la représentation subjective de celui qui pense en posséder telle ou telle quantité déterminée.

L'essentiel est que, contre Hegel, mais à l'aide de ses propres arguments, il faut affirmer que l'être de la représentation est distinct de la représentation de l'être. Mais cet écart ne saurait être résorbé par la reprise spéculative du contenu de la représentation. Il est une contradiction réelle, qui ouvre le champ à une étude historique de la genèse de la croyance et de sa fonction sociale exacte. On voit d'emblée que Marx, d'une part, reformule la question qui préoccupe tant les Jeunes Hégéliens et les enferme dans une critique de la religion, et, d'autre part, élargit le problème de la représentation à la sphère économique, au-delà de la seule histoire de la philosophie allemande. Cette première analogie entre religion et monnaie, du fait des vertus heuristiques qu'elle présente, deviendra ainsi un *leitmotiv* qu'on retrouvera tout spécialement aux moments les plus délicats de la construction

de l'analyse marxienne. Et il s'agit bien d'une analogie : si Marx s'efforce par endroits d'expliquer les comportements religieux par le contexte économique et social qui leur donne naissance, son procédé le plus fréquent consiste à éclairer l'un par l'autre deux types de comportements dont il essaie de penser à la fois la parenté et les différences.

Si Marx est alors profondément engagé dans les débats de son temps, il en dénonce d'entrée de jeu les limites et la stérilité. Ni hégélien ni jeune-hégélien, il fait jouer l'une contre l'autre ces deux options théoriques, au point de créer parfois l'illusion d'une obéissance, pour mieux définir sa propre direction d'analyse. De ce point de vue, la question religieuse est bien une voie d'accès à des problèmes juridiques, politiques ou économiques qui en sont indissociables, mais les seconds permettent en retour de relativiser l'importance de la première. Le fort article *La Question juive*, publié en mars 1844 dans l'unique numéro des *Annales franco-allemandes*, mettra mieux en place cette nouvelle problématique et consommera par la même occasion la rupture avec Bruno Bauer sur ce problème de la critique de la religion. Bauer avait affirmé que l'émancipation des juifs ne saurait être à l'ordre du jour en Prusse tant que ne serait pas acquise l'émancipation politique de l'Allemagne, à laquelle ils se doivent avant toute chose de collaborer. Marx répond à cet argument sur le terrain du droit et de sa critique. La question religieuse y est cependant une nouvelle fois traitée.

L'orientation de Marx continue de se préciser : il parle ici en termes de « base¹⁴ » [*Grundlage*] de l'histoire réelle, dont l'étude, lui semble-t-il, permettra seule de rendre compte des représentations politiques et religieuses. Religion et politique se métaphorisent l'une l'autre, comme étant pareillement reliées et subordonnées au monde social que Marx nomme, en bon hégélien, société civile-bourgeoise [*bürgerliche Gesellschaft*] : la politique ne saurait donc être, comme le croit Bauer, le lieu de résolution de toutes les contradictions et de suppression de l'aliénation religieuse. Mais comment doit-on envisager le traitement véritable de la question juive ? C'est en ce point que le texte se fait aporétique : Marx

n'établit à son tour que la stricte correspondance qui existe d'après lui entre une croyance religieuse, le judaïsme, vérité du christianisme, et l'ensemble des représentations propres au monde moderne.

Le mot clé de l'histoire présente est l'égoïsme, qui rend compte de l'identité foncière et paradoxale entre judaïsme et christianisme : « Par définition, le chrétien fut le juif théorisant ; le juif est, par conséquent, le chrétien pratique, et le chrétien pratique est redevenu juif¹⁵. » En ce cas, en quoi leur principe commun, l'égoïsme, consiste-t-il au juste, et d'où provient-il ? Marx ne le dit pas, mais se prend lui-même, semble-t-il, au jeu de miroir de métaphores qui s'enchaînent en boucle : « Quelle était la base de la religion juive ? Le besoin pratique, l'égoïsme [...]. Le dieu du besoin pratique et de l'égoïsme, c'est l'argent¹⁶. » Une telle analyse trouve sa source dans *L'Essence du christianisme* de Feuerbach qui sera elle-même prolongée par la critique de Moses Hess concernant *L'Essence de l'argent*¹⁷ et dont Marx se trouve ici fort proche. Le but est de montrer que le judaïsme, loin d'être une survivance, est conforme dans l'esprit aux représentations du membre de la société civile-bourgeoise. Mais une telle anthropologie n'a pas encore désigné le principe historique de transformation du monde social ni les conditions d'émergence du monde marchand, pas plus qu'elle n'a décrit la fonction propre des diverses convictions religieuses.

Pourtant, les attaques de Marx visent surtout à atteindre un en-deçà du monde religieux, qui en explique la permanence. « L'État chrétien parfait, ce n'est pas le prétendu État chrétien, qui reconnaît le christianisme comme sa base, comme la religion d'État et prend donc une attitude exclusive envers les autres religions, c'est plutôt l'État athée, l'État démocratique, l'État qui relègue la religion parmi les autres éléments de la société bourgeoise. » La corrélation entre religion et politique s'enracine bien dans l'organisation sociale. Mais tant que la nature de cette organisation sociale n'est pas davantage précisée, la théorie s'enferme dans la dénonciation de la religion comme principe factice et cause trompeuse.

L'analyse atteint ici les limites qui sont celles de la théorie feuerbachienne, à laquelle Marx demeure encore

attaché. Pour Feuerbach, la religion est le résultat d'une aliénation humaine qui rend l'homme étranger à son essence et le conduit à projeter fantastiquement celle-ci dans un ciel imaginaire. Mais si cette aliénation est elle-même le produit d'une histoire, comme en vient à le penser Marx, elle est un effet qu'on doit rapporter à une organisation spécifique de la société humaine, qui détermine les variations d'une essence humaine fondamentalement plastique. Autant dire que l'idée d'essence aliénée fait obstacle à la connaissance du processus historique d'aliénation, précisément parce que celui-ci est incompatible avec la notion d'essence. C'est ce paradoxe que rencontre Marx, alors que la tentation est grande de se contenter d'expliquer le monde moderne par un symbole et d'incarner l'égoïsme dans une figure, celle du juif, toute prête à cette époque à s'accorder à une critique moralisatrice de l'argent et de la propriété¹⁸.

Marx sera sensible aux limites d'une telle analyse, au point que, dès ce texte, l'accent est mis sur l'urgence d'une critique politique et juridique : lorsque l'État cesse d'être religieux, « la critique devient alors la critique de l'État politique¹⁹ ». La question posée par les Jeunes Hégléiens doit être reformulée en un programme de recherche inédit, attaché à une interprétation moins expéditive et plus exacte de Hegel : « Christianisme ou religion en général et philosophie sont des extrêmes. Mais à la vérité la religion ne forme pas par rapport à la philosophie un vrai opposé car la philosophie conçoit la religion dans sa réalité illusoire. Pour autant qu'elle veut être une réalité, elle est donc, pour la philosophie, résolue en elle-même. Il n'y a pas de dualisme réel de l'essence. A ce sujet davantage plus tard²⁰. » Par ailleurs, la question classique de l'essence humaine ne sera pas perdue de vue, mais rangée au nombre des problèmes philosophiques qui demeurent en attente de leur complète réélaboration.

2. Droit et démocratie

Marx, qui s'était initialement destiné à l'étude du droit, continue de s'intéresser de près aux questions qu'il pose.

Au même titre que la religion, mais dans un rapport plus étroit et plus direct à la réalité historique, il consiste dans un ensemble de représentations qui contribuent à structurer et à transformer la vie sociale. Avant de développer l'analyse du droit et la critique des droits de l'homme qu'on rencontre dans *La Question juive*, il entreprend la critique de la conception hégélienne de l'État. La *Critique du droit politique hégélien*, rédigée peu après la dissertation de doctorat, en 1843, prolonge la discussion philosophique précédente, à la fois avec Hegel et avec ses disciples, en même temps qu'elle donne à Marx l'occasion de préciser ses propres positions politiques. Son objet d'étude principal est le rapport qui existe entre la théorie du droit et de l'État, d'une part, et la situation politique de la Prusse, d'autre part. Ce problème bien circonscrit lui permet de développer plus avant sa critique de la philosophie hégélienne, dont la *Dissertation* avait seulement formulé le programme.

L'attaque contre l'idéalisme hégélien se précise : Marx vient alors de lire les *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie* de Ludwig Feuerbach, et il est séduit par le reproche d'une inversion hégélienne systématique entre le sujet et le prédicat. Hegel fait de l'Idée le moteur du cours historique, son Sujet agissant, selon un procédé qui, pour Feuerbach, est apparenté à la projection religieuse : « L'esprit absolu de Hegel n'est rien d'autre que ce qu'on appelle l'esprit fini, mais une fois *abstrait*, séparé de soi, tout comme l'être infini de la théologie n'est rien d'autre que l'être fini, mais *abstrait*²¹. » On reconnaît la thématique théologico-philosophique abordée dans la note de la *Dissertation*. La critique de l'idéalisme hégélien dans son ensemble permet de ramener la critique de la religion au rang de simple cas particulier d'une étude plus générale et qui rencontre plus directement, avec la philosophie du droit, la réalité politique.

Et, sur ce point, Marx s'éloigne déjà de Feuerbach. Le diagnostic d'une inversion n'autorise pas à faire l'économie d'une critique détaillée de la conception hégélienne de l'État. Feuerbach écrit : « Nous n'avons qu'à faire du prédicat le sujet, et de ce sujet l'objet et le principe, nous n'avons donc qu'à renverser la philosophie spéculative,

pour avoir la vérité dévoilée, la vérité pure et nue²². » Marx précise : « Ce qui est important, c'est que Hegel fait partout de l'Idée le sujet et du sujet à proprement parler, du sujet réel, comme la "disposition d'esprit politique", le prédicat. Mais le développement a toujours lieu du côté du prédicat²³. » Et Hegel sait mieux que personne intégrer l'étude précise de la réalité empirique à une définition idéaliste de l'histoire.

Hegel se livre donc à une opération complexe, dont la figure de l'inversion ne rend pas compte et que le renversement ne peut suffire à rectifier. C'est pourquoi Marx étudie point par point les *Principes de la philosophie du droit*, pour en démonter le génie argumentatif. L'analyse des paragraphes 300 à 305, qui concernent principalement le statut des états [*Stände*] et leur rôle de médiateurs politiques²⁴, est centrale. Marx examine l'affirmation d'un État rationnel capable de surmonter les divisions de la société civile-bourgeoise [*bürgerliche Gesellschaft*], en particulier par l'intermédiaire de ces états, corporations d'origine féodale qui structurent la société civile et qui permettent de convertir les intérêts particuliers en intérêt général. Pour Hegel, c'est la classe des fonctionnaires et des administrateurs qui réalise effectivement cette mise en accord de l'État et des individus. Mais les fonctionnaires, cet « état universel », ne médiatisent pas peuple et gouvernement, rétorque Marx : « l'élément des états est l'existence illusoire des affaires de l'État en tant que chose du peuple²⁵ », dans la mesure où ils tendent à se constituer en une classe séparée, ne faisant valoir que ses intérêts propres. Les états sont l'artifice d'un pouvoir absolu qui se déguise sous une forme constitutionnelle et qui prétend fallacieusement organiser la représentation libre de la société civile-bourgeoise. En un sens, la critique ne porte guère, car Hegel disjoint explicitement le caractère universel de la classe chargée des intérêts généraux et son caractère représentatif à l'égard du plus grand nombre : « le peuple [...] représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut²⁶ ». La représentativité doit donc être fonction des capacités des membres de la classe universelle, non pas du caractère démocratique de leur sélection. A l'inverse, la garantie de ces capacités se trouve dans

l'indépendance financière qui est en tout premier lieu celle des propriétaires fonciers²⁷.

Néanmoins, selon Marx, Hegel ici épouse par son argumentation la complexité du réel, complexité qui explique à la fois la stabilité de ce dernier et la force de conviction de la théorie hégélienne : « L'État constitutionnel est l'État dans lequel l'intérêt de l'État en tant qu'intérêt réel du peuple est présent d'une manière *seulement* formelle, mais sous les espèces d'une *forme déterminée*, à côté de l'État réel²⁸. » Autrement dit, la représentation populaire existe, mais comme émanation de l'État composée avec le simulacre d'une consultation, au lieu d'être le pouvoir législatif effectif. C'est donc l'inversion même du réel qui donne prise à sa reconstruction spéculative et la rend crédible. La force de Hegel réside dans sa capacité à présenter la médiation des états comme finalisée par l'intérêt général, alors que « dans les "états" se rejoignent toutes les contradictions des organisations étatiques modernes. Ils sont les "médiateurs" dans toutes les directions, parce qu'ils sont dans toutes les directions des "mixtes d'autres choses"²⁹ ». Au fond, la logique réelle, ou ce que Marx nomme « la logique propre à l'objet en ce que cet objet est en propre³⁰ », est bien plus subtile et durablement contradictoire que la version idéalisée et simplifiée qu'on en rencontre selon lui dans la philosophie hégélienne.

Lieu de l'affrontement sans trêve des intérêts divergents, les états donnent à comprendre la nature de l'opération spéculative hégélienne : si Hegel idéalise leur fonction, il reconnaît bien, par la même occasion, que la « séparation de la société civile-bourgeoise et de la société politique [est] une contradiction³¹ ». Il admet donc que ne saurait se perpétuer indéfiniment la simple juxtaposition d'un monde social déchiré, d'un côté, et du niveau proprement politique de l'État, supposé connaître et réaliser, sans hésitation ni conflit, l'intérêt général, de l'autre. Cette séparation est moins pour Marx de l'ordre de l'incohérence théorique qu'un scandale pratique, qui appelle l'action sociale et politique. En ce sens, la critique feuerbachienne s'avère à ses yeux bien trop lapidaire en même temps qu'incomplète : « Hegel n'est pas à blâmer parce qu'il décrit l'essence de l'État moderne comme elle est

mais parce qu'il allègue ce qui est comme l'essence de l'État³². » Cette première analyse fournit à Marx l'occasion de défendre ses opinions démocratiques en faveur d'une véritable représentation populaire, qui aurait le mérite d'être, dans un premier temps, simplement conforme aux divisions qui déchirent la société civile-bourgeoise : « La constitution représentative est un grand progrès parce qu'elle est l'expression ouverte, non falsifiée, conséquente de la situation moderne de l'État. Elle est la contradiction non cachée³³. » On voit, dans une telle affirmation, tout ce que Marx retient de Hegel : la thèse d'une dialectique immanente au réel, et ce qu'il envisage d'entreprendre : sa refondation non spéculative. On mesure aussi à quel point la question de la représentation, ou plutôt *des* représentations du réel, constitue pour Marx le point d'ancrage de sa propre démarche, dans ce qu'elle a de plus spécifique, à la fois dans et hors de la philosophie.

De ce point de vue, on peut affirmer qu'une théorie de l'action et de la transformation politiques s'esquisse dans ce texte, conjointement avec l'émergence d'une nouvelle conception de la contradiction historique. L'État hégélien n'est qu'une « abstraction » de la société civile-bourgeoise³⁴ : une apparence rationnelle autant qu'un coup de force théorique qui trouve dans la philosophie du droit son expression idéalisée. « La faute principale de Hegel consiste en ceci qu'il saisit la contradiction du phénomène comme unité dans l'essence, dans l'Idée, alors qu'assurément cette contradiction a pour essence quelque chose de plus profond : une contradiction essentielle, comme par exemple ici la contradiction du pouvoir législatif en lui-même, est seulement la contradiction de l'État politique avec lui-même, par conséquent aussi la contradiction de la société civile-bourgeoise avec elle-même³⁵. » Le problème est posé en des termes qui ne sont pas un emprunt juvénile et provisoire à la philosophie, précédant l'édification mature d'une véritable science de l'histoire, mais bien l'un des éléments où se construit durablement la pensée marxienne.

Face à l'État prussien rédimé de toutes ses tares par la dialectique hégélienne, la démocratie est bien « la vérité

de la monarchie » et « l'énigme résolue de toutes les constitutions »³⁶, mais elle ne prend pas pour autant la place de l'État rationnel hégélien. D'abord parce que Marx n'affirme pas son avènement nécessaire mais sa possibilité souhaitable, dont la réalisation dépend du degré de conscience politique collective. Ensuite parce que la démocratie n'est pas la résolution des antagonismes sociaux mais leur expression fidèle, l'énoncé d'un problème donc, et non son dépassement. Ce qui se joue dans cette affirmation est bien le statut de la contradiction historique et Marx se renvoie à lui-même une nouvelle question : que sont, au juste, les contradictions de la société civile-bourgeoise, et comment concevoir leur résolution effective ? La démocratie fera « de l'État l'homme objectivé »³⁷ annonce-t-il, en formulant un projet qui dépasse le seul problème de l'arriération politique de l'État prussien et porte sur la nature de l'État représentatif moderne, tel qu'il est issu de la Révolution française. Cette objectivation permet bien sûr de faire de la démocratie l'expression fidèle des hommes tels qu'ils sont. Mais, plus profondément, cette expressivité permet à l'homme de réaliser son essence et de concrétiser son universalité : la démocratie est à la fois une fin et un moyen mis au service du développement et de la libération humaines. Et la question de l'essence humaine permet une fois encore la formulation du problème, qui prend dans *La Question juive* la forme d'un ultime emprunt à l'humanisme feuerbachien et d'une critique inédite de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Cet article, on l'a dit, articule la question religieuse au problème politique, pour les subordonner l'un et l'autre à la perspective de l'émancipation humaine. Marx y affine encore son analyse du droit en montrant le caractère subordonné et la fonction spécifique. Reprenant l'idée hégélienne de l'universalité de l'État comme résultant de sa position unificatrice, mais de simple surplomb d'après Marx, par rapport aux éléments de la société civile-bourgeoise et comme suppression des différences sociales, Marx en affirme à la fois la pertinence et le caractère trompeur. On se trouve bien ici dans le droit-fil de la cri-

tique entreprise précédemment : l'État n'est pas la résolution dialectique des conflits réels mais une abstraction du monde réel qui en déguise, mais en gère tout aussi bien, grâce à ce travestissement, les contradictions objectives.

Il est intéressant de voir que cette interprétation est utilisée comme arme à la fois contre la philosophie hégélienne, mais également contre les Jeunes Hégéliens, qui en sont restés à une définition naïve et strictement philosophique de la politique et de l'État. En effet, si Bruno Bauer se concentre sur la critique de la religion, c'est parce qu'il persiste à voir dans l'aliénation religieuse le fondement de la domination politique, alors que « la question des rapports de l'émancipation politique et de la religion devient pour nous la question des rapports de l'émancipation politique et de l'émancipation humaine³⁸ ». Marx s'engage alors dans une analyse de la façon dont cette abstraction idéalisée et réelle qu'est l'État n'abolit pas mais présuppose les oppositions et les contradictions du monde moderne.

Ainsi, en supprimant le cens, l'État démocratique moderne n'abolit pas la propriété privée, mais décrète simplement que ses effets ne sont pas politiquement pertinents et qu'ils peuvent être oubliés. D'un côté, il prétend établir véritablement la souveraineté populaire, mais il fait des distinctions sociales des différences non politiques, qui ne peuvent alors plus être l'objet d'une critique ou d'une transformation. Il en va de même pour la religion : en devenant laïque, l'État n'abolit pas la religion mais la présuppose tout en la rangeant du côté de l'homme privé, du bourgeois, étranger au citoyen. L'État moderne est foncièrement religieux, en dépit des apparences, en ce qu'il mime et redouble le processus de l'idéalisation religieuse et joue finalement des mêmes ressorts : « L'État démocratique, le véritable État, n'a pas besoin de la religion pour son achèvement politique. Il peut, au contraire, faire abstraction de la religion, parce que en lui le fond humain de la religion est réalisé de façon profane³⁹. »

L'État est bien le résultat d'une projection, assez conforme à la définition feuerbachienne de ce processus, mais c'est une projection réelle, qui produit des effets en

retour sur l'organisation sociale dont il émane, et c'est ce que Marx reproche à Feuerbach, de même qu'à l'ensemble des Jeunes Hégéliens de n'avoir pas vu. On voit que la revendication démocratique paraît d'ores et déjà à Marx bien insuffisante et même contradictoire avec le projet d'une émancipation humaine radicale. La démocratie peut n'être qu'une forme politique qui entretient et masque tout à la fois les contradictions sociales qu'elle prétend détruire.

Il s'agit alors de montrer que cette projection dont résulte l'État va de pair avec le dédoublement intérieur de chacun des membres de la société civile-bourgeoise. En tant que citoyen de cet État, l'individu moderne est « le membre imaginaire d'une souveraineté imaginaire, dépouillé de sa vie réelle et individuelle et rempli d'une généralité irréaliste ⁴⁰ ». En tant qu'individu privé, il demeure le membre égoïste de la société civile-bourgeoise, indifférent au bien commun, précisément parce que ce dernier n'est qu'une abstraction vide, un universel sans contenu. Ce que Bauer nomme émancipation politique n'est donc qu'une division artificieuse entre deux sphères de l'existence individuelle et collective. La critique vise nettement les revendications libérales des Jeunes Hégéliens, tout prêts à se satisfaire de la reconnaissance des droits politiques individuels par un État prussien qui serait simplement devenu représentatif et laïque.

Marx se révèle ici opposant politique radical, mais sans que le mot d'ordre de l'émancipation humaine, qui consiste à ne plus séparer « la force sociale sous la forme de la force politique ⁴¹ », ne soit encore clairement défini. La charge critique de ce texte est bien supérieure à sa portée constructive. Et Marx s'attache à poursuivre sa démonstration par une critique des droits de l'homme dont il faut bien prendre la mesure. Le motif de cette critique est à l'évidence antilibéral, mais il s'agit aussi de situer précisément la politique et le droit à l'intérieur de l'édifice social en les subordonnant à leurs causes profondes : là encore, si les premières positions de Marx sont destinées à évoluer et à s'affiner, elles se maintiendront sous la forme d'orientations fermes de la recherche.

En l'occurrence, on voit apparaître ici une première épure alternative du cours historique, qui décrit le passage du féodalisme à l'époque moderne comme une dissolution des liens communautaires ancestraux, une montée de l'intérêt privé et le règne du négoce universel. Au cours de cette transformation, la politique change radicalement de contenu et de fonction : elle devient l'instance de la représentation des conflits, représentation au mieux fidèle, mais qui ne saurait en aucun cas être le moyen de leur résolution, parce qu'elle s'est coupée de la société civile-bourgeoise. La *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* – et Marx choisit délibérément sa formulation la plus radicale, celle de 1793 – est l'expression de cette transformation historique, l'écho de la séparation du politique, et non l'avènement de l'émancipation humaine. Proclamer, comme le font les Jeunes Hégléiens, que la théorie politique hégléienne est un jacobinisme qui se déguise, c'est ne rien comprendre à la nature propre de la Révolution française, et par suite à la théorie hégléienne de l'État.

Le droit n'est pas une apparence trompeuse. Il est un produit de l'histoire qui exprime, en contribuant à la structurer, la réalité sociale telle qu'elle se modifie. Marx ne propose pas son abolition, comme on l'a parfois cru, mais développe sa critique dans la mesure où elle doit permettre d'atteindre le socle historique qui en constitue la base déterminante. De ce point de vue, la séparation entre des droits de l'homme et des droits du citoyen est la reconnaissance de l'homme égoïste comme tel, « de l'homme séparé de l'homme et de la communauté ⁴² ». Notamment la liberté, définie comme le fait de « pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui », constitue l'aveu qu'« il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme monade isolée, repliée sur elle-même » ⁴³. Une telle définition de la liberté est l'écho de la prééminence de la propriété privée qui à la fois structure et déchire le monde moderne.

Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société bourgeoise, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uni-

quement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un être générique; tout au contraire; la vie générique elle-même, la société apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle. Le seul lien qui les unisse, c'est la nécessité naturelle, le besoin et l'intérêt privé, la conservation de leurs propriétés et de leur personne égoïste.

Il est assez énigmatique qu'un peuple, qui commence tout juste à s'affranchir, à faire tomber toutes les barrières entre les différents membres du peuple, à fonder une communauté politique, proclame solennellement (1791) le droit de l'homme égoïste, séparé de son semblable et de la communauté, et reprenne même cette proclamation à un moment où le dévouement le plus héroïque peut seul sauver la nation et se trouve réclamé impérieusement, à un moment où le sacrifice de tous les intérêts de la société bourgeoise est mis à l'ordre du jour et où l'égoïsme doit être puni comme un crime (1793). La chose devient plus énigmatique encore quand nous constatons que l'émancipation politique fait de la *communauté politique*, de la communauté civique, un simple *moyen* devant servir à la conservation de ces prétendus droits de l'homme, que le citoyen est donc déclaré le serviteur de l'« homme » égoïste, que la sphère où l'homme en qualité d'être générique est ravalée au-dessous de la sphère où il fonctionne en qualité d'être partiel, et qu'enfin c'est l'homme en tant que bourgeois, et non pas l'homme en tant que citoyen, qui est considéré comme l'homme vrai et authentique⁴⁴.

Et Marx s'efforce de montrer que l'égalité et la sûreté concourent à leur tour à la domination de l'homme propriétaire, séparé de tout autre, et dont la dimension de citoyen politique n'est qu'une apparence vide d'enjeux et de projet collectifs. L'illusion qu'il faut à toute force dénoncer n'est pas l'idéalisation hégélienne de l'État, mais sa source objective, la détermination d'une sphère politique vidée de son sens et qui pare aux couleurs du droit la réalité de l'inégalité et de la domination sociales.

L'étude critique du droit outrepassa d'emblée les limites de l'analyse juridique, autant que celles de la philosophie, et reconduisit une fois de plus au problème de l'analyse historique de cette « base » et de cette « force sociale » dont Marx n'a pas encore trouvé le nom. Il s'agit de comprendre comment la religion, le droit, mais aussi la propriété et l'argent sont devenus « l'essence séparée de l'homme, de son travail, de son existence ⁴⁵ ».

Parallèlement à cette recherche d'ordre théorique et qui vise une réélaboration des catégories permettant de penser l'histoire, Marx déploie une intense activité de journaliste au sein de la *Gazette rhénane*, de janvier 1842 à avril 1843. Cette publication défend d'abord l'idée d'une union commerciale allemande protectionniste et le projet d'extension du *Zollverein*. Les fondateurs de la *Gazette*, membres de la grande bourgeoisie industrielle et libérale de la Rhénanie, favorables aux Jeunes Héglétiens et estimant trop timorée une telle ligne éditoriale, font appel à Moses Hess et à Marx. Le journal rencontre alors un succès inattendu et connaît une diffusion croissante, devenant l'un des pôles principaux du débat politique en Allemagne. Marx y défend la liberté de la presse contre la censure, dénonce la misère des vigneronniers de la Moselle, et examine les débats de la Diète rhénane concernant les vols de bois. Engels rapportera en 1895 avoir souvent entendu Marx affirmer que c'est ce travail d'enquête sur la situation allemande « qui l'a fait passer de la politique pure aux questions économiques et que c'est ainsi qu'il est venu au socialisme ⁴⁶ ». Pourtant, loin de se déclarer communiste à cette époque, Marx lit les théoriciens socialistes et communistes français (Proudhon, Dezamy, Leroux, entre autres ^a) dans le but premier d'en

a. Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865), théoricien autodidacte, est l'un des principaux représentants du socialisme français, qui mêle une inspiration anarchiste à un projet mutualiste. Il s'efforce de lier l'analyse du travail à une réforme radicale des échanges, qui n'exige pas une révolution.

Théodore Dezamy (1808-1850) est l'un des premiers théoriciens du communisme, critiquant l'utopisme de Cabet pour

proposer une « critique fondamentale » et de se défendre des accusations qui lui sont adressées⁴⁷. On mesure à quel point l'évolution théorique et politique de Marx à cette époque se joue à travers la tentative suivie de mettre en cohérence l'ensemble des dimensions de sa pensée et de son engagement. Cette recherche nourrit en retour des investigations variées et c'est en quelque sorte tout naturellement, en vertu d'une nécessité interne en même temps que d'un air du temps^a, que Marx s'oriente vers l'analyse du travail et des conditions de vie sociale des hommes.

3. Le travail et son aliénation

La question du travail fait donc nécessairement son apparition parmi les préoccupations de Marx à cette époque, dans la mesure où il est convaincu que l'existence concrète des hommes participe à la détermination de l'essence humaine véritable qu'il s'efforce de découvrir. L'*Introduction à la Critique du droit politique hégélien*, rédigée entre décembre 1843 et janvier 1844, fait ici office de charnière et opère la réorientation de l'analyse marxienne en direction de l'économie politique. Cette introduction fait office de bilan de tout le travail passé de Marx et le ton y est d'une fermeté et d'une clarté sans précédent. Il y développe un motif récurrent de la pensée allemande, qu'on rencontre d'abord chez Hegel, puis

défendre le principe d'une communauté de la propriété, du travail et de l'éducation.

Pierre Leroux (1797-1871), directeur du journal saint-simonien *Le Globe*, propose une première analyse des classes sociales françaises et est marqué par la tradition utopiste française.

a. La diffusion des idées socialistes et communistes en Allemagne doit beaucoup à la recension de Lorenz von Stein, *Le Socialisme et le Communisme dans la France contemporaine* (1842), alors que l'auteur leur est franchement hostile et souhaite prévenir ce qu'il juge être une menace due aux conditions sociales et économiques modernes. Cf. « Le socialisme allemand du Vormärz », dans Jacques Droz, *Histoire générale du socialisme*, I, *Des origines à 1875*, PUF, 1997, p. 419-420.

sous la plume de Ludwig Feuerbach, de Heinrich Heine ^a, de Moses Hess, d'Engels ⁴⁸ : l'Allemagne est arriérée par rapport aux pays qui ont accompli leur révolution, mais elle a développé dans la philosophie ce que la France a réalisé politiquement. Plusieurs conséquences en résultent.

D'abord, il est urgent de transformer cet avantage théorique en avancée pratique. « La critique de la religion est pour l'essentiel terminée ⁴⁹ », de son côté, « la critique de la philosophie spéculative du droit ne cherche pas en elle-même sa propre fin, mais débouche sur des tâches pour la solution desquelles il n'y a qu'un moyen : la pratique ⁵⁰ ». Et cette pratique politique est cette fois définie comme révolutionnaire. Ensuite, il ne faut pas renoncer à la philosophie, mais faire en sorte qu'elle participe à sa façon à la mise en mouvement du réel, réel dont elle est une dimension constitutive : « Vous ne pouvez abolir la philosophie sans la réaliser ⁵¹ », déclare Marx à ceux qui méprisent l'impuissance politique de la théorie. Enfin, il est désormais possible de nommer le sujet par excellence de l'émancipation humaine qui se profile à l'horizon : il s'agit de la classe sociale qui personnifie, par la domination qu'elle subit, la revendication de libération humaine radicale, le prolétariat. « Pour que la *révolution d'un peuple* et l'*émancipation d'une classe particulière* de la société civile-bourgeoise coïncident, pour qu'un de ses états sociaux passe pour l'état social de la société tout entière, [...], il faut qu'un état social déterminé soit un

a. Heinrich Heine (1787-1856), qui a longtemps vécu en France, devient en 1843 un ami proche de Marx, alors que ce dernier émigre à Paris. Il collabore avec lui aux *Annales franco-allemandes* et joue un rôle important dans sa formation intellectuelle. Théoricien du retard politique et social de l'Allemagne sur la France et l'Angleterre, il évolue vers un communisme marqué à la fois par la pensée hégélienne, par l'héritage jacobin de la Révolution française et par le saint-simonisme.

Concernant l'ensemble du courant jeune-hégélien et les perspectives révolutionnaires qui s'y construisent, cf. Eustache Kouvélakis, *Philosophie et Révolution de Kant à Marx*, thèse de troisième cycle, Université de Paris-VIII, 1998.

sujet de scandale universel, l'incarnation de la barrière universelle, il faut qu'une sphère sociale particulière personnifie le *crime notoire* de toute la société, en sorte que se libérer de cette sphère apparaisse comme se libérer soi-même de toutes chaînes⁵². » Marx entrera peu après en relation étroite et suivie avec diverses organisations ouvrières européennes.

Par suite, le diagnostic est franchement optimiste : l'Allemagne ne peut s'atteler qu'à une telle libération humaine radicale, dans la mesure où la voie d'une révolution bourgeoise lui est fermée par son retard même, qui coïncide avec une industrialisation commençante et l'apparition d'une classe, la classe ouvrière, qui n'annonce rien de moins que « la dissolution de l'ordre antérieur du monde⁵³ ». Au moment où Marx écrit ces lignes, le mouvement ouvrier allemand commence à s'organiser, sous la forme de ligues qui propagent les idées révolutionnaires socialistes et communistes. Dans ces conditions, Marx se donne plus nettement que jamais pour programme une étude de la réalité sociale comme totalité structurée, étude apte à définir à la fois les causes et les objectifs précis de la révolution à venir. La nature exacte de l'existence sociale des hommes doit être étudiée, et c'est très logiquement que Marx en vient à s'intéresser de plus près au travail et à ses conditions. Le renversement feuerbachien ne concerne désormais plus la philosophie hégélienne, mais devient une tâche à la fois théorique et pratique, qui prend acte du fait que l'État et la société « sont eux-mêmes un monde à l'envers⁵⁴ ». L'inversion est aussi réelle et objective que les représentations sociales qui la reflètent et la perpétuent.

Marx accumule alors des lectures historiques et économiques, en particulier au cours de son exil parisien à partir de 1843. Il lit les économistes français (Jean-Baptiste Say, Destutt de Tracy, mais aussi Boisguilber), anglais (Adam Smith, David Ricardo, James Mill), et étudie les historiens français de la Révolution française (Augustin Thierry, Guizot, Mignet, Thiers), envisageant même la rédaction d'une histoire de la Convention. Après une première rencontre sans suite avec Engels en 1842, ce dernier passe deux années dans la ville industrielle et

ouvrière de Manchester et rédige l'*Esquisse d'une critique de l'économie politique* qui paraît en 1844 dans les *Annales franco-allemandes*. Marx qualifiera ce texte d'« esquisse géniale » et sera dès lors convaincu de l'importance de l'économie politique ainsi que de l'urgence de sa critique. Une seconde rencontre, à Paris, à la fin de l'été 1844 décide de la collaboration suivie des deux hommes ^a.

Avant la mise au point d'un programme de travail en commun qui donnera naissance à *La Sainte Famille* et à *L'Idéologie allemande*, Marx entreprend la rédaction des fameux *Manuscrits de 1844*. Il faut tout de suite signaler que cette œuvre est en fait la compilation d'un ensemble d'études autonomes qui concernent à la fois des thèmes traités précédemment par Marx et des thèmes inédits. Au nombre de ces derniers, l'analyse du travail vise à obtenir une meilleure définition de la base historique de l'essence humaine, dont la thématique demeure centrale.

La question du travail oblige donc Marx à se confronter pour la première fois à l'économie politique, principalement telle qu'elle est développée par les théoriciens anglais. Et son premier jugement n'est guère élogieux : l'économie politique s'est mise au service de la production capitaliste et de ses dirigeants. En s'efforçant de définir le salaire minimum, « l'économie politique, science de la richesse, est donc en même temps science du renoncement, des privations, de l'épargne, et elle réussit réellement à épargner à l'homme même le besoin d'air pur ou de mouvement physique ⁵⁵ ». L'analyse de Marx est ici

a. Engels (1820-1895), qui connaît précisément le cas anglais et s'intéresse de près au mouvement chartiste, est également au fait de la philosophie hégélienne ainsi que des derniers développements de la pensée allemande. Il joue, tout au long de ses relations avec Marx, un rôle important et souvent décisif, concernant par exemple l'élaboration d'une théorie originale de la valeur, l'analyse de la classe ouvrière anglaise ou encore, ultérieurement, la réappropriation des sciences de la nature. Son rôle ne se réduit donc aucunement à un travail de vulgarisation et à la diffusion d'un marxisme plus ou moins simplifié.

très éloignée de ce qu'elle deviendra par la suite : ce qu'il nomme ici « critique de l'économie politique » est davantage sa récusation humaniste que sa refondation théorique. Néanmoins, il a clairement réorienté son analyse en direction d'une analyse de la réalité économique et sociale et il s'efforce notamment de relier rigoureusement travail aliéné et propriété privée.

Le travail est d'abord à comprendre comme extériorisation et objectivation de l'essence humaine. Le cadre de l'analyse demeure la théorie feuerbachienne de l'homme comme être générique, c'est-à-dire comme être qui « se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre⁵⁶ ». En ce sens, le travail est une activité à la fois consciente et libre, dont l'animal est incapable. Mais cette extériorisation est tout autant réalisation de soi dans une œuvre qui s'est libérée du besoin immédiat qu'aliénation qui « arrache à l'homme l'objet de sa production⁵⁷ ». La définition feuerbachienne de l'essence s'accompagne à la fois d'une réminiscence aristotélicienne (la distinction entre la *praxis*, comme activité ayant sa fin en elle-même, et la *poiesis*, qui vise la production d'une œuvre) et d'une référence à l'analyse hégélienne du travail qu'on trouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit*^a.

Au cours de ces pages saturées de références philosophiques, Marx se trouve donc aux prises, une nouvelle fois, avec le paradoxe d'une essence humaine qui se présente comme la source de sa propre mutilation. Mais une voie de sortie s'esquisse ici, dans l'analyse des causes historiques de l'aliénation du travail moderne. La notion

a. « La forme, par le fait d'être extériorisée, ne devient pas pour la conscience travaillante un autre qu'elle ; car précisément cette forme est son pur être-pour-soi qui s'élève ainsi pour elle à la vérité. Dans le travail précisément où il semblait qu'elle était un *sens étranger* à soi, la conscience servile, par l'opération de se redécouvrir par elle-même, devient *sens propre* » (Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, I, p. 165-166). Marx reprochera à une telle analyse de ne percevoir que l'aspect positif et constructeur du travail, en manquant le moment de l'aliénation qui en fait tout autant une dépossession de soi qu'une appropriation par l'homme de ses facultés.

même d'aliénation s'en trouve modifiée : elle n'est plus simplement synonyme d'extériorisation, mais désigne son prolongement par une seconde opération, le détournement des produits de l'activité par ceux qui n'en sont pas les auteurs. Dans un premier temps, la propriété privée résulte de ce détournement ; « si la propriété privée apparaît comme la raison, la cause du travail aliéné, elle est bien plutôt une conséquence de celui-ci, de même que les dieux à l'origine ne sont pas la cause, mais l'effet de l'aberration de l'entendement humain. Plus tard, ce rapport se change en action réciproque⁵⁸ ». Le tort commis à l'encontre du travailleur est donc bien une atteinte portée à l'essence humaine : « Ainsi, tandis que le travail aliéné arrache à l'homme l'objet de sa production, il lui arrache sa vie générique, sa véritable objectivité générique, et transforme sa supériorité sur l'animal en infériorité, puisque son corps non organique, la nature, lui est dérobé⁵⁹. »

La confrontation avec l'économie politique, même si elle demeure rapide, opère un bouleversement au moins partiel des catégories de l'analyse, qui met au premier rang des problèmes à traiter la totalité économique et sociale, qui détermine le degré de développement, ou à l'inverse d'aliénation, de l'essence humaine. Le projet, déjà ancien, d'une autre compréhension dialectique des contradictions réelles prend forme et Marx s'attache à relier, mieux que n'avait su le faire Feuerbach, tous les résultats séparés de l'activité humaine à la réalité sociale dans son ensemble. On rencontre alors une première critique de l'argent dans son rapport au travail aliéné et à la propriété privée qui, si elle est classique à l'époque et emprunte beaucoup de ses éléments aux travaux de Moses Hess (mais aussi à Shakespeare !), n'en constitue pas moins une avancée notable de l'analyse ainsi, une fois de plus, que l'énoncé du programme de son développement ultérieur sur le terrain de l'histoire concrète.

Ce que je ne puis en tant qu'homme, donc ce que ne peuvent toutes mes forces essentielles d'individu, je le puis grâce à l'argent. L'argent fait donc de chacune de ces forces essentielles ce qu'elle n'est pas en soi ; c'est-à-dire qu'il en fait son contraire. [...]

La différence entre la demande effective, fondée sur l'argent, et la demande sans effet, fondée sur mon besoin, ma passion, mon désir, etc., est la différence entre l'Être et la Pensée, entre la simple représentation existant en moi et la représentation telle qu'elle est pour moi en dehors de moi en tant qu'objet réel.

Si je n'ai pas d'argent pour voyager, je n'ai pas le besoin de voyager, c'est-à-dire un besoin réel, se traduisant en acte. Si j'ai la vocation d'étudier mais je n'ai pas l'argent pour le faire, je n'ai pas de vocation d'étudier, c'est-à-dire de vocation active véritable. En revanche, si je n'ai réellement pas de vocation d'étudier, mais si j'en ai la volonté et l'argent, j'ai aussi une vocation effective. L'argent est le moyen et le pouvoir universels. Tout en étant extérieurs, sans rapport ni avec l'homme en tant qu'homme ni avec la société en tant que société, ils ne permettent pas moins de transformer la représentation en réalité et la réalité en simple représentation. L'argent transforme les forces essentielles réelles de l'homme et de la nature en représentations purement abstraites et par suite en imperfections, en chimères et tourments, d'autre part, il transforme les imperfections et chimères réelles, les forces essentielles réellement impuissantes qui n'existent que dans l'imagination de l'individu, en forces essentielles réelles et en pouvoir. Déjà, d'après cette définition, il est donc la perversion générale des individualités, lesquelles sont changées en leur contraire et se voient conférer des qualités qui contredisent leurs qualités propres.

C'est aussi comme force de perversion qu'il se manifeste lorsqu'il se dresse contre l'individu et contre les liens sociaux, etc., qui prétendent être des essences pour soi. Il transforme la fidélité en infidélité, l'amour en haine, la haine en amour, la vertu en vice, le vice en vertu, le valet en maître, le maître en valet, l'idiotie en intelligence, l'intelligence en idiotie.

Traduction active du concept de la valeur dans la réalité, l'argent confond et échange toutes choses, il est la confusion et la permutation universelles de toutes choses : c'est le monde à l'envers, la confusion et la permutation de toutes les propriétés naturelles et humaines⁶⁰.

Les raisons de s'arrêter sur un tel texte sont multiples. D'abord, on mesure à quel point Marx y mêle des allusions et des références diverses, en les refondant dans le cadre de sa propre analyse. On y remarque ensuite la récurrence du vocabulaire de la représentation qui permet d'affirmer qu'on assiste bien à un retravail continu par Marx des catégories qu'il emprunte ici ou là, et à la philosophie allemande en particulier. Enfin, ce même travail s'effectue dans une direction bien définie à présent : il s'agit de comprendre la totalité économique et sociale à la fois dans ses articulations et dans son devenir de monde de la production et de l'échange.

L'argent, conformément à l'intuition qu'on rencontrait déjà dans la note sur les preuves de l'existence de Dieu, est aussi un objet philosophique. Marx ne se départira plus de cette conviction. La monnaie est une réalité complexe, à la fois représentation et chose, représentation réelle et agissante qui met la pensée au défi d'en rendre vraiment compte et qui souligne les limites de l'analyse feuerbachienne de la religion. En effet, le mécanisme de projection ne peut suffire à rendre compte de la fonction monétaire, et de ses effets à la fois collectifs et individuels. En un sens, ce texte est la description de ce qui, dans l'argent et dans son usage, reste à expliquer pleinement au moyen d'une notion de représentation mieux construite : « traduction active du concept de la valeur dans la réalité, l'argent confond et échange toutes choses ». L'idée classique de confusion universelle doit laisser la place à une notion plus élaborée de « traduction active ». D'où, à la fois, cette impression de « bien connu » à la lecture de ce passage, et la certitude que s'y révèle une approche originale, de la monnaie bien sûr, mais des rapports entre économie politique et philosophie également.

L'argent est le « monde à l'envers », dit Marx. Mais cette inversion n'est aucunement celle d'une image : la représentation monétaire accomplit dans le réel l'inversion et la perversion des valeurs, le primat de la propriété privée sur le développement humain, le retournement des moyens en fins et la substitution de la richesse abstraite à la richesse humaine véritable. Ce retournement est à

comprendre comme un processus historique, dont l'analyse appelle encore, Marx le sait, un effort considérable d'enquête empirique et de refonte conceptuelle. Par ailleurs, la notion même d'inversion conserve de son ascendance feuerbachienne le présupposé d'une essence humaine qui appelle sa pleine réalisation et dont on peut mesurer le degré d'aliénation à partir d'une définition de son épanouissement optimal. On a coutume de considérer comme un vestige ce thème humaniste. Mais une critique de l'inversion du monde peut-elle vraiment se passer d'une analyse de ce que serait un monde à l'endroit, qui prend la figure d'un possible souhaitable et dont il est nécessaire de fonder le choix préférentiel sur une définition de l'homme et de la société ? Là encore, si l'approche de Marx est amenée à se modifier considérablement, le répertoire de problèmes, de difficultés et d'esquisses que constituent les travaux de jeunesse permettent de mieux repérer des constantes. Par exemple, l'affirmation d'une richesse humaine concrète opposée à la richesse abstraite réapparaîtra presque sans modification dans les *Grundrisse*⁶¹, cette ébauche du *Capital* rédigée de 1857 à 1858.

Ainsi, au cours de cette première étape de la pensée marxienne, la question de la philosophie, de son mode d'appréhension du réel et de son statut théorique, en vient à se poser de plus en plus manifestement. La question de la représentation, et la question de l'argent qui en permet une première reformulation, donne accès au problème plus général du statut et de la fonction de l'abstraction. Sur ce terrain, Marx continue de procéder par analogies et métaphores. Celles-ci ne sont pas une ornementation peu utile, mais la première formulation d'une intuition, que Marx n'est pas encore en mesure de développer plus avant, et qui concerne l'existence d'une parenté essentielle entre diverses formes de représentations. Cette parenté tient à leur formation à partir d'une base commune, mais aussi à leur mode de développement ultérieur. Et Marx est sensible dans ce texte à la possibilité de détournement et d'aliénation qui rassemble dans une même catégorie encore non définie la religion, l'argent, le travail, mais aussi la philosophie.

« La Logique, c'est l'argent de l'esprit, la valeur pensée, spéculative, de l'homme et de la nature, leur essence devenue irréelle parce que complètement indifférente à toute détermination réelle. C'est la pensée aliénée, qui doit nécessairement faire abstraction de la nature et de l'homme réel : la pensée abstraite⁶². » La critique de la notion hégélienne d'aliénation est directe : l'aliénation [*Verfremdung*] est le terme qu'utilisait Hegel pour décrire le mouvement de l'Idée absolue qui pose hors d'elle-même la Nature comme moment de son propre devenir. Mais dans le même mouvement, Marx engage, plus implicitement il est vrai, la critique de la notion feuerbachienne d'aliénation : la comparaison avec la monnaie montre que les abstractions logiques ont une fonction et que leur statut d'abstraction désigne précisément non pas leur séparation à l'égard d'une base réelle, mais le rôle qu'elles continuent d'y jouer. C'est donc moins l'abstraction par elle-même qui est illusoire, que le point de vue qu'on prend sur elle ainsi que le rôle actif que, par là même, on lui confère ou qu'on lui refuse. Et ce qui vaut pour la monnaie vaut, *mutatis mutandis*, pour les représentations politiques, les concepts philosophiques, les catégories économiques, les croyances religieuses.

Au total, Marx est désormais convaincu que l'économie politique – sinon le savoir qui porte ce nom, du moins son objet – est le terrain de choix d'une reconstruction de la dialectique, qui s'efforce de définir une version non spéculative de la contradiction et de la médiation réelles. La critique jeune-hégélienne de la médiation, qu'on trouve chez Bauer notamment, et l'éloge feuerbachien de l'immédiat, en particulier de l'immédiateté sensible, sont bien éloignés déjà des préoccupations de Marx. La théorie doit s'attacher à saisir la prolifération des contradictions réelles, et leurs possibilités de dépassement autant que leurs effets de blocage et d'inversion du mouvement réel. Du même coup, c'est la place et le contenu de l'action transformatrice qu'il faut préciser, comme l'exprime une lettre de septembre 1843 adressée à Arnold Ruge : « Nous ne nous présentons pas au monde en doctrinaires avec un principe nouveau : voici là vérité, à genoux devant elle ! Nous apportons au monde les principes que le monde a

lui-même développés dans son sein. Nous ne lui disons pas : laisse là tes combats, ce sont des fadaises ; nous allons te crier le vrai mot d'ordre du combat. Nous lui montrons seulement pourquoi il combat exactement, et la conscience de lui-même est une chose qu'il devra acquiescer, qu'il le veuille ou non⁶³. » Ce combat s'appelle dorénavant le communisme, et Marx va aussitôt s'atteler à la tâche d'expliquer mieux le rôle des idées au sein du monde historique dont il souhaite hâter la transformation révolutionnaire.

*

NOTES

1. *Nouveaux Poèmes*, trad. A.-S. Astrup et J. Guégan, Gallimard, 1998, p. 128.

2. Pour une présentation claire et synthétique de ses questions, on consultera Jean-Pierre Lefèbvre et Pierre Macherey, *Hegel et la Société*, PUF, 1984.

3. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1982, p. 218.

4. *Ibid.*, p. 259.

5. *Ibid.*, p. 258.

6. *Ibid.*, p. 198.

7. Sur ces questions, le travail d'Auguste Cornu demeure irremplaçable, même si certaines analyses ont vieilli : *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, PUF, 4 vol., 1955, 1958, 1962 et 1970. Cf. également David McLellan, *Les Jeunes Héghéliens et Karl Marx*, Payot, 1972.

8. Lettre de Karl Marx à Heinrich Marx, 10 novembre 1837, *Correspondance*, trad. H. Auger et al., Éditions sociales, 1971, vol. 1, p. 35.

9. Sur cette question, on consultera la riche introduction de Jacques Ponnier à la *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Ducros, 1970. Cf. également Jean-Marc Gabaude, *Le Jeune Marx et le Matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970.

10. Jacques Ponnier, *op. cit.*, p. 285-286.

11. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1963, p. 429.

12. Hegel, *Leçons sur les preuves de l'existence de Dieu*, trad. J.-M. Lardic, Aubier, 1993, p. 45.

13. *Ibid.*, p. 75.

14. Marx, *La Question juive*, trad. M. Palmier, UGE, « 10/18 », 1968, p. 28.

15. *QJ*, p. 54.

16. *QJ*, p. 52.

17. Moses Hess, *L'Essence de l'argent*, trad. E. de Fontenay et S. Mercier-Josa, dans Élisabeth de Fontenay, *Les Figures juives de Marx*, Galilée, 1973.

18. Cf. Enzo Traverso, *Les Marxistes et la Question juive*, La Brèche, 1980, et Élisabeth de Fontenay, *Les Figures juives de Marx*, op. cit.

19. *QJ*, p. 20.

20. Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Éditions sociales, 1975, p. 146.

21. Ludwig Feuerbach, *Manifestes philosophiques*, trad. L. Althusser, PUF, 1973, p. 108.

22. *Ibid.*, p. 106.

23. *CDPH*, p. 43.

24. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 306-312.

25. *CDPH*, p. 111.

26. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op. cit., p. 307.

27. *Ibid.*, p. 312.

28. *CDPH*, p. 114-115.

29. *CDPH*, p. 120.

30. *CDPH*, p. 149.

31. *CDPH*, p. 129.

32. *CDPH*, p. 113.

33. *CDPH*, p. 129.

34. *CDPH*, p. 134.

35. *CDPH*, p. 148-149.

36. *CDPH*, p. 68.

37. *CDPH*, p. 69.

38. *QJ*, p. 21.

39. *QJ*, p. 29.

40. *QJ*, p. 25.

41. *QJ*, p. 45.

42. *QJ*, p. 37.

43. *QJ*, p. 37.

44. *QJ*, p. 39-40.

45. *QJ*, p. 52.

46. Lettre d'Engels à Richard Fischer, 15 avril 1895, *Lettres sur « Le Capital »*, trad. G. Badia et J. Chabbert, Éditions sociales, 1964, p. 424.

47. Concernant l'histoire de la *Gazette rhénane*, cf. Boris Nicolaïevski et Otto Maenschen-Helfen, *La Vie de Karl Marx*, trad. M. Stora, La Table ronde, 1997, p. 67-78.

48. Cf. Solange Mercier-Josa, *Théorie allemande et Pratique française de la liberté*, L'Harmattan, 1993, p. 177-182.

49. Marx, *Contribution à la Critique de la philosophie du droit de Hegel, Introduction*, trad. A. Baraquin, Éditions sociales, 1975, p. 197.

50. *Introduction CDPH*, p. 205.
51. *Introduction CDPH*, p. 204.
52. *Introduction CDPH*, p. 209.
53. *Introduction CDPH*, p. 211.
54. *Introduction CDPH*, p. 197.
55. Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Flammarion, 1996, p. 188.
56. *M 44*, p. 113-114.
57. *M 44*, p. 116.
58. *M 44*, p. 120.
59. *M 44*, p. 116.
60. *M 44*, p. 210-211.
61. *Gr*, I, p. 425.
62. *M 44*, p. 162.
63. Marx, *Correspondance, op. cit.*, vol. 1, p. 299-300.

CHAPITRE II

L'idéologie

Mais moi, pendant ce temps-là, j'ai plongé ; je me suis enfoncé dans cette mer houleuse de la vie ; j'en ai parcouru toutes les profondeurs, couvert de ma cloche de verre ; tandis que vous admiriez la surface, j'ai vu les débris des naufrages, les ossements et les Léviathans.

*Alfred de Musset*¹.

Au terme de cette première période, plusieurs événements contribuent à orienter Marx dans une direction nouvelle : les articles politiques qu'il a eu l'occasion de rédiger lui ont permis de mieux connaître la situation sociale, économique et politique de son temps, du cas des paysans mosellans à la législation rhénane sur les vols de bois, et de l'insurrection des tisserands de Silésie à la question du libre-échange et du protectionnisme. Néanmoins, l'interdiction de la *Gazette rhénane* en avril 1843 lui fournit l'occasion rêvée d'abandonner la voie étroite du journalisme démocratique en Prusse pour s'engager plus avant à la fois dans l'étude de l'histoire et de l'économie politique, mais aussi, au titre de militant et de théoricien, dans le mouvement ouvrier international lui-même.

Au cours de son exil parisien, de 1843 à 1845, Marx rencontre ainsi beaucoup de dirigeants socialistes français et entre en contact avec la Ligue des Justes, qui rassemble des immigrés allemands socialistes, artisans pour la plupart et vivant à Paris. La Ligue des Justes, alors dirigée par Weitling^a,

a. Wilhelm Weitling (1808-1871) est un tailleur allemand immigré à Paris, devenu le théoricien principal de la Ligue des

n'envisage pas encore la possibilité d'une action politique de masse, et l'influence utopique ainsi que le goût de la conspiration restent prédominants. Marx participe aux réunions du groupe sans y adhérer et collabore au journal allemand publié à Paris *Vorwärts!* [*En avant!*], qui combat énergiquement la politique de Frédéric-Guillaume IV. Il témoigne à plusieurs reprises de la forte impression exercée sur lui par le milieu ouvrier révolutionnaire et y découvre l'anticipation concrète de la société à venir : « Lorsque les ouvriers communistes se réunissent, c'est d'abord en vue de se saisir de la doctrine, de la propagande, etc. Mais, en même temps, ils acquièrent par là un besoin nouveau, le besoin de la société, et ce qui semble être le moyen est devenu le but. [...] La société leur suffit ; les réunions et les divertissements ne visent qu'à créer cette société. Chez eux, la fraternité humaine n'est pas une phrase mais une vérité, et la noblesse de l'humanité brille sur ces figures endurcies par le travail². » Ces lignes expriment la fusion qui s'effectue alors entre la première définition marxienne, encore théorique, de la classe ouvrière, et sa vérification empirique, sous les espèces de ce mouvement politique et social naissant. La dimension toute spécialement humaine du prolétariat trouve aux yeux de Marx sa confirmation, alors que sa confiance dans l'imminence d'un soulèvement révolutionnaire est totale. C'est sans doute pourquoi la description le dispute ici à l'allégorie et le concept à l'expérience^a. A la suite de cette rencontre, l'engagement communiste de Marx trouve donc l'unité de ses dimensions théorique et pratique, et voit se fondre toujours plus intimement la critique de la philosophie et le projet révolutionnaire.

La recherche théorique s'en trouve stimulée. La

Justes, société secrète d'inspiration babouviste, et qui s'efforce de rattacher les convictions communistes à l'enseignement du Christ.

a. On peut parler d'allégorie au sens où le peintre réaliste Gustave Courbet peignait en 1855 son *Atelier du peintre*, qu'il sous-titrait « Allégorie réelle », prêtant une figure à ses thèses et cherchant dans la réalité l'incarnation même de ses conceptions artistiques et sociales.

seconde rencontre avec Engels, à Paris en 1844, et le constat d'un « complet accord dans toutes les questions théoriques » débouchent tout aussitôt sur un programme commun de travail : *La Sainte Famille*, rédigée à deux mains, vise à redéfinir l'action et les perspectives politiques en même temps qu'à critiquer les dernières productions de l'école jeune-hégélienne. Cette œuvre sera bientôt suivie de *L'Idéologie allemande*, puis de *Misère de la philosophie*, qui poursuivent la tâche critique et polémique en élaborant conjointement les nouveaux instruments de l'analyse. Entre-temps et sous la pression du gouvernement prussien, Louis-Philippe a fini par ordonner, en janvier 1845, l'expulsion d'un certain nombre d'immigrés allemands jugés trop critiques et accusés de menacer l'ordre public. Le 5 février 1845, Marx arrive à Bruxelles où Engels vient bientôt le rejoindre.

1. La philosophie allemande

La Sainte Famille est un recueil d'articles, rédigés dans leur majorité par Marx, et qui s'attaquent en premier lieu aux derniers développements en date de la pensée jeune-hégélienne. Bruno Bauer est tout spécialement visé, parce qu'il a depuis peu sombré dans un pessimisme radical quant aux capacités d'action et au degré de conscience du peuple : il affirme désormais qu'est insurmontable la scission entre la philosophie et le monde et qu'aucune théorie ni pratique de l'action ne saura jamais les réconcilier. Ses attaques visent moins l'absolutisme prussien que les « masses » et le communisme, opposés frontalement et irrémédiablement, d'après lui, à l'esprit et à l'humanité véritables. Mais au-delà de Bauer lui-même, c'est une certaine tradition allemande que cherche à atteindre Marx, et qui explique que le bref pamphlet initialement prévu prenne rapidement les dimensions d'un livre. Le problème abordé est en effet, une fois encore, celui des relations entre politique et philosophie. L'enjeu de ce texte est d'arracher cette question à son horizon hégélien et néo-hégélien pour la reformuler comme perspective de conciliation entre la volonté consciente de transformation

du monde d'un côté et le projet théorique de cette transformation de l'autre. Cette conciliation doit être un processus dynamique, entretenu par l'action réciproque de l'une et l'autre de ces dimensions : « pour mener à bonne fin les idées, il faut des hommes qui mettent en jeu une force pratique³ ». Marx retrouve ainsi une problématique déjà ancienne, mais en modifie et la présentation et le traitement, conformément aux questions mêmes qui se sont dégagées de ses réflexions antérieures. Cette origine se manifeste cependant à travers la poursuite de la critique de Hegel, critique sans cesse reprise et remaniée par Marx tout au long de son œuvre, et qui réapparaît systématiquement aux moments cruciaux de celle-ci.

Cette critique de Hegel donne lieu à l'un des textes les plus célèbres de ce recueil : Marx reprend la dénonciation hégélienne de la mauvaise abstraction, qui se trouve illustrée par un exemple, plusieurs fois repris par Hegel⁴. Ce dernier imagine un homme qui réclamerait qu'on lui apporte du fruit, mais refuserait les cerises, prunes ou raisins qu'on lui présente pour la raison que ce sont, précisément, des cerises, des prunes ou des raisins, et non pas du fruit. L'abstraction mal pensée, le Fruit, est une idée générale séparée et posée à côté des choses particulières, les divers fruits sensibles : la conscience ordinaire prête ainsi une existence autonome à des notions qui ont été abstraites, à proprement parler, de la réalité vivante et coupées de son devenir concret. Ainsi, pour Hegel, cette propension de la conscience ordinaire est-elle illustrée et théorisée par Kant lui-même, notamment quand il distingue la philosophie des philosophies singulières⁵. Et l'exemple du fruit n'est là que pour parodier la distinction kantienne, en ce qu'elle relève, pour Hegel, d'une pensée d'entendement qui n'est pas parvenue au niveau de la saisie spéculative du réel.

Marx ne peut qu'être en accord avec une telle critique de la représentation et de la séparation illusoire entre le processus de sa formation et son résultat, figé ou aliéné dans la figure d'une idée abstraite ou d'une généralité vide. Mais ce défaut lui semble être celui de la philosophie hégélienne elle-même, et au-delà de Hegel, celui de toute une tradition philosophique dont il dénonce un der-

nier avatar en la personne de Szeliga (pseudonyme de Franz Zychlin von Zychlinski) lorsque ce dernier entreprend l'analyse du roman à succès d'Eugène Sue, *Les Mystères de Paris*. L'emboîtement des critiques produit une mise en abyme qui pourrait égarer le lecteur si Marx n'usait pas de cet exemple hégélien du fruit à la fois pour s'opposer à plusieurs théoriciens, d'envergures diverses, et pour leur objecter sa propre conception de l'abstraction en même temps que de la réalité sensible dans son essence. Et Marx s'efforce de rendre à l'exemple du fruit, par-delà sa dimension allégorique, son contenu matériel concret.

Dans un premier temps, l'analyse de Marx consiste à dénoncer l'opération de fabrication qui caractérise la philosophie hégélienne comme toute autre philosophie idéaliste : le philosophe spéculatif définit comme « substance » ou comme « essence véritable » ce qui est le résultat d'une simple généralisation opérée sur la base d'une approche empirique du réel. La construction de l'abstraction est une opération apparentée à celle de la religion quand elle définit Dieu à partir d'une essence humaine idéalisée, puis fantastiquement projetée hors de la conscience. Mais, « alors que la religion chrétienne ne connaît qu'une incarnation de Dieu, la philosophie spéculative a autant d'incarnations qu'il y a de choses⁶ ». Marx retourne ainsi contre Hegel sa propre critique des constructions de l'esprit, en incluant celui-ci dans une histoire de la philosophie dont il cherchait pourtant à se démarquer. L'effet polémique est immédiat : le but de l'opération est à l'évidence de montrer que la véritable rupture théorique, concernant la question de la représentation entre autres, ne passe pas entre Hegel et Kant, mais bien entre Marx et Hegel. Cette rupture n'est pas seulement une sortie hors de la pensée d'entendement, mais se veut un abandon de la perspective de l'idéalisme dans son ensemble.

Néanmoins, il faut à Marx singulariser l'apport hégélien au sein de l'histoire de la philosophie, qui justifie que l'analyse hégélienne de l'abstraction puisse être ainsi retournée contre elle-même et qu'on puisse en sauver au moins la part critique. Ce premier moment de l'analyse,

feuerbachien si l'on peut dire, en ce qu'il décrit un mouvement de projection, est donc suivi d'un second temps qui décrit le mouvement inverse de retour de l'abstrait vers le concret, caractéristique de la pensée spéculative, qui s'efforce de rendre raison du réel en tant qu'effectuation du concept, dont le mouvement propre guide souterrainement et continûment le cours des choses. C'est en ce sens que le philosophe hégélien incarne ses idées et qu'il donne l'impression – saisissante – d'expliquer la réalité conformément à elle-même, mais surtout à partir de la substance dont elle est une réalisation partielle et provisoire : « Les fruits particuliers réels ne sont plus que des fruits *apparents*, dont l'essence vraie est “la substance”, “le fruit”⁷. » L'idée de fruit n'est alors plus une construction subjective, coupable d'abstraction et passible de la critique des procédures de construction de l'entendement, mais une manifestation de la substance, dont le procès interne explique à terme la diversité concrète des fruits réels. « La raison en est, répond le philosophe spéculatif, que “le fruit” n'est pas un être mort, indifférencié, immobile, mais un être doué de mouvement et qui se différencie en soi⁸. »

Selon Marx, la construction spéculative ne critique la pensée d'entendement que parce qu'elle ajoute, subrepticement, une seconde étape théorique, tout aussi contestable que la première, à la formation classique de l'abstraction qu'elle s'empresse par ailleurs de dénoncer. Cette étape est le miracle d'une incarnation :

L'homme du commun ne croit rien avancer d'extraordinaire en disant qu'il existe des pommes et des poires. Mais le philosophe, en exprimant ces existences de façon spéculative, a dit quelque chose d'*extraordinaire*. Il a accompli un *miracle* : à partir de l'*être conceptuel* irréel, « du fruit », il a engendré des *êtres naturels* réels : la pomme, la poire, etc. En d'autres termes : de son *propre entendement abstrait*, qu'il se représente comme un sujet absolu en dehors de lui-même, ici comme « le fruit », il a *tiré* ces fruits, et chaque fois qu'il énonce une existence il accomplit un acte créateur.

Le philosophe spéculatif, cela va de soi, ne peut accomplir cette création permanente qu'en ajoutant furtivement, comme détermination de sa propre *invention*, des propriétés de la pomme, de la poire, etc., universellement connues et données dans l'intuition réelle, en attribuant les *noms* des choses réelles à ce que seul l'entendement abstrait peut créer, c'est-à-dire aux formules abstraites de l'entendement ; en déclarant enfin que sa *propre* activité, par laquelle il passe de l'idée de pomme à l'idée de poire, est l'*activité autonome* du sujet absolu, du « fruit ».

Cette opération qu'on appelle en langage spéculatif : concevoir la *substance* en tant que *sujet*, en tant que *procès interne*, en tant que *personne absolue*, et cette façon de concevoir les choses constitue le caractère essentiel de la méthode *hégélienne*⁹.

L'analyse décrite est, pour Marx, aussi habile que spécieuse, puisque Hegel aggrave le caractère d'élaboration artificielle de la philosophie en masquant ses propres opérations théoriques et en affirmant qu'il s'agit simplement de concevoir la substance comme sujet, de suivre, en somme, le développement même du concept ou de l'idée en leur dialectique objective. C'est bien cette habileté, qu'il qualifie de « maîtrise de sophiste », que dénonce Marx, parce qu'elle rend la philosophie hégélienne aussi convaincante qu'infondée, aussi empiriquement valide que dangereusement idéaliste : « Il arrive très souvent [à Hegel] de donner, à l'intérieur de son exposé spéculatif, un exposé réel qui appréhende la chose même. Ce développement réel à l'intérieur du développement spéculatif entraîne le lecteur à prendre le développement spéculatif pour réel, et le développement réel pour spéculatif¹⁰. »

Marx attaque ici une méthode hégélienne effective, qui n'a que peu à voir, d'après lui, avec la conception hégélienne de la méthode et dégénère donc au rang de rhétorique étrangère au contenu, en dépit de toutes les dénégations hégéliennes qui affirment que la méthode n'est pas autre chose que « le contenu en lui-même, la dialectique qui lui est inhérente, qui le meut » ou encore « le cheminement de la Chose même »¹¹. Il convient de bien com-

prendre l'axe de cette critique marxienne de Hegel, qu'on rencontrera plusieurs fois ensuite : c'est toujours en même temps contre la pensée spéculative hégélienne mais dans la proximité la plus extrême avec ses concepts et sa démarche que se construit la pensée de Marx. On voit nettement au cours de ces pages que le but premier de Marx est, une fois encore, d'attaquer sans relâche des théoriciens de son temps qui lui semblent égarer la recherche et désorienter l'action. Mais il est bien évident que l'arrière-plan immédiat de la polémique est la critique continuée de l'hégélianisme et, par voie de conséquence, le projet de construction d'une théorie neuve, qui sache rendre véritablement compte du réel, sans l'aide d'aucune théorie spéculative de la substance.

En somme, *La Sainte Famille* met en place un arsenal critique qui est le préliminaire à une autre compréhension du réel, seulement en germe dans ces pages. On comprend dès lors pourquoi Marx amplifiera la polémique prévue, pour lui faire rejoindre le niveau proprement critique qui lui importe davantage et qui concerne les principes de l'analyse, son orientation idéaliste ou matérialiste, conservatrice ou révolutionnaire. Et ce texte en apparence souvent consacré à des auteurs mineurs poursuit la construction précédemment entreprise en même temps qu'il en prépare les prolongements futurs. On peut schématiquement affirmer qu'à ce niveau deux questions majeures se dégagent qui présentent pour Marx une urgence particulière. D'une part, il s'agit de définir le rôle des idées et, au-delà de la polémique de circonstance, de parvenir à expliquer les modalités de leur formation, les conditions de leur réception, leur fonction propre. D'autre part, le problème est d'engager la critique de l'économie politique, dans la mesure où, plus que la philosophie, ce savoir se veut adéquat au réel et apte à en orienter les transformations.

Marx est de plus en plus persuadé de l'importance de connaissances précises dans ce domaine et poursuit ses lectures. L'ouvrage d'Engels, *La Situation de la classe ouvrière en Angleterre*, de grand retentissement en Europe au moment de sa parution en 1845, confirmera Marx dans cette orientation. Lui-même passe alors

contrat avec l'éditeur Leske concernant deux volumes d'une *Critique de la politique et de l'économie politique*, promis pour l'été 1845. Cette critique est l'amorce du *Capital*, dont Marx différera longtemps la rédaction. Mais le projet qui motive cette entreprise apparaît dès cette époque et ne disparaît plus. L'étude programmée de l'économie politique est d'ores et déjà engagée. Mais elle est inséparable de l'analyse de la place et du rôle des idées, qui en constitue en quelque sorte le préalable et qui trouve dans l'étude de la philosophie allemande son terrain d'essai.

Dans ces conditions, il n'est guère surprenant de rencontrer dans *La Sainte Famille* une discussion qui demeure encore générale et qui traite du problème de la théorie sous l'angle philosophique de l'opposition entre matérialisme et idéalisme. On peut affirmer que cette approche de la question est à la fois ce qui va permettre l'élaboration de la notion de l'idéologie et ce qui motive le déplacement de cette même thématique du matérialisme dans l'œuvre ultérieure, de la question de la sensation vers celle de la réalité sociale et de ses représentations. Ici, le but de Marx semble être de reprendre et d'illustrer l'idée d'un retard politique de l'Allemagne et d'une avance française, tout en complexifiant le schéma de la tête et du cœur, de la raison allemande et de la passion française. Retraçant les grandes lignes de l'histoire du matérialisme qu'il emprunte à Charles Renouvier¹², Marx s'efforce de montrer que l'une des voies théoriques qui en est directement issue mène au socialisme et au communisme, en tant qu'engagements pratiques et choix politiques.

L'importance de cette analyse réside bien sûr dans sa portée polémique – à l'égard de l'idéalisme en général et d'un certain matérialisme –, mais aussi dans une redéfinition de l'histoire des idées qui permet à Marx, par voie de conséquence, d'engager la révision critique des notions « classiques » de pratique et de politique. Ainsi Feuerbach est-il rangé dans le camp théorique du matérialisme et de l'humanisme, par opposition aux socialistes et communistes français. Marx ouvre ainsi un double front polémique, contre l'idéalisme en général, mais aussi contre un

matérialisme d'ascendance sensualiste et que son naturalisme détourne de la politique et de l'histoire.

Étrangement, l'aile la plus critique du mouvement jeune-hégélien se voit-elle ainsi réinsérée dans une histoire des idées socialistes, qui permet d'en affirmer la portée mais qui, surtout, en relativise la nouveauté : le thème de l'éducation des masses, qui motive le retrait politique de Bauer et l'activité journalistique d'Arnold Ruge, est expressément ramenée à son origine matérialiste française et, de fait, à ses limites. « Si l'homme est formé par les circonstances, il faut former les circonstances humainement ¹³. » Une telle formule sera reprise dans la III^e des *Thèses sur Feuerbach*, ces brèves notes que Marx ne destinait pas à la publication et qu'il rédigea en mai ou juin 1845 ¹⁴ : « La doctrine matérialiste de la transformation des circonstances et de l'éducation oublie qu'il faut les hommes pour transformer les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué ¹⁵. » Alors qu'à cette époque, l'opposition prussienne et une bonne partie de la « gauche » européenne insiste sur l'éducation du peuple comme voie de résolution de la question sociale, Marx conçoit la maturation politique comme le corollaire d'une action collective, qui forme les hommes qui l'entreprennent, et non comme le résultat d'un enseignement délivré par une élite d'individus éclairés. C'est bien autour de cette question que s'effectuera la rupture avec Arnold Ruge, rupture qui se manifeste à l'occasion de la révolte des tisserands silésiens.

Pour Marx, isolé sur ce point, cette révolte inaugure la liaison décidée du politique et du social et prouve la maturité d'une classe ouvrière en formation. Là encore, on voit paraître un thème qui ne disparaîtra plus : l'action révolutionnaire est en relation de réciprocité dynamique avec la conscience historique et l'analyse théorique, sans qu'on puisse donner à l'une ou à l'autre, mais surtout pas à la théorie, la priorité. « La révolte silésienne commence précisément par ce qui marque la fin des insurrections ouvrières anglaises et françaises, la conscience de l'existence du prolétariat. L'action même a ce caractère réfléchi ¹⁶. » Il ne s'agit donc pas plus d'instruire le peuple que de désespérer de son degré d'éducation : s'inscrivant dans

l'histoire du communisme, Marx rompt avec l'un de ses principes fondateurs depuis Babeuf et Buonarroti^a, tout en revendiquant par ailleurs haut et fort son héritage. Et cet héritage réside avant tout dans le radicalisme politique de ce courant, même si l'idée de révolution ne s'y trouve pas suffisamment développée sur le terrain économique et social et si un tel développement implique, par suite, une redéfinition de sa dimension politique. Il faut préciser que la transformation des sociétés secrètes d'inspiration babouviste est alors en cours, que Marx et Engels y participent directement, notamment au sein de la Ligue des Justes qui deviendra bientôt la Ligue des Communistes, et que Marx est tout particulièrement attentif à l'apparition des coalitions ouvrières¹⁷, qui contribuent à cette transformation d'un mouvement socialiste et communiste encore imprégné des traditions du monde artisan du siècle précédent.

C'est pourquoi la critique de la politique, qu'on rencontre dès cette période et qui consone avec la critique de la philosophie, se présente comme un rejet de la seule revendication démocratique et de la lutte exclusive pour l'instauration d'un État représentatif¹⁸. En ce sens, elle vise en particulier l'opposition prussienne. Mais, plus généralement, la critique de Marx porte sur la séparation d'une sphère politique, où se résoudraient toutes les questions sociales et qui incarnerait la rationalité réalisée ou en voie de réalisation. Le propos s'adresse alors au courant libéral républicain européen, qui rêve d'une repré-

a. François-Noël, dit Gracchus, Babeuf (1760-1797) est un révolutionnaire français, organisateur de la Conspiration des Égaux et précurseur des théories communistes. Il souhaite la suppression de la propriété privée et une réforme agraire radicale, afin d'établir ce qu'il nomme l'« égalité parfaite ».

Filippo Michele Buonarroti (1761-1837), venu en France au moment de la Convention, est le disciple italien de Babeuf. Il participe à la Conspiration, qui vise l'insurrection et la dictature d'une minorité révolutionnaire, le temps nécessaire à la transformation institutionnelle et sociale de la société. Le blanquisme héritera de cette conception de la révolution et c'est à elle que fait directement référence l'expression de « dictature du prolétariat ».

sentation politique apte à épurer les passions populaires, mais aussi à la conception hégélienne de l'État et de sa vocation historique. Et Marx commence à élaborer une critique qui fait de la politique institutionnelle – et la formule est souvent pour lui un pléonasme – l'expression passive, sans enjeu propre, des conflits sociaux et de la domination d'une ou de plusieurs classes sociales.

Il le redira en 1846 dans *Misère de la philosophie*, alors que l'analyse porte plus particulièrement sur Proudhon, l'un des derniers représentants de ce courant socialiste et dirigeant politique français de premier plan. Proudhon, pressenti pour être le correspondant pour la France du Comité de correspondance communiste, refuse cette collaboration en se prononçant contre « l'action révolutionnaire comme moyen de réforme sociale¹⁹ ». Face à cette position, Marx tient à préciser son point de vue : « La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile²⁰. » C'est dans le même mouvement, une fois encore, que Marx critique des notions empruntées, celle de société civile notamment, et qu'il redéfinit ses propres catégories : « Le point de vue de l'ancien matérialisme est la société civile. Le point de vue du nouveau est la société humaine ou l'humanité sociale²¹. »

Pour cette raison, la notion de politique, tout particulièrement, se trouve prise en tenailles entre son sens classique, que Marx récuse, et un sens nouveau, en voie d'élaboration et qui présuppose une conception plus claire des notions de lutte de classe et de révolution. Néanmoins, on peut affirmer que le terrain de la philosophie n'est nullement abandonné, même si les questions telles qu'elles sont construites sur ce plan lui semblent souffrir d'insuffisances graves : « Ce n'est pas seulement dans leurs réponses, mais bien déjà dans les questions elles-mêmes qu'il y avait une mystification²². » Il convient avant tout de les reformuler et de les déplacer afin de rejoindre enfin le niveau de la réalité historique :

« Il n'est venu à l'idée d'aucun de ces philosophes de se demander quel était le lien entre la philosophie allemande et la réalité allemande, le lien entre leur critique et leur propre milieu matériel²³. » Critique de la philosophie et critique de la politique ont donc en commun de renvoyer tout aussitôt à la critique de la réalité, qui leur fournit leurs conditions de possibilité. Cette articulation mieux précisée donne naissance à l'un des concepts originaux de Marx, celui d'idéologie.

2. Idéologie et connaissance

Il existe donc bien des représentations trompeuses et, pour Marx et Engels en 1845, la philosophie allemande est une des principales officines de leur production et de leur diffusion. Décrivant la concurrence qui déchire le monde des « industriels de la philosophie » allemands après la mort de Hegel, Marx écrit : « L'affaire fut viciée, comme il est de règle en Allemagne, par une fausse production de pacotille, l'altération de la qualité, la sophistication de la matière première, le maquillage des étiquettes, les ventes fictives, l'emploi de traites de complaisance et par un système de crédit dénué de toute base concrète²⁴. » Sur quoi se fonde cette analogie filée entre l'échange des marchandises et ce que le langage commun nomme le commerce des idées ? Il faut, pour le montrer, expliquer les causes de cette fabrication spécifique et les conditions de son succès. Avec la notion d'idéologie, Marx vise à donner un statut général à sa démarche polémique, en l'inscrivant dans l'histoire avec laquelle elle a partie liée. Cette histoire n'est nullement celle des idées, mais celle de la totalité sociale dont les idées ne sont qu'une dimension particulière. Critiquer les idées fausses, ce n'est donc pas instruire le peuple, mais expliquer et l'origine de ces idées et les causes exactes de leur caractère illusoire. La polémique, parfois pointilleuse et par définition sans fin, qu'on rencontre dans les œuvres précédentes peut alors laisser place à une analyse plus globale, qui n'autorise pas à faire l'économie du travail critique de détail, mais qui en construit un cadre plus ferme et mieux défini.

Cette définition nouvelle de la nature et de la fonction des idées résulte d'une avancée dans l'analyse historique d'ensemble qui est le principal acquis de ce texte, qui ne trouvera finalement pas d'éditeur : « Nous abandonnâmes d'autant plus volontiers le manuscrit à la critique rongeuse des souris que nous avons atteint notre but principal, voir clair en nous-mêmes », écrira Marx en 1859²⁵. Rendre compte des représentations, c'est les expliquer par la fonction qu'elles occupent et par l'origine sociale qui est la leur. Ces deux aspects sont indissociables, et l'originalité de *L'Idéologie allemande* est de s'attacher à le démontrer. Le point de départ de Marx est, une fois de plus, la philosophie jeune-hégélienne et sa critique. Feuerbach devient ici l'une des cibles principales des attaques, et cela parce que sa théorie des idées se trouve pour la première fois totalement abandonnée. Pour Feuerbach, les idées sont le résultat d'une projection fantastique de l'essence humaine en dehors d'elle-même, sous la forme de représentations séparées qui dominent en retour leurs producteurs.

Pour Marx, cette critique présente une réelle pertinence en même temps qu'un défaut grave. Sa force est d'expliquer les idées non pas par leur contenu, mais par la procédure de leur formation en les réinsérant au sein d'une histoire humaine dont elles constituent un aspect. Mais le défaut de la thèse de Feuerbach réside précisément dans son hypothèse d'une projection qui donne lieu à une scission : il sépare à terme le monde des représentations du monde réel, et il en fait le lieu d'une aliénation humaine majeure qui doit être corrigée sur ce seul terrain des idées. « Mais le fait que la base profane se détache d'elle-même pour aller se constituer dans les nuages en royaume autonome ne peut s'expliquer que par le déchirement intime et la contradiction interne de cette base profane. Il faut donc tout à la fois comprendre celle-ci dans sa contradiction et la révolutionner pratiquement²⁶. » Autrement dit, la genèse de la religion n'est pas de nature religieuse, mais sociale.

Si la critique feuerbachienne peut paraître convaincante dès lors qu'on en reste à la critique de la religion, elle contraint par là même à demeurer sur ce terrain, sans

qu'on parvienne jamais à développer pleinement une critique du monde réel, en ses divers niveaux articulés. Par suite, elle interdit l'analyse des idées autres que religieuses et qui présentent à la fois une portée objective, une valeur de vérité, et des règles de production, une origine subjective donc, que ce sujet soit individuel ou collectif. Marx brocarde d'entrée de jeu les convictions jeunes-hégéliennes sur ce point : « Naguère, un brave homme s'imaginait que, si les hommes se noyaient, c'est uniquement parce qu'ils étaient possédés par l'idée de la pesanteur. Qu'ils s'ôtent de la tête cette représentation, par exemple, en déclarant que c'était là une représentation religieuse, superstitieuse, et les voilà désormais à l'abri de tout risque de noyade. Sa vie durant, il lutta contre cette illusion de la pesanteur dont toutes les statistiques lui montraient, par des preuves nombreuses et répétées, les conséquences pernicieuses. Ce brave homme, c'était le type même des philosophes révolutionnaires allemands modernes. » Le premier tome de *L'Idéologie allemande* s'ouvre par cet apologue dont le style cinglant donne le ton de toute l'œuvre. La tâche que se fixent Marx et Engels est de comprendre pourquoi les Jeunes Hégéliens en sont venus à croire à la puissance intrinsèque des idées, afin de leur objecter non pas leur inefficacité radicale, mais plutôt leur portée conjoncturelle, à la fois relative et nettement définie.

Pour accomplir ce programme, il faut analyser l'émergence des représentations à chaque époque et dans chaque société, en considérant ses principes fondamentaux d'organisation. La nouveauté de *L'Idéologie allemande* réside dans la précision sans précédent que donnent Marx et Engels à leur analyse des différentes formations historiques se succédant au cours de l'histoire humaine. L'analyse des représentations se trouve ainsi subordonnée à celle de l'organisation économique et sociale de la production : avant de parler d'aliénation des idées, il faut exposer l'aliénation des hommes découlant de la division du travail qui prévaut à chaque époque. Au lieu de décrire une société civile déchirée par les conflits entre intérêts égoïstes, Marx s'efforce de rattacher l'organisation politique et sociale à l'histoire de la production

par les hommes de leurs propres conditions d'existence. Feuerbach ouvrait *L'Essence du christianisme* sur la remarque que l'homme, contrairement à l'animal, se dote de représentations religieuses. A l'encontre de cette conception, Marx développe longuement l'idée d'une différenciation progressive entre l'homme et l'animal, qui résulte de cette activité de production, activité spécifiquement humaine, mais aussi, en retour, facteur d'hominisation : « Le premier besoin lui-même une fois satisfait, l'action de le satisfaire et l'instrument déjà acquis de cette satisfaction poussent à de nouveaux besoins – et cette production de nouveaux besoins est le premier fait historique²⁷. »

Marx est donc soucieux de souligner l'effet en retour de toutes les activités humaines sur la société et sur l'individu, et y compris celui des idées et des représentations. Mais il donne la priorité à une hiérarchisation matérialiste de ces différentes activités en termes de base et de superstructure, et procède à une relativisation du rôle des idées. « Cette conception de l'histoire a donc pour base le développement du procès réel de la production, et cela en partant de la production matérielle de la vie immédiate ; elle conçoit la forme des relations humaines liées à ce mode de production et engendrée par elle, je veux dire la société civile à ces différents stades, comme étant le fondement de toute l'histoire, ce qui consiste à la représenter dans son action en tant qu'État aussi bien qu'à expliquer par elle l'ensemble des diverses productions théoriques et des formes de la conscience, religion, philosophie, morale, etc., et à suivre sa genèse à partir de ces productions, ce qui permet alors naturellement de représenter la chose dans sa totalité (et d'examiner aussi l'action réciproque de ses différents aspects)²⁸. » La notion de totalité, ou, comme le dira Marx plus tard, de formation économique et sociale, est ici déterminante : cette totalité historique est le lieu dialectique de toutes les différenciations, voire des scissions, qui donnent naissance à des instances spécifiques, à la fois subordonnées et rétroagissant sur l'ensemble de la vie sociale. Si schéma il y a dans *L'Idéologie allemande*, celui-ci consiste dans un modèle dynamique qui décrit l'articulation historique de

plusieurs instances associées, et non, comme on le croit parfois, dans la thèse de leur superposition mécanique, qui permettrait la réduction du supérieur à l'inférieur, sans que soit considérées la spécificité et la nécessité propres à chacun de ces niveaux.

La description de cette totalité structurée qu'est la société bourgeoise moderne – qui intéresse Marx et Engels au premier chef – a bien pour condition l'analyse d'une division du travail poussée, qui seule peut expliquer l'autonomie relative des représentations, c'est-à-dire à la fois leur indépendance réelle et l'apparence trompeuse d'une scission définitive qui les isolerait du reste de la réalité. L'analyse de Marx est complexe : « La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle ²⁹. » Mais ce langage peut être trompeur. Une chose est d'affirmer que les hommes « sont les producteurs de leurs représentations », mais autre chose est de considérer que ces représentations sont par là même adéquates à ce qu'ils sont et surtout à ce qu'ils font. C'est bien cet écart qu'il s'agit de comprendre. Comment une activité qui émane de la vie réelle peut-elle en retour en travestir la nature ? « Les individus sont toujours partis d'eux-mêmes, partent toujours d'eux-mêmes. Leurs rapports sont des rapports du procès réel de leur vie. D'où vient-il que leurs rapports accèdent à l'autonomie contre eux ? Que les puissances de leur propre vie deviennent toutes-puissantes contre eux ³⁰ ? » En un sens, on pourrait affirmer que Marx amplifie la thèse jeune-hégélienne : ce ne sont pas *seulement* les idées qui dominent les hommes, mais l'ensemble des instances et productions qu'ils ont séparées d'eux-mêmes et dont ils ont perdu la maîtrise, et cela parce qu'ils sont soumis aux contradictions de base de leur organisation historique.

C'est donc bien la division de la vie sociale en domaines séparés qui explique, au moins jusqu'à un certain point, cette relative mais effective indépendance des idées. Cette indépendance n'est au fond que le résultat de la création d'une fonction spécifique, celle de penseur,

chargé, même si c'est à son insu, de rendre raison, de justifier ou d'idéaliser l'ordre social existant. Or cet ordre résultant de l'organisation de la production, il est à rapporter directement à la domination d'une classe sur les autres. A ce niveau, il existe un strict parallélisme, et même une synonymie foncière, entre la domination matérielle et la suprématie dans le domaine des idées : « Les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle³¹. » Pour bien comprendre ces lignes, il faut considérer qu'elles sont dirigées à la fois contre les Jeunes Hégéliens et leur croyance à la force propre des idées, mais aussi contre Hegel et son idéalisme de la substance-sujet, c'est-à-dire sa théorie de l'histoire. En outre, elles ne font qu'esquisser le cadre général d'une analyse que Marx sait devoir poursuivre : car il ne s'agit pas de rabattre purement et simplement les idées sur les classes dont elles émanent. Leur analyse en terme de classe permet avant tout de dégager leur fonction et de préciser les conditions de leur formation, mais elle n'épuise pas leur contenu et ne tranche pas la question de leur validité. Sur ce point, on peut affirmer que l'exposé de *L'Idéologie allemande* se fait par endroits contradictoire, l'étude d'une fonction générale se confondant parfois avec la désignation d'un contenu singulier et la critique d'une doctrine déterminée. Mais la question se complique dès lors qu'on admet qu'il existe à chaque époque plusieurs idéologies concurrentes, que par ailleurs une idéologie peut aussi être un savoir véritable³².

Une page de cette œuvre, demeurée célèbre, esquisse en effet une analyse du contenu spécifique de toute idéologie : par définition, et pour être adéquate à sa position sociale, une idéologie inverse le monde réel et produit une image retournée d'elle-même ainsi que de l'ensemble de la vie sociale qui lui est contemporaine. Cette inversion dans la représentation a pour cause l'inversion réelle qui préside à l'organisation de la production et qui consiste d'abord dans la domination de la classe des producteurs par ceux qui monopolisent les richesses pro-

duites. Par suite, cette inversion se propage au niveau des relations générales qui s'établissent entre les représentations et le réel : les idées ne semblent mener le monde que parce qu'elles sont l'expression idéalisée des rapports de domination qui le structurent effectivement. L'illusion est d'autant plus difficile à déjouer qu'elle se fonde moins sur le contenu propre de telles représentations que sur leur fonction. Et la notion d'idéologie a pour vocation première de décrire une telle fonction, fondamentalement stable par opposition à des idées qui se modifient rapidement et brouillent superficiellement la perception d'une domination durable.

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle [...]. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience [*das Bewußtsein*] ne peut jamais être autre chose que l'Être conscient [*das bewußte Sein*] et l'Être des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel qu'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os ; non, on part des hommes dans leur activité réelle ; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le

développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui est lié à des présuppositions matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience³³.

Marx accorde que la domination de classe est l'enjeu d'une lutte qui met aux prises plusieurs groupes sociaux candidats à la suprématie. Chacun d'eux est logiquement doté d'une idéologie spécifique, qui correspond à son projet d'organisation de la totalité sociale. Il existe donc en même temps plusieurs idéologies. Le paradoxe reste néanmoins assez aisé à surmonter à ce niveau : « Les différents stades et intérêts ne sont jamais complètement dépassés, mais seulement subordonnés à l'intérêt qui triomphe et ils se traînent encore pendant des siècles à ses côtés. Il en résulte que, à l'intérieur de la même nation, les individus ont des développements tout à fait différents³⁴. » La difficulté est cependant que le schéma global de l'inversion s'en trouve fortement perturbé : comment concevoir que plusieurs représentations, distinctes les unes des autres, véhiculent cette inversion essentielle des rapports réels ? Il faut alors reconnaître qu'elles ont des contenus dont le degré de validité ou de scientificité est variable, et qu'une idéologie peut être en même temps et jusqu'à un certain point un savoir authentique, mérite que Marx reconnaît désormais à l'économie politique.

On mesure ici l'oscillation qui s'installe à l'intérieur même de la notion d'idéologie, et cela dès le moment de son élaboration : désignant avant tout une logique sociale

générale, elle en vient nécessairement à décrire une structure spécifique, celle de la « classe » des intellectuels, puis un contenu déterminé, l'apologie de l'état des choses existant. Décrivant une instance sociale de production de représentations par définition diverses, l'idéologie devient aussi et avant tout le nom d'un certain type d'illusions engendrées par cette instance. Pourtant, Marx se voit tout aussitôt contraint de contrarier cette pente propre à la notion qu'il vient d'inventer : l'idéologie a pour vocation première d'être une notion générale qui doit pouvoir englober l'ensemble des représentations, illusoire ou non, et qui doit pouvoir inclure à ce titre aussi bien l'illusion que la science, l'apologie que la dénonciation de l'ordre existant. L'analyse du langage entreprise à plusieurs reprises dans cette œuvre met bien en lumière cette tension interne au concept d'idéologie.

En effet, le langage est à la fois le lieu de sédimentation ou de cristallisation des idées bourgeoises, si l'on considère l'époque moderne, mais aussi l'instrument de leur remise en question, parce qu'il est l'occasion d'une confrontation vivante entre divers types de représentations. D'un côté, Marx dénonce l'invasion du langage moderne par le thème de la propriété, qui permet aux idéologues bourgeois d'y associer « naturellement » l'essence humaine, le propre de l'homme³⁵. Mais il précise également que « le langage est la conscience réelle, pratique, existant aussi pour d'autres hommes, existant donc alors seulement pour moi-même aussi et, tout comme la conscience, le langage n'apparaît qu'avec le besoin, la nécessité du commerce avec d'autres hommes³⁶ ». Véhicule des idées dominantes, le langage est aussi l'instrument de la communication sociale. Est-il une idéologie ? Oui et non, puisque, résultant de la division du travail, il permet tout aussi bien de la décrire et de la remettre en question.

La question qui se pose aussitôt est de savoir comment peuvent émerger des conceptions critiques au sein même d'une réalité ainsi structurée. La réponse est bien sûr que les conflits d'intérêts réels deviennent aussitôt des conflits d'idées, mais les luttes théoriques ne sont en aucun cas déterminantes par elles-mêmes. Si la sphère

des représentations n'est qu'expressive des contradictions de la base historique qui leur donne naissance, l'apparition d'une théorie révolutionnaire suit et ne saurait précéder la formation d'une classe de producteurs, consciente d'elle-même et prête à renverser la formation économique et sociale existante pour lui substituer un autre mode de développement. Pourtant, Marx reconnaît que les choses ne sont pas si simples et que la lutte idéologique est une tâche politique importante : « Nous savons très bien que le mouvement communiste ne peut être dévoyé par quelques phraseurs allemands. Mais il est néanmoins nécessaire de lutter contre toute cette phraséologie dans un pays où les phrases philosophiques ont eu depuis des siècles un certain pouvoir [...]. Ces phrases creuses seraient capables d'affaiblir et de brouiller encore davantage la conscience de la contradiction totale qui existe entre le communisme et l'ordre existant ³⁷. »

Une alternative se dégage : ou bien l'idéologie n'a qu'une fonction apologétique, ou bien il existe une lutte idéologique qui reproduit au niveau de la représentation les contradictions de la base économique et sociale. Dans le premier cas, la fonction idéologique accompagne et duplique une domination de classe qu'elle ne modifie pas : son caractère foncièrement illusoire a pour contrepartie sa complète inefficacité. Et dès lors qu'elle peut être contestée par une autre représentation du monde, c'est que le rapport de force social est en cours de bouleversement. Dans le second cas, l'idéologie a un rôle actif au sein d'une configuration complexe qui met aux prises plusieurs idéologies, qui sont toutes des instruments efficaces au sein d'une lutte sociale et politique largement indéterminée dans son issue. En ce cas, il faut admettre que l'anarchisme individualiste de Stirner, ou l'utopisme évangélique de Weitling par exemple rentrent aussi dans cette catégorie, au titre des effets qu'ils sont en mesure de produire sur la conscience des hommes et par là sur leur vie sociale. C'est alors l'idée que l'histoire progresse seulement par la base qui doit être revue. Dans tous les cas de figure, on voit que cette notion met en péril les cadres mêmes de l'analyse qui la suscite et on ne peut pas faire l'hypothèse que Marx n'en a pas été conscient.

Deux indices confirment cette hypothèse. D'une part, le relatif déclin de la notion dans les œuvres suivantes : Marx parlent encore à plusieurs reprises d'« idéologues », mais le terme d'« idéologie » ne suffit plus à qualifier précisément telle ou telle pensée dont il entreprend néanmoins la critique soigneuse. D'autre part, il s'oriente de plus en plus nettement vers l'analyse de l'économie politique, délaissant progressivement la polémique avec la philosophie allemande. Les conditions du débat s'en trouvent profondément modifiées : l'économie politique, que Marx jugeait purement illusoire à l'époque des *Manuscrits de 1844*, est l'objet d'une réévaluation radicale. Ricardo, notamment, lui paraît avoir posé les bases scientifiques d'une théorie de la valeur, même s'il n'en a pas achevé la construction. Ce que Marx nommera ultérieurement l'« économie politique classique », et qu'il distingue soigneusement de l'« économie politique vulgaire »³⁸, présente donc à la fois le caractère d'une idéologie, de part son origine et sa fonction, et celui d'un savoir, du fait de sa rigueur et de sa portée descriptive. Sa critique précise reste alors à produire.

L'essentiel de cette œuvre ne réside donc pas dans une description d'instances simplement superposées, pas plus que dans une théorie générale de la représentation. Si Marx s'efforce bien de rapporter la formation des idées aux contradictions qui déchirent le monde réel, le projet de rabattre les premières sur les secondes est à la fois une tentation et une impossibilité dont il prend rapidement conscience. Les contradictions historiques qui s'instaurent entre les rapports de production d'une part et les forces productives d'autre part expliquent l'apparition de représentations qui se différencient progressivement de cette base, et y gagnent leur autonomie, mais elles expliquent aussi le caractère d'expression à l'égard de cette base contradictoire que conservent ces représentations. Autrement dit, une idéologie qui ne renvoie pas, un tant soit peu, aux individus une image vraisemblable et une explication crédible – c'est-à-dire partiellement juste – de ce qu'ils sont et de ce qu'ils vivent n'a aucune chance de s'imposer à leur conscience. L'autonomie des représentations est donc tout à la fois bien réelle et parfaitement

relative, ce qui impose à Marx la poursuite d'une lutte idéologique en même temps que le perfectionnement de son analyse historique des contradictions motrices du réel. « 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 réel³⁹. » L'élucidation de cette énigme de la représentation doit être l'une des clés de la nouvelle compréhension matérialiste de l'histoire. La notion d'idéologie apparaît alors bien plus comme une étape de la recherche que comme le dernier mot de Marx concernant la place des idées.

3. Production des marchandises et formation des individus

Dans le mouvement de cette élaboration, Marx affine donc sa théorie historique en la centrant désormais autour de la question de la production. A mesure que cette construction progresse, il réoriente sensiblement son travail polémique en direction de l'économie politique. Ces deux aspects s'entretiennent l'un l'autre et constituent à l'évidence l'un des moteurs de la recherche marxienne. Le recul de la polémique directe avec la philosophie allemande n'est donc pas à comprendre comme une sortie hors du champ de la philosophie. Pour une part, il est vrai, et on y reviendra, que Marx aborde les philosophies de son temps avec des instruments qui leur sont extérieurs et selon un point de vue inédit, on l'a vu, que résume le concept d'idéologie. Mais, par ailleurs, sa recherche continue de présenter une dimension philosophique constitutive, et même avouée, dans la mesure même où cette élaboration de concepts nouveaux requiert non seulement une nouvelle compréhension de l'histoire humaine, mais une explication du statut et de la portée de cette théorie inédite, de ses conditions de possibilité comme de ses éventuelles conséquences pratiques.

Cette nouvelle approche se révèle de façon particulièrement nette concernant la question de l'économie poli-

tique : celle-ci, à la fois, a un objet, la production, et est le nom d'un savoir constitué. L'intérêt de Marx porte sur l'un et l'autre aspect, son projet étant de critiquer l'économie politique comme science à partir d'une redéfinition de son contenu. Bien évidemment, cette redéfinition a partie liée avec le savoir économique tel qu'il existe, même si c'est bien au nom de son inadéquation au réel que Marx en récuse les attendus. Reste alors à expliquer la formation des connaissances économiques et ce qui permet d'évaluer après coup leur degré de pertinence. Une première tentative d'analyse de la société civile et des intérêts égoïstes qui s'y affrontent n'a pas permis une explication véritable du mouvement historique dans son ensemble, mais a orienté Marx vers la prise en considération des conflits de classes et des contradictions qui les structurent. Cette notion de classe, qu'il avoue emprunter aux historiens libéraux français de l'époque^a, requiert elle-même une exposition de ses origines, au-delà ou plutôt en deçà de la sphère politique où elle se manifeste, et même en deçà du niveau social qui permet son identification.

Dans *L'Idéologie allemande*, Marx reprend ainsi des questions formulées dès les articles de jeunesse et les *Manuscrits de 1844* : comment comprendre la suprématie de la propriété privée ? Alors que les *Manuscrits de 1844* en restaient à la critique du « sens de l'avoir⁴⁰ » et à la dénonciation du pouvoir de l'argent, *L'Idéologie allemande* commence à expliquer les raisons de l'inégalité sociale en cherchant à définir une structure de production. Celle-ci présente deux aspects imbriqués : des forces productives, qui sont les outils ou les machines, mais avant tout le travail humain lui-même dans la mesure où il transforme la nature ; des rapports de production, qui sont les relations sociales que les hommes établissent entre eux à cette occasion. Les rapports de propriété prennent

a. Marx a profité de son séjour à Paris pour lire les historiens français de la Révolution, en particulier Augustin Thierry, Mignet, Thiers et Guizot. Cf. Auguste Cornu, *Marx et Engels, leur vie et leur œuvre*, op. cit., III, p. 12.

place dans ce second ensemble et ne peuvent être la clé d'une formation économique et sociale comme totalité structurée. Plus pertinente à cet égard, on l'a vu, est la notion de division du travail : située du côté des forces productives dans la mesure où elle renvoie à la qualité et la quantité du travail effectué, elle fait immédiatement intervenir les relations de domination et de subordination, qui ressortissent davantage aux rapports de production. Elle permet de comprendre comment plusieurs aspects de la réalité historique, conscience comprise, peuvent entrer en conflit et alimenter ainsi les luttes de classes : « Trois moments, la force productive, l'état social et la conscience peuvent et doivent entrer en conflit entre eux, car, par la division du travail, il devient possible, bien mieux, il arrive effectivement que l'activité intellectuelle et matérielle – la jouissance et le travail –, la production et la consommation échoient en partage à des individus différents⁴¹. »

C'est pourquoi l'analyse de la division du travail est si centrale dans *L'Idéologie allemande* : elle sépare, à l'intérieur de la société, le travail industriel et le travail commercial et fait naître différentes branches de production au sein du travail industriel⁴². Par ailleurs, elle opère la distinction entre tâches manuelles et tâches intellectuelles⁴³. Marx s'efforce de montrer la nouveauté de cette analyse en explorant sa pertinence sur le terrain de l'histoire humaine dans sa totalité. Et la définition de différents stades de la production est directement liée à cette analyse nouvelle des contradictions du réel. Il est paradoxal que cette recherche, qui vise avant tout à définir une dynamique de l'histoire et à opposer sa complexité réelle à toutes les simplifications théoriques, soit elle-même devenue le modèle d'une théorie passe-partout, au point que le terme galvaudé d'« idéologie » en vienne à redoubler l'écart au réel qu'il est censé décrire. Les difficultés de la lecture sont produites à la fois par une forme d'illusion rétrospective et par le fait que la démarche engagée ici n'est jamais thématisée pour elle-même.

Certaines des analyses de *L'Idéologie allemande*, cependant, permettent de surmonter l'équivoque ou d'éviter les contresens. Ainsi, une des préoccupations

majeures de Marx quand il rédige ce texte est d'articuler la réalité individuelle et la vie sociale mieux qu'il n'est parvenu à le faire jusqu'alors. On a vu que l'analyse de la société civile se fonde sur la seule analyse de la séparation des intérêts privés qui sont ceux des individus : le rejet de cette explication suppose ou bien une théorie de l'État comme dépassement rationnel de ce conflit, à l'instar de celle que propose Hegel, ou bien une théorie inédite du rapport entre individus et société. Cette théorie doit répondre à une double exigence : expliquer comment des individus forment une communauté sociale et sont en retour formés par elle ; proposer une perspective de dépassement des luttes qui les opposent, et cela, en relation avec une nouvelle conception de l'essence humaine, qui n'a d'ores et déjà plus rien de feuerbachien.

C'est bien à cette double tâche que s'attelle Marx. Et *L'Idéologie allemande* est à la fois une théorie de l'histoire dans sa dimension la plus collective et une théorie de l'individu dans sa réalité singulière. Si le travail, son organisation et son degré de division renvoient immédiatement à une certaine forme de vie sociale, cette dernière ne prend sa réalité qu'à l'échelle des individus. Ceux-ci sont formés en tant que tels dans le cadre collectif d'une telle organisation, qui permet plus ou moins le développement de leurs capacités : « La structure sociale et l'État résultent constamment du processus vital d'individus déterminés ; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont en réalité, c'est-à-dire tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement ; donc tels qu'ils agissent dans des limites, des présuppositions et des conditions matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté⁴⁴. »

Sur ce point, l'écart avec Feuerbach est maximal, alors même que Marx juge toujours pertinent le problème d'une définition de l'essence humaine. La VI^e des *Thèses sur Feuerbach* assure le basculement d'une thématique philosophique sur le terrain de l'histoire et de son analyse : « Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence humaine. Mais l'essence humaine n'est pas une abstraction inhérente à l'individu singulier. Dans sa réalité, c'est

l'ensemble des rapports sociaux ⁴⁵. » L'individu n'est pas l'origine ou le moteur de l'histoire, mais c'est à son niveau que la vie sociale produit ses effets et rencontre les causes de sa reproduction ou bien, à l'inverse, les motifs de sa transformation. L'aliénation humaine, dont Feuerbach exposait le résultat mais n'expliquait pas la cause, peut ainsi être rapportée à la division du travail et à la structuration de la société par des rapports de domination. Par là même, l'objectivation par l'homme de ses capacités subjectives en marchandises, rapports sociaux, institutions, représentations, etc., cesse d'être systématiquement synonyme d'aliénation. C'est bien à l'essence humaine, ainsi redéfinie, que portent atteinte la spécialisation et la ségrégation des activités, et en particulier la distinction stricte entre travail manuel et travail intellectuel.

Marx doit alors envisager le développement plénier de cette essence non pas comme une simple actualisation de ressources toujours déjà présentes, mais comme la réalisation de ce qui, dans une organisation sociale donnée, est à la fois permis et refusé, à portée de main et jamais atteint. En ce sens, la société bourgeoise est supérieure à la société antique : le développement des diverses facultés individuelles n'a jamais été aussi important. Mais parce qu'il est profondément inégalitaire, il est synonyme en même temps d'exploitation et d'aliénation du plus grand nombre. Et cette aliénation est en même temps source d'appauvrissement humain réelle et cause de l'inversion des représentations. Parlant de l'époque moderne et de l'essor sans précédent des forces productives qu'elle suscite, il écrit : « On voit se dresser en face de ces forces productives la majorité des individus dont ces forces se sont détachées, qui sont de ce fait frustrés du contenu réel de leur vie et sont devenus des individus abstraits, mais qui, par là même et seulement alors, sont mis en état d'entrer en rapport les uns avec les autres en tant qu'individus ⁴⁶. » On mesure à quel point l'idéologie libérale (au sens politique) est partiellement adéquate au réel tout en en déguisant la réalité profonde : elle prend un stade donné pour une essence, et surtout elle confond l'apparition de l'individu abstrait, objectivement abstrait si l'on

peut dire, avec la victoire de l'individu concret, véritablement humain, sur tout ce qui s'oppose à lui.

Il est frappant que Marx prenne l'exemple de l'artiste pour illustrer sa propre théorie de l'essence humaine. Mentionnant le cas de Raphaël, cas exposé par Stirner avec lequel Marx polémique abondamment mais qui, plus généralement, se trouve au centre des débats esthétiques allemands de cette époque et qui incarne le génie, l'individu sans pareil, il note : « Qu'un individu comme Raphaël développe ou non son talent, cela dépend entièrement de la commande, qui dépend elle-même de la division du travail et du degré de culture atteint par les individus dans ces conditions⁴⁷. » Marx ne veut nullement dire que le talent de Raphaël est réductible aux conditions sociales de son apparition, mais qu'il requiert précisément certaines conditions parce qu'elles rendent un tel type de personnalité possible. Et ces conditions relèvent en particulier de l'organisation du travail : « La concentration exclusive du talent artistique chez quelques individualités, et corrélativement son étouffement dans la grande masse des gens, est une conséquence de la division du travail⁴⁸. » On voit que le développement des individus relève moins de l'épanouissement d'une nature que d'une répartition des rôles sociaux. Et la figure de l'artiste est intéressante en ce qu'elle contredit l'aliénation sur la base même de l'organisation de la production qui la suscite : l'artiste génial, produit de son temps, est aussi la réalisation anticipée de l'humanité de l'homme, la possibilité démontrée à titre exceptionnel que l'aliénation n'est pas inhérente à l'essence humaine.

A la pure et simple dépossession, ou encore à l'aliénation au sens feuerbachien, il faut donc opposer le processus inverse d'une appropriation ou d'une réappropriation, qui concerne avant tout les capacités humaines elles-mêmes : « L'appropriation de ces forces [productives] n'est elle-même pas autre chose que le développement d'une totalité de facultés dans les individus eux-mêmes⁴⁹. » En ce sens, toute activité présente le risque d'être l'occasion d'une aliénation supplémentaire mais recèle dans le même temps la possibilité d'un développement sans précédent des individus, et Marx n'exclut sur-

tout pas d'une telle perspective la pensée elle-même. Menacée, comme toute autre faculté, de sclérose réifiante dans le cadre d'un mode de production qui scinde toute chose d'avec ses conditions et d'avec ses conséquences, la pensée est virtuellement, malgré tout, « un moment de la vie totale de l'individu⁵⁰ ». Et on connaît la rêverie quelque peu ironique de Marx au sujet d'un âge d'or qui verrait le même homme « chasser le matin, pêcher l'après-midi, pratiquer l'élevage le soir, faire de la critique après le repas [...], sans jamais devenir chasseur, pêcheur, berger ou critique⁵¹ ».

Marx insiste sur le fait qu'en mode capitaliste de production la pensée autant que l'usage de la force physique deviennent sources d'aliénation et sont l'occasion d'une dépossession accrue. A l'inverse donc, « chez un individu dont la vie embrasse un large éventail d'activités diverses et de relations pratiques au monde, qui mène donc une vie multiforme, la pensée prend le même caractère d'universalité que toute autre démarche de cet individu⁵² ». La pensée retrouve donc son objet, non pas sur le mode classique de l'adéquation, mais selon le procès dynamique d'un développement de l'essence humaine elle-même, qui réaccorde en premier lieu ses facultés les unes aux autres. On retrouve à ce niveau la question du statut de la pensée et de la représentation : la place de l'activité intellectuelle au sein de la vie individuelle a pour corollaire la place de la représentation au sein du monde social.

Un renouvellement de la notion d'essence humaine est indispensable pour expliquer comment le système capitaliste de production donne naissance dans le même temps à des masses d'hommes aliénés et à quelques individus exceptionnels. Surtout, elle rend pensable la perspective d'un autre mode de production, perspective qui se fonde sur la conscience de l'aliénation subie et des promesses non tenues et qui, de ce fait, a l'individu pour but et pour condition. C'est à ce niveau qu'apparaît la question du communisme, parce qu'elle rencontre ici seulement l'identification de son moteur et de ses enjeux : si le communisme est bien avant tout une autre organisation des rapports de production et des forces productives, ou encore réside dans l'abolition du travail⁵³, c'est au niveau

de l'individu qu'il trouve le motif conscient de sa réalisation et les retombées positives de son instauration. Il faut entendre en ce sens la question de l'appropriation collective des moyens de production, en dépit de tous les contresens qui ont pu s'attacher à une telle formulation : « C'est seulement à ce stade que la manifestation de soi coïncide avec la vie matérielle, ce qui correspond à la transformation des individus en individus complets et au dépouillement de tout caractère imposé originellement par la nature ; à ce stade correspond la transformation du travail en manifestation de soi et la métamorphose des relations conditionnées jusqu'alors en relations des individus en tant qu'individus⁵⁴. » L'individu est bien le foyer d'où émanent et où convergent les lignes de fuite du projet de révolution communiste.

Le dire ainsi n'est pas renverser l'ordre de priorité explicitement accordé par Marx aux conditions sociales et à leur transformation. Simplement, une telle transformation n'a pas en elle-même ses propres fins et doit être subordonnée, contrairement à toutes les étapes antérieures de la production, au développement le plus général et le plus accompli des hommes eux-mêmes. Les conditions doivent à terme être assujetties aux finalités et c'est pourquoi le communisme n'est pas un état par avance descriptible, mais un processus, celui d'une libération réciproque des individus et de la communauté sociale qu'ils forment. On connaît la formule célèbre de ce texte : « Le communisme n'est pas pour nous ni un état qui doit être créé, ni un idéal sur lequel la réalité devra se régler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit [*aufhebt*] l'état actuel. Les conditions de ce mouvement résultent de la présupposition qui existe actuellement⁵⁵. » Le communisme est mouvement parce qu'il est issu des contradictions mêmes du réel (et Marx ne reprend pas par hasard ici le vocabulaire hégélien du dépassement), et n'est pas une solution apportée de l'extérieur. Il est la transformation radicale du mode de production enfin assujetti aux besoins des hommes et à leur capacité d'organisation rationnelle de la vie sociale dans toutes ses dimensions.

La réorientation théorique dont témoigne cette œuvre éloigne Marx et même le coupe, à partir de ce moment,

des problèmes de la philosophie allemande de son temps, mais son intérêt pour l'histoire et pour l'édification d'une critique de l'économie politique se situe de plain-pied avec l'analyse précise de l'idéologie allemande et avec les questions philosophiques qui en découlent. *Misère de la philosophie* reprend ainsi la tâche entreprise avec l'œuvre précédente, en la déplaçant sur un terrain plus immédiatement politique et économique. Néanmoins, Marx prend soin de reverser sa critique de l'abstraction philosophique au compte de sa nouvelle polémique : « Ce que Hegel a fait pour la religion, le droit, etc., M. Proudhon cherche à le faire pour l'économie politique⁵⁶. » En étudiant la pensée de Proudhon, Marx inaugure, sous une forme qui reste certes essentiellement polémique, sa propre critique de l'économie politique. Le point de départ est une fois encore l'estimation de la place idéologique occupée par Proudhon, que Marx juge être un petit bourgeois typique, déchiré à ce titre par les contradictions qu'il s'efforce d'étudier. En 1846, Proudhon soumet en effet à Marx son ouvrage intitulé *Contradictions économiques, ou philosophie de la misère*. Au cours de l'hiver 1846-1847, ce dernier répond par une critique sans égard qu'il précise dans une lettre à J.-B. Schweitzer : « Le petit bourgeois [...] se compose de "d'un côté" et "de l'autre côté". Même tiraillement opposé dans ses intérêts matériels et par conséquent ses vues religieuses, scientifiques et artistiques, sa morale, enfin son être tout entier⁵⁷. »

Une fois définies les limites de l'angle de vue de Proudhon, Marx s'engage dans une analyse de sa pensée économique qui doit être à la fois l'explication de l'origine de cette dernière et une critique détaillée de son contenu. Marx reconnaît à Proudhon le mérite d'avoir compris l'importance centrale de la production et de l'échange. Son tort est de croire que la transformation des règles de l'échange suffit à rendre possible un dépassement des conflits réels et qu'elle est du ressort de la volonté consciente des échangistes. Le débat se cristallise donc autour du délicat problème de la valeur, de sa formation et de sa mesure, que Marx ne cessera de reprendre jusqu'à la fin de sa vie.

Pour Proudhon, qui réinterprète l'économie politique

anglaise, le problème de la mesure de la valeur des marchandises se résout par l'estimation de la quantité de travail nécessaire à leur production. Mais, d'une part, cette quantité de travail est socialement variable et Marx signale qu'une heure d'un travail donné n'équivaut pas nécessairement à une heure d'un autre type de travail : son étude relève d'une analyse qualitative et historique qui interdit qu'on en fasse une unité de mesure fixe et qui inclut l'analyse de la concurrence. D'autre part, cette quantité de travail a elle-même une valeur, qui est le salaire payé à celui qui l'effectue. Et proposer que le travail soit ainsi mesuré et rétribué revient à préconiser la détermination d'un salaire minimal, c'est-à-dire du salaire tout juste nécessaire à couvrir les frais de reproduction du travailleur en tant que tel.

De ce point de vue, Proudhon, de même que les ricardiens de gauche tels que Thompson et Bray^a, propose comme moyen de réforme du capitalisme ce qui en est le principe fondateur. Marx, devenu depuis peu partisan de la théorie ricardienne de la valeur-travail, c'est-à-dire de la portée strictement descriptive de la thèse qui explique la formation de la valeur des marchandises par la quantité de travail nécessaire à leur production, pense que celle-ci n'est justement qu'un reflet, empiriquement exact, du mode de production capitaliste. Il faut lui opposer une alternative à la fois théorique et pratique : « Dans une société à venir, où l'antagonisme des classes aurait cessé

a. William Thompson (1783-1833) est un grand propriétaire irlandais, théoricien d'une économie sociale, et qui le premier utilise l'expression de « plus-value ». Héritier de Bentham et de Ricardo, il en tire des conclusions radicales et considère que les richesses créées par le travail devraient être plus équitablement réparties. Il défend le rapprochement du mouvement syndical anglais et la tradition oweniste des coopératives ouvrières.

John Francis Bray (1809-1895) est un imprimeur qui théorise lui aussi l'inégalité de répartition des fruits du travail et le vol qui permet finalement l'accumulation capitaliste. Hostile à toute action politique et même syndicale, il préconise la formation de sociétés par actions ouvrières, afin d'avancer progressivement vers la formation de coopératives dont l'avènement immédiat conduirait à l'échec.

[...], l'usage ne serait plus déterminé par le minimum du temps de production ; mais le temps de production sociale qu'on consacrerait aux différents objets serait déterminé par leur degré d'utilité sociale⁵⁸. » L'inconséquence proudhonienne est donc bien un écho de sa position sociale intermédiaire, qui le situe au point névralgique de la contradiction historique, mais lui interdit d'en envisager le dépassement et le conduit à vouloir aménager en surface un conflit essentiel qu'il n'a pas perçu.

Conformément aux thèses de *L'Idéologie allemande*, mais d'une façon plus précise, Marx expose la liaison entre un contenu théorique et une position sociale. En l'occurrence, Proudhon est surtout incapable de saisir comme une unité dialectique, c'est-à-dire intrinsèquement contradictoire, le mode de production capitaliste dont il envisage les différents aspects séparément les uns des autres. Marx le dit concernant la monnaie, qui va devenir bientôt un objet central de sa propre analyse : Proudhon, n'ayant pas compris que la monnaie est un « rapport social », « commence par détacher la monnaie de l'ensemble du mode de production actuel », alors même qu'elle en est un « anneau » constitutif⁵⁹. Cette orientation n'est pas à proprement parler un choix, mais avant tout l'effet d'un angle de vue lui-même socialement déterminé. En ce point, les options théoriques se trouvent éclairées dans leurs causes au moyen d'une analyse de la place des représentations au sein du mode de production. Proudhon « emprunte aux économistes la nécessité de rapports éternels ; il emprunte aux socialistes l'illusion de ne voir dans la misère que la misère [...]. Il veut être la synthèse, il est une erreur composée⁶⁰ ». A la fausse unité du point de vue proudhonien et à sa proposition de ne modifier qu'un mode inégalitaire de répartition des richesses, il faut opposer une prise en considération globale de la réalité sociale dans son ensemble. C'est d'ailleurs cette globalité qui rend possible la critique de la doctrine réformiste proudhonienne comme idéologie. Plus généralement, « en construisant avec les catégories de l'économie politique l'édifice d'un système idéologique, on disloque les membres du système social. On change les différents membres de la société en autant de

sociétés à part, qui arrivent les unes après les autres. Comment, en effet, la seule formule logique du mouvement, de la succession dans le temps, pourrait-elle expliquer le corps de la société, dans lequel tous les rapports coexistent simultanément et se supportent les uns les autres⁶¹ ? »

Une telle critique fournit dans une large part la matrice de tous les reproches adressés ultérieurement à l'économie politique classique. Elle dissocie les relations qu'elle étudie et fige leur mouvement sous la forme d'apparences immobiles et juxtaposées, et cela parce qu'elle ne saisit pas les antagonismes qui divisent le réel d'avec lui-même et préparent son éventuelle transformation révolutionnaire. A cet égard, la critique de l'économie politique est bien plus urgente et décisive que la critique de la philosophie : le niveau de conscience politique de la classe ouvrière en dépend directement, dans la mesure où cette conscience consiste dans l'analyse exacte du capitalisme ainsi que dans la construction rationnelle du projet de son dépassement communiste. On retrouve alors la difficulté qui avait surgi dans *L'Idéologie allemande*. Comment comprendre que ce point de vue dynamique et englobant ne soit pas « naturellement » celui de la classe ouvrière dans les pays européens où elle s'est le plus développée ? Plus encore, comment un penseur comme Proudhon peut-il faire des émules parmi des militants dont la situation sociale devrait être un facteur de clairvoyance supérieure ?

Il faudrait alors reconnaître l'existence de représentations dominées, ou de représentations des dominés (ce qui n'est pas forcément la même chose) contre lesquelles le combat politique est nécessaire. Et c'est bien ce que dit Marx, sans que le cadre tracé par la notion d'idéologie lui permette d'intégrer vraiment cet aspect au reste de son analyse. Lui même semble pris dans les alternatives sans moyens termes qu'il reproche précisément à Proudhon de proposer. D'un côté, il faut dénoncer sans relâche les théories trompeuses, et c'est bien ce à quoi s'emploie ce nouveau livre. De l'autre, la victoire des idées communistes est incluse dans le développement historique des contradictions inhérentes au mode capitaliste de produc-

tion. A l'époque de ce texte, Marx penche pour la seconde option, qui promet un dénouement rapide. Le développement de la science rime alors avec l'extension du prolétariat : « A mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte du prolétariat se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et de s'en faire l'organe [...]. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire ⁶². »

De cette équivoque sur le statut de la représentation, à la fois expressive des contradictions du réel et partie prenante de leur évolution, résulte la définition marxienne complexe du statut de la politique et de la lutte idéologique, si tant est que sa nécessité soit reconnue. La question de la politique et la question de l'idéologie sont en effet strictement corrélées l'une à l'autre, et cela par l'intermédiaire du problème de la représentation dont elles participent l'une et l'autre, quoique sur des modes divers. L'intérêt de l'étude de l'économie politique est que Marx se voit plus directement confronté à ce problème interne à sa propre recherche, que l'analyse de la seule philosophie allemande permettait de maintenir à distance. Dès *Misère de la philosophie*, il est clair que les distinctions de classes ne recouvrent pas exactement les camps théoriques et que l'analyse reste à préciser. « Plus le caractère antagoniste se met au jour, plus les économistes, les représentants scientifiques de la production bourgeoise se brouillent avec leurs propres théories, et différentes écoles se forment ⁶³. » L'expression de « représentants scientifiques de la production bourgeoise » est à elle seule le programme de la recherche ultérieure.

De façon plus générale, il est clair que l'une des préoccupations de Marx à cette époque est bien d'intriquer, de façon aussi cohérente que possible, toutes les dimensions de l'analyse nouvelle qu'il propose. Cette tâche n'est pas strictement d'ordre méthodologique ou théorique, mais concerne directement la perspective de révolution communiste, autour de laquelle se réorganisent et se réajustent l'ensemble des catégories mises en œuvre et dont la

plupart sont empruntées. Savoir et émancipation doivent devenir conditions l'un de l'autre et Marx envisage alors avec optimisme que l'abolition des classes, la suppression de la politique ainsi que le dépassement de la philosophie puissent s'effectuer conjointement et rapidement, et réaliser la libre association des producteurs.

Une classe opprimée est la condition vitale de toute société fondée sur l'antagonisme des classes. L'affranchissement de la classe opprimée implique donc nécessairement la création d'une société nouvelle. Pour que la classe opprimée puisse s'affranchir, il faut que les pouvoirs productifs déjà acquis et les rapports sociaux existants ne puissent plus exister les uns à côté des autres. De tous les instruments de production, le plus grand pouvoir productif, c'est la classe révolutionnaire elle-même. L'organisation des éléments révolutionnaires comme classe suppose l'existence de toutes les forces productives qui pouvaient s'engendrer dans le sein de la société ancienne.

Est-ce à dire qu'après la chute de l'ancienne société il y aura une nouvelle domination de classe, se résumant dans un nouveau pouvoir politique ? Non.

La condition d'affranchissement de la classe laborieuse, c'est l'abolition de toute classe, de même que la condition d'affranchissement du tiers état, de l'ordre bourgeois, fut l'abolition de tous les états et de tous les ordres.

La classe laborieuse substituera, dans le cours de son développement, à l'ancienne société civile une association qui exclura les classes et leur antagonisme, et il n'y aura plus de pouvoir politique proprement dit, puisque le pouvoir politique est précisément le résumé officiel de l'antagonisme dans la société civile.

En attendant, l'antagonisme entre le prolétariat et la bourgeoisie est une lutte de classe à classe, lutte qui, portée à sa plus haute expression, est une révolution totale. D'ailleurs, faut-il s'étonner qu'une société, fondée sur l'*opposition* des classes, aboutisse à la *contradiction* brutale, à un choc de corps à corps comme dernier dénouement ?

Ne dites pas que le mouvement social exclut le mouvement politique. Il n'y a jamais de mouvement politique qui ne soit social en même temps.

Ce n'est que dans un ordre de choses où il n'y aura plus de classes et d'antagonismes de classes, que les *évolutions sociales* cesseront d'être des *révolutions politiques*. Jusque-là, à la veille de chaque remaniement général de la société, le dernier mot de la science sociale sera toujours :

Le combat ou la mort : la lutte sanguinaire ou le néant.
C'est ainsi que la question est invinciblement posée

(George Sand)⁶⁴.

On le voit dans ce texte, le terme de politique demeure affecté d'une ambiguïté qui perdure : retourné contre son usage hégélien aussi bien que contre son usage ordinaire, le mot se trouve souvent affecté chez Marx d'un signe négatif et est alors synonyme d'institution bourgeoise, d'État prétendument rationnel ou encore d'association d'opposition aux revendications étroites. Dans le même temps, Marx esquisse sa reprise critique, qui est d'abord un élargissement de son sens premier, puis une analyse complexifiée du rôle de la représentation politique et du suffrage universel. Les révolutions de 1848 en Europe conduiront Marx et Engels à réviser à la baisse leurs espoirs de dénouement rapide et à se lancer dans une étude beaucoup plus précise des luttes de classes et du combat politique en tant que tel.

*

NOTES

1. Alfred de Musset, *Lorenzaccio*, Flammarion, 1988, p. 270.

2. *M 44*, p. 194-195.

3. Marx-Engels, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Éditions sociales, 1972, p. 145.

4. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie, Introduction*, trad. J. Gibelin, Gallimard, t. 1, 1976, p. 47; *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, p. 158-159 (édition de 1817) et p. 180 (éditions de 1827 et 1830).

5. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 1963, p. 561.
6. *SF*, p. 75.
7. *SF*, p. 74.
8. *SF*, p. 74.
9. *SF*, p. 76.
10. *SF*, p. 77.
11. Hegel, *Science de la logique*, I, *L'Être*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1972, p. 26.
12. Cf. Olivier Bloch, « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », *Matière à histoires*, Vrin, 1997.
13. *SF*, p. 158.
14. Cf. Georges Labica, *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987.
15. Marx-Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger et al., Éditions sociales, 1976, p. 2.
16. Marx, « Gloses marginales sur l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale, par un Prussien" », dans Michael Löwy, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Éditions sociales, 1997, p. 148.
17. Cf. Marx, *Misère de la philosophie*, Éditions sociales, 1977, p. 171-179.
18. L'esquisse d'une critique de l'État représentatif accompagne les *Thèses sur Feuerbach*. Cf. « Société bourgeoise et révolution communiste », dans *IA*, p. 561-562.
19. Cf. Michael Löwy, *op. cit.*, p. 199.
20. *MP*, p. 179.
21. X^e des *Thèses sur Feuerbach*, dans *IA*, p. 4.
22. *IA*, p. 11.
23. *IA*, p. 12.
24. *IA*, p. 14.
25. Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, *Préface*, trad. M. Husson et G. Badia, Éditions sociales, 1977, p. 4.
26. IV^e des *Thèses sur Feuerbach*, dans *IA*, p. 2.
27. *IA*, p. 27.
28. *IA*, p. 38.
29. *IA*, p. 20.
30. *IA*, p. 76.
31. *IA*, p. 44.
32. Étienne Balibar a exposé cette « aporie de l'idéologie ». Cf. notamment *La Philosophie de Marx*, *op. cit.*, p. 53-55.
33. *IA*, p. 20-21.
34. *IA*, p. 67.
35. *IA*, p. 225.
36. *IA*, p. 28-29.
37. *IA*, p. 478.
38. Marx, *Le Capital*, trad. J.-P. Lefèbre, PUF, 1993, p. 93, note 32.

39. *IA*, p. 30.
40. *M 44*, p. 91.
41. *IA*, p. 30.
42. *IA*, p. 16-17.
43. *IA*, p. 29-30.
44. *IA*, p. 19.
45. *IA*, p. 3.
46. *IA*, p. 71.
47. *IA*, p. 396.
48. *IA*, p. 397.
49. *IA*, p. 71.
50. *IA*, p. 261.
51. *IA*, p. 32.
52. *IA*, p. 261.
53. *IA*, p. 64.
54. *IA*, p. 72.
55. *IA*, p. 33.
56. *MP*, p. 117.
57. *MP*, p. 190.
58. *MP*, p. 73.
59. *MP*, p. 90-91.
60. *MP*, p. 134.
61. *MP*, p. 120.
62. *MP*, p. 133-134.
63. *MP*, p. 131.
64. *MP*, p. 178-179.

Les luttes de classes

Vive la France ! quand même...

*Heinrich Heine*¹.

La période qui va de 1847 à 1852 est riche d'événements de la première importance et qui s'enchaînent à un rythme accéléré : les révolutions de 1848 bien sûr, mais aussi leur échec rapide, le mouvement des nationalités et la recomposition géopolitique qui en résulte, la montée des revendications démocratiques et la résistance des aristocraties dynastiques, la transformation du mouvement ouvrier en Europe après la défaite et la répression, l'industrialisation et le remodelage social des nations nord-européennes, l'émergence d'un marché mondial, l'essor économique général à partir de 1850. Le servage est aboli dans l'empire des Habsbourg et l'esclavage dans les colonies françaises, le suffrage universel constitue un enjeu central des luttes politiques, et la question de la république est devenue expressément aussi une question sociale. En somme, les années 1847-1852 voient se dessiner plus nettement les contours d'une Europe moderne, se modifier ses conflits majeurs en même temps que les perspectives politiques de leur dépassement.

Dans le même temps les courants idéologiques, qui ambitionnent à la fois de penser le moment historique et d'agir sur lui, s'ajustent à une nouvelle donne qui est tout à la fois économique, sociale et politique. Le mouvement libéral, en pleine effervescence depuis les années 1815, pose à nouveaux frais la question de la représentation politique et des libertés publiques, celle de la nation et des rapports entre l'Église et l'État, celle de la démocratie, de l'éducation et de la question sociale. Il se trouvera

directement engagé dans les luttes politiques du moment et vite confronté à la menace d'une radicalisation sociale de la contestation populaire. De son côté, la mouvance socialiste se transforme en profondeur. En Angleterre, le syndicalisme et le chartisme se développent ; le socialisme français tire de l'analyse des conséquences d'une industrialisation commençante un nouveau projet démocratique et révolutionnaire ; au cours des années 1850, la social-démocratie allemande s'organise et fait rapidement rattraper à l'Allemagne l'arriération politique des décennies précédentes. Cette transformation concerne aussi des courants théoriques moins directement liés aux camps politiques constitués ou en voie de constitution : les recherches économiques se poursuivent, l'histoire et la théorie politique connaissent un essor important, les futures sciences sociales s'esquissent au travers d'enquêtes qui se multiplient et sont souvent commanditées par le pouvoir politique en place. Ainsi Guizot fonde-t-il en 1832 l'Académie des sciences morales et politiques, tandis que les inspecteurs des fabriques anglais sont les premiers à étudier la transformation des conditions de vie et de travail de la classe ouvrière.

La pensée de Marx et d'Engels n'échappe pas à la règle. Elle présente dans la circonstance de nettes inflexions qui ont aussi pour cause le programme de recherche qu'ils viennent seulement de se fixer. L'analyse « à chaud » menée tout au long de cette période résulte de l'urgence, pour le mouvement ouvrier et tous ceux qui s'en rapprochent, d'une compréhension aussi précise que possible des bouleversements rapides dont il est un des acteurs. Marx reste journaliste et militant précisément parce qu'il veut être aussi un théoricien d'un nouveau genre, ayant entériné sa rupture avec la philosophie allemande sans renoncer aucunement à l'effort de saisie du réel dans sa globalité. Il serait donc faux de considérer que Marx s'efforce de simplement et fidèlement décrire une histoire immédiate^a. On peut d'ailleurs repérer deux

a. C'est, par exemple, la thèse de Raymond Aron : « Marx, emporté par sa clairvoyance d'historien, oublie ses théories et

innovations théoriques marquantes qui font office de charnière entre les trois textes majeurs de la période, *Le Manifeste du parti communiste*, *Les Luttes de classes en France*, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte* : du premier au deuxième, Marx affirme davantage le rôle actif et structurant des représentations politiques et il reconnaît que s'éloigne la perspective révolutionnaire ; du deuxième au troisième, il développe une critique de la classe ouvrière, de son immaturité révolutionnaire, qui tend à redessiner les rapports entre les dimensions économique, politique et sociale de l'histoire.

Ni abandon des analyses passées ni reprise mécanique de leurs conclusions, les textes marxistes de ces années cruciales prolongent le travail entrepris, qui cherche dans le cours historique agité et torrentueux du moment l'occasion de son propre positionnement original, au confluent de plusieurs savoirs et à la croisée de pentes théoriques multiples. Il est frappant que la question politique soit de nouveau le centre et l'objet de cette refonte : lieu le plus mouvant de la pensée marxienne, la politique est aussi le foyer théorique et pratique de toutes les transformations en cours. En ce sens, il était aussi fatal qu'inattendu que le questionnement de Marx rencontre, dans cette séquence historique tourmentée et jusque dans la déception sur laquelle elle se clôt, les conditions de sa propre avancée. Tout comme ce milieu du siècle à la fois dément et vérifie ses propres commencements, la pensée de Marx, au moment même où elle tente de ressaisir les causes de l'épisode révolutionnaire, révisé et reprend ses propres intuitions.

1. Un manifeste

La Ligue des Justes, fondée en 1836, est une organisation d'artisans allemands vivant en France. Dirigée par Wilhelm Weitling et par Karl Schapper, la Ligue se déve-

analyse les événements en observateur de génie » (*Les Étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, 1967, p. 288).

loppe aussi en Allemagne, en Suisse et en Angleterre. En 1839, les dirigeants parisiens sont contraints de quitter précipitamment la France après l'échec de l'insurrection organisée à Paris par Blanqui^a. Un tel épisode démontre le poids persistant des sociétés secrètes, d'inspiration babouviste et carbonariste, qui croient encore à l'insurrection armée de quelques initiés pour déclencher une révolution populaire^b. La Ligue des Justes se reconstitue aussitôt en Angleterre et se range, sous la direction de Schapper, au côté des luttes sociales de masse et du charisme, par opposition à la ligne messianique et héroïque défendue par Weitling. Marx et Engels ont pesé de tout leur poids dans cette évolution. Ils fondent en 1846, à Bruxelles, le Comité de correspondance, première esquisse d'une organisation internationale se consacrant à la diffusion des idées communistes et socialistes. Dans le cadre de ce comité, Marx s'affronte violemment à Weitling et à Hermann Kriege, son disciple et ami, afin de combattre le communisme « sentimental et philosophique » et éliminer ses représentants des organisations ouvrières. La Ligue des Justes de Londres et de Paris suit alors, bon gré mal gré, l'orientation de Marx et d'Engels et envisage, sous l'impulsion de Schapper et de Moll, une collaboration plus étroite. Joseph Moll vient en juin 1847 à Bruxelles solliciter, au nom de la Ligue, l'adhésion de Marx et d'Engels.

Si Marx et Engels acceptent d'adhérer, c'est donc dans la mesure où les circonstances leur paraissent propices à une réorganisation du mouvement communiste confor-

a. Auguste Blanqui (1805-1881), théoricien d'inspiration saint-simonienne, est surtout le défenseur d'une république sociale et un militant révolutionnaire actif. Pour lui, le communisme résulte nécessairement d'une prise d'armes organisée en secret, suivie de la prise du pouvoir par un triumvirat révolutionnaire. Il passe une grande partie de sa vie en prison, ce qui lui vaut d'être surnommé l'« Enfermé » et influence fortement le mouvement ouvrier français jusqu'à la Commune.

b. Il faut préciser que les associations sont alors illégales. Cf. Maurice Agulhon, *1848 ou l'Apprentissage de la République*, Seuil, 1992, p. 29.

mément à leurs propres principes. Le premier congrès de la Ligue, qui s'ouvre à Londres en juin 1847, décide de rebaptiser cette dernière « Ligue des Communistes », modifie ses statuts pour se transformer en une association légale de propagande et abandonne son ancienne devise : « Tous les hommes sont frères » pour le fameux : « Prolétaires de tous les pays, unissez-vous » (Marx ayant signalé qu'il existait beaucoup d'hommes dont il ne tenait pas à être frère !²). Néanmoins, c'est seulement au cours du deuxième congrès de la Ligue, en décembre 1847, que Marx et Engels parviendront à faire prévaloir leurs orientations. Marx poursuit par ailleurs son travail militant à Bruxelles, notamment dans le cadre de l'Association démocratique fondée à Londres par les dirigeants charlistes. Il participe alors systématiquement à l'organisation d'associations légales et s'efforce de diffuser ses conceptions dans le monde ouvrier militant au moyen de conférences économiques (dont une partie sera publiée en article dans la *Nouvelle Gazette rhénane* en 1849 sous le titre *Travail salarié et Capital*).

Au milieu de cette activité acharnée, Marx reçoit, en vue du deuxième congrès de la Ligue des Communistes, programmé pour l'automne 1847, la commande d'une « profession de foi », dont deux premiers projets, proposés l'un par Karl Schapper, l'autre par Moses Hess, ont été rejetés par les sections parisiennes. Engels rédige alors, sous la forme traditionnelle d'un catéchisme procédant par questions et réponses, les *Principes du communisme*. Mais, probablement insatisfait de son texte, il propose que soit finalement confiée à Marx et à lui la rédaction d'un manifeste, rompant avec la tradition des professions de foi politiques et formulant plus clairement les nouvelles orientations de la Ligue. *Le Manifeste du parti communiste* paraîtra à Londres en février 1848, quelques semaines avant le déclenchement de la révolution. Dans une circulaire envoyée un an auparavant, en février 1847, par la Ligue des Justes à ses sections, était annoncée « une révolution grandiose qui décidera probablement pour un siècle du destin de l'humanité³ ». *Le Manifeste* est l'illustration développée de la thèse d'une révolution communiste, imminente et inéluctable. En

même temps, la portée de ce texte dépasse largement la conjoncture de sa commande, en raison de l'écho et de la diffusion considérables qu'il connaîtra, le plus souvent longtemps après sa rédaction : les éditions et les traductions se multiplient dans les années 1880, mais bien davantage encore après 1917⁴. Texte de loin le plus célèbre de Marx – et l'on oublie souvent la part prise par Engels à sa rédaction –, souvent lu comme le bréviaire des révolutions passées et à venir, il doit être pour cette raison tout spécialement replacé dans son contexte historique ainsi que dans le mouvement propre de la recherche marxienne de cette époque.

Dans *Le Manifeste*, Marx maintient et développe l'idée que l'histoire est mue par les contradictions qui se font jour, au sein de chaque mode de production, entre les forces productives d'un côté, et les rapports de production de l'autre. Il concentre alors son attention sur le mode de production capitaliste : les contradictions qui lui sont propres se présentent sous la forme d'intérêts antagonistes conscients d'eux-mêmes, d'une lutte de classes donc, mais dont la logique n'est pas autonome par rapport à l'ensemble d'une histoire à la fois économique, sociale et politique. En ce sens, les luttes de classes traduisent ou expriment des conflits qui les dépassent et les déterminent, mais elles seules peuvent en opérer la résolution concrète et présentent la dimension consciente nécessaire à la poursuite du mouvement historique lui-même. Marx définit bien un sujet collectif de l'histoire : ce sujet n'est pas substance, au sens hégélien, mais rapport social et rapport de force, au sens de la VI^e des *Thèses sur Feuerbach*^a, le degré de conscience historique des individus qui le composent étant une condition de son action.

On peut sans doute discerner une conception déterministe de l'histoire à ce niveau : Marx énonce en effet que « la bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également iné-

a. La VI^e thèse définit l'essence humaine comme « l'ensemble des rapports sociaux ». Cf. *IA*, p. 3.

luctables⁵ ». Mais cette conviction n'a rien à voir avec l'idée qu'une causalité d'ordre économique induit des effets sociaux et politiques qui n'en sont que l'expression passive, située à un autre niveau de la formation économique et sociale. Plus que jamais, Marx est convaincu du rôle des représentations conscientes collectives, qui guident ou entravent l'action des classes porteuses d'avenir, accomplissent ou retardent des évolutions rendues possibles ou nécessaires par l'histoire des modes de production. La discussion porte donc – et pour Marx lui-même – sur le degré d'adéquation ou d'autonomie de ces mêmes représentations par rapport à leur base sociale, sur le jeu croisé de leur détermination réciproque, qui définit et redéfinit sans cesse la façon dont base et superstructure se différencient, s'accordent ou s'opposent. Les représentations, au sens large de ce terme, sont une forme de manifestation spécifique de la totalité historique et, à ce titre, un aspect constitutif de celle-ci, non pas une surface qui rétroagirait plus ou moins durablement sur les profondeurs qu'elle recouvre.

Dans le cas précis examiné par Marx, le mode capitaliste de production, les luttes de classes acquièrent une tournure caractéristique : elles se simplifient, s'aiguisent et deviennent plus que jamais conscientes de leurs enjeux. Comment expliquer une telle évolution ? S'il est demeuré célèbre que « l'histoire jusqu'à nos jours est l'histoire de luttes de classes⁶ », on oublie souvent que l'originalité du *Manifeste* réside surtout dans la thèse corrélatrice du rôle foncièrement et constamment révolutionnaire conféré par Marx à la bourgeoisie, distinguant ainsi le monde moderne de toutes les époques passées. En effet, à la différence des classes dominantes antérieures, la bourgeoisie « ne peut exister sans révolutionner constamment les instruments de production et donc les rapports de production, donc l'ensemble des rapports sociaux⁷ ». La série des « donc » ordonne à l'évidence les étapes d'une chaîne causale. Toute la question est de savoir si cet ordre est historique ou s'il désigne seulement le sens propagation d'une cause de la base vers la superstructure, sans préjuger de son caractère immédiat ou différé. En d'autres termes : cette phrase décrit-elle une suc-

cession temporelle ou affirme-t-elle une hiérarchie ontologique entre les niveaux distincts des causes et des effets ? La réponse conditionne bien sûr la définition de la révolution communiste et de ses priorités.

Il semble bien que la question se pose pour Marx lui-même, tout au long de la période 1848-1852 et qu'elle n'a pas encore trouvé, loin de là, sa formulation définitive. Mais il ne fait plus de doute que Marx attribue un rôle irremplaçable à la conscience et aux représentations en général, en tant qu'elles s'intriquent activement à la totalité sociale qui leur donne naissance. L'attention accordée par *Le Manifeste* aux luttes de classes permet l'exploration d'une dimension de l'histoire seulement signalée auparavant et qui travaille, en quelque sorte verticalement, tout l'édifice économique et social. C'est pourquoi Marx, quand il analyse le dynamisme constitutif de la bourgeoisie européenne, ne peut se satisfaire de la thèse, devenue banale aujourd'hui, d'une révolution simplement industrielle et qui résulte d'une somme d'innovations technologiques^a. C'est à tous les niveaux que l'histoire se trouve bouleversée par le triomphe de cette classe dominante d'un nouveau genre, qui ne se maintient qu'en se développant et prépare sa succession en même temps qu'elle organise son expansion.

La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire.

Partout où elle est parvenue à établir sa domination, la bourgeoisie a détruit toutes les relations féodales, patriarcales et idylliques. Tous les liens bigarrés qui unissaient l'homme féodal à ses supérieurs naturels, elle les a brisés sans pitié pour ne laisser subsister d'autre lien, entre l'homme et l'homme, que l'intérêt tout nu, le « paiement au comptant » sans sentiment. Elle a noyé les frissons sacrés de l'extase religieuse, de l'enthousiasme chevaleresque, de la mélancolie petite-bourgeoise dans les eaux glacées du calcul égoïste. Elle a dissous la dignité personnelle dans la

a. Cette thèse est notamment celle de l'économiste et sociologue Joseph Schumpeter (1883-1950).

valeur d'échange et, aux innombrables libertés dûment garanties et si chèrement conquises, elle a substitué l'*unique* et impitoyable liberté de commerce. En un mot, à l'exploitation que masquaient les illusions religieuses et politiques, elle a substitué une exploitation ouverte, éhontée, directe, brutale.

La bourgeoisie a dépouillé de leur auréole toutes les activités considérées jusqu'alors, avec un saint respect, comme vénérables. Le médecin, le juriste, le prêtre, le poète, l'homme de science, elle en a fait des salariés à ses gages.

La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent.

La bourgeoisie a révélé comment la démonstration de force brutale, que la réaction admire tant dans le Moyen Age, trouvait son complément approprié dans la paresse la plus crasse. C'est elle qui, la première, a montré ce dont est capable l'activité humaine. Elle a créé de tout autres merveilles que les pyramides d'Égypte, les aqueducs romains et les cathédrales gothiques ; elle a mené à bien de tout autres expéditions que les invasions et les croisades⁸.

La révolution bourgeoise modifie et réaccorde tout à la fois sous son hégémonie les forces productives, les rapports sociaux et les représentations superstructurelles, conformément à la tripartition de *L'Idéologie allemande*. Si le cadre de l'analyse est bien maintenu, Marx expose ici de façon inédite la transformation qui s'est opérée du côté de la sphère idéologique avec l'accession au pouvoir économique et politique de la classe bourgeoise : les anciennes représentations n'ont pas été remplacées, elles ont été dissoutes. En somme, la découverte que recèle ce texte et la bonne nouvelle qu'il proclame est qu'il ne peut pas exister d'idéologie bourgeoise : l'intuition, déjà formulée dans *L'Idéologie allemande*, se trouve étendue sur le terrain politique. Est-ce à dire que les représentations n'existent plus ? Il serait absurde de le penser si l'on songe à l'acception large que Marx a conférée à ce concept.

Les représentations bourgeoises sont purement et sim-

plement fonctionnelles et n'ont par suite ni la même forme ni le même contenu que les représentations des classes dominantes antérieures : ce ne sont pas seulement des illusions, mais des institutions, non pas des enjolivements idéologiques, mais des instruments de domination. Aucun décalage n'a le temps ni l'occasion de s'introduire entre des idées, des principes moraux par exemple, et le réel qui les suscite, dès lors qu'il se modifie à un rythme trop rapide pour en stabiliser l'usage et en enraciner la tradition. Il en résulte, paradoxalement, que la réalité peut tout entière être considérée selon l'ordre de la représentation : la bourgeoisie « se façonne un monde à sa propre image⁹ ». L'image est ici la chose même, un marché mondial qui impose ses règles à toutes les civilisations et ne rencontre partout que le reflet de ses principes et les preuves de son règne. La visibilité des rapports de production résulte finalement de ce devenir accéléré de la totalité sociale qui, en même temps qu'elle renforce sa cohésion, rendant ainsi presque transparente sa structure organique, exerce un effet d'entraînement sur les représentations et supprime leur autonomie.

Le paradoxe de l'idéologie¹⁰ semble resurgir ici, dans le heurt qui oppose la thèse de la résorption des représentations et celle de leur fonctionnalité imposée. Mais ces deux affirmations sont rendues compatibles grâce à la distinction opérée par Marx entre différents types de représentations : en mode capitaliste de production, les croyances, la philosophie, la morale, etc., traditionnellement plus indépendantes de la base historique et animées d'un métamorphisme lent, cèdent la place à des représentations d'un autre type, l'État bourgeois, ou encore la promotion sans fard du profit et de l'appétit de domination, qui « collent » au monde de la production marchande et en assurent la gestion et la surveillance rapprochées. L'État n'est plus une universalité illusoire, produit d'un mouvement univoque d'abstraction. Il redouble utilement les rapports de domination en organisant leur reproduction.

On voit nettement ici que le diagnostic politique conjoncturel, les considérations militantes ainsi que la recherche d'une logique historique d'ensemble s'entrecroisent comme autant de préoccupations, dont Marx

cherche avant tout et continûment à construire l'unité théorique et pratique. De ce point de vue, on peut affirmer que *Le Manifeste* maintient, contre toute apparence, l'orientation théorique des premiers essais, cette orientation résidant avant tout dans la volonté de penser une totalité historique en tous ses aspects articulés, en construisant peu à peu un système de concepts originaux, à la fois descriptif et consistant, mais aussi militant et prospectif. Ce qu'on a nommé l'orientation philosophique de Marx perdure ici, dans la mesure où les thèses produites ne s'articulent pas en une science déductive de l'histoire mais maintiennent en tant que choix des options qui font à la fois office de principes et d'hypothèses, de paris historiques et de convictions politiques. Le choix même du terme de « manifeste » exclut tout utopisme et proclame cette alliance nouvelle de la forme et du fond, de la théorie et de la pratique, de la critique de la politique et de celle de la philosophie qu'elle postule et préfigure. Le communisme désigne en effet, avant tout, l'harmonisation présomptive des multiples dimensions du réel et la résolution de ses contradictions. Si le développement de forces productives remet régulièrement et violemment en question des rapports sociaux devenus trop étroits, l'antagonisme de classes est la face consciente de cet antagonisme. La forme politique que prennent une domination assumée et une exploitation voulue peut seule susciter en face d'elle résistance ouvrière et conviction révolutionnaire, ayant à inventer à leur tour les conditions de leur effectivité.

La conscience joue bien ici un rôle décisif, même et surtout si se trouve maintenu son caractère expressif et donc second à l'égard des contradictions qui structurent ou défont la base sociale. Marx, on l'a vu, résout le paradoxe de l'idéologie en décrétant sa dissolution en mode capitaliste de production : ce qui vaut pour la bourgeoisie vaut de la même façon pour le prolétariat. Il s'est défait de toutes ses illusions, rejetées par une organisation sociale que désormais elles encombrant et, de plus, incapables de tromper la vigilance d'une classe ouvrière lucide sur son sort et au fait de son avenir victorieux. Marx reconduit et précise les raisons qui font du proléta-

riat la dissolution par avance de toutes les classes : « Les conditions d'existence de la vieille société sont déjà supprimées dans les conditions d'existence du prolétariat. Le prolétaire est sans propriété ; ses relations avec sa femme et ses enfants n'ont plus rien de commun avec celles de la famille bourgeoise ; le travail industriel moderne, l'asservissement moderne au capital, aussi bien en Angleterre qu'en France, en Amérique qu'en Allemagne, ont dépouillé le prolétaire de tout caractère national. Les lois, la morale, la religion sont à ses yeux autant de préjugés bourgeois derrière lesquels se cachent autant d'intérêts bourgeois ¹¹. » L'universel a bien changé de camp : la bourgeoisie ne saurait rallier les classes dominées à une vision du monde qui révèle désormais sa domination sans partage, sans même chercher à l'embellir.

Marx est alors convaincu que la simplification des conflits de classes offre au regard une épure de ce qui les cause, rend évident le dénouement et transparents les rapports sociaux, présents et à venir. A la différence des luttes menées par les classes dominées antérieures, celle du prolétariat a pour enjeu la réorganisation radicale de la société humaine : « Le mouvement prolétarien est le mouvement autonome de l'immense majorité dans l'intérêt de l'immense majorité ¹². » Cet intérêt peut s'énoncer simplement : « A la place de l'ancienne société bourgeoise, avec ses classes et ses antagonismes de classes, surgit une association dans laquelle le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous ¹³. » Il est clair que ce programme reprend sans en changer un mot le projet communiste précédemment formulé par Marx. Et si la majorité ouvrière s'est discrètement substituée à l'unanimité sans faille de la conception humaniste, c'est seulement en tant que moyen de la conquête politique, l'épanouissement de l'ensemble des individus demeurant l'idée directrice de l'action révolutionnaire. Le but est clairement énoncé : « Si le prolétariat, dans sa lutte contre la bourgeoisie, se constitue nécessairement en classe, s'il s'érige par une révolution en classe dominante et, en tant que classe dominante, abolit par la violence les anciens rapports de production, il abolit en même temps que ces rapports de production

les conditions d'existence de l'antagonisme des classes, il abolit les classes en général et, par là même, sa propre domination en tant que classe¹⁴. »

Mais si le communisme vise la dissolution révolutionnaire de tous les rapports de domination, cette dissolution passe par un certain nombre d'étapes dont l'échéance est nécessairement plus rapprochée que la fin qu'elles visent : la conquête de la démocratie est un préalable, qui permettra de faire pénétrer progressivement la lumière de la connaissance et de la maîtrise collectives au sein de l'édifice social. C'est pourquoi la transparence envisagée à terme par Marx est elle-même un enjeu de luttes, une tendance du monde bourgeois qu'il faut accompagner contre ce qui persiste à lui faire obstacle. Il use d'une image significative : « Le prolétariat, couche la plus basse de la société actuelle, ne peut se mettre debout, se redresser, sans faire sauter toute la superstructure des couches qui constituent la société officielle¹⁵. » Le géant prolétarien, devenant lui-même visible, et avant tout à ses propres yeux, défait une à une les apparences qui embarassent encore le réel et entravent sa transformation : les résistances idéologiques sont donc plus fortes qu'il n'y paraît, ces résistances n'étant plus seulement, on l'a vu, des idées ou des préventions.

Ainsi en va-t-il de la nation : si la lutte d'un prolétariat contre une bourgeoisie donnée adopte nécessairement une dimension nationale, celle-ci n'est en somme que le cadre d'un combat singulier qui ne s'est pas encore universalisé : « Dans la mesure où est abolie l'exploitation de l'homme par l'homme, est abolie également l'exploitation d'une nation par une autre nation¹⁶. » Voilà pourquoi Marx, en partie à contre-courant de son temps, annonce la fin des nations, la mondialisation du capitalisme et des luttes d'émancipation, sans rien ignorer de l'essor contemporain des nationalités. Cette conviction fondamentale ne relève cependant d'aucun pacifisme ni de la défense d'un droit des peuples à disposer d'eux-mêmes : elle définit plutôt des priorités stratégiques, au premier plan desquelles se situent le déclenchement d'une guerre mondiale et la défaite des nations les plus conservatrices, la Russie notamment, mais aussi l'Angle-

terre. Dans la *Neue Rheinische Zeitung* du 15 février 1849, Engels dit clairement que le plus urgent n'est pas « l'union fraternelle de tous les peuples européens sous un seul drapeau républicain, mais [...] l'alliance des peuples révolutionnaires contre les peuples contre-révolutionnaires, [...] une alliance qui se matérialise non sur le *papier* mais uniquement sur le *champ de bataille*¹⁷ ».

Au sein des nations les plus avancées, le mouvement de la lutte suit celui d'une expansion démographique de la classe ouvrière, d'une conscience grandissante et surtout d'une universalisation des motifs, des moyens et des buts du combat. La prolétarisation est finalement une des conditions sociales de la propagation politique des idées communistes. Dans ces conditions, le terme de « parti » désigne, non pas une ou des organisations existantes, mais la classe pour-soi, c'est-à-dire la classe ouvrière telle qu'elle est parvenue à la clairvoyance historique et à la conscience d'elle-même. Marx, pourtant engagé dans la structuration politique du mouvement communiste, maintient encore une acception essentiellement non organisationnelle du terme « parti », comme il l'écrit en 1860 à son ami Freiligrath : « Je te fais remarquer que, depuis novembre 1852, date à laquelle la Ligue a été dissoute sur ma proposition, je n'ai plus jamais appartenu et je n'appartiens à aucune association, secrète ou ouverte et, par conséquent, il y a huit ans que, dans ce sens totalement éphémère du terme, le parti a cessé d'exister pour moi [...]. La Ligue, de même que la Société des Saisons de Paris, que cent autres sociétés, ne fut qu'un épisode dans l'histoire du parti qui surgit de toutes parts et tout naturellement, partout, du sol de la société moderne [...]. Par parti, j'entendais le sens large et historique du terme¹⁸. » Il faut se garder de la tentation de plaquer sur une telle déclaration des débats plus récents : Marx n'est ni un organisateur ni un spontanéiste et il n'a pas la moindre idée de ce que seront les partis communistes du xx^e siècle. Il est avant tout soucieux d'une conscience de classe alimentée par les contradictions mêmes du réel et non pas enfermée dans les limites étroites des lignes doctrinales qui s'affrontent à cette époque. Le risque est qu'en identifiant parti et classe, du moins parti commu-

niste et classe ouvrière-pour-soi, soit proclamée une unité organique interdisant toute discussion rationnelle sur les moyens et les buts du communisme, et rendant par avance sans objet la construction d'un espace démocratique de débat au sein même du camp révolutionnaire.

La volonté marxienne de supprimer tout pouvoir séparé vaut pour l'État bourgeois comme pour des organisations ouvrières menacées de sclérose, et cette suppression est celle de la politique elle-même si l'on fait du terme le synonyme d'une telle autonomie, à la fois fallacieuse (la coupure ne saurait être complète) et réelle (produisant des effets aussi en tant qu'instance séparée). Si « le pouvoir politique, au sens propre, est le pouvoir organisé d'une classe pour l'oppression d'une autre¹⁹ », il est en effet au mieux un moyen transitoire, qui doit finir par se résorber dans l'unité de l'association humaine débarrassée de tout antagonisme qu'il aura permis d'édifier. Il entre à ce titre dans la catégorie des représentations, qui ont pour destin de se voir réintégrer sans perte au sein de la base sociale, réinsérées au titre de médiations fonctionnelles et donc dissoutes en tant qu'instances trompeusement autonomes.

De cette définition de l'État comme incarnation du pouvoir politique, dérive l'idée que la révolution communiste est d'abord « la constitution du prolétariat en classe dominante », un renversement terme à terme de ce rapport de force politique qui verrouille la dialectique historique. Et si Marx signale qu'il ne s'agit au fond que de « la conquête de la démocratie », il n'hésite pas à ajouter que « le prolétariat se servira de sa suprématie politique pour arracher peu à peu à la bourgeoisie tout capital, pour centraliser tous les instruments de la production entre les mains de l'État, c'est-à-dire du prolétariat organisé en classe dominante, et pour augmenter au plus vite la masse des forces de production²⁰ ». Dans *Le Dix-huit Brumaire*, Marx modifiera cette définition en affirmant que le prolétariat doit « briser la machine d'État » et, dans leur *Préface* à l'édition allemande de 1872, Marx et Engels, redéfinissant ainsi la notion de « dictature du prolétariat », signaleront que l'épisode de la Commune de Paris a démontré que « la classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre telle quelle la machine de l'État et de la faire

fonctionner pour son propre compte²¹ ». Dans tous les cas, Marx maintient l'idée que la révolution est par essence politique, même si seule son « âme sociale » lui donne vie et sens. Ainsi le paradoxe théorique de la notion de politique duplique-t-il en fait la contradiction inhérente à sa réalité pratique : la politique est à la fois une instance spécifique et le moyen de sa réinsertion sociale et de sa réappropriation populaire. Par suite, elle demeure un concept profondément équivoque, auquel l'histoire du marxisme sera durablement redevable.

Si l'on s'en tient à la dynamique propre de la pensée de Marx et qui le conduit de texte en texte à préciser ses conceptions, cette ambiguïté ou, plus exactement, cette dialectique qui excède continûment les moyens conceptuels de son analyse, semble être surtout un problème pris en charge comme tel et qui, loin d'être une aporie sans issue est l'un des moteurs de la recherche. Ainsi l'enthousiasme affiché est-il aussitôt tempéré par deux ordres de considérations : d'une part, Marx énumère des étapes, qui excluent l'instauration immédiate et simple d'une société sans classe. Et l'affirmation d'une révolution inéluctable et prochaine se double de remarques qui laissent mesurer toute la difficulté et l'ampleur de l'entreprise. D'autre part, Marx dément une fois de plus, si l'on y prend garde, l'idée d'une évidence croissante, mécaniquement liée aux contradictions qui se développent au sein du mode de production capitaliste. En effet, il souligne l'ampleur du phénomène de la concurrence ouvrière²², en tant que processus économique-social interférant avec la montée de la conscience politique. Cet élément nouveau, dû aux progrès accomplis par Marx dans son analyse économique et surtout aux emprunts qu'il fait aux analyses d'Engels sur la question, tempère sa conviction d'une révolution imminente. La tendance à l'unité ouvrière se double donc d'une contre-tendance, qui brouille l'évidence des luttes de classes et scinde le camp révolutionnaire. Marx affirme néanmoins que cette contre-tendance est moins puissante que le courant inverse et décrit une dialectique conduisant inéluctablement à la victoire annoncée du prolétariat : « Cette organisation des prolétaires en classe, et par suite en parti politique, est à tout moment de nouveau

détruite par la concurrence que se font les ouvriers entre eux. Mais elle renaît toujours, et toujours plus forte, plus ferme, plus puissante²³. »

La raison de cet optimisme réside dans l'affirmation corrélatrice des « dissensions intestines » de la bourgeoisie, dans la fragilité du statut individuel de ses membres et, plus curieusement, dans le constat d'un ralliement au prolétariat de « cette partie des idéologues bourgeois qui se sont haussés jusqu'à l'intelligence théorique de l'ensemble du mouvement historique »²⁴. L'idéologie réapparaît donc sous une forme substantive, qui ne désigne plus une instance, mais une fonction, non pas une classe mais plutôt ce qu'on nommera plus tard une catégorie socio-professionnelle. Il n'en demeure pas moins que se voit reconduite l'affirmation d'une importance des idées en tant que telles et d'une spécialisation relative de la catégorie sociale qui les produit. C'est pourquoi le prolétariat n'a pas le privilège exclusif d'une saisie globale du mode de production. C'est pourquoi aussi il lui arrive de manquer de cette intelligence historique, qui peut inversement appartenir à une fraction de la classe bourgeoise.

De telles remarques perturbent subtilement mais décisivement ce que peut avoir de schématique, au moins pour le lecteur d'aujourd'hui, l'affirmation réitérée que « les idées dominantes d'une époque n'ont jamais été que les idées de la classe dominante²⁵ ». L'affirmation de cette logique globale s'accommode elle aussi de contre-tendances qui en compliquent et en diffèrent, pour le moins, la réalisation des conséquences nécessaires. Si les représentations sont et demeurent globalement commandées par un mode de production et une position de classe à l'intérieur de ce mode de production, les ratés, les hésitations et les errements de la prise de conscience révolutionnaire deviennent à leur tour des causes, susceptibles d'infléchir durablement le cours historique. De ce point de vue, le projet même de rédiger un manifeste cristallise et maintient la difficulté : dans le cadre d'une société de plus en plus transparente à elle-même et au fait de ses choix essentiels, pourquoi redire ce que tout le monde sait, pourquoi prêcher les convaincus ? Marx et Engels se donnent pour objectif de faire connaître et de publier les

principes d'un communisme encore menacé de sectarisme à l'ancienne. Mais la construction et le contenu de cette œuvre révèlent la volonté première de démontrer et de convaincre, d'emporter l'adhésion et de motiver l'action. Preuve, s'il en était besoin, que des prolétaires peuvent être tentés par d'autres doctrines et d'autres engagements, ou que des bourgeois peuvent être gagnés à la cause ouvrière. *Le Manifeste*, pour être rigoureux et conforme à sa notion, se doit d'inclure la théorie de sa propre nécessité, d'exposer les causes de sa rédaction et d'avouer que son impact n'est pas certain. Mais c'est là reconnaître, une fois encore, une relative autonomie à des représentations qui inscrivent le motif distinct de leur propre séquence causale à l'intérieur du cours historique d'ensemble. Et il est frappant que la fin de cette œuvre n'énumère pas moins de cinq courants socialistes et communistes, en plus de celui que défendent ici Marx et Engels.

Par voie de conséquence, si les antagonismes de classe se simplifient, il semble que, dans le même temps et paradoxalement, les orientations idéologiques se multiplient et se complexifient. Il apparaît aussi que la lutte idéologique est partie prenante du combat politique. Comme précédemment, la thèse n'est pas explicitée. Il est clair, pourtant, qu'elle continue d'interroger les principes mêmes de l'analyse de Marx. Le « spectre » qui « hante l'Europe »²⁶ qui se voit salué dès l'ouverture de cette œuvre est l'image annonciatrice d'une révolution inéluctable, mais il est aussi cette ombre qui persiste au sein du texte et entre les lignes mêmes qui veulent à toute force établir cette évidence, l'ombre d'un échec possible, le trouble persistant et peut-être croissant de représentations qui brouillent les antagonismes de classes. Mais ces ambiguïtés maintenues sont aussi des potentialités multiples de l'analyse, préservées au sein des œuvres réputées les plus univoques, qui protègent Marx de tout démenti historique radical et logent au cœur même de son analyse les germes de sa restructuration continue. Comme si la figure de la révolution était aussi un mode de progression théorique, l'écho conceptuel prolongé des secousses du siècle.

2. 1848 et la république

De février à juin 1848, la révolution se propage comme une traînée de poudre en Europe. La crise économique de 1846-1847 joue un rôle crucial : crise agricole, qui fait d'elle peut-être la dernière des crises économiques d'ancien genre, elle est aussi une crise commerciale et industrielle, qui vérifie la théorie des cycles émise par des historiens et des économistes²⁷. Cette situation économique conjoncturelle se double de phénomènes d'une autre nature. La revendication du suffrage universel se répand, les préoccupations sociales et l'affirmation des droits du travail se développent. Les aristocraties dynastiques restées ou revenues au pouvoir après le congrès de Vienne se trouvent d'abord confrontées à une opposition vigoureuse, qui rassemble modérés et radicaux, tous partisans d'une liberté politique accrue et hostiles aux gouvernements autoritaires et policiers qui couvrent l'Europe. En l'espace de quelques semaines, la plupart de ces gouvernements sont renversés et remplacés par des républiques. Aussitôt, les modérés et les radicaux se divisent sur l'ampleur et la nature des transformations politiques à mener. La crainte se propage d'une révolution sociale et une recomposition s'opère rapidement, qui donne finalement le jour à l'alliance des libéraux et des conservateurs contre les démocrates les plus ardents : dès la fin de 1848, parfois même avant, et jusqu'en 1850, les régimes défaits sont presque tous restaurés, la révolution traînée et le mouvement ouvrier profondément désorganisé²⁸.

Le cas français intéresse tout spécialement Marx, en raison de l'histoire politique propre à la France et du rôle de premier plan qu'il lui attribue depuis ses toutes premières œuvres, en raison également de la dimension sociale qu'y prend aussitôt la révolution. Le 24 février, la république est proclamée à Paris. Les communistes allemands de Belgique félicitent le gouvernement provisoire français et des armes sont rassemblées. Expulsé de Bruxelles en mars 1848 à la suite de cette agitation et en même temps que d'autres émigrés, Marx se rend aussitôt à Paris sur l'invitation de l'un des rares républicains

socialisants du gouvernement provisoire, Albert Flocon. Le 19 mars, la révolution se déclenche à Vienne, le lendemain à Berlin. Contre l'avis de Marx, qui conseille aux communistes allemands de rejoindre individuellement leur pays, se forme en France une légion révolutionnaire allemande qui sera anéantie sitôt le Rhin franchi. Lui-même se rend à Cologne en avril et se met en contact avec la section de la Ligue qui s'y trouve.

Il y engage à nouveau une vive bataille politique contre le dirigeant Andreas Gottschalk^a qui, par ses positions intransigeantes, et notamment le refus de toute participation aux élections, interdit toute alliance de l'organisation ouvrière avec les démocrates modérés et isole un camp communiste très minoritaire en Rhénanie. Finalement, devant la faiblesse des forces communistes et pour mener à bien sa stratégie d'alliances avec les démocrates, Marx jugera la Ligue elle-même inutile alors qu'existe la liberté de la presse, et prononcera sa dissolution. La *Nouvelle Gazette rhénane*, dont le premier numéro paraît en juin 1848, semble à Marx, qui en est le rédacteur en chef, l'instrument le plus approprié de la lutte politique en Allemagne en faveur d'une ligne démocratique radicale et contre la tentation de ralliement de la bourgeoisie à l'absolutisme.

L'activité sans relâche de Marx et d'Engels à cette époque, leur pugnacité extrême à l'égard de tous les dirigeants du mouvement ouvrier qui s'éloignent de leurs positions, prouvent tout leur intérêt pour la lutte politique en tant que telle et l'importance que revêt à leurs yeux la question stratégique des alliances de classes. Mais cette lutte passe avant tout par l'activité de journaliste, la diffusion d'informations et d'analyses et par le soutien apporté jour après jour aux soulèvements en cours, plus que par l'action au sein des associations constituées et qui présentent un trop faible ancrage social pour mener efficacement le combat et élargir sa base. La *Nouvelle Gazette*

a. Andreas Gottschalk (1815-1849) est un médecin de Cologne. Dirigeant de l'Association ouvrière, il consacre sa vie professionnelle et militante à la cause ouvrière.

rhénane choisit ainsi de préciser et de radicaliser ses options démocratiques, se mettant vite à dos ses actionnaires et se voyant même frappée d'une mesure de suspension de septembre à octobre 1848. Après la dissolution de l'Assemblée nationale de Berlin, la revue soutient à Cologne la tentative de résistance, ce qui vaudra un procès à ses rédacteurs. De plus en plus déçu par la bourgeoisie prussienne, Marx durcit le ton et reprend l'activité politique au sein des associations ouvrières et démocratiques. Le désaccord croissant avec les démocrates allemands est suivi du renforcement de la réaction en Europe et de l'échec de l'insurrection en Rhénanie. Le dernier numéro de la *Nouvelle Gazette rhénane* paraît le 19 mars 1849, imprimé à l'encre rouge. Marx revient à Paris, tandis qu'Engels se bat au côté des insurgés du Palatinat.

Peu de temps après son retour à Paris, et surveillé par la police comme beaucoup d'émigrés allemands, Marx se voit assigné à résidence dans le Morbihan et préfère partir pour Londres, où il arrive en août 1849 (Engels l'y rejoindra en novembre) et où il participe à l'organisation d'un comité de secours aidant les réfugiés allemands. Ce nouvel exil, que Marx pense bref, est en fait son ultime installation et la fin de ses tribulations européennes. À l'époque, il prédit une crise économique et une explosion politique majeure pour 1850^a, dont l'épicentre sera cette fois l'Angleterre. Il fonde la *Nouvelle Gazette rhénane-Revue*, toujours publiée en allemand et dont six numéros paraissent entre mars et mai 1850. Habité par l'espoir de la renaissance prochaine de la révolution européenne, il rédige une série d'articles sur la situation française, tout en reprenant activement ses recherches économiques. Une partie de ces articles sera rassemblée par Engels en livre et éditée en 1895 à la demande de la social-démocra-

a. Déjà, le numéro de janvier 1849 de la *Nouvelle Gazette rhénane* avait ainsi libellé ses vœux : « soulèvement révolutionnaire de la classe ouvrière française, guerre mondiale – voilà le programme de l'année 1849 » (*Œuvres, Politique I*, trad. M. Rubel, I. Evrard et J. Janover, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1994, p. 139).

tie allemande²⁹. Ces textes permettent de suivre l'évolution de Marx, dont l'optimisme se trouve progressivement tempéré par les échecs répétés du mouvement révolutionnaire et qui finit par douter de la maturité politique de la classe ouvrière française, tout en développant une analyse de la conjoncture qui lui permet de tester et de perfectionner ses propres instruments théoriques.

Dans l'ensemble des articles qui composent *Les Luttes de classes en France*, Marx procède à une analyse des classes sociales en présence, distinguant sept classes ou fractions de classe. L'originalité de la période réside, entre autres, dans la présence de deux classes dirigeantes, divisées par des intérêts propres. L'« aristocratie financière », alliée aux grands propriétaires fonciers, qui rassemble banquiers et propriétaires, règne à travers la monarchie de Juillet et domine la bourgeoisie industrielle, contrainte de se ranger dans l'opposition politique. A ce tableau, il faut ajouter une petite bourgeoisie, la paysannerie parcellaire et la classe ouvrière, qui ont en commun d'être exclues de la vie politique par le suffrage censitaire, ce qui est également le cas des « capacités » ou « représentants idéologiques »³⁰, comme le dit Marx, eux aussi dépourvus de droit de vote. Le prolétariat industriel, inégalement développé et essentiellement parisien, est à la fois révolutionnaire et républicain, tout destiné à jouer le premier rôle dans les luttes sociales et politiques qui se préparent. Le *Lumpenproletariat* est le sous-prolétariat que le capitalisme a transformé, *via* le chômage, en population excédentaire, où les classes dirigeantes puisent leurs hommes de main et recrutent les gardes mobiles.

Le bouleversement de cet édifice politique instable sera, d'après Marx, provoqué par une crise agricole et la maladie de la pomme de terre, d'une part, par une crise industrielle et commerciale qui commence en Angleterre, d'autre part. Les événements de février 1848 en France ont pour conséquence immédiate l'alliance des différentes classes ou fractions de classe jusque-là écartées du pouvoir. La sphère politique redevient, au moins provisoirement, le lieu d'expression des divers intérêts sociaux, conformément à la structure profonde de la société française : « Le gouvernement provisoire qui sur-

git des barricades de Février reflétait nécessairement dans sa composition les divers partis qui se partageaient la victoire³¹. » Cette remise en accord de l'instance politique avec sa base historique n'a donc rien à voir avec la constitution d'une image inerte, simple écho des rapports de force sociaux : l'étude du cas précis de la France en 1848 permet à Marx de distinguer les multiples fonctions de la représentation politique, dont on a vu qu'il les affirmait sans en avoir encore montré tous les effets.

Ces pages s'attachent ainsi à décrire les luttes de classes proprement dites, mais aussi les convictions politiques en présence, les décisions et les initiatives des différents acteurs, à la fois sur le long terme et dans le feu de l'action, les projets ou les rêves qui les guident, le rôle de l'État et des institutions qui le composent. Rendue à la dialectique historique dense des révolutions et des restaurations du siècle, la politique devient l'occasion d'un développement sans précédent des intuitions de Marx. Au-delà du récit événementiel de 1848³², c'est bien ce développement qui se révèle profondément original et qui prolonge véritablement les questions laissées pendantes dans *Le Manifeste*. Une question, en particulier, on l'a vu, appelle sa reprise : comment comprendre que la simplification des antagonismes de classe se double d'une multiplication des orientations idéologiques et politiques ?

Il faut souligner que Marx maintient sans équivoque l'idée d'une lutte des classes expressive des enjeux économiques et sociaux de la domination propre à un mode de production donné. Mais la lutte des classes décide aussi de la forme politique de cette domination ou, à l'inverse, de son renversement. Les articles de la *Nouvelle Gazette rhénane* illustrent tous, finalement, la surimposition de cette dimension politique, qui a sa temporalité propre et ses enjeux spécifiques, à une logique sous-jacente plus essentielle et qui finit toujours par faire valoir sa causalité déterminante. L'analyse des classes sociales intermédiaires qui s'intercalent entre la classe ouvrière et la bourgeoisie illustre bien l'effort engagé pour croiser une étude stratégique (avec qui doit s'allier momentanément ou durablement le prolétariat ?) et une

étude économique et sociale des enjeux globaux d'un tel combat (quel doit être le but d'une telle alliance ?).

C'est pourquoi apparaît ici la paysannerie, comme acteur politique de premier plan, alors qu'elle n'est qu'une classe de seconde zone, qui n'est pas d'abord concernée en tant qu'agent par la transformation du mode de production. Pour la première fois, Marx s'efforce d'étudier, à travers ses représentations et son imaginaire politique propres, le rôle joué par une classe à la fois subalterne et majoritaire. Plutôt attentiste, la paysannerie se retourne contre la république au moment où le gouvernement provisoire, pris à la gorge par des difficultés financières et refusant de s'aliéner par des mesures fiscales la bourgeoisie industrielle et financière, décrète l'impôt de 45 centimes (autrement dit une augmentation de 45 centimes par franc sur les impôts directs) et provoque l'hostilité du monde rural. Aux yeux des paysans, c'est au profit des ouvriers qu'ils sont taxés : « Dans le prolétariat de Paris, il vit le dissipateur qui prenait du bon temps à ses frais³³. » Engels reconnaîtra plus tard la sous-estimation par Marx et lui à cette époque des convictions républicaines au sein du monde rural³⁴. L'hostilité de celui-ci, provoquée par certaines décisions de la nouvelle république, se double de nostalgie à l'égard de la légende napoléonienne, et de défiance à l'égard d'une « classe politique » dépréciée³⁵. Les représentations politiques de la classe paysanne se révèlent à la fois relativement plastiques et éventuellement décisives, si la conjoncture historique leur en fournit l'occasion : c'est pour des motifs complexes qu'elle porte Louis Bonaparte au pouvoir à l'occasion de l'élection présidentielle du 10 décembre 1848.

Les choix et les initiatives politiques sont ainsi des événements dotés de significations qui dépassent leurs conséquences directes et imposent parfois durant un temps leur propre logique. Il n'est guère surprenant, de ce point de vue, que le langage de la représentation soit particulièrement développé dans ces articles, Marx parvenant enfin à faire de la prise de conscience – ou de son absence – un aspect constitutif des luttes de classes.

Le 10 décembre 1848 fut le jour de l'insurrection des paysans. C'est de ce jour seulement que data le Février des paysans français. Le symbole qui exprimait leur entrée dans le mouvement révolutionnaire, maladroit et rusé, coquin et naïf, lourdaud et sublime, superstition calculée, mascarade pathétique, anachronisme génial et stupide, espièglerie de l'histoire mondiale – hiéroglyphe indéchiffrable pour la nation des gens civilisés, ce symbole marquait sans équivoque la physionomie de la classe qui représente la barbarie au sein de la civilisation. La république s'était annoncée auprès d'elle par l'*huissier* ; elle s'annonça auprès de la république par l'*empereur*. Napoléon était le seul homme représentant jusqu'au bout les intérêts et l'imagination de la nouvelle classe paysanne que 1789 avait créée. En écrivant son nom sur le frontispice de la république, celle-ci déclarait la guerre à l'étranger et revendiquait ses intérêts de classe à l'intérieur. Napoléon, pour les paysans, ce n'était pas un homme, mais un programme. C'est avec des drapeaux et aux sons de la musique qu'ils allèrent aux urnes ; aux cris de : *plus d'impôts, à bas les riches, à bas la république, vive l'empereur !* Derrière l'empereur se cachait la jacquerie. La république qu'ils abattaient de leurs votes, c'était la *république des riches*.

Le 10 décembre fut le *coup d'État* des paysans qui renversaient le gouvernement existant. Et, à partir de ce jour, où ils avaient enlevé et donné un gouvernement à la France, leurs yeux furent obstinément fixés sur Paris. Un moment héros actifs du drame révolutionnaire, ils ne pouvaient plus être relégués au rôle passif et servile de chœur.

Les autres classes contribuèrent à parfaire la victoire électorale des paysans. L'élection de Napoléon, c'était pour le *prolétariat* la destitution de Cavaignac, le renversement de la Constituante, le renvoi des républicains bourgeois, l'annulation de la victoire de Juin. Pour la *petite bourgeoisie*, Napoléon était la suprématie du débiteur sur le créancier. Pour la majorité de la *grande bourgeoisie*, l'élection de Napoléon, c'était la rupture ouverte avec la fraction dont il avait fallu se servir un instant contre la révolution, mais qui lui était devenue insupportable dès qu'elle chercha à

faire de sa position d'un moment une position constitutionnelle. Napoléon à la place de Cavaignac, c'était pour elle la monarchie à la place de la république, le début de la restauration royaliste, les d'Orléans auxquels on faisait des allusions timides, le lys caché sous la violette. L'*armée* enfin vota pour Napoléon contre la garde mobile, contre l'idylle de la paix, pour la guerre.

C'est ainsi qu'il arriva, comme le disait la *Nouvelle Gazette rhénane*, que l'homme le plus simple de France acquit l'importance la plus complexe. Précisément parce qu'il n'était rien, il pouvait tout signifier, sauf lui-même. Cependant, aussi différent que pût être le sens du nom de Napoléon dans la bouche des différentes classes, chacune d'elle écrivit avec ce nom sur son bulletin : A bas le parti du *National*, à bas Cavaignac, à bas la Constituante, à bas la république bourgeoise³⁶.

Pas de politique sans imagination, en somme, mais l'imagination a ici des conséquences concrètes sans même que sa réalisation soit nécessairement à l'ordre du jour. Une même figure, celle de Louis-Napoléon Bonaparte, cristallise des aspirations qui, s'exprimant en suffrages, se transforment dans la réalité d'un président de la république, qui n'est pas un simple représentant ni le jouet des volontés politiques diverses et contradictoires qui l'ont porté au pouvoir. Les représentations politiques déterminent à leur niveau des choix qui structurent en retour la vie politique et sociale. Cela est bien sûr particulièrement vrai quand des élections au suffrage universel laissent une large place à l'expression populaire des convictions et des engagements et quand les responsables politiques jouissent d'un pouvoir réel de décision et d'une marge de manœuvre qui leur est octroyée aussi par les rivalités en présence.

En ce sens, Marx ne se contente pas d'analyser un discours ou une imagerie qui déguiserait les enjeux réels : le rejet de la république bourgeoise pour des motifs divers et même incompatibles entre eux aboutit à un choix électoral qui prépare son abolition. S'agissant de la question de la république, on peut affirmer que l'analyse

marxienne en termes de symbole et de langage, d'images et de formes, ne renvoie aucunement à l'extériorité d'une représentation coupée de sa base génératrice, mais bien à une logique et à une fonctionnalité propres du niveau politique par rapport à l'ensemble de la réalité historique. Sphère de la représentation, elle est une partie de la totalité sociale, mais aussi cette totalité même, en tant qu'elle la figure dans son unité.

Marx reprend une fois encore un héritage hégélien : la forme est un aspect du processus essentiel, non sa figuration abstraite et séparable^a. Mais il maintient la thèse d'un décalage, lui-même fonctionnel, entre forme et contenu, dont la dialectique ne progresse pas nécessairement en direction d'une unité plus complète et qui finirait par résorber la représentation au sein de ce qu'elle représente : la différenciation des formes politiques, leur multiplication à certaines époques historiques, doit être rapportée non pas à une logique de l'essence, au sens hégélien, mais aux caractéristiques originales et permanentes de la sphère politique, qui se nourrissent en quelque sorte de leur propre décalage. Plus précisément, Marx s'efforce de distinguer deux types de représentations, celles qui jouent un rôle décisif et actif (l'Assemblée qui établit la Constitution ou vote des lois), et celles qui se présentent comme un pouvoir constitué, figé en institutions établies et répercutant simplement des choix faits ailleurs et auparavant (et l'on retrouve ici l'État,

a. « On ne peut donc demander *comment la forme s'ajoute à l'essence*, car elle n'est que le paraître de cette même essence dans soi-même, la réflexion propre immanente à elle » (Hegel, *Science de la logique*, II, *La Doctrine de l'Essence*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1976, p. 97-98). On lit plus bas : « Ce qui apparaît comme activité de la forme est en outre tout aussi bien le mouvement propre de la matière elle-même » (*ibid.*, p. 103). A un premier moment, qui met face à face la forme et l'essence en tant que matière, fait suite dans un second temps la distinction de la forme et de la matière, dont l'unité donne naissance à ce que Hegel nomme le contenu, dernier moment de cette dialectique de la forme, celle-ci devenant « l'être-posé total faisant retour dans soi » (*ibid.*, p. 108).

chargé du maintien de l'ordre, la notion de politique ayant cessé de s'y réduire).

Où se situe alors la république, entre pouvoir constituant et pouvoir constitué, entre force d'innovation et forme de gestion, entre instrument de compromis instable et moyen de domination ? Elle passe de l'une à l'autre fonction selon la mission qui lui est confiée par ses partisans, selon le degré d'avancement de son action et surtout selon la nature et la puissance des luttes de classes en cours. La république n'est ni une idée ni une forme de gouvernement, mais plutôt la rencontre de plusieurs projets et de leur mise en œuvre, par suite l'occasion d'une lutte entre les partisans de ces diverses déterminations : monarchie déguisée, république bourgeoise, république sociale. Parlant de l'opposition entre Louis-Napoléon Bonaparte et l'Assemblée constituante au sujet du rétablissement d'un impôt sur le sel (qui frappe principalement les paysans), Marx écrit : « Ce n'était pas le pouvoir exécutif face au pouvoir législatif, c'était la république bourgeoise constituée elle-même face aux instruments de sa constitution, face aux intrigues ambitieuses, face aux revendications idéologiques de la fraction bourgeoise révolutionnaire qui l'avait fondée et qui, tout étonnée, trouvait maintenant que sa république ressemblait à une monarchie restaurée et qui voulait maintenir par la violence la période constituante avec ses conditions, ses illusions, son langage et ses personnes et empêcher la république bourgeoise parvenue à maturité d'apparaître dans la forme achevée et particulière³⁷. » Les luttes politiques portent ainsi tout autant sur l'orientation fondamentale conférée à la formation économique et sociale, que sur l'apparence, la manifestation phénoménale d'une telle orientation et la volonté de déguiser d'autres options derrière de simples proclamations.

Les illusions ou les connaissances, mais surtout les représentations en général sont bien, *dans* la réalité et non pas au-dessus ou à côté d'elle, l'instrument politique de sa transformation. Et la république est de ce point de vue autant une image, voire un rêve, qu'un ensemble d'institutions et la gestion d'un rapport de force : c'est pourquoi il existe plusieurs républiques, qui réalisent chacune à sa

façon la combinaison variable de ces divers paramètres. Dans une telle notion se concentrent pour Marx toutes les ambiguïtés et les hésitations, que la définition d'un projet révolutionnaire communiste a précisément pour but de lever en décrivant, non pas une forme politique, mais un mode de production dans son ensemble. L'analyse idéologique (on le constate à travers la reprise de l'adjectif, qu'on rencontre à quatre reprises dans ce recueil) est à la fois poursuivie et complexifiée, redéfinie en même temps que la politique comme une fonction qui structure ou modifie le réel tout en préservant sa spécificité. Mais loin d'être synonyme d'autonomie, cette spécificité est précisément ce qui détermine l'efficacité, voire l'instrumentalisation de la politique au service de projets économiques et sociaux bien définis.

La république est donc exemplaire de ce type de représentation concrète, dont il est impossible de décrire par avance la logique générale, précisément parce que son rôle ne se trouve déterminé que dans le cours des événements qui lui donnent naissance. La république n'a de ce point de vue que l'unité d'une forme plastique qui permet l'expression de divers projets incompatibles. A ce titre, elle peut être le masque d'une harmonie sociale factice et dégénère alors au rang d'illusion ; mais elle peut aussi être l'occasion d'une différenciation claire entre ces projets et le moyen de mettre à nu les antagonismes politiques et sociaux, et c'est ce que Marx croit encore à cette époque : « La république de Février fit apparaître la domination bourgeoise dans toute sa netteté, en abattant la couronne derrière laquelle se dissimulait le capital ³⁸. » La république est bien une représentation, précisément au sens où elle n'est pas une ornementation inutile.

La république devient ainsi, selon une métaphore fréquente à cette époque sous la plume de Marx, un théâtre qui permet à tous les acteurs d'inventer leur rôle et de prendre l'initiative : « Avec la proclamation de la république sur la base du suffrage universel s'effaçait jusqu'au souvenir des objectifs et des mobiles étroits qui avaient jeté la bourgeoisie dans la révolution de Février. Au lieu de quelques fractions seulement de la bourgeoisie, c'était toutes les classes de la société française qui se

trouvaient soudain projetées dans l'orbite du pouvoir politique, contraintes de quitter les loges, le parterre et la galerie pour jouer en personne sur la scène révolutionnaire³⁹. » Le théâtre n'est pas le monde de l'illusion, conformément au sens que prend la métaphore à l'époque classique, mais la sphère de manifestation et de structuration des luttes de classes. C'est sur la scène politique que les protagonistes conduisent la tragédie historique à son dénouement ultime. Il est frappant, à cet égard, de constater le changement de point de vue de Marx au cours de cette série d'articles : d'abord confiant dans la lucidité de la classe ouvrière française et dans sa capacité à faire triompher sa propre conception de la république sociale, passé le moment de son alliance avec la bourgeoisie, il constate que le terme de république conserve aux yeux des ouvriers parisiens les caractéristiques d'un « mirage⁴⁰ ». Elle n'est pas pour eux une représentation à déterminer par l'action politique poursuivie, mais une image trompeuse et une proclamation vide, qui fait de la classe ouvrière la dupe de la bourgeoisie.

La république devient une illusion dans la mesure où elle n'est pas perçue par ses partisans comme une forme fonctionnelle, comme le moyen et la première étape d'une transformation sociale radicale, mais comme un but en soi, un type de gouvernement qui est l'accomplissement de la politique. Marx modifie nécessairement, par là même, sa perception de la classe ouvrière et notamment de la classe ouvrière française : celle-ci est perméable à des représentations magistralement manipulées par la bourgeoisie, voire par les orléanistes, parce qu'elle est finalement la seule classe à n'avoir pas perçu toute l'ambiguïté et la complexité de la notion de république. Tout le texte de Marx insiste sur la facilité avec laquelle les ouvriers se vouent aux représentations et ont en commun avec la paysannerie de préférer les symboles aux acquis effectifs. La commission du Luxembourg, composée des socialistes qui appartiennent au gouvernement provisoire, ne parviendra pas même à faire inscrire le droit au travail dans la Constitution. Ce « ministère des vains désirs⁴¹ », comme le baptise durement Marx, tombe pour lui dans l'abstraction des idées pures et est passible

d'une critique similaire à celle qui frappait l'idéologie allemande : « C'est avec leur tête qu'ils devaient renverser les piliers de la société bourgeoise. Tandis que le Luxembourg cherchait la pierre philosophale, on frappait à l'Hôtel de Ville la monnaie ayant cours ⁴². »

Cet abandon du terrain politique a pour cause paradoxale la croyance en son autonomie : la république ainsi sacralisée n'en demeure pas moins un cadre disponible pour les intérêts de classes les plus divers. Elle est alors d'autant mieux défendue par les classes dominantes qu'elle devient aussi un instrument idéologique, capable de rallier la classe ouvrière en lui faisant oublier ses intérêts propres. La sphère politique tout entière demeure ainsi le lieu de l'équivoque, dans la mesure où elle ne saurait déterminer par elle-même les significations qui se structurent en son sein. C'est pourquoi, paradoxalement, la république se révèle finalement la forme de gouvernement la plus adaptée aux desseins des deux fractions dominantes du moment, qui peuvent pactiser entre elles sans renoncer à leurs intérêts propres, mais obtenir en même temps une large adhésion populaire. « Ainsi la république constitutionnelle, sortie des mains des républicains bourgeois en tant que formule idéologique creuse, devient dans les mains des royalistes coalisés une forme vivante et riche de contenu ⁴³. »

La remarque est essentielle : loin d'une définition étroite de l'idéologie comme abstraction figée et coupée du réel, Marx montre le passage toujours possible d'une représentation sclérosée à une forme dynamique, dont le contenu définit la portée concrète et l'efficacité, dans son ordre propre. Loin de réduire la république à une illusion, il en propose une théorie particulièrement complexe, qui fait droit à la fois à l'idée républicaine et à ses institutions, à l'idéal et à ses concrétisations les plus diverses. C'est ainsi que la république chère aux insurgés de Février peut devenir peu après un organe du maintien de l'ordre, une force de répression retournée contre ses premiers partisans et qui donnera lieu aux massacres de juin 1848, alors que les ouvriers parisiens s'insurgent à nouveau, en prenant occasion de la suppression des ateliers nationaux. Cet épisode donne un contenu social à l'af-

frontement politique, même si les ateliers nationaux tels qu'ils sont organisés relèvent surtout de la conception traditionnelle de la charité publique⁴⁴.

Cette analyse permet à Marx une précision accrue dans l'étude historique, une attention aux événements proprement politiques et le renoncement à tout schématisme linéaire qui donnerait à penser que l'histoire est prévisible et jouée d'avance : c'est à partir de cette époque, et surtout à la suite de ces articles qu'il renonce à la conviction que le prolétariat est révolutionnaire par définition et clairvoyant par essence, même si, à long terme, la taupe révolutionnaire continue de progresser irrésistiblement^a. L'analyse de la république est ainsi la première esquisse d'une idéologie des dominés^b. Marx ne tardera pas non plus à abandonner l'idée que le capitalisme est de façon imminente confronté à des crises dont il ne pourra pas se relever. L'addition de ces deux réserves relance, une fois encore, la recherche théorique, et lui confère une souplesse sans renoncement aucun à sa part critique.

De ce point de vue, on peut considérer que ce qu'on a nommé le paradoxe de l'idéologie est cette fois véritablement en voie de résolution : la montée des antagonismes sociaux, la visibilité croissante de la structure et du fonctionnement mêmes du capitalisme cessent d'être incompatibles avec un brouillage des enjeux et une multiplication des options politiques. A la causalité fondamentale des forces économiques et sociales s'ajoute, parfois en s'y additionnant et parfois en la perturbant, la logique propre des représentations politiques et idéologiques qui pourtant n'en sont jamais coupées. Le camp communiste et socialiste lui-même ne saurait être prémuni contre ce risque de fixation des représentations, inhérent à la totalité sociale en ses articulations complexes : ainsi s'ex-

a. « Bien creusé, vieille taupe ! » est l'expression empruntée au *Hamlet* de Shakespeare par *Le Dix-huit Brumaire* (p. 186).

b. En 1850, au cours du Comité central de la Ligue des Communistes à Londres, Marx déclarera avec une certaine fierté : « j'ai toujours bravé l'opinion momentanée du prolétariat » (*Œuvres, Politique I*, p. 1085).

plique le succès persistant du socialisme doctrinaire « qui se borne au fond à idéaliser la société, en reproduit une image sans aucune ombre⁴⁵ ». L'illusion réside dans la méconnaissance du processus nécessaire de sa formation : si Marx retrouve ici un ancien lieu commun de la philosophie, sous-jacent à toute critique des idées reçues, cette redécouverte est d'autant moins apparente qu'elle n'est pas formulée comme telle et que le but déclaré de ces textes est une analyse de la conjoncture. Sans doute leur lecture ultérieure sera-t-elle largement déterminée par le statut que Marx et Engels, trop modestement, confèrent à leurs analyses, demeurant seulement allusifs quant aux reconstructions conceptuelles majeures qu'ils engagent néanmoins.

3. La ligne descendante de la révolution

Poursuivant l'étude du cas français, Marx rédige cette fois un livre conçu comme tel, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*. L'analyse reprend l'axe des *Luttes de classes en France*, tant du point de vue des instruments de l'analyse que du point de vue du désenchantement politique qui le conduit à différer une nouvelle fois l'explosion révolutionnaire tant espérée. Ce nouveau travail est le résultat d'une commande passée depuis les États-Unis par l'éditeur Weydemeyer. Depuis août 1849, Marx se trouve à Londres où Engels est venu le rejoindre. Dans le même temps, la Ligue des Communistes se reconstitue à Londres et les polémiques reprennent. Cette fois, Marx livre bataille contre Willich^a, convaincu d'une révolution prochaine et défendant une conception blanquiste de l'insurrection et du coup de force qui semble à Marx de plus en plus dangereuse et illusoire. Mais les critiques de Marx et d'Engels ne font pas cette fois l'unanimité parmi

a. August Willich (1810-1878) est un officier prussien, exclu de l'armée à cause de ses convictions socialistes et devenu dirigeant, aux côtés de Karl Schapper, de la Ligue des Communistes de Cologne.

les membres de la Ligue et leur valent un relatif isolement. Marx en profite pour reprendre, au British Museum, ses lectures économiques, s'occupe de la *Nouvelle Gazette rhénane-Revue* qui paraît jusqu'en 1850 et collabore, ainsi qu'Engels, au *New York Daily Tribune*, journal fouriériste de fort tirage.

Marx prolonge ainsi son étude de la situation française, dans un contexte modifié (la contre-révolution est partout victorieuse), qui le conduit à traiter de nouvelles questions : pourquoi la révolution a-t-elle échoué ? Quand peut-on envisager sa reprise ? Comment articuler les cycles économiques et l'analyse des crises du capitalisme à l'échéance révolutionnaire ? Marx se préoccupe de mieux lier les divers aspects de son analyse, en faisant une nouvelle fois porter sur la question politique les enjeux nouveaux qu'il définit. Il écrit ainsi dans *Le Dix-huit Brumaire* : « Sur les différentes formes de propriété, sur les conditions d'existence sociale, s'élève toute une superstructure d'impressions, d'illusions, de façons de penser et de conceptions de la vie différentes et formées de façon distincte. La classe tout entière les crée et les forme sur la base de ces conditions matérielles et des rapports sociaux correspondants⁴⁶. » Ces lignes sonnent comme un rappel des principes d'analyse déjà énoncés dans *L'Idéologie allemande* : l'idée d'une base déterminante est en effet maintenue et ne sera plus abandonnée. Il faut cependant noter qu'à la tripartition de *L'Idéologie allemande* est substituée une bipartition qui dénote une réorganisation importante de l'analyse : les rapports sociaux sont désormais rangés dans la base. Les représentations individuelles et collectives, par exemple l'hostilité durable, dont il est ici question, entre les deux fractions monarchistes, légitimiste et orléaniste, s'expliquent par les rivalités sociales autant que par les luttes d'intérêt, par des convictions politiques qui renvoient immédiatement à des conflits entre classes ou entre fractions de classes, plutôt qu'à la logique générale, trop générale précisément, du mode de production.

Cette apparente simplification du cadre explicatif permet en réalité une souplesse accrue de l'analyse, apte à prendre en considération plusieurs aspects déterminants

du réel, qui présentent la même efficacité causale et échappent à toute hiérarchisation trop rigide de niveaux superposés. En ce sens, Marx propose moins une théorie des instances, ce que donne à entendre la métaphore spatiale d'une superposition d'étages, qu'une étude de la causalité historique à la fois dans son unité et ses différenciations, voire ses contradictions internes, dans ses causes mais aussi du point de vue de ses effets en retour.

Une nouvelle conception de la classe ouvrière s'affirme encore davantage : elle est moins l'incarnation de l'humanité bafouée que partie prenante des rapports sociaux capitalistes, ce qui explique qu'elle en reproduise au moins partiellement la logique. Et deux affirmations de Marx semblent pouvoir être rapprochées à cet égard. D'une part, il constate désormais que les périodes de prospérité économique sont incompatibles avec le déclenchement d'une révolution : « Nous pouvons être sûrs que la rage des princes et la fureur des peuples sont également apaisées par le souffle de la prospérité⁴⁷ », ce qui diffère d'autant la double perspective de guerre mondiale et de révolution. Et Marx ajoute que dans une situation de répression contre-révolutionnaire, la classe ouvrière « renonce à transformer le vieux monde à l'aide des grands moyens qui lui sont propres, mais cherche, tout au contraire, à réaliser son affranchissement, pour ainsi dire, derrière le dos de la société, de façon privée⁴⁸ ». On conçoit alors que la combinaison de ces deux tendances conduise à une paralysie idéologique et politique du camp révolutionnaire, qui ne parvient plus à identifier sa perspective propre ni les moyens de sa conquête. Plus encore, la multiplication des conspirateurs professionnels lui paraît faire désastreusement écho à la division du travail, tout en retrouvant les formes archaïques de l'organisation secrète et des recettes occultes : « Alchimistes de la révolution, ils ont en partage avec les alchimistes d'antan la confusion des idées et l'esprit borné plein d'idées fixes. Ils se précipitent sur des inventions censées accomplir des prodiges révolutionnaires : bombes incendiaires, machines infernales aux effets magiques, émeutes qui, espèrent-ils, seront d'autant plus miraculeuses et surprenantes qu'elles auront moins de fondement rationnel⁴⁹. »

Sur le fond d'une telle critique des superstitions révolutionnaires, Marx poursuit son étude de la forme républicaine : passant du stade de la république sociale à la république bourgeoise, elle s'est désormais métamorphosée en république constitutionnelle. Ce dernier stade est en vérité le terme d'un processus de décomposition : vidée de son contenu, devenue un instrument aux mains du parti de l'ordre, qui sait la menace persistante qu'elle présente, elle collabore ainsi à sa propre disparition. Le paradoxe d'une sphère politique qui se paralyse, voire se supprime elle-même n'est compréhensible que si la république n'est pas le tout du moment historique, mais un aspect seulement de son évolution. La politique peut alors fort bien dégénérer au rang d'écorce sans contenu, de déguisement et de parodie, de représentation sans autre effectivité que de maintenir l'apparence d'un débat démocratique ou d'une avancée historique : « Passions sans vérités, vérités sans passion ; héros sans héroïsme, histoire sans événements ; développement dont la seule force motrice semble être le calendrier, fatigant par la répétition constante des mêmes tensions et des mêmes détentes ; antagonismes qui ne semblent s'aiguiser périodiquement d'eux-mêmes que pour pouvoir s'éteindre et s'écrouler sans se résoudre⁵⁰. » Cette alternance sans dénouement masque, derrière le temps court de la vie politique, une dialectique historique de fond qui s'en trouve retardée. Au diagnostic passé d'une révolution qui avance et dont « les conséquences de ses propres actes [...] la poussent plus loin⁵¹ », succède la description du « mouvement rétrograde » et de la « ligne descendante »⁵² d'une défaite populaire qui accélère elle-même le mouvement de sa propre chute.

Marx distingue alors deux aspects de cette décomposition. D'une part, la formation d'une instance politique spécialisée interdit l'affrontement entre classes et devient l'appareil de gestion de la domination de l'une d'entre elles. D'autre part, la décomposition de la république bourgeoise pose de nouveau la question de la place politique laissée à l'initiative populaire et à la visée révolutionnaire. L'étude de la « machine gouvernementale⁵³ » donne ainsi lieu à des pages qui comptent parmi les plus

originales de cette œuvre. Marx y décrit une sphère étatique séparée des enjeux de transformation sociale qui sont classiquement les siens : le constitué se sépare du constituant, et la représentation domine et trahit ce qu'elle représente. S'il reprend, en somme, l'idée que l'État peut n'être qu'un comité de gestion des affaires bourgeoises, c'est en vertu d'une analyse complexifiée des fonctions de la politique en général, mais qui ne dément pas les conclusions déjà formulées en 1843 dans la *Critique du droit politique hégélien*. La formation d'une machine administrative puissante réalise l'une des virtualités seulement de la vie politique et fraye une voie parmi d'autres de l'évolution des luttes de classes. L'État n'a plus désormais le tort d'être une mauvaise abstraction et une idéalisation trompeuse : c'est un instrument perfectionné et qui s'oppose durablement aux virtualités politiques qu'il a permis de vaincre.

L'analyse marxienne est ici d'une grande complexité : la politique peut être pensée alternativement comme capture abstraite des luttes sociales ou comme leur forme de manifestation et de réalisation, maintenue comme notion descriptive ou redéfinie comme concept critique. Si l'on se situe au premier niveau, l'État est alors un artefact antipolitique, en ce qu'il se retourne contre le processus politique même qui lui a donné naissance : la volonté populaire. Mais si l'on adopte le second angle de vue, l'État se confond avec la politique. La difficulté porte sur la question de la participation politique et de ses enjeux, car le régime parlementaire offre de manière permanente aux classes dominées la possibilité de faire valoir leurs intérêts, en même temps que l'illusion électorale peut paralyser leur initiative. Dans les conditions du moment, c'est la menace populaire qui prévaut et « la bourgeoisie reconnaît que son propre intérêt lui commande de se soustraire au danger de gouverner elle-même [...]; que, pour conserver intacte sa puissance sociale, il lui faut briser sa puissance politique⁵⁴ ». Le ralliement de la bourgeoisie à des formes politiques autoritaires n'est donc pas un anachronisme, mais une solution conforme à ses intérêts et à l'état des luttes de classes. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les formules dépréciatives de Marx

concernant le mode politique de la domination bourgeoise établie : pour lui, le coup d'État puis le rétablissement de l'Empire prouvent que la république bourgeoise n'est que « la forme de transformation politique de la société bourgeoise et non pas sa forme de conservation⁵⁵ ». Marx pense alors que la démocratie et le suffrage universel peuvent être les instruments de la conquête prochaine du pouvoir par une classe ouvrière en passe de devenir majoritaire.

L'État, perdant ainsi son sens politique, continue de gérer une domination établie et remplit une fonction économique : il contrôle, réprime, mais emploie aussi comme fonctionnaires un surplus d'actifs. Sa relative autonomie, ou plutôt sa capacité à soustraire ses décisions au débat public et aux choix électoraux, explique la transformation d'une instance politique en organe d'exécution et de maintien de l'ordre. Marx considère comme un indice significatif le déplacement du législatif vers l'exécutif, du constituant politique vers la gestion administrative établie : la personnalisation du pouvoir va de pair avec sa dépolitisation radicale. Marx retrouve ainsi, de façon surprenante au premier abord, les critiques d'un théoricien politique comme Tocqueville, convaincu pour d'autres raisons de l'importance d'une vie politique digne de ce nom, grand pourfendeur du « despotisme administratif⁵⁶ » qui lui semble menacer les démocraties modernes. « L'État enferme, contrôle, réglemente, surveille et tient en tutelle la société civile, de ses manifestations d'existence les plus vastes à ses mouvements les plus infimes, de ses modes d'existence les plus généraux à la vie privée des individus, où ce corps parasite, grâce à la centralisation la plus extraordinaire, acquiert une omniprésence, une omniscience, une capacité de mouvement accéléré et un ressort qui n'ont de comparable que l'état de dépendance absolue, la difformité incohérente du corps social^a. »

a. 18B, p. 121. Tocqueville écrit pour sa part en 1840 : « Au-dessus [des citoyens] s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leur jouissance et de veiller sur leur sort. Il est absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux » (*op. cit.*, p. 385).

L'ensemble de la vie politique française sombre dans la répétition et la parodie sous la conduite de Napoléon III, faux homme providentiel capable de tromper toutes les classes sur sa vraie nature et ses objectifs et qui n'est jamais plus puissant que lorsqu'il ne croit pas lui-même à son personnage : c'est seulement « quand il prend lui-même son rôle impérial au sérieux et s'imagine, parce qu'il arbore le masque napoléonien, représenter le véritable Napoléon, qu'il devient lui-même la victime de sa propre conception du monde, le grave polichinelle, qui ne prend plus l'histoire pour une comédie mais sa comédie pour l'histoire⁵⁷ ». La métaphore du théâtre réapparaît, affectée cette fois du signe négatif classique, faisant du décor fabriqué à dessein une scène franchement coupée du réel et qui ne lui renvoie qu'une représentation fabriquée de lui-même : Bonaparte « vieux roué retors, [...] considère la vie des peuples, leurs grands actes officiels, comme une mascarade où les grands costumes, les grands mots, les grandes poses, ne servent qu'à masquer les canailleries les plus mesquines⁵⁸ ». Au passage, c'est bien l'articulation entre convictions individuelles et croyances collectives qu'examine Marx⁵⁹.

Au total, les spectres ne sont plus annonceurs mais commémoratifs, et à ce titre paralysants comme un mauvais rêve dont on ne parviendrait pas à se débarrasser : « La tradition de toutes les générations mortes pèse comme un cauchemar sur le cerveau des vivants⁶⁰. » Et Marx insiste sur le fait que les mêmes représentations et les mêmes réminiscences historiques peuvent servir ou bien à donner forme aux transformations présentes, ou bien à en déguiser l'insignifiance derrière des références glorieuses. Et Marx compare en les opposant la révolution de 1789 et celle de 1848. Si 1848 se contente d'évoquer le fantôme de 1789, la Révolution française avait logé dans un imaginaire héroïque emprunté à la Rome antique l'expression de son combat : « La résurrection des morts, dans ces révolutions, sert par conséquent à magnifier les nouvelles luttes, non à parodier les anciennes, à exagérer dans l'imagination la tâche à accomplir, non à fuir sa solution dans la réalité, à retrouver l'esprit de la révolution et non à faire revenir son spectre⁶¹. » La référence au passé n'em-

pêche pas l'invention, elle en est même parfois la condition, mais elle peut aussi dégénérer en imagerie.

La révolution sociale du XIX^e siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer sa propre tâche avant de s'être débarrassée de toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIX^e siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet. Autrefois, la phraséologie dépassait le contenu, maintenant c'est le contenu qui dépasse la phraséologie.

La révolution de février fut un coup de main, une attaque *surprise* contre l'ancienne société et le peuple considéra ce *coup de main* inopiné comme un événement historique ouvrant une nouvelle époque. Le 2 décembre, la révolution de février est escamotée par le tour de passe-passe d'un tricheur, et ce qui semble avoir été renversé, ce n'est plus la monarchie, ce sont les concessions libérales qui lui avaient été arrachées au prix de luttes séculaires. Au lieu que ce soit là la *société* elle-même qui conquiert un nouveau contenu, c'est seulement l'État qui paraît revenir à sa forme la plus ancienne, à la domination, d'une impudente simplicité, du sabre et du goupillon. C'est ainsi qu'au *coup de main* de février 1848 répond le *coup de tête* de décembre 1851. Aussi vite perdu que gagné. Malgré tout, la période intermédiaire ne s'est pas écoulée en vain. Au cours des années 1848 à 1851, la société française, par une méthode accélérée, parce que révolutionnaire, a rattrapé les études et les expériences qui, si les événements s'étaient déroulés de façon régulière, pour ainsi dire académique, auraient dû précéder la révolution de février pour qu'elle fût autre chose qu'un simple ébranlement superficiel. La société semble être actuellement retournée en deçà de son point de départ ; à la vérité, elle doit commencer par créer son point de départ révolutionnaire, c'est-à-dire la situation, les rapports, les conditions qui, seuls, permettent sérieusement une révolution moderne.

Les révolutions bourgeoises, comme celles du

xviii^e siècle, se précipitent rapidement de succès en succès, leurs effets dramatiques se surpassent, les hommes et les choses semblent être pris dans des feux de Bengale, l'extase est l'état d'esprit quotidien, mais ces révolutions sont de courte durée. Rapidement, elles atteignent leur point culminant, et un long malaise s'empare de la société avant qu'elle ait appris à s'approprier d'une façon sereine les résultats de sa période orageuse. Par contre, les révolutions prolétariennes, comme celles du xix^e siècle, se critiquent elles-mêmes constamment, interrompent à chaque instant leur propre cours, reviennent sur ce qui semble être déjà accompli pour le recommencer à nouveau, raillent impitoyablement les hésitations, les faiblesses et les misères de leurs premières tentatives, paraissent n'abattre leur adversaire que pour lui permettre de puiser dans la terre de nouvelles forces et de se redresser encore plus formidable face à elles, reculent constamment à nouveau devant l'énormité indéterminée de leurs propres objectifs, jusqu'à ce que soit créée la situation qui rende impossible tout retour en arrière, et que les circonstances elles-mêmes crient :

Hic Rhodus, hic salta !

C'est ici qu'est la rose, c'est ici qu'il faut danser⁶² !

On le voit dans ces lignes, c'est en fait Marx lui-même qui renonce enfin au modèle révolutionnaire hérité de 1789. Réaffirmant la nature inédite, de par son ampleur et le caractère humain de l'émancipation visée, des révolutions modernes, il leur attribue le besoin de représentations nouvelles et adéquates à leur nouveauté. Ces représentations, conformément à ce qui a été dit depuis 1848, sont précisément la mise en accord d'une forme politique et d'un contenu économique et social. Pas des images donc, ni des modèles, mais l'invention d'une conscience de soi, qui n'est pas seulement une conscience de classe, mais plutôt la connaissance du but ultime et global du processus révolutionnaire. Marx réaffirme l'unité idéale de la théorie et de la pratique qui donne corps à cette représentation d'un nouveau genre : les révolutions « qui se critiquent elles-mêmes constamment » sont forcément permanentes, dans la mesure où elles ne s'arrêtent pas

avant d'avoir atteint leur but et ne se laissent pas détourner de celui-ci par des mirages, des faux-semblants ou des conquêtes partielles.

L'optimisme de Marx reste considérable, mais il faut surtout insister sur deux aspects de cette analyse. D'abord cette redéfinition inédite de la révolution, qui entraîne à sa suite une fois encore celle de l'action politique ; ensuite l'affirmation que le processus révolutionnaire est bien décidé par les mutations de la formation économique et sociale, mais qu'il est guidé par la conscience qu'il prend de lui-même. C'est en ce sens que le cours « académique » des choses n'est que l'épure idéale d'événements, qui en perturbent toujours au moins partiellement le dessin logique. La définition de la révolution permanente s'oppose nettement à la conception blanquiste : la révolution n'est ni une prise de pouvoir ni un idéal à réaliser, mais un mouvement ou un processus continu, conformément à la définition du communisme déjà proposée dans *L'Idéologie allemande*. Il reste toutefois, après l'échec de 1848, à concevoir précisément son déclenchement et son déroulement. C'est pourquoi Marx ne renonce jamais à mener l'analyse historique depuis la base et s'efforce de nouveau de fondre dans une même théorie l'étude politique de la période et son examen économique et social.

La crise économique des années 1846-1847 prend place au sein des phases cycliques de dépression qui caractérisent le mode de production capitaliste au moment de son expansion générale. Dans les *Principes du communisme*, Engels décrit l'apparition « tous les cinq ou sept ans [d']une crise qui chaque fois était accompagnée de la misère la plus noire chez les ouvriers, d'une agitation révolutionnaire générale, et [qui] mettait en danger l'ordre existant dans son ensemble⁶³ ». Cette thèse, déjà formulée dans *Esquisse d'une critique de l'économie politique*⁶⁴, est de grande conséquence théorique sur la pensée de Marx. S'il n'affirme pas, dans *Le Manifeste*, la corrélation mécanique entre crise économique et agitation politique, il définit une dialectique historique qui conduit les forces productives à sans cesse buter sur les limites des rapports de production qui les enserrent. Le phénomène décrit est celui d'une surproduction périodique qui

conduit à la fois à la destruction des forces productives excédentaires et à la création de nouveaux marchés, création qui diffère simplement le retour de la même contradiction, amplifiée et toujours moins maîtrisable. « La société se trouve subitement ramenée à un état de barbarie momentanée ; on dirait qu'une famine, qu'une guerre d'extermination généralisée lui ont coupé tout moyen de subsistance ; l'industrie, le commerce sont anéantis. Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de moyens de subsistance, trop d'industrie, trop de commerce [...]. Comment la bourgeoisie surmonte-t-elle ces crises ? D'un côté, en imposant la destruction d'une masse de forces productives ; de l'autre, en conquérant de nouveaux marchés. Comment, par conséquent ? En préparant des crises plus générales et plus puissantes et en réduisant les moyens de les prévenir⁶⁵. »

Une fois encore, Marx semble soucieux de répondre à Hegel et de n'aborder que par son intermédiaire les thèses de l'économie politique anglaise. En effet, au cours de son analyse de la pauvreté au sein de la société civile, Hegel avait repris l'argument libéral qui veut que l'aide qui pourrait être apportée aux pauvres par l'État, en échange de leur travail imposé, amplifierait la surproduction et par suite la pauvreté. Quant à la charité, elle offense le sentiment de dignité de la personne au sens moderne. « Le mal ne peut donc que s'amplifier dans l'un et l'autre cas. Il apparaît donc ici que, malgré son excès de richesse, la société civile n'est pas assez riche, c'est-à-dire n'a pas, dans ce qu'elle possède en propre, assez de ressources pour empêcher l'excès de pauvreté et la production de la populace⁶⁶ », écrit Hegel. Si Marx accorde à Hegel la thèse d'une pauvreté endogène, il récuse toute analyse en termes de répartition pour lui substituer l'étude de la production qui, en amont, la commande.

Dans le cadre du mode de production capitaliste, la contradiction principale oppose des forces productives, essentiellement dynamiques et collectives, et des rapports de production, où prévalent les rapports de domination et l'irrationalité de la seule poursuite du profit privé. Marx souligne l'aiguïsement naturel d'une contradiction qui progresse en quelque sorte d'elle-même vers son dénoue-

ment : l'essor de ce mode de production s'appuie sur la division et la mécanisation du travail ouvrier, il transforme le travail (que Marx ne distingue pas encore de la force de travail) en simple marchandise. Le développement des forces productives est synonyme du développement du prolétariat, lui-même porteur, de ce fait, de ce que Marx nomme significativement « la révolte des forces productives modernes contre les rapports de production modernes⁶⁷ ». La classe ouvrière incarne ainsi à elle seule cette contradiction historique et est la conscience à la fois collective et révolutionnaire du heurt entre les besoins sociaux et le capital, qui les domine sans les maîtriser et les développe sans les satisfaire.

La conscience prolétarienne est donc presque le pléonasmisme d'une contradiction portée à son point d'incandescence révolutionnaire : « Que les destinées s'accomplissent ! » s'exclame Marx, pronostiquant en 1850 la coïncidence de la crise commerciale et de la révolution⁶⁸. La politique est bel et bien redéfinie et non pas abolie en se trouvant déplacée au niveau même de la production et de son organisation. Pourtant, on peut considérer que l'analyse développée dans *Le Manifeste* s'écarte quelque peu de celle que présentait Engels dans *Esquisse* et à laquelle reviendra *Le Capital*. En effet, Engels disjoint l'analyse des crises économiques du degré de conscience politique qui les accompagne. A l'inverse, même, il fait de l'irrationalité du capitalisme une caractéristique essentielle, qui contamine jusqu'aux révoltes qu'elle provoque. Selon lui, la prise de conscience n'est pas incluse dans la définition de la classe ouvrière, ni même forcément induite par l'oppression qu'elle subit : les explosions économiques – les crises – ou politiques – les révolutions – ont en commun de se présenter comme des conséquences quasi physiques, indépendantes de la volonté individuelle ou collective. Il existe une oscillation de l'économie entre récession et croissance, une « constante alternance d'abattement et d'excitation » qui peut en effet être décrite par ce qu'Engels nomme une « loi naturelle⁶⁹ ». Et « que penser d'une loi qui ne sait s'établir que par des révolutions périodiques ? C'est justement une loi naturelle qui repose sur l'absence de conscience des intéres-

sés⁷⁰ ». Engels parle ici principalement des producteurs et développe une critique encore essentiellement morale du capitalisme. Pourtant, il signale que la « révolution sociale⁷¹ » résultera finalement de ces crises périodiques et il est alors proche de certaines analyses non révolutionnaires de cette époque, qui soulignent le risque de désordre économique social ou politique si le capitalisme est abandonné à sa seule logique marchande. Cette orientation est celle de Stein en Allemagne, mais surtout celle de théoriciens de l'économie politique, Malthus et Sismondi^a notamment, qui rejettent l'idée d'un équilibre se rétablissant de lui-même par le simple jeu de l'offre et de la demande.

Marx réinsère dans *Le Manifeste* cette analyse en termes de cycles, en ôtant au terme de révolution toute référence à une périodicité naturelle pour le tirer vers l'idée de conscience sociale et politique qui en fait un événement inaugural, aussi bien théorique dans sa maturation que pratique dans ses décisions. Il est intéressant de noter que *Le Capital* reprendra la version initiale d'Engels, alors que Marx a, d'une part, revu son analyse des contradictions du mode de production capitaliste, et, d'autre part, révisé radicalement son optimisme politique. Il écrit, conformément aux thèses d'*Esquisse*, « leur mouvement social propre a pour les échangistes la forme d'un mouvement de choses qu'ils ne contrôlent pas, mais dont ils subissent au contraire le contrôle ». Mais il ajoute aussitôt qu'« il faut attendre un développement complet de la production marchande avant que l'expérience même

a. Thomas Robert Malthus (1766-1834) est un économiste demeuré célèbre pour sa thèse sur l'insuffisance de la production des denrées alimentaires par rapport à l'accroissement de la population, d'où résulte la paupérisation nécessaire des travailleurs. Il défend les mérites de la consommation improductive des propriétaires fonciers pour éviter l'engorgement général des marchés.

Jean-Charles Simonde de Sismondi (1773-1842), économiste et historien suisse, est l'un des premiers théoriciens critiques de l'économie politique classique. Frappé par la misère qui règne au sein de la classe ouvrière anglaise, il défend le principe d'une législation sociale.

fasse germer l'intelligence scientifique de la chose »⁷². S'il n'y a pas véritablement rupture par rapport au *Manifeste*, il est évident que Marx introduit ici le délai nécessaire à une compréhension scientifique là où il décrivait jadis l'immédiateté d'un engagement : « [La] lutte [du prolétariat] contre la bourgeoisie commence avec son existence même⁷³. » Et c'est bien l'articulation des dimensions économiques, sociales et politiques qui s'en trouve en retour modifiée.

Concernant la période qui suit immédiatement 1848, le souci majeur de Marx et d'Engels est tout autant de prémunir le mouvement ouvrier contre l'aventurisme blanquiste que contre l'option social-démocrate et le renoncement à la perspective révolutionnaire. Cet engagement se marque à la rédaction de nombreux articles dans la *Nouvelle Gazette rhénane*, qui défendent de façon stratégique et toujours réactualisée l'alliance entre le prolétariat révolutionnaire et les démocrates bourgeois ou qui examinent la situation politique internationale. Mais entre aussi de plein droit dans cette démarche la série des conférences économiques que Marx donne de 1850 à 1851. Il faut ajouter à cet ensemble l'importante *Adresse du Comité central de la Ligue des Communistes* de mars 1850, texte d'intervention politique directe au sein du mouvement ouvrier. Dans cette *Adresse*, Marx développe de façon plus précise que jamais l'idée de révolution permanente ainsi que le rôle que doivent jouer d'après lui les organisations ouvrières, en mettant sur pied leurs propres gouvernements révolutionnaires, en se préparant à la lutte armée et en envisageant « la centralisation la plus rigoureuse du pouvoir entre les mains de l'autorité publique⁷⁴ ».

Si ce texte insiste sur le rôle limité de la Ligue, subordonnée à la lutte de la classe ouvrière dans son ensemble, et s'il présente un aspect tactique, visant à préserver les différentes fractions du mouvement ouvrier et qui rend son interprétation délicate, il est net que l'étape de prise du pouvoir par le prolétariat révolutionnaire est envisagé par Marx comme l'utilisation provisoire à son bénéfice d'un État centralisé dont l'apparition remonte, pour lui à cette époque, à la Révolution française, et qui parachève l'œuvre monarchique. Engels s'inscrira en faux contre

cette affirmation en 1895, en soulignant au contraire l'importance de la décentralisation révolutionnaire et la mise en place d'une administration autonome, provinciale et locale, détruite par Napoléon⁷⁵. Le problème de l'État bourgeois, de sa destruction ou de son dépassement, est aussi celui de la portée de la démocratie bourgeoise, du suffrage universel et de son utilisation par la classe ouvrière et constitue la question politique que Marx et Engels auront à affronter en permanence.

A l'issue de 1848, il est clair que Marx et Engels pensent selon des étapes successives la révolution communiste, étapes dont le contenu et la rapidité de succession dépendent des nations où elle s'effectue, du degré de développement de l'État, de la lucidité de la classe ouvrière, ainsi que de la maturation du mode de production capitaliste dans son ensemble et des contradictions qu'il a à affronter. Dans tous les cas, la perspective communiste consiste bien en un renversement rapide de la domination bourgeoise et en une transformation radicale du mode de production dans son ensemble. C'est ce dernier aspect, qui détermine davantage le but de la révolution que ses modalités, qui va dorénavant prendre le pas chez Marx sur des préoccupations stratégiques dont l'urgence immédiate, passé l'échec de 1848, ne lui apparaît plus.

*

NOTES

1. Heinrich Heine, *De la France*, trad. G. Höhn et B. Morawe, Gallimard, 1994, p. 39.

2. Pour un récit précis et vivant de ces épisodes, cf. la biographie de Boris Nicolaïevski et Maenschen-Helfen Otto, *La Vie de Karl Marx*, trad. M. Stora, La Table ronde, 1997, p. 129-162.

3. Fernando Claudin, *Marx, Engels et la Révolution de 1848*, Maspero, 1980, p. 16.

4. Cf. la présentation de Raymond Huard, dans *Le Manifeste du parti communiste*, Messidor-Éditions sociales, 1986, p. 37-40.

5. *MPC*, p. 73.

6. *MPC*, p. 53

7. *MPC*, p. 58.

8. *MPC*, p. 57-58.

9. *MPC*, p. 60.

10. Cf. *supra*, ch. II, p. 74-75.

11. MPC, p. 71.

12. MPC, p. 72.

13. MPC, p. 88.

14. MPC, p. 87-88.

15. MPC, p. 72.

16. MPC, p. 83.

17. Engels, *Le Panslavisme démocratique*, dans Marx, *Œuvres, Politique I*, p. 1062.

18. Marx, Lettre à Freiligrath, 29 février 1860, *Correspondance*, *op. cit.*, vol. 6, p. 99-100 et p. 106.

19. MPC, p. 87.

20. MPC, p. 85-86.

21. MPC, p. 111. Cette phrase est une citation de l'*Adresse au Conseil général de l'Association internationale des travailleurs*, rédigée par Marx le 9 septembre 1870 et qu'on trouve reproduite dans *La Guerre civile en France*, Éditions sociales, 1975, p. 59.

22. La concurrence ouvrière est évoquée dans *Misère de la philosophie*, mais ses effets sont minorés (MP, p. 177).

23. MPC, p. 68.

24. MPC, p. 70.

25. MPC, p. 84.

26. MPC, p. 51.

27. Engels mentionne son promoteur, l'historien John Wade. *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, trad. H. A. Baatsch, Aubier, 1974, p. 77.

28. L'historien Eric J. Hobsbawm écrit que « 1848 échoua parce que en fait la confrontation décisive n'opposa pas les anciens régimes aux "forces unies du progrès", mais les défenseurs de l'"ordre" aux partisans de la "révolution sociale" » (*L'Ère du capital*, trad. E. Diacon, Fayard, 1978, p. 35-36). Pour un aperçu d'ensemble de la période, cf. Max Tacel, *Restaurations, Révolutions, Nationalités, 1815-1870*, Armand Colin, 1997.

29. Sur l'important débat qui entoure la publication de la *Préface* d'Engels rédigée en 1895 pour *Les Luttres de classes en France* et la question de la transformation pacifique des rapports sociaux, cf. Jacques Texier, *Révolution et Démocratie chez Marx et Engels*, PUF, 1998, 3^e partie.

30. Marx, *Les Luttres de classes en France*, trad. G. Cornillet, Éditions sociales-Messidor, 1984, p. 82.

31. LDC, p. 87.

32. Cf. notamment Maurice Agulhon, *op. cit.*

33. LDC, p. 99.

34. Lettre d'Engels à Marx du 19 décembre 1868.

35. Cf. Maurice Agulhon, *op. cit.*, p. 97-100.

36. LDC, p. 125-126.

37. LDC, p. 132.

38. LDC, p. 90. On trouve une remarque comparable dans *Le*

Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte, trad. G. Cornillet, Messidor-Éditions sociales, 1984, p. 106.

39. *LDC*, p. 89.

40. *LDC*, p. 105.

41. *LDC*, p. 91.

42. *LDC*, p. 91.

43. *LDC*, p. 107.

44. Cf. Maurice Agulhon, *op. cit.*, p. 50.

45. *LDC*, p. 187.

46. *18B*, p. 104.

47. Marx, « La révolution en Chine et en Europe », juin 1853, dans *Œuvres, Politique I*, p. 713. Ce diagnostic est formulé dès 1850 : « Une nouvelle révolution ne sera possible qu'à la suite d'une nouvelle crise, mais l'une est aussi certaine que l'autre » (*LDC*, p. 199).

48. *18B*, p. 79.

49. Marx, *Œuvres, Politique I*, p. 360-361.

50. *18B*, p. 100.

51. *LDC*, p. 92.

52. *18B*, p. 100.

53. *18B*, p. 121.

54. *18B*, p. 125.

55. *18B*, p. 79.

56. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Garnier-Flammarion, t. II, 1981, p. 386.

57. *18B*, p. 136.

58. *18B*, p. 136.

59. *18B*, p. 103-104.

60. *18B*, p. 69.

61. *18B*, p. 71.

62. *18B*, p. 73-74. Les deux dernières lignes sont un emprunt à Hegel (*Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 57).

63. Engels, *Les Principes du communisme*, dans *MPC*, p. 136.

64. Engels, *Esquisse, op. cit.*, p. 77.

65. *MPC*, p. 63.

66. Hegel, *Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 251.

67. *MPC*, p. 62.

68. Marx, *Œuvres, Politique I*, p. 389.

69. Engels, *Esquisse, op. cit.*, p. 77.

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*, p. 79.

72. Marx, *Le Capital*, trad. J.-P. Lefèbvre, *op. cit.*, p. 86. L'*Esquisse* d'Engels est citée en note.

73. *MPC*, p. 66.

74. *Adresse du Comité central de la Ligue des Communistes* (mars 1850), dans Karl Marx, *Œuvres, Politique I*, p. 557.

75. *Ibid.*

Le capital

Une âme d'or ne se rend point à vil rebut.
*Shakespeare*¹.

A partir de 1851, Marx reprend son travail économique et délaisse, durant quelque temps, l'engagement politique actif qui caractérisait la période précédente^a. La critique de l'économie politique, on l'a vu, est une perspective qui se dessine dans les toutes premières œuvres de Marx, comme la condition d'une analyse historique matérialiste du monde moderne et des possibilités de libération radicale qu'il recèle. Marx diffère à plusieurs reprises la réalisation d'un travail qu'il juge pourtant essentiel. Mais chacune des urgences qui devient une priorité politique à ses yeux, que ce soit le combat contre l'idéologie allemande ou la participation aux luttes politiques et sociales européennes, le reconduit toujours à cette étude inachevée. Il est pourtant compréhensible que Marx hésite si longtemps devant l'importance à accorder à une enquête, qui semble tantôt être un aspect circonscrit et une dimension spécialisée de l'œuvre, tantôt le nom même de la totalité de son projet. En avril 1851, il écrit à Engels : « Je suis si avancé que dans cinq semaines j'en aurais terminé avec cette merde d'économie [...]. Ça commence à m'ennuyer². » Mais avec l'échec de la révolution de 1848, le long marasme politique qui lui succède et

a. Cet éloignement est tout relatif et concerne surtout les années 1852-1864. D'une part, Marx poursuit son travail de journaliste. D'autre part, à partir de 1864, il consacrera beaucoup de temps et d'énergie à l'organisation de l'Association internationale des travailleurs.

l'essor économique des années 1850, l'accent se trouve déporté de la confiance dans la lucidité ouvrière vers l'étude des contradictions structurelles du capitalisme. De 1857 à 1883, date de sa mort, Marx ne cessera de préparer, de réorganiser puis de compléter l'immense édifice du *Capital*, qui demeurera inachevé. On peut distinguer sommairement trois étapes de mise au net du *Capital* : Les *Grundrisse*, ou *Manuscrits de 1857-1858*, la *Contribution à la critique de l'économie politique*, que prolongent les *Manuscrits de 1861-1863*, et les trois livres du *Capital*, accompagnés des *Théories sur la plus-value*.

Il convient donc de rejeter la séparation entre un Marx économiste et un Marx philosophe, séparation qui conduit à trier les textes au rebours du projet unitaire qui motive leur rédaction et qui consiste tout autant en une critique de la conception traditionnelle de la philosophie qu'en une redéfinition de l'économie politique. La critique de l'économie politique, en tant qu'elle est l'unité advenue de ces deux dimensions, constitue le cœur dialectique de l'œuvre marxienne, son moteur autant que son résultat le plus abouti et le repli, en quelque sorte, de la théorie sur elle-même, devenue ainsi et au bout du compte son propre objet : c'est précisément pourquoi, hantant toute l'œuvre à titre de projet, la critique de l'économie politique ne conquiert que tardivement son statut original^a.

1. Marchandise et monnaie

L'économie politique, telle que l'envisage Marx, doit avoir pour objet premier l'étude du mode de production moderne en ses ressorts cachés et ses lois fondamentales. Il a eu l'occasion d'esquisser antérieurement une première analyse de ce mode de production capitaliste,

a. A partir de 1858, l'expression « critique de l'économie politique » apparaît systématiquement dans le titre ou le sous-titre des œuvres majeures de Marx. Mais l'auteur de l'expression est Engels, dont *Esquisse d'une théorie de l'économie politique*, rédigée en 1844, continue de guider Marx.

caractérisé selon lui par la propriété privée des moyens de production, une division poussée du travail et la recherche effrénée du profit. Il lui reste à relier entre elles et à préciser ces intuitions, à exposer la différence entre travail et force de travail, à définir les conditions d'extorsion de la plus-value, ou survaleur, distinguée du profit et dont il propose dès 1858 une définition inédite³, ainsi que le procès d'autovalorisation et le régime de reproduction élargie^a du capital. Il lui faut donc décrire le capitalisme comme une totalité structurée, se constituant au cours d'une histoire longue. Mais ce mode de production fonctionne aussi, à chaque instant de cette histoire, selon une logique synchronique, comme un système donc, même si celui-ci est perpétuellement tarauté par les contradictions qui le contraignent à l'expansion, le conduisent à la crise, voire à la disparition. Marx va donc explorer la causalité complexe de phénomènes endogènes qui présentent à la fois une tendance à l'équilibre, local et provisoire, et provoquent par ailleurs un aiguisement des contradictions qui menacent sans cesse cet équilibre. A ce titre, le capitalisme est inclus dans une histoire globale qui est celle du passage d'un mode de production dans un autre et on peut dire qu'il est lui-même ce passage d'une domination de classe à son abolition radicale. Mais cette évolution n'est pas un mouvement linéaire : elle résulte de la combinaison d'une logique de la conservation et de la reproduction, et d'une logique de la contradiction et du dépassement, dont les intersections, sous la forme de crises périodiques, offrent les moments favorables à une intervention sociale et politique de la classe ouvrière.

La notion de capital inclut cette complexité et Marx maintient délibérément son caractère polysémique, désignant le résultat de l'accumulation en même temps que l'ensemble du processus qui la rend possible, une forme

a. Marx nomme « reproduction élargie » le mouvement du capital qui permet non seulement sa reproduction mais son accumulation, à l'issue de ses cycles de rotation. Cette accumulation a pour effet la croissance économique, caractéristique du mode de production capitaliste.

de la richesse sociale en même temps que les individus qui en dirigent la production et la répartition : « La définition de la notion de capital présente des difficultés que l'on ne rencontre pas pour l'argent ; le capital est essentiellement un *capitaliste* ; mais, en même temps aussi, un élément de l'existence du capitaliste, distinct de celui-ci, ou encore on peut dire que c'est la production en général qui est le *capital*⁴. » Au total, le capital est avant tout un rapport social^a, dont l'analyse exige une méthode appropriée et des concepts nouveaux. Après de nombreuses hésitations, Marx optera pour un exposé qui débute par ce qui constitue le centre même de la production capitaliste, par sa « forme économique cellulaire⁵ », la marchandise. Commencer l'exposé par la marchandise se présente alors comme une nécessité méthodologique et critique, non pas comme une priorité historique et logique.

Il faut d'abord préciser que la marchandise préexiste au développement du capitalisme. Comment comprendre qu'elle soit devenue l'essence même d'un mode de production auquel elle est antérieure ? La marchandise est une chose singulière échangeable, mais elle incarne aussi une logique marchande qui tend à envahir l'ensemble de la vie collective. Elle résume et concentre ainsi en elle la totalité d'un fonctionnement économique et social sous la forme, à la fois trompeuse et parlante, d'objets matériels qui semblent établir directement entre eux des rapports quantitatifs. Marx définit la marchandise par deux dimensions : la valeur d'usage, qui est « le caractère utile d'une chose⁶ », et la valeur d'échange, qui est la proportion dans laquelle s'échangent entre elles les diverses valeurs d'usage. Mais à ces deux dimensions s'ajoute aussitôt un troisième terme, la valeur, proportionnelle au temps de travail socialement nécessaire^b cristallisé dans la mar-

a. Ce rapport social se modifie lui-même sans cesse et c'est pourquoi Marx précise que « le capital n'est pas un simple rapport, c'est un procès » (*Gr*, I, p. 198).

b. Le temps de travail socialement nécessaire est « le temps de travail qu'il faut pour faire apparaître une valeur d'usage quelconque dans les conditions de production normales d'une

chandise : la valeur s'exprime bien dans la valeur d'échange, mais n'est pas identique à elle. Marx définit alors le travail comme « substance⁷ » de la valeur, et la valeur d'échange comme « mode d'expression » ou comme « forme phénoménale nécessaire de la valeur⁸ ». Au terme d'une série de transformations, cette forme de la valeur en vient à se représenter dans une quantité donnée de monnaie, dans un prix. Sur le marché, seule cette forme apparaît et la question est aussitôt de comprendre pourquoi les marchandises ne sont pas directement estimées et comparées à partir du temps de travail socialement nécessaire à leur production.

La première section du Livre I du *Capital* s'emploie à exposer la genèse des différentes formes de la valeur, en montrant comment la monnaie prend naissance au terme de ces métamorphoses, comme forme équivalent universel. Dès ce niveau, Marx rompt avec l'économie politique classique alors qu'il semble en être particulièrement proche : la théorie classique de la valeur travail, qui affirme que la valeur d'une marchandise provient de la quantité de travail nécessaire à sa production (ou de la quantité de travail qu'il commande, chez Smith), oublie que le travail en général n'existe pas, mais qu'il renvoie toujours à des conditions déterminées de la production. L'analyse précise du travail, de son organisation sociale, de la différence entre sa dimension abstraite et sa dimension concrète peut seule donner accès aux formes diverses dans lesquelles il se représente.

Un des indices du caractère théorique général maintenu de cette enquête est le fait que, tout au long de l'élabora-

société donnée et avec le degré social moyen d'habileté et d'intensité au travail » (C, I, p. 44). Marx explique que l'introduction du métier à tisser à vapeur en Angleterre réduit de moitié le temps de travail nécessaire pour produire une quantité donnée de tissu. Il va de soi que le tissu qui continue d'être produit dans les conditions anciennes, nécessitant donc le même temps de travail qu'auparavant, tombe alors à la moitié de sa valeur passée : la production mécanisée impose sa norme et modifie ainsi le temps de travail socialement nécessaire à la production de cette même quantité de tissu.

tion de cette analyse, Marx se réclame de précurseurs, qui ne sont pas seulement des économistes, mais souvent aussi des philosophes : la distinction entre forme et substance, qui constitue la matrice catégorielle de l'économie politique marxienne est manifestement empruntée à une tradition qui va d'Aristote à Hegel⁹. Marx ne mentionne pas la définition aristotélicienne de la notion de substance, mais il reconnaît que c'est Aristote qui a découvert que la « forme monétaire de la marchandise n'est que la figure développée de la forme-valeur simple, c'est-à-dire de l'expression de la valeur d'une marchandise dans une autre marchandise quelconque¹⁰ ». Il est le premier à montrer que les valeurs des marchandises peuvent s'exprimer les unes dans les autres ainsi que dans une quantité donnée d'argent, et que la formule 5 lits = 1 maison peut aussi s'écrire 5 lits = tant d'argent¹¹. Une telle analyse établit le caractère commensurable de ces marchandises entre elles, en dépit de toutes leurs différences concrètes et, tout spécialement, de leurs usages divers.

Mais ce caractère commensurable, qui est précisément ce que Marx nomme la valeur, ne paraît être à Aristote qu'une commodité de présentation, le moyen d'un échange pratique, réglé par la prudence, et non l'expression adéquate, scientifiquement analysable, d'une réalité extérieure à la seule valeur d'usage. Autrement dit, selon Marx, Aristote manque le concept de valeur, alors même qu'il est un analyste attentif et compétent du monde des marchandises. Comment comprendre cette méprise ? Elle oriente l'analyse dans une double direction qui caractérise *Le Capital* dans son ensemble : expliquer un mode de production, quel qu'il soit, c'est aussi expliquer les représentations qu'il suscite dans la conscience de ses agents et de ses théoriciens. Et une critique de l'économie politique se doit d'être l'étude conjointe du monde et des idées, le maintien de l'acceptation double du terme « économie », secteur du réel en même temps que nom du savoir qui en rend raison.

Poursuivant sa propre analyse de la marchandise, Marx affirme ainsi que la commensurabilité des valeurs de marchandises différentes repose sur une unité essentielle qui

est la quantité de travail nécessaire à leur production : « Si l'on fait maintenant abstraction de la valeur d'usage du corps des marchandises, il ne leur reste plus qu'une seule propriété : celle d'être des produits du travail¹². » La distinction entre valeur d'usage et valeur d'échange renvoie à une distinction entre travail concret et travail abstrait, le travail concret étant précisément celui qui engendre la valeur d'usage, tandis que le travail abstrait produit la valeur d'échange. Mais cette distinction, renvoyant à deux points de vue sur la même activité productive, se fonde aussi sur une différenciation objective entre travail simple et travail complexe^a. Le travail simple se présente alors comme « une dépense de la force de travail simple, que tout homme possède en moyenne dans son organisme physique, sans développement particulier¹³ » et tout travail complexe, en tant que travail qualifié, peut être décomposé et ramené à une quantité donnée de travail simple¹⁴.

La dualité inhérente à la marchandise, cette « chose-valeur¹⁵ », apparaît ainsi au niveau même du travail qui la produit : le corps de la marchandise est une « incarnation de travail humain abstrait », ou encore le travail concret devient une « expression de travail humain abstrait¹⁶ ». Ce rapport d'expression vient scinder de l'intérieur le travail comme la marchandise, en leur essence même, et y installe la logique de la représentation : « Dans l'expression de valeur de la toile, l'utilité du travail du tailleur ne tient pas à ce qu'il confectionne des vêtements, donc aussi des gens, mais au fait qu'il fait un objet corporel dont on voit bien qu'il est une valeur, une gélification de travail qui ne se distingue absolument pas du travail objectivé dans la toile. Pour constituer ce miroir de valeur, il faut que la confection ne reflète elle-même rien d'autre que sa qualité abstraite de travail humain¹⁷. » C'est ce phénomène de réflexion « natu-

a. La réduction du travail complexe au travail simple « apparaît comme une abstraction, mais c'est une abstraction qui s'accomplit journallement dans le procès de production sociale » (*Contribution*, p. 10).

relle », non consciente, source d'une série de dédoublements qui s'incarnent dans une succession de formes séparées, qui va permettre à Marx de passer du travail abstrait à la monnaie, qui est son mode d'existence propre.

Si l'on suit l'analyse des formes de la valeur en partant de la question du travail et de son organisation, il faut commencer par noter que le travail abstrait existe véritablement, mais pas à toutes les époques : il suppose que des conditions précises de la production aient permis cette égalisation et qu'une division technique poussée du travail ait effectivement identifié des travaux distincts en les ramenant à des tâches élémentaires combinées. C'est pourquoi seule l'analyse de la marchandise moderne permet la distinction entre travail concret et travail abstrait et la compréhension rétrospective des modes de production antérieurs : « l'anatomie de l'homme est une clé pour l'anatomie du singe¹⁸ », et non l'inverse. La conception du travail comme « dépense de force de travail humaine au sens physiologique¹⁹ » est une conséquence pratique et théorique du salariat, à une époque où la force de travail est devenue une marchandise à part entière. On peut alors comprendre que, si la marchandise préexiste bien au capitalisme, c'est son extension à la force de travail qui en fait l'expression condensée de l'ensemble du mode de production : la marchandise, tout comme le capital, est un rapport social et non une chose. Mais cette compréhension n'est pas aisée et c'est pourquoi Marx insiste à plaisir sur les illusions qui naissent de cette dualité inhérente à la marchandise : sa dimension concrète déguise durablement sa nature sociale, son existence en tant que chose masque la réalité du temps de travail cristallisé, « cette gelée de travail humain indifférencié²⁰ », en quoi elle consiste. L'illusion qui en résulte n'est donc ni un oubli de la part de théoriciens comme Aristote, ni une idéologie construite de toutes pièces pour travestir à dessein la réalité du capitalisme : il s'agit d'une apparence logée au cœur de la production et qui exprime, au moins partiellement, l'essence dont elle participe en tant qu'elle est à la fois une forme de son existence et un moyen de son développement.

Marx reprend ici fidèlement son programme de recherche antérieur, en dépit de la rupture que semblent introduire ces textes économiques par rapport aux œuvres passées : il s'agit d'étudier, non pas la représentation en général, mais des représentations déterminées, et déterminées notamment par leur genèse au sein même du monde de la production et de l'échange. La marchandise se trouve, de ce point de vue, être un objet théorique de choix : représentation en tant que valeur d'échange, la marchandise suscite des représentations au carré, si l'on peut dire, en tant qu'elle est le support privilégié des théorisations de l'économie politique et la pierre d'angle d'une étude de la réalité économique et sociale dans sa totalité. C'est à son niveau qu'on peut observer la formation de représentations subjectives à partir des représentations objectives ou réelles qu'engendre le monde de la production et de l'échange. La découverte de Marx sur ce point est essentielle : c'est seulement à partir d'un certain degré d'élaboration et de composition que les représentations deviennent des objets de la conscience. Traitant de la circulation des marchandises et du procès de rotation du capital commercial qui semble déterminer à lui seul les prix des marchandises, Marx note : « Toutes les idées superficielles et erronées sur le procès global de la reproduction sont tirées de la façon de concevoir le capital marchand et de la représentation que ses mouvements particuliers provoquent dans les têtes des agents de la circulation ²¹. » La circulation des marchandises semble en effet à ce niveau être indépendante de leur production, et les opérations d'achat et de vente devenir autonomes, seulement déterminées par la concurrence que se font les marchands individuels. La formation des prix devient incompréhensible, ou plus exactement, rencontre une explication qui en travestit la réalité parce qu'elle prétend en dévoiler la cause unique. Et Marx poursuit : « Comme le lecteur l'a constaté à ses dépens, l'analyse des rapports internes réels du procès de production capitaliste est chose très compliquée qui exige un travail minutieux. Si c'est faire œuvre scientifique que de réduire le mouvement visible, simplement apparent, au mouvement interne réel, il va de soi que dans les têtes des agents de

production et de circulation capitaliste naissent nécessairement des conceptions sur les lois de la production qui, s'écartant complètement de ces lois, ne sont plus que le reflet dans leur conscience du mouvement apparent²². »

Il existe donc une idéologie spontanée des échangistes, qui se forme au niveau du marché en même tant qu'elle se propage dans leurs esprits, en tant que théorie de leur pratique, en tant que reflet exact, non pas du réel, mais de l'étroitesse de leurs rapports au monde social. Marx s'efforce de remonter à la source de cette vision marchande et le premier pas de la critique est de passer de la définition de la marchandise comme valeur à l'apparition de l'argent comme représentant de cette valeur : « Ce qu'il s'agit de faire ici, et c'est ce que l'économie bourgeoise n'a même pas essayé, c'est de montrer la genèse de cette forme argent, et donc de suivre le développement de l'expression de valeur contenue dans le rapport de valeur des marchandises, depuis sa figure la plus inapparente et la plus simple jusqu'à son aveuglante forme argent. Et c'est par la même occasion que se lèvera l'énigme de la monnaie²³. » Là encore, il faut considérer que Marx expose une genèse logique et non pas l'apparition historique de la monnaie sur la base du troc primitif²⁴ : la monnaie émerge de la comparaison des marchandises entre elles comme manifestation de leur équivalence du point de vue de la valeur. Cette émergence est contemporaine de l'existence même des marchandises capitalistes. Marx prend soin de préciser que « la force de travail, à l'état fluide, ou le travail humain, forme bien de la valeur, mais elle n'est pas elle-même valeur. Elle devient valeur à l'état coagulé, dans une forme objective²⁵ ». La marchandise est ici forme de la valeur, « une chose dans laquelle la valeur apparaît, ou qui, dans sa forme naturelle palpable, représente de la valeur²⁶ ». Les étapes décrites dans la section I du Livre I du *Capital* ne relèvent pas d'une temporalité historique mais énumèrent la série des formes emboîtées que la représentation insinue entre le travail et le marché.

Il apparaît alors que la représentation naît au niveau même de l'échange marchand, non pas au titre d'image plus ou moins trompeuse de celui-ci, mais comme média-

tion et condition objective de sa réalisation : les marchandises ont un prix dans le but que l'échange effectif réalise leur valeur et que le procès de production puisse être réamorcé. « L'argent lui-même est bien déterminé comme moment particulier [du] procès de production²⁷. » C'est donc bien à ce niveau que se construit une conception originale du mode de production capitaliste, comme unité du procès de production et du procès de circulation²⁸. L'argent peut être l'intermédiaire de la circulation des marchandises aussi bien que sa finalité propre. Marx note ainsi que « la double détermination de l'argent dans la circulation est contradictoire ; à savoir, d'une part, servir de simple moyen de circulation, auquel cas il est une simple médiation qui disparaît ; et, en même temps, servir de réalisation des prix, forme sous laquelle il s'accumule²⁹ ». Le mouvement décrit n'est pas un cercle mais une spirale, qui s'élargit sans cesse et passe par une série ordonnée de phases, à la fois distinctes les unes des autres et nécessaires à la continuité de son développement d'ensemble.

Au total, l'analyse proposée par Marx distingue donc plusieurs niveaux de manifestation de la valeur, qui n'apparaît jamais directement comme telle aux échangistes. À l'inverse, la forme immédiate sous laquelle se présente la valeur aux yeux des agents économiques, le prix de marché, est en réalité la forme la plus médiatisée, l'ultime métamorphose de la valeur. Le passage des valeurs aux prix de production (axe autour duquel vont osciller les prix de marché) est expliqué par Marx au moyen d'un théorème de transformation, qui pose depuis sa formulation de redoutables problèmes. Marx lui-même reconnaissait la faiblesse de sa solution³⁰. On laissera de côté la discussion de ce point pour souligner l'importance d'une étude menée en termes de formes d'existence fonctionnelles et de modes d'expression, qui contribue à faire de l'analyse monétaire une composante à part entière de l'économie politique. C'est pourquoi notamment Marx refuse de considérer, comme le fait Ricardo, que le prix se confond avec la valeur d'échange. Il est seulement « nom monétaire³¹ » et valeur imaginée, qui précède et rend possible la transformation effective de la marchan-

dise en argent : « Le prix, ou forme-monnaie des marchandises, est, comme leur forme-valeur en général, une forme qui diffère de leurs formes corporelles tangibles, une forme qui n'est donc qu'idéelle ou imaginée³². » Mais « imaginaire », depuis *Le Dix-huit Brumaire*, n'est plus synonyme d'« illusoire » : le terme désigne le caractère seulement virtuel de la transformation d'une marchandise donnée en richesse abstraite. Au cours de ce même mouvement, l'argent acquiert sa vraie nature de signe social, il est « le pur représentant du prix face à toutes les marchandises [...]. Dans cette relation, il est non seulement représentant des prix des marchandises, mais signe de lui-même ; c'est-à-dire que dans l'acte même de la circulation, sa matière – or et argent – est indifférente³³ ».

Cette distinction entre valeur et prix est essentielle dans la mesure où elle permet d'affirmer le caractère substantiel de la valeur et le caractère représentatif de ses diverses formes, depuis le niveau de la valeur d'échange, « mode d'expression ou forme phénoménale nécessaire de la valeur³⁴ », jusqu'aux prix de production et aux prix de marché. Cette affirmation conduit Marx à considérer pour eux-mêmes les phénomènes monétaires, en rejetant la théorie quantitative, reprise par Ricardo, qui veut que le niveau des prix soit en relation directement proportionnelle avec la quantité de monnaie mise en circulation, cette dernière n'étant finalement qu'un bon d'échange et non pas une marchandise, ni même l'objet d'une demande spécifique^a. Pour Marx, la monnaie n'est pas un simple instrument de mesure et de circulation, mais une forme d'expression qui, par là même, renvoie en dernier ressort à une substance mais n'en est pas l'écho passif et

a. Ce qu'on nomme la « théorie quantitative » est l'affirmation d'une relation de proportionalité directe entre la quantité de monnaie en circulation et le niveau des prix. Cette théorie est formulée déjà par Copernic, mais se trouve surtout au centre de la controverse entre Bodin et Malestroit au milieu du XVI^e siècle alors qu'il s'agit d'expliquer le phénomène européen de hausse des prix. Bodin affirmera le rôle de l'afflux de métaux précieux dans ce mouvement de hausse.

superfétatoire. Elle est donc une réalité sociale à part entière, à la fois effet et cause, instance expressive et médiation fonctionnelle, partie prenante du monde de la production. Avec l'analyse de la monnaie, on conçoit que la représentation puisse à la fois être adéquate et illusoire, médiation et chose, condition d'un processus et cause de sa paralysie, dans tous les cas un moment permanent et contradictoire du mode de production qui homogénéise à travers le système des prix le monde des marchandises, mais aussi les formes du travail : « Les marchandises qui s'affrontent ont maintenant un double mode d'existence, réel en tant que valeurs d'usage et idéal en tant que valeurs d'échange. Elles représentent maintenant les unes pour les autres la double forme du travail qu'elles contiennent, le travail concret particulier existant réellement dans leur valeur d'usage, tandis que le temps de travail abstrait général revêt dans leur prix une existence figurée, où elles constituent la matérialisation uniforme et ne différant que quantitativement de la même substance de valeur³⁵. »

Une des grandes découvertes de ces pages est que médiation et résultat sont des fonctions, dont les supports concrets peuvent permuter leurs places et que la représentation conquiert son identité, non pas en tant qu'objet spécifique, mais au cours du mouvement sans fin qui la détruit et la reproduit sans cesse. La circulation monétaire, du fait de sa diversité et de sa plasticité, tend à devenir l'exemple paradigmatique d'un tel mouvement. C'est donc bien la marchandise capitaliste qui institue le règne de la représentation au cœur du réel et l'inscrit à la base même de l'édifice économique et social. Son étude corrige ainsi décisivement ce que la notion d'idéologie pensée comme superstructure risquait de suggérer en matière de causalité mécanique. C'est pourquoi la compréhension exacte des représentations économiques est alors seule en mesure de récuser véritablement à la fois Feuerbach et Hegel.

Dans le rapport de valeur de la toile, l'habit est pris pour l'égal qualitatif de celle-ci, comme chose de la même nature, puisqu'il est une valeur. Il est donc pris pour une chose dans laquelle de la valeur apparaît, ou

qui, dans sa forme naturelle palpable, représente de la valeur. Or cet habit, le corps de la marchandise habit, est une simple valeur d'usage. Un habit exprime aussi peu de valeur que le premier morceau de toile venu. Cela montre simplement qu'il signifie beaucoup plus à l'intérieur de son rapport de valeur à la toile qu'à l'extérieur de ce rapport, de la même façon que bien des hommes ont plus d'importance à l'intérieur d'un habit galonné qu'en dehors de celui-ci.

Dans la production de l'habit, il y a eu effectivement une dépense de force de travail humaine, sous la forme de la confection. Il y a donc en lui du travail humain accumulé. Sous cet aspect, l'habit est « porteur de valeur », bien que cette qualité qui lui est propre, serait-il usé jusqu'à la trame, ne se laisse pas apercevoir. Et dans le rapport de valeur de la toile, il ne vaut que sous cet aspect : comme valeur incorporée, comme corps de valeur. Derrière son apparence bien boutonnée, la toile a reconnu sa belle parente, l'âme valeur. L'habit pourtant ne peut représenter de valeur face à la toile, sans que pour cette dernière la valeur ne prenne en même temps la forme d'un habit. C'est ainsi que l'individu A ne peut se rapporter à l'individu B comme à une Majesté, sans que la Majesté prenne en même temps pour A la forme corporelle de B, et change donc de forme de visage, de chevelure et de bien d'autres choses encore, chaque fois qu'on change de bon père du peuple[...].

On voit donc que tout ce que nous avait dit antérieurement l'analyse de la valeur de la marchandise, la toile nous le dit elle-même à partir du moment où elle se met à fréquenter une autre marchandise, l'habit. Simplement, elle ne livre ses pensées que dans la seule langue qu'elle parle couramment, la langue des marchandises. Pour dire que le travail en sa qualité abstraite de travail humain constitue sa propre valeur, elle dit que l'habit, dans la mesure où il lui est égal, et donc où il est valeur, est fait du même travail que la toile. Pour dire que sa sublime objectivité de valeur est différente de son roide corps d'étoffe, elle dit que la valeur a l'aspect d'un habit et que, du coup, elle-même, en tant que chose-valeur, est aussi semblable à l'habit qu'un œuf l'est à un autre³⁶.

Il s'agit pour Marx de montrer que la détermination de la valeur de la force de travail ne peut s'effectuer qu'indirectement par la mise en relation de deux marchandises. Cette mise en relation crée aussitôt l'illusion qu'une relation sociale s'établit immédiatement entre les choses et entretient la confusion entre la forme et la substance de la valeur, entre la marchandise concrète et le temps de travail qu'elle cristallise, entre ce qu'est l'habit et ce qu'il désigne quand il est mis en relation avec d'autres marchandises. La forme valeur, qui naît à même le monde de l'échange, se complexifie et s'élabore à des niveaux différents en images, idées, illusions ou reflets qui en propagent la logique à tous les niveaux de l'édifice économique et social, participant ainsi à sa cohésion ou accélérant sa dislocation. Il est frappant que la description de cet emboîtement des apparences s'appuie sur des analogies empruntées à la tradition philosophique la plus classique, celle de la critique des illusions, pour explorer un terrain qui est d'abord celui de l'économie politique.

On peut songer en effet, en lisant ces lignes, à l'analyse pascalienne de l'habit, récurrente dans les *Pensées* et qui est moins une dénonciation de l'illusion qu'une étude de la « raison des effets », c'est-à-dire un examen de la logique propre des apparences visant à rendre raison de leur puissance sociale^a. Marx joue explicitement sinon de la référence à Pascal, au moins de la thématique du déguisement social. En outre, la mention de la figure du prince le situe, expressément cette fois, dans le sillage d'une théorie de l'autorité politique. C'est bien de la constitution d'une représentation sociale fonctionnelle qu'il est encore question ici, représentation variable dans ses caractéristiques concrètes singulières mais qui a besoin d'être identifiée à ces dernières pour donner corps, au sens propre, à l'autorité abstraite ou au pouvoir politique

a. « Cela est admirable : on ne veut pas que j'honore un homme vêtu de brocatelle et suivi de sept ou huit laquais. Et quoi, il me fera donner les étrivières si je ne le salue. Cet habit, c'est une force », Pascal, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, fragment 89-315 (édition Brunschvicg), Seuil, 1963, p. 510).

général qu'elle incarne. C'est donc encore une fois à la philosophie hégélienne que s'affronte Marx. Pour Hegel, le souverain, est chargé de « mettre les points sur les "i" »³⁷ et assure par cette seule fonction symbolique l'unité substantielle de l'État. Par suite, « c'est à tort que l'on exige du monarque des qualités objectives ». Marx conclut pour sa part qu'on prête spontanément aux dirigeants politiques les qualités de leur fonction, et c'est aussi ce que lui a enseigné l'épisode du Second Empire. L'étude de la marchandise permet donc de procéder à des incursions analogiques sur des terrains étrangers à la théorie économique et ces incursions se justifient par l'hypothèse, simplement ébauchée et suggérée par de tels rapprochements, d'une homologie structurelle entre divers types de représentation, distinctes mais contemporaines les unes des autres, participant à la même formation sociale, s'unifiant en un réseau ramifié qui en irrigue tous les niveaux.

2. La survaleur

Cet intermède analogique, comme on en rencontre fréquemment dans *Le Capital*, permet à la fois d'élargir la portée de l'étude de la marchandise et d'éclairer en retour la portée philosophique de l'analyse en cours d'élaboration. En effet, on est alors, et seulement alors, en mesure de comprendre la nécessité des transformations de la valeur et d'aborder dans toutes ses dimensions la question de la monnaie, de sa genèse et de sa fonction exacte. Il est acquis que toute marchandise doit exprimer sa valeur, de façon à rendre possible son échange contre n'importe quelle autre marchandise : les différentes valeurs d'usage doivent s'effacer derrière l'estimation quantitative de « choses qualitativement identiques »³⁸. De ce point de vue, toute marchandise peut exprimer la valeur d'une autre et devenir forme de sa valeur. On peut mesurer la valeur de la toile dans celle de l'habit et réciproquement : Marx parle de forme valeur relative pour désigner ces relations entre marchandises qui les instituent en formes sociales, par-delà leurs caractéristiques

d'objets utiles et qui font que, paradoxalement, « de la valeur d'usage devient la forme phénoménale de son contraire la valeur³⁹ ». De la comparaison des marchandises émergent leur caractéristique d'équivalent et leur fonction de représentants les unes des autres, instaurant ce jeu circulaire de reflets en quoi consiste le marché et qui a pour seule condition que deux marchandises au moins se trouvent face à face : « Comme il n'existe pas de marchandise qui puisse se référer à soi-même comme équivalent, ni, non plus, faire de sa propre peau naturelle l'expression de sa valeur propre, il faut nécessairement que la marchandise se réfère à une autre marchandise comme équivalent, ou fasse de la peau naturelle d'une autre marchandise sa propre forme-valeur⁴⁰. » La métaphore de la peau désigne bien cette surface où se manifestent et s'inscrivent les rapports entre valeurs, par-delà le niveau de l'utilité et des déterminations concrètes des objets ainsi mis en relation. Elle est une surface expressive, non une apparence trompeuse.

Le problème est que cette forme d'expression de la valeur relative reste à ce niveau inachevée : elle est une représentation qui n'a pas encore rencontré son représentant spécifique ou son langage propre. Marx insiste sur le fait qu'on se trouve ici en présence d'une « mosaïque bigarrée d'expressions de valeurs hétéroclites et peu homogènes⁴¹ ». La forme naturelle singulière de chaque marchandise continue de se manifester comme telle et fait encore obstacle à l'établissement d'une relation d'équivalence généralisée, abstraitement quantifiable et ne renvoyant qu'au travail abstrait objectivé. En ce sens, la forme équivalent émerge moins d'un besoin social pratique, de la commodité que représente le choix d'une monnaie, que d'une modification inhérente à la logique même de la forme valeur, d'une transformation de ses conditions de manifestation : il est naturel au processus de l'échange qu'une marchandise particulière se voit conférer la mission de représentant de la valeur ou d'équivalent universel, séparée des autres marchandises pour assurer l'expression et l'estimation exacte de leurs valeurs respectives.

L'émergence de la représentation présentée ici se

démarque précisément de son analyse hégélienne. Marx étudie une formation sociale, extérieure à la conscience et aux formations mentales qu'on désigne habituellement sous le terme de représentation. Cette dernière n'est pas un stade intermédiaire dans le perfectionnement des opérations de l'esprit subjectif, mais une logique objective qui naît au sein même du monde des marchandises et confère par étapes successives à une marchandise spécifique la place d'instrument de mesure de la valeur. Contre une théorie spéculative du passage de l'intuition à la pensée, Marx propose une analyse originale, volontairement décalée, de la formation d'une représentation sociale qui ne relève pas de l'élaboration théorique⁴², mais de la pratique spontanée, qui ne se construit pas au niveau de la conscience individuelle, mais se développe sur le plan de l'histoire collective de la production et de l'échange. C'est en ce point que le parti pris matérialiste de l'analyse rencontre l'option dialectique de Marx. La théorie alternative de la représentation qui en résulte opère la confrontation polémique la plus achevée avec la philosophie hégélienne et prend la forme d'une nouvelle définition de la médiation. Mais c'est en vertu de ce déplacement et de cette refonte que le débat avec Hegel n'apparaît guère comme tel à un lecteur pressé et ne transparait qu'à travers le vocabulaire employé et les allusions à la théorie hégélienne. Il faut donc suivre les étapes de l'étude marxienne de la monnaie comme une double confrontation à Hegel, d'une part, à l'économie politique classique et notamment à Ricardo, d'autre part.

Une marchandise spéciale sera donc historiquement sélectionnée pour jouer ce rôle de forme équivalent universel : l'or devient ainsi monnaie, d'abord en tant que marchandise chargée de représenter la valeur de toutes les autres marchandises. « La forme équivalent universel est une forme de la valeur tout court. Elle peut donc échoir à n'importe quelle marchandise. D'un autre côté, une marchandise ne se trouve sous la forme équivalent universel que parce que et dans la mesure où elle est exclue comme équivalent par toutes les autres marchandises⁴³. » Une marchandise se trouve donc séparée des autres, chargée de représenter de la valeur tout en l'incarnant. Marx pré-

cise qu'« une marchandise déterminée a conquis historiquement cette place privilégiée : l'or⁴⁴ ». L'or, dans sa fonction monétaire, est un signe qui participe de la chose qu'il désigne, un représentant qui appartient au représenté, une marchandise donc, mais une marchandise objectivement abstraite du monde des autres marchandises dont elle peut alors fournir l'image, le « miroir de valeur⁴⁵ ». L'or peut être remplacé par du papier-monnaie mais celui-ci reste alors, au moins dans un premier temps, « signe d'or ou signe de monnaie⁴⁶ ». C'est pourquoi, dans sa troisième fonction de réserve de valeur et de moyen de paiement, l'or comme tel demeure « l'unique existence adéquate de la valeur d'échange⁴⁷ », objet privilégié de la thésaurisation ou moyen de l'accumulation capitaliste.

Il s'agit donc de définir ce qui institue l'or en représentant exclusif de la valeur. Marx définit ainsi plusieurs fonctions de la monnaie qui interdisent de couper l'échange réel de la sphère monétaire qui en est l'expression, relativement autonome mais non pas indépendante. La forme valeur est donc bien une forme nécessaire, au sens où sa suppression paralyserait l'échange sans en abolir la logique : Marx s'oppose pour cette raison aux propositions de substitution de bons-heures à la monnaie qui émanent à cette époque du camp proudhonien^a. La monnaie est donc équivalent général, mais aussi étalon des prix (en tant que poids de métal déterminé), unité de compte (en tant qu'unité monétaire définie à l'échelle

a. Marx attaque vivement Darimon (*Gr*, I, p. 49-74) et sa proposition de remplacer la monnaie par des bons-heures, alors qu'il la reprendra lui-même dans le même texte (*Gr*, I, p. 154) ainsi que dans la *Critique du programme de Gotha* (Éditions sociales, 1972, p. 30). La mesure de la valeur par le temps de travail n'est un progrès que si elle est une première étape et accompagne un dépassement du capitalisme, instaurant une nouvelle redistribution de la richesse socialement produite. A défaut, c'est-à-dire en tant que simple artifice comptable, elle maintient en l'état et aggrave l'exploitation capitaliste (*MP*, p. 63), et entretient l'illusion qu'une transformation des conditions de la circulation peut suffire à modifier un mode de production.

nationale), réserve de valeur (comme moyen de thésauriser la richesse et de la retirer de l'échange) et moyen de paiement (qui se développe ultérieurement en monnaie de crédit). On peut dire que ces usages sont autant de variantes fonctionnelles d'une représentation monétaire pensée dans ses caractéristiques historiques concrètes, éminemment plastiques et qui peuvent tout autant se contredire que se compléter.

La distinction entre valeur et valeur d'échange se révèle ici essentielle : Marx considère en effet que la transformation des marchandises en argent est la condition nécessaire mais non suffisante de la réalisation de leur valeur, et que cette réalisation n'est pas une simple expression passive ou transparente puisqu'elle peut fort bien ne pas avoir lieu : les marchandises peuvent demeurer invendues. En ce sens, la monnaie n'est pas seulement équivalent général, elle est une réalité spécifique, irréductible, grosse de toutes les crises^a qui bloquent l'échange et la production des marchandises en mode capitaliste de production. Le passage de la marchandise à l'or est un « *salto mortale* », dit Marx : « s'il rate ce n'est pas certes la marchandise qui s'écrase au sol, mais bien son possesseur⁴⁸ ». La disjonction entre le pôle marchandise et le pôle monnaie peut s'amplifier jusqu'à la paralysie de la circulation, révélant la dialectique inhérente à la marchandise capitaliste et à son mode de production : la possibilité formelle de la crise réside « dans la métamorphose de la marchandise elle-même qui renferme, en tant que mouvement développé, la contradiction – impliquée dans l'unité de la marchandise – entre valeur d'échange et valeur d'usage, puis entre argent et marchandise ».

L'analyse de ce processus fournit à Marx l'occasion d'insérer un bref exposé de la dialectique nouvelle qu'il élabore et qui n'inclut pas le dépassement nécessaire des contraires qui s'affrontent, leur transformation conjointe au sein d'une unité supérieure : « Que les procès qui se font face de manière autonome forment une unité inté-

a. Marx signale que la possibilité des crises réside dans l'argent en tant que médiateur (*Gr*, I, p. 137).

rieure signifie tout aussi bien que leur unité interne se meut dans des oppositions externes. Quand l'autonomisation externe d'entités non autonomes intérieurement, puisque se complétant mutuellement, atteint un certain point, cette unité se fait valoir de manière violente – par une crise. L'opposition immanente à la marchandise entre la valeur d'usage et la valeur, entre le travail privé, qui doit en même temps se présenter comme travail immédiatement social, et le travail concret particulier, qui ne vaut en même temps que comme travail abstrait universel, entre la personnification des choses et l'objectivation des personnes – cette contradiction immanente acquiert ses formes de mouvement développées dans les termes contradictoires de la métamorphose de la marchandise⁴⁹. » Seule une analyse menée en termes de forme donne accès aux contradictions inhérentes à la marchandise capitaliste et les renvoie aussitôt à la nature du travail qui les produit ainsi qu'à l'organisation d'ensemble de la production.

On comprend alors, et seulement alors, que l'argent est, tout autant que la marchandise, une réalité complexe, un rapport social qui prend l'apparence d'une chose^a, mais qui ne devient richesse véritable qu'en étant toujours remis dans la circulation : « Dans la circulation, il n'est jamais réel que pour autant qu'on le cède. Si je veux le retenir, il s'évapore dans ma main, devient un simple fantôme de la richesse. Le faire disparaître, c'est le seul moyen de l'assurer en tant que richesse⁵⁰. » C'est bien cette analyse de la dialectique argent-marchandise qui permet à Marx d'affiner sa définition du capital et du capitalisme : « Dans le capital, l'argent a perdu sa rigidité et, d'objet tangible, il est devenu procès⁵¹. » Par suite, « le procès de production du capital inclut aussi bien le procès de circulation proprement dit que le procès de production [...]. Le capital apparaît ainsi comme cette unité

a. « Toutes les illusions du système monétaire proviennent de ce que l'on ne voit pas que l'argent, sous la forme d'un objet naturel aux propriétés déterminées, représente un rapport social de production » (*Contribution*, p. 14).

en procès de la production et de la circulation⁵² ». Le capital n'est pas un trésor monétaire soustrait à l'appétit d'autrui. Il est la découverte que la production est la condition de l'accumulation, autrement dit que les marchandises sont avant tout porteuses de valeur. On ne produit de « valeurs d'usage que parce que et dans la mesure où elles sont le substrat matériel, le support de la valeur d'échange⁵³ » : s'opère alors l'inversion complète de la subordination habituelle entre production et satisfaction des besoins, entre moyen et fin. « La circulation de l'argent, considérée pour elle-même, s'éteint nécessairement dans l'argent en tant qu'il est une chose non animée. La circulation du capital se rallume sans cesse à elle-même, se sépare en ses différents moments, est un *perpetuum mobile*^a. » En ce sens, et rétrospectivement, le thésauriseur n'est qu'un « capitaliste détraqué », qui n'a pas compris que la remise en circulation de l'argent permet seule sa transformation en capital et, par là, son accroissement continu. A l'inverse, « le capitaliste est le thésauriseur rationnel⁵⁴ », un avare qui a réussi, en somme, parce qu'il a compris que la circulation du capital est la condition de son accroissement.

C'est pourquoi Marx ne quitte pas la question de la définition du capital quand il examine les différentes formes d'individualités qui résultent d'une organisation donnée de la production et de l'échange. L'accumulation de marchandises sous la forme d'objets déterminés, du bétail par exemple, induit la spécialisation de l'individu qui l'effectue : il devient berger. A l'inverse, l'accumulation de la richesse abstraite engendre le thésauriseur, qui se livre à une « activité dépourvue de tout contenu » et qui devient « le martyr de la valeur d'échange, saint ascète juché sur sa colonne de métal »⁵⁵. Cet intérêt exclusif et lui-même abstrait accordé à la seule valeur

a. *Gr*, II, p. 9. Le mouvement du capital reproduit et amplifie les contradictions de l'échange marchand simple : « Le procès cyclique du capital est une perpétuelle interruption, sortie d'un stade et entrée dans le suivant, abandon d'une forme et apparition sous une autre ; chacun de ces stades n'est pas seulement la condition d'une autre, il l'exclut en même temps » (*C*, II, p. 91).

d'échange est la condition, du côté de l'individu, de l'apparition du capitaliste comme tel : « C'est en fanatique de la valorisation de la valeur qu'il contraint sans ménagement l'humanité à la production pour la production⁵⁶. » Bien évidemment, l'organisation de la production ne dépend aucunement d'une psychologie. Marx le réaffirme : « La société n'est pas composée d'individus, mais exprime la somme des relations, des rapports où ces individus se situent les uns par rapport aux autres⁵⁷. »

Ce ne sont pas les individus, mais bien les formes sociales qui en permettent la structuration singulière à chaque époque de la production, qui cristallisent l'essence du monde social et en reproduisent la logique. C'est bien en ce sens qu'il faut comprendre ce curieux éloge : « Le capitaliste n'est une personne respectable qu'en tant que personnification du capital⁵⁸. » Mais si la conscience est un résultat historique, elle est un élément moteur de la conservation ou de la transformation de l'époque qui la voit naître et, à ce titre, comme ensemble des motivations et système des besoins, elle appartient à la base même de la production capitaliste : « C'est comme porteur conscient de ce mouvement que le possesseur d'argent devient capitaliste. Sa personne ou plutôt sa poche est à la fois le point de départ et le point de retour de l'argent. Le contenu objectif de cette circulation – la valorisation de la valeur – est son but subjectif et capitaliste ou capital personnifié, doué de volonté et de conscience, c'est seulement dans la mesure où l'appropriation croissante de richesse abstraite est l'unique motivation active de ses opérations qu'il fonctionne⁵⁹. »

Cette analyse permet d'affirmer la vérité relative des théories contractualistes et donc d'expliquer leur émergence à l'époque moderne, dans la mesure où leurs pré-supposés individualistes répondent à une objectivation réelle du lien social, posé en dehors des hommes concrets. Bien entendu, l'erreur de ces théories est de lire comme une origine un résultat tardif, et comme principe de composition le produit historique d'une décomposition : « C'est cette dépendance réciproque et multilatérale des individus, par ailleurs indifférents les uns à l'égard des autres, qui constitue leur connexion sociale. Cette

connexion sociale s'exprime dans la valeur d'échange. » L'activité de l'individu lui-même et le pouvoir qu'il exerce sur celle des autres se résument à la valeur d'échange dont il dispose, c'est-à-dire à l'argent et à la puissance d'appropriation que ce dernier confère à l'individu. Par suite, « son pouvoir social, tout comme sa connexion avec la société, il les porte sur lui, dans sa poche⁶⁰ ». L'argent en vient à représenter le monde social dans son intégralité. Par la même occasion, il réifie toutes les relations et isole les individus en posant en dehors d'eux, sous la forme d'une chose, cette connexion qui les définit. Véhicule de la logique marchande, en tant qu'il n'est d'abord que la médiation de l'échange, il devient ainsi l'instrument de sa généralisation et sa finalité même.

La différence entre types d'individualité renvoie donc aussitôt à la différence entre les formations économiques et sociales qui les engendrent, et Marx réitère sans en modifier un iota la thèse majeure de *L'Idéologie allemande* : « Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être, c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience⁶¹. » Dans *Le Capital*, Marx joue de l'étymologie du terme de « persona », qui désigne le masque, avant d'être repris par le droit romain pour désigner la personnalité juridique : « Les personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandises, et donc comme possesseurs de marchandises. Nous verrons d'une manière générale dans le cours du développement que les masques économiques dont se couvrent les personnes ne sont pas autre chose que la personification des rapports économiques, et que c'est en tant que porteurs de ces rapports qu'elles se rencontrent⁶². » Les rapports entre individus renvoient aux divers modes de production et à leur logique essentielle. Une fois encore, la mention d'un rapport de représentation ne vise pas à dissoudre la diversité réelle dans une généralité passe-partout mais, au contraire, diffracte un processus et en considère autant de versions singulières que de milieux où il se propage.

Cette différence d'essence entre modes de production trouve sa première exposition dans les schémas de la cir-

circulation simple. La forme initiale de la circulation peut s'écrire M-A-M (A étant l'argent et M, la marchandise), l'argent servant de simple moyen de circulation, d'instrument d'échange entre deux marchandises. Mais une seconde forme existe, notée A-M-A⁶³, où l'argent passe du rang de moyen à celui de fin de la circulation : il s'agit alors d'acheter pour vendre et non pour consommer de façon improductive, l'argent se transformant dès lors en capital, sans cesse réinvesti dans la production^a. L'intermédiaire de la transaction devient son but même ou, plus exactement, la représentation monétaire, conservant son statut de médiation, s'institue pourtant dans le même temps en finalité de l'échange. Il faut cependant remarquer que l'échange d'une somme donnée d'argent contre une marchandise, puis de cette marchandise contre la même somme d'argent est une opération qui s'annule elle-même. Le capital doit donc être défini plus exactement par la formule A-M-A', A' étant une quantité d'argent supérieure à A, qu'on peut noter $A' = A + \Delta A$ ⁶⁴. Il s'agit de vendre une marchandise plus chère qu'on ne l'a payée et la transaction devient avantageuse pour celui qui l'effectue. Mais comment comprendre l'origine de cette différence entre A et A' que Marx nomme survalueur (*Mehrwert*), qui permet de définir le capital comme procès de valorisation et qui est la clé de voûte de l'économie politique ?

L'hypothèse la plus immédiate consiste à penser en terme de bénéfice ajouté purement et simplement par le vendeur à la marchandise qu'il a lui-même achetée. Le préjugé ordinaire veut, en effet, que les vendeurs vendent plus chers qu'ils n'achètent, et ce préjugé se retrouve dans les théories mercantilistes. Mais si tous les vendeurs trompent tous les acheteurs, au moment où ils redeviennent eux-mêmes acheteurs, ils paient à leur tour le supplément qu'ils prélèvent et le résultat est que la même quantité globale de valeur d'échange a circulé. La conclu-

a. La formule complète de la circulation du capital est A-M-P-M'-A', P désignant le capital productif (moyens de production et force de travail) qui permet la formation de la survalueur.

sion de Marx est que ce n'est pas dans la sphère de la circulation que peut apparaître le supplément de valeur mis en évidence par le schéma de circulation A-M-A'. Celui-ci provient donc nécessairement de la production et consiste en une valeur supplémentaire créée en son sein, qui fait du capitalisme une formation économique et sociale produisant toujours plus de richesses qu'elle n'en consomme. A ce niveau, l'énigme de ce fonctionnement demeure entière : comment peut-on produire plus de richesse en payant cependant toute marchandise à sa valeur ? Logiquement, la valeur des marchandises produites devrait rester égale à la somme des dépenses engagées dans leur production, matières premières, moyens de production et salaires, auquel cas nul n'aurait intérêt à investir dans une production de marchandises rapportant exactement ce qu'elle coûte.

Si la question est classique, la réponse de Marx est là encore originale, même si certains de ses éléments sont manifestement empruntés aux recherches économiques de son époque et notamment à celles des ricardiens critiques, comme Thompson ou Hodgskin^a. Marx reproche en effet aux théoriciens classiques de l'économie, en particulier à Smith puis à Ricardo, de considérer que le salaire représente le prix du travail. Cette apparence qui émane de la production elle-même, y compris de son organisation la plus moderne (en particulier le salaire au temps ou aux pièces⁶⁵), masque un phénomène plus complexe. Derrière le travail effectué se trouve la force de travail employée et qui, en tant que puissance actualisable, est une marchandise sans pareille : sa valeur d'usage possède la « particularité d'être source de valeur⁶⁶ », ou encore est « source de plus de valeur qu'elle n'en possède⁶⁷ ». Comme toute marchandise, elle présente donc à la fois une valeur d'usage et une valeur d'échange. Sa valeur d'échange est le prix de sa reproduction en tant

a. Thomas Hodgskin (1787-1869) défend l'idée que les travailleurs possèdent un droit sur la totalité des richesses qu'ils ont créées, se situant ainsi à la confluence de l'économie politique et du droit naturel d'inspiration lockienne.

que force vivante : le salaire doit permettre au travailleur de vivre et de travailler jour après jour, et cela dans des conditions qui sont définies à chaque époque comme acceptables et qui dépendent, entre autres, du niveau des luttes de classes en cours à l'intérieur de chaque nation : « par opposition aux autres marchandises, la détermination de la valeur de la force de travail contient donc un élément historique et moral⁶⁸ » qui, de proche en proche, définit le capitalisme dans son ensemble comme compromis social toujours modifiable, non comme l'instauration d'une régulation automatique et inconsciente, assurée par le libre jeu des lois du marché.

Le salaire peut donc varier, mais il ne doit pas, en principe, tomber en dessous d'un minimum qui mettrait en cause la survie même de la main-d'œuvre employée : la valeur d'échange de la force de travail s'établit au niveau de la valeur d'échange des moyens de subsistance qu'elle nécessite pour sa propre reproduction, cette valeur d'échange étant à son tour définie par le temps de travail nécessaire à la production de ces mêmes moyens de subsistance. Mais il ne faut pas oublier que cette force de travail présente aussi une valeur d'usage, qui est sa mise en œuvre concrète par le producteur qui l'a louée au travailleur, sa « consommation productive ». « Or, sa mise en œuvre, le travail, occasionne la dépense d'un *quantum* déterminé de muscles, de nerfs, de cerveau humain, etc., qu'il faut de nouveau remplacer⁶⁹. »

Supposons que cette force de travail, achetée à la journée, doive être exercée pendant 6 heures pour créer la quantité de richesses nécessaire à la conservation du travailleur. Au premier abord, il semble que le salarié puisse arrêter son travail au terme de ces 6 heures : mais un tel raisonnement oublie précisément que l'entrepreneur n'a pas acheté une quantité de travail donnée, mais une quantité de force de travail, en l'occurrence, son usage pendant une journée de travail entière, dont Marx pose la durée égale à 12 heures. La première demi-journée amène donc l'ouvrier à rembourser son propre salaire, tandis que la seconde consiste en surtravail qui crée la valeur différentielle entre A et A', mise en évidence dans le schéma

de la circulation simple^a. Cette conclusion va à l'encontre de l'idée commune qui veut que le capitaliste avance à l'ouvrier son propre salaire : « Ce que le capitaliste avance à l'ouvrier, c'est le propre travail objectivé de celui-ci⁷⁰. » La survaleur renvoie immédiatement au surtravail et de là à la différence cardinale entre travail et force de travail, qui est le secret ultime du mode de production capitaliste, le lieu où se croisent les dimensions économiques et sociales de son fonctionnement, où se nouent les conditions de l'échange à celles de la production.

Qui dit puissance de travail ne dit pas travail, pas plus que celui qui dit puissance de digestion ne dit digestion. Ce dernier processus, c'est connu, nécessite autre chose qu'un bon estomac. Qui dit puissance de travail ne fait pas abstraction des vivres nécessaires à sa subsistance. Au contraire, la valeur de ces moyens de subsistance est exprimée dans sa valeur [...].

La nature particulière de cette marchandise spécifique qu'est la force de travail veut qu'avec la conclusion du contrat entre l'acheteur et le vendeur, sa valeur d'usage ne soit pas encore véritablement passée aux mains de l'acheteur. Sa valeur, comme celle de toute autre marchandise, était déterminée avant d'entrer dans la circulation, car un *quantum* déterminé de travail social avait été dépensé pour produire la force de travail, mais sa valeur d'usage ne commence à exister qu'après coup, dans l'extériorisation de sa force. L'aliénation (*Veräusserung*) de la force et son extériorisation effective, c'est-à-dire son existence de valeur d'usage, se dissocient par conséquent dans le

a. Il faut alors distinguer la survaleur, résultat du surtravail, et qui est une notion inédite, du profit, notion classique de l'économie politique. Marx reproche notamment à Ricardo de confondre le taux de profit, qui est le rapport de la survaleur au capital global avancé (C, I, p. 586) et le taux de survaleur, qui est le rapport de la même survaleur à la seule partie du capital qui l'engendre, le capital variable, c'est-à-dire la fraction du capital consacrée à l'achat de la force de travail (C, I, p. 241). Cette distinction est cruciale puisque le taux de survaleur seul est « l'expression exacte du degré d'exploitation de la force de travail par le capital ou de l'ouvrier par le capitaliste » (C, I, p. 243).

temps. Or dans le cas de ce genre de marchandise où l'aliénation formelle de la valeur d'usage par la vente et sa cession véritable à l'acheteur sont dissociées dans le temps, l'argent fonctionne la plupart du temps comme moyen de paiement. Dans tous les pays à mode de production capitaliste, la force de travail n'est payée qu'après avoir fonctionné pendant le temps fixé dans le contrat de vente, par exemple à la fin de chaque semaine. Le travailleur fait donc au capitaliste l'avance de la valeur d'usage de sa force de travail ; il la laisse consommer par l'acheteur avant d'en toucher le prix ; le travailleur fait donc partout crédit au capitaliste. Ce crédit n'est pas une vaine chimère, comme le montre non seulement la perte occasionnelle du salaire crédité quand le capitaliste fait banqueroute, mais aussi une série d'effets plus persistants [...].

Nous connaissons maintenant la manière de déterminer la valeur que paie le possesseur d'argent au possesseur de cette marchandise particulière qu'est la force de travail. La valeur d'usage que le premier reçoit pour sa part dans l'échange ne se montre que dans l'usage réel, dans le procès de consommation de la force de travail. Toutes les choses nécessaires à ce procès, les matériaux bruts, etc., le possesseur d'argent les achète sur le marché au prix fort. Le procès de consommation de la force de travail est simultanément le procès de production de marchandise et de survaleur. La consommation de la force de travail, comme la consommation de toute autre marchandise, s'accomplit en dehors du marché ou de la sphère de la circulation. C'est pourquoi nous quitterons cette sphère bruyante, ce séjour en surface accessible à tous les regards, en compagnie du possesseur d'argent et du possesseur de force de travail, pour les suivre tous deux dans l'autre secret de la production, au seuil duquel on peut lire : *no admittance except on business*. C'est ici qu'on verra non seulement comment le capital produit mais aussi comment on le produit lui-même, ce capital. Il faut que le secret des « faiseurs de plus » se dévoile enfin⁷¹.

Il faut prendre garde au fait que ce texte emploie le terme d'« aliénation » (*Veräußerung*) au sens juridique

du contrat d'échange commercial. Mais ce terme est également un emprunt au vocabulaire hégélien et, comme tel, il ouvre nettement la voie à l'analyse de l'aliénation du travail (*Entäusserung* et *Entfremdung*) qui apparaît dès le niveau décrit ici et s'accomplit véritablement comme des-saisissement achevé seulement dans la sphère de la production, alors que l'ouvrier engendre « la richesse objective comme capital, comme puissance qui lui est étrangère, qui le domine et qui l'exploite ⁷² ». De ce point de vue, le niveau de l'analyse présentée ici est bien celui de la surface, mais d'une surface étudiée du point de vue de la profondeur qu'elle recouvre et qui la détermine, et non plus comme ce système d'apparences qui trompent le salarié aussi bien que le capitaliste parce qu'ils n'en perçoivent pas l'arrière-plan. Si Marx n'adopte pas le point de vue hégélien, il se situe au plus loin de l'analyse feuerbachienne de l'aliénation pensée comme scission franche et sans retour entre l'essence humaine et sa représentation religieuse fallacieuse : l'aliénation est un procès social, constitué de plusieurs moments et qui prend sa source dans le monde de l'échange et de la production. Ces apparences sont d'autant plus prégnantes qu'elles ne sont pas de simples illusions, qu'elles s'agrègent à tout procès de circulation sociale et que leur critique efficace implique l'étude de leur formation nécessaire.

C'est pourquoi Marx s'inscrit en faux contre tous les théoriciens qui font de cette survaleur un vol : le contrat de travail, qui stipule une durée et un paiement, a bien été respecté. Pourtant ce contrat, on le voit, est passé au détriment du travailleur et au bénéfice de son employeur, une partie de la richesse créée par l'un étant appropriée gratuitement par l'autre. Mais cette appropriation n'apparaît pas, en particulier à cause de la forme salaire qui efface la distinction entre travail payé et travail non payé ⁷³ : « Seule l'apparence des rapports de production se reflète dans la cervelle du capitaliste. Le capitaliste ne sait pas que le prix normal du travail contient lui aussi un *quantum* déterminé de travail non payé qui est la source normale de son gain ⁷⁴. » C'est pourquoi l'analyse du mode de production capitaliste ne saurait se résumer à la description de l'échange marchand et de la forme salaire, qui

révèlent autant qu'ils masquent la formation de la survalueur. De proche en proche, l'analyse marxienne en vient à décrire un rapport social de production, bel et bien contenu dans la marchandise mais qui se présente comme la condition historique de son existence : « La production capitaliste développée, qui part d'elle-même, se présuppose elle-même⁷⁵. » En somme, si toute marchandise n'est pas capitaliste, le capitalisme ne saurait être qu'un mode de production de marchandises qui concentrent dès lors en elles l'essence du fonctionnement qui les voit naître, exactement comme la cellule d'un organisme vivant contient la formule de sa totalité^a.

3. Le fétichisme de la marchandise

L'analyse de la marchandise renouvelle ainsi celle de l'illusion. Si les représentations naissent à même le monde de la production et de l'échange, c'est en rapportant les idées économiques à leur genèse qu'on peut en mesurer la portée et en dénoncer les erreurs. Marx échappe ainsi à la tentation de généraliser ses conclusions par-delà leur domaine de validité, tentation dont on a vu qu'elle était inhérente à une notion d'idéologie demeurée trop abstraite, sans renoncer pour autant à étudier la logique depuis longtemps désignée sous ce terme (dont on trouve d'ailleurs plusieurs occurrences dans les dernières œuvres)^b. Le problème est ici de comprendre com-

a. C, I, p. 4. Marx, quand il propose sa comparaison, ignore bien évidemment la découverte ultérieure des gènes.

b. Parlant de la suppression des liens de dépendance personnelle qui caractérise le féodalisme, Marx écrit que les hommes sont désormais dominés par des abstractions, « mais l'abstraction ou l'idée n'est rien d'autre que l'expression théorique de ces rapports matériels qui sont maîtres des individus. Des rapports ne peuvent naturellement s'exprimer que dans des idées, et c'est ainsi que des philosophes ont conçu la domination par des idées comme le caractère spécifique des temps modernes et identifié la mise au monde de l'individualité libre au renversement de cette domination des idées » (*Gr*, I, p. 101). L'analyse

ment la marchandise et la monnaie sont des représentations sociales objectivées, et même réifiées, mais aussi des représentations mentales subjectives et comment, à ce titre, elles tendent à se construire et à s'organiser en une conception du monde cohérente par-delà la sphère des seules idées économiques.

Le paragraphe intitulé « le caractère fétiche de la marchandise et son secret » reprend logiquement l'analogie avec les représentations religieuses qu'on rencontre dans les textes de jeunesse : Marx s'efforce nettement de lier entre eux ces divers types de représentations, en les étudiant non plus seulement du point de vue de leur fonction, mais à partir de leur source et de leur formation, c'est-à-dire en recherchant des homologues sans jamais prétendre les ramener à des identités. C'est en vertu de ce nouveau type de rapprochement que la religion cesse d'être le paradigme de la représentation et de l'illusion. La recherche marxienne s'est entre-temps déployée sur les terrains de l'idéologie, de la politique, de l'économie, et il en résulte des effets de modélisation réciproque, qui confèrent aux textes du *Capital* leur couleur propre. La mise au point d'un réseau complexe d'échos et d'images témoigne d'une orientation théorique qui est, indissociablement, un travail stylistique et l'élaboration d'un arsenal d'analogies, à la fois traditionnelles et originales, qui ne sont pas de simples figures ornementales, mais l'intuition et la présentation de correspondances objectives.

A première vue, une marchandise semble une chose tout ordinaire qui se comprend d'elle-même. On constate en l'analysant que c'est une chose extrêmement embrouillée, pleine de subtilités métaphysiques et de lubies théologiques [...].

D'où provient donc le caractère énigmatique du produit du travail dès qu'il prend la forme-marchandise ? Manifestement de cette forme même. L'identité des travaux humains prend la forme matérielle de

idéologique est bien reconduite en même temps que complexifiée, la notion d'abstraction permettant d'aborder la face objective du processus de formation des idées.

l'objectivité de valeur identique des produits du travail. La mesure de la dépense de la force de travail humaine par sa durée prend la forme de grandeur de valeur des produits du travail. Enfin, les rapports des producteurs dans lesquels sont pratiquées ces déterminations sociales de leurs travaux prennent la forme d'un rapport social entre les produits du travail.

Ce qu'il y a de mystérieux dans la forme-marchandise consiste donc simplement en ceci qu'elle renvoie aux hommes l'image des caractères sociaux de leur propre travail comme des caractères objectifs des produits du travail eux-mêmes, comme des qualités sociales que ces choses posséderaient par nature : elle leur renvoie aussi l'image du rapport social des producteurs au travail global, comme un rapport social existant en dehors d'eux, entre des objets. C'est ce qui-proquo qui fait que les produits du travail deviennent des marchandises, des choses sensibles-suprasensibles, des choses sociales. De la même façon, l'impression lumineuse d'une chose sur le nerf optique ne se donne pas comme excitation du nerf optique proprement dit, mais comme forme objective d'une chose à l'extérieur de l'œil. Simplement, dans la vision, il y a effectivement de la lumière qui est projetée d'une chose, l'objet extérieur, vers une autre, l'œil. C'est un rapport physique entre des choses physiques. Tandis que la forme-marchandise et le rapport de valeur des produits du travail dans lequel elle s'expose n'ont absolument rien à voir avec sa nature physique, ni avec les relations matérielles qui en résultent. C'est seulement le rapport social déterminé des hommes eux-mêmes qui prend ici pour eux la forme phantasmagorique d'un rapport entre choses. Si bien que, pour trouver une analogie, nous devons nous échapper vers les zones nébuleuses du monde religieux. Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent être des figures autonomes, douées d'une vie propre, entretenant des rapports les unes avec les autres et avec les humains. Ainsi en va-t-il dans le monde marchand des produits de la main humaine. J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail dès lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande⁷⁶.

On peut dès lors affirmer que s'esquisse ici une théorie matérialiste de la représentation sociale, s'appuyant sur une analyse de la marchandise. C'est bien la nature et l'ampleur d'un tel projet qui confèrent à ce texte ses dimensions théoriques multiples et en particulier sa teneur philosophique, ses allusions plus ou moins voilées aux travaux antérieurs de Marx, à l'œuvre de Feuerbach et à celle de Hegel bien sûr, mais aussi à l'économie politique classique, et qui lui fait aborder d'un même élan la question de la vision et celle de la religion, le problème de la marchandise et celui de la valeur.

Le fétichisme est une notion dont il faut souligner la nouveauté à cette étape de l'œuvre : elle marque l'abandon sans retour de la thèse feuerbachienne d'une projection aliénante, qui conduirait les hommes à construire par idéalisation et à projeter dans un au-delà une image factice du réel. Se situant au niveau de la marchandise, c'est en termes de forme sociale, partie prenante de la production et condition de l'échange, que Marx entreprend d'examiner la logique de production des représentations : c'est pourquoi la dénonciation du monde religieux ne saurait être la matrice de la critique des illusions en général. C'est à l'inverse le fétichisme marchand qui sert de comparant pour expliquer le monde des représentations religieuses : « Pour une société de producteurs de marchandises dont le rapport de production social général consiste à se rapporter à leurs produits comme à des marchandises, et donc à des valeurs, et à référer leurs travaux privés les uns aux autres sous cette forme impersonnelle de choses comme autant de travail humain semblable, le christianisme avec son culte de l'homme abstrait, notamment dans son développement bourgeois, dans le protestantisme, le déisme, etc., est la forme de religion la plus appropriée ⁷⁷. » Marx est alors autorisé à parler de « la personnification des choses » et de « la réification des rapports sociaux » en termes de « religion de la vie quotidienne » ⁷⁸.

C'est donc *cum grano salis* qu'il prête un caractère « mystique » à la marchandise : elle n'a pour point commun avec les représentations religieuses que ce transfert

sur des objets institués en représentants, cette cristallisation de relations humaines sous la forme de choses inanimées, qui semblent dès lors dotées d'une vie propre, et cela au moment où le spiritisme en vogue fait tourner les tables des salons européens. La circulation des marchandises en fait autant, d'une façon tout aussi incompréhensible : « La table n'en reste pas moins du bois, chose sensible ordinaire. Mais dès qu'elle entre en scène comme marchandise, elle se transforme en une chose sensible-suprasensible. Elle ne tient plus seulement debout en ayant les pieds sur terre, mais elle se met sur la tête, face à toutes les autres marchandises, et sort de sa petite tête de bois toute une série de chimères qui nous surprennent plus encore que si, sans rien demander à personne, elle se mettait soudain à danser⁷⁹. » C'est bien la marchandise comme telle qui engendre des superstitions d'autant plus tenaces qu'elles semblent confirmées par l'expérience ordinaire et ne renvoient à aucun au-delà.

Le mécanisme décrit est bien celui d'une illusion, même si c'est une illusion d'un nouveau genre, et il n'est pas surprenant que Marx retrouve ici encore un vocabulaire et des thématiques appartenant à la tradition philosophique. Ainsi, le terme même de fétichisme, dont Marx a fait un usage précoce, est-il emprunté à l'ouvrage de De Brosses, paru en 1760 et intitulé *Le Culte des dieux fétiches, ou Comparaison des anciennes religions de l'Égypte avec la religion actuelle des nègres*, qu'il a lu en 1841⁸⁰. L'auteur, dans une perspective inspirée de la philosophie de Hume, étudie l'évolution des représentations religieuses du concret vers l'abstrait, en faisant du fétichisme le stade premier d'une divinisation immédiate des objets. Si Marx retient d'abord l'idée d'une projection par les hommes de leurs caractéristiques sociales sur des choses, et s'il ne peut qu'être séduit par le projet d'une histoire de la formation des représentations, il semble cependant que ce soit surtout la critique proposée par Hegel de ce schéma interprétatif qui l'intéresse et le conduise dans un second temps à sa propre réélaboration de la notion de fétichisme.

L'approche marxienne semble avoir d'emblée pour but d'arracher la notion de fétichisme à une théorie des

société primitives comme n'accédant pas à l'abstraction. D'abord, et c'est ce qu'a montré Hegel, le concret est postérieur à l'abstrait et ce dernier n'est nullement le stade ultime et accompli d'une raison consciente et maîtresse d'elle-même. Ensuite, le fétichisme doit pouvoir caractériser un stade avancé de la production, et non pas un niveau antérieur des échanges marchands, précisément parce que, à l'encontre des préjugés occidentaux, les modes de production précapitalistes sont indemnes de la pétrification matérielle des rapports sociaux. De ce point de vue, l'analyse hégélienne ne saurait convenir à Marx : si Hegel fait du fétiche le moment de la représentation abstraite, ce moment reste pensé comme l'étape archaïque d'un arbitraire de la volonté, qui s'incarne dans le choix ou le rejet de l'objet désigné comme fétiche. Pour Hegel, « dans le fétiche, il semble que se manifeste une autonomie objective en face du libre vouloir de l'individu. Mais, attendu que cette objectivité n'est rien d'autre que le même arbitraire individuel parvenant à la contemplation de lui-même, ce libre vouloir reste maître de son image [...]. Le fétiche reste en leur pouvoir et ils le répudient s'ils n'agit pas selon leur volonté⁸¹ ». C'est contre les attendus d'une telle anthropologie que Marx veut s'élever : le fétichisme n'est pas un stade premier mais un fonctionnement contemporain ; il ne fait pas intervenir la volonté mais s'impose à la conscience sous la forme d'objets, effectivement dotés d'un pouvoir et d'une signification qui dépassent leur nature matérielle ; enfin, il est moins l'occasion de la contemplation que le principe même des activités de produire et d'échanger, le résultat d'une dynamique qui s'auto-entretient.

Il semble bien que Marx se réfère ici sans le dire à certaines pages de Hegel, qui utilisent cette fois la notion de fétiche pour critiquer l'attitude des Lumières face à la foi. Et c'est en effet dans le cadre de cette argumentation qu'on rencontre de nouveau la question du matérialisme qui préoccupe à l'évidence Marx ici, même si elle n'est pas thématifiée comme telle. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel développe en effet une critique de l'athéisme en tant que ce dernier ne sait reprocher à la religion que ce qui relève à ses yeux de la superstition la

plus primitive, de la croyance aux vertus surnaturelles de certaines choses, objets du culte chrétien et, par exemple, l'une des espèces de la communion, le pain : la « pure intellection », ainsi que Hegel rebaptise la philosophie des Lumières, « dit donc de la foi que son essence absolue est un morceau de pierre, un bloc de bois, qui a des yeux et qui ne voit pas, ou encore un peu de pain qui a poussé dans les champs, est transformé par les hommes et est restitué à la terre – ou quelque autre forme selon laquelle la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable »⁸².

L'accusation d'abstraction passe ici du côté de l'athéisme, qui confond la foi et la superstition. Le fétichisme n'est plus un mode inférieur de la représentation, mais une accusation indue de la part de ceux qui n'ont pas saisi la logique de la figuration : le fétichiste n'est alors pas celui qu'on croit. Cette distance prise par Hegel avec la notion péjorative de fétichisme, retournée contre ceux qui prétendent en faire une arme de la critique rationaliste, se retrouve dans l'argumentation marxienne^a : « Lorsqu'on tient pour de simples signes les caractères sociaux que prennent les choses [...], on déclare en même temps qu'on les tient pour des productions arbitraires de la réflexion des hommes. C'est ainsi que les *Aufklärer* du XVIII^e siècle aimaient faire la lumière sur les choses et dépouiller, au moins provisoirement, de leur apparence d'étrangeté les figures énigmatiques des rapports humains dont on ne savait pas encore déchiffrer la genèse⁸³. » Le fétichisme n'est pas la manifestation d'une foi, mais la croyance inconsciente et non religieuse à la nature suprasensible d'objets qui ne sont effectivement pas de pures choses sensibles, mais des représentations validées par leur usage social. En ce sens, le fétichisme est à la fois vrai et faux. Faux en ce qu'il prête aux objets des qualités

a. Dans un article paru en 1842 dans la *Gazette rhénane*, Marx reprend l'anecdote qu'il a lue chez de Brosses : les Cubains, qui considèrent l'or comme le fétiche des Espagnols, envisagent de lui faire des offrandes avant de le précipiter dans la mer. Cf. P. Lascoumes et H. Zander, *Marx, du « vol de bois » à la critique du droit*, PUF, 1984, p. 168.

qu'ils n'ont pas en tant que tels ; faux encore, en ce qu'il néglige la genèse de son objet, mais vrai en ce qu'il ne réduit pas les marchandises à des choses et en perçoit, même confusément, la nature relationnelle et la fonction médiatrice active, la dimension sociale.

C'est pourquoi on rencontre dans ce passage, en plus de la confrontation avec la théorie hégélienne, l'un des lieux communs majeurs de la discussion entre matérialistes et idéalistes au sujet de la représentation : le phénomène physiologique de la vision^a. Marx reste allusif sur ce point, mais on ne saurait attribuer au hasard la réapparition régulière sous sa plume d'une thématique qui renvoie directement à la question de la genèse des représentations et de leur réception. La mention de la vision dans ce texte lui permet en ce sens de renouer aussi bien avec l'étude de la sensation développée dans les *Manuscrits de 1844* qu'avec la métaphore fameuse de la chambre noire utilisée dans *L'Idéologie allemande*. La vision continue d'apparaître à Marx comme une métaphore recevable, alors même qu'il en souligne tout aussitôt les limites.

Le fétichisme marchand peut en effet être conçu comme une image naturelle, au sens où la représentation qui en découle n'est pas le produit d'une construction volontaire : de même, la vision est un processus physiologique dont les lois échappent à la conscience. L'image rétinienne qui se forme en moi me semble être l'objet même et la représentation disparaît derrière la chose même qui la suscite. Mais la vision met face à face deux réalités physiques, tandis que le fétichisme de la marchandise désigne un rapport social qui se donne pour une chose. Ni la vision ordinaire, ni le phénomène de l'hallucination ne sauraient décrire adéquatement le type nouveau d'illusion identifié par Marx. Et l'analogie permet surtout – et paradoxalement – de souligner le caractère incomparable de la réalité abordée ici. Le parti pris matérialiste de l'analyse permet de rendre compte de l'incarnation objective de la représentation sous la forme d'un

a. On peut songer par exemple au problème de Molyneux, traité par Locke, Leibniz, Voltaire, Diderot, notamment.

fétiche et des illusions qu'elle produit, mais elle doit surtout mettre en lumière sa nature de médiation sociale, par-delà sa fixation momentanée, sa réification, et le blocage de la circulation qu'elle induit alors. C'est donc en un même lieu théorique que le matérialisme cherche à s'émanciper de tout réductionnisme et que tente de se renouveler l'économie politique. Et ce lieu est la théorie de la marchandise.

En effet, le fétichisme tel qu'il se trouve redéfini par Marx est directement lié à la nature sociale des marchandises produites dans le monde moderne, il « adhère au monde des marchandises⁸⁴ ». On a vu que cette nature sociale réside dans le temps de travail socialement nécessaire qui caractérise la production de toute marchandise. Mais cette affirmation n'a précisément rien d'une évidence : les marchandises ne se donnent pas à voir comme temps social de travail cristallisé, mais comme objets spécifiques, utiles et échangeables entre eux. L'inversion du réel dans la représentation qu'il suscite est une règle générale, qui exprime « la contradiction entre le mouvement apparent et le mouvement réel du système⁸⁵ ». Mais si elle renvoie analogiquement à l'inversion de l'image rétinienne, le redressement spontané de cette dernière par l'activité cérébrale ne correspond pas à la nature en partie illusoire du phénomène décrit et à l'effort considérable que doit effectuer l'économie politique pour déjouer des apparences que confirme sans cesse la pratique de la production et de l'échange.

Marx change alors de métaphore et compare le réel à un texte crypté, le caractère échangeable de la marchandise se présentant comme une énigme, de fabrication humaine : « La valeur ne porte donc pas écrit sur le front ce qu'elle est. La valeur transforme donc tout produit du travail en hiéroglyphe social. Par la suite, les hommes cherchent à déchiffrer le sens de l'hiéroglyphe, à percer le sens de leur propre produit social, car la détermination des objets d'usage comme valeurs est leur propre production sociale, au même titre que le langage⁸⁶. » La mention du langage est d'une grande importance : d'abord elle confirme que Marx n'a nullement oublié, ici encore, ses élaborations passées et l'analyse du langage conduite

en 1845 dans *L'Idéologie allemande*, dont on a vu qu'elle soulignait les limites de la notion d'idéologie autant qu'elle en illustre la pertinence. Ensuite, elle permet la même inversion du comparant et du comparé que dans le cas de la vision : loin qu'une théorie du langage serve de paradigme à la théorie de la monnaie, c'est plutôt le phénomène monétaire qui éclaire la constitution d'autres types de signes, sans que l'analogie ne présume d'une identité entre les deux, ni même que le rapprochement soit théorisé plus avant.

Le fétiche n'est pas une chose prise abusivement pour ce qu'elle n'est pas : c'est un signe, ou un hiéroglyphe, c'est-à-dire un signe encore adhérent à la chose qu'il désigne et lui empruntant certaines de ses caractéristiques, la figure dans le cas du hiéroglyphe égyptien, la valeur dans le cas des marchandises et de l'or. Que la valeur n'apparaisse pas comme telle, qu'elle ne soit pas même comprise par les échangistes comme ce qui rend l'échange possible n'a aucune importance. Les lois de la production et de l'échange ne s'en appliquent pas moins : « Leur mouvement social propre a pour les échangistes la forme d'un mouvement de choses qu'ils ne contrôlent pas, mais dont ils subissent au contraire le contrôle⁸⁷. » Le mystère du caractère fétiche de la marchandise ne réside pas dans sa nature de valeur socialement produite, mais dans l'ignorance des échangistes concernant les conditions de formation de cette valeur : « ils ne le savent pas, mais ils le font pratiquement⁸⁸ ». Et Marx s'efforce bien de montrer ici que les illusions concernant les phénomènes économiques participent directement de leur essence, contribuent même à leur développement, retrouvant ainsi la thèse déjà formulée au sujet de la république en tant que forme politique plastique, dans les textes de 1848 à 1852.

C'est donc ici, et seulement ici, que peuvent s'articuler divers types de représentations, sans pour autant s'unifier en un concept général, par définition contradictoire avec le projet d'une critique de l'économie politique : la marchandise voit le temps de travail nécessaire à sa production se cristalliser en valeur, cette valeur s'exprimant à son tour sous la forme d'une valeur d'échange détermi-

née, d'un prix, « nom monétaire du travail objectivé dans la marchandise⁸⁹ ». La formation du prix accomplit l'inversion inhérente au capitalisme : « En tant que prix, toutes les marchandises sont donc, sous différentes formes, des représentants de l'argent, alors qu'auparavant l'argent, en tant que valeur d'échange autonomisée, était le représentant unique de toutes les marchandises⁹⁰. » De façon plus imagée, Marx écrit que les prix sont « ces œillades que les marchandises lancent amoureusement à l'argent⁹¹ ». Ce mécanisme produit dans la conscience de ses agents l'illusion que les choses établissent entre elles des relations sociales, mais il suscite encore, à un autre niveau, les représentations plus générales de l'économie politique qui s'efforcent de proposer une théorie de la valeur, apte à rendre compte scientifiquement de sa formation et de son accroissement. « C'est précisément cette forme achevée du monde des marchandises – la forme-monnaie – qui occulte sous une espèce matérielle, au lieu de les révéler, le caractère social des travaux privés et donc les rapports sociaux des travailleurs privés⁹². » Au niveau du capital porteur d'intérêt vient se parachever l'impression que « le capital semble être la source mystérieuse et créant d'elle-même l'intérêt, son propre accroissement⁹³ », la forme A-A' se présentant comme le degré extrême du fétichisme, donnant à penser que la circulation peut être à elle seule créatrice de richesses.

C'est une telle apparence qui se propage au niveau de l'économie politique et y acquiert la consistance de catégories de l'analyse, qui sont d'autant plus difficiles à contester qu'elles structurent l'expérience quotidienne des agents de la production et de l'échange. Marx écrit significativement que, dans le cas du capital porteur d'intérêt, c'est « le mode de représentation » capitaliste qui « atteint ici son point culminant »⁹⁴. Ce « mode de représentation », ou encore cet emboîtement de représentations, diverses mais finement engrenées les unes sur les autres, n'est nullement l'apparition d'un monde illusoire d'idées fausses sur la base d'une réalité matérielle qui leur demeurerait extérieure : on voit ici que c'est la réalité elle-même, en tant que monde social construit d'instances différenciées et dépendantes, qui suscite des représenta-

tions s'intégrant à son fonctionnement et entretenant sa logique. La forme monnaie masque le caractère social des travaux privés et occasionne les erreurs des économistes sur ce point. Par suite ces erreurs sont partiellement conformes à la réalité : « Ce sont des formes de pensées qui ont une validité sociale, et donc une objectivité, pour les rapports de production de ce mode de production sociale historiquement déterminé qu'est la production marchande⁹⁵. » Il ne s'agit donc pas de dénoncer simplement des idées fausses, mais de décrire une logique globale, ce qui nécessite l'examen du mode de production dans son ensemble en même temps que dans ses divers éléments. Le vrai est l'analyse de la totalité du réel, illusions comprises, et le mouvement historique de leur dépassement.

La rupture la plus nette avec les critiques philosophiques de l'illusion réside bien dans le fait que la représentation n'est plus pensée comme un doublet du monde, en relation d'adéquation ou d'inadéquation avec lui, mais comme une des instances actives du réel qui en assure la reproduction ou en permet la transformation. Le capitalisme est à la fois le mode de production le plus rationnel, parce qu'il fait intervenir la science pour perfectionner le processus de production, mais aussi le plus irrationnel, parce que cette utilisation locale du savoir se combine à un système de croyances aberrantes et à une absence de régulation au niveau global. Le mode de production est une totalité, « totalité qui, certes, provient de l'interaction des individus conscients mais ne se situe pas dans leur conscience, n'est pas subsumée comme totalité sous les individus⁹⁶ ». C'est en ce point que l'étude de la monnaie acquiert une importance critique de premier plan, parce qu'elle permet d'atteindre en même temps la réalité économique et les représentations qu'elle suscite nécessairement, donnant accès à un processus de genèse qui s'accomplit quotidiennement au niveau même de la structure la plus intime du monde capitaliste : « La catégorie de circulation, en tant que première totalité parmi les catégories économiques, est très bonne pour montrer ça⁹⁷. »

On mesure alors à quel point les analyses monétaires sont inséparables de l'ensemble de la recherche marxienne.

Marx insiste à la fois sur la nature de représentant de la valeur de la monnaie, en tant que signe, et d'incarnation de la valeur, en tant que richesse. Ses affirmations à ce sujet semblent parfois se contredire : l'argent est et n'est pas un symbole, la monnaie est et n'est pas un langage, comme si l'emprise de la théorie hégélienne du passage du symbole au signe se manifestait tout spécialement à ce niveau, alors que Marx s'efforce précisément de lui substituer une autre théorie. Il est en effet à la recherche d'une explication de l'origine « naturelle », non consciente, de la monnaie, au même titre que d'autres représentations fonctionnelles : « L'argent ne naît pas par convention, mais, pas plus que l'État. Il naît de façon toute naturelle de l'échange et, dans l'échange, il en est un produit⁹⁸. » Mais il insiste aussi sur la nature de construction sociale et de décision politique des phénomènes monétaires et par suite sur leur dimension conventionnelle.

Cherchant à se démarquer des thèses mercantilistes, qui tendent à faire de l'or et de l'argent la richesse véritable, Marx veut se tenir à distance des théories quantitatives classiques, qui insistent uniquement sur la nature conventionnelle et la fonction de moyen de circulation de l'instrument monétaire. Mais les analogies avec le symbole d'une part et le signe d'autre part semblent le reconduire toujours, à front renversé, sur le terrain de la doctrine opposée à celle qu'il entreprend de combattre. Sa conception du signe reste marquée par la philologie allemande antérieure à l'apparition de la linguistique⁹⁹, tradition sur laquelle s'appuie Hegel lui-même¹⁰⁰, tandis que la notion de symbole est prise dans une théorie des religions d'obédience là encore hégélienne.

Cette double ascendance empêche Marx de définir plus avant le concept étrange et qui émerge implicitement des pages consacrées à la monnaie, celui de convention naturelle ou de « signe objectif¹⁰¹ » : la monnaie naît de l'échange, mais elle est aussi le lieu d'action des politiques économiques et l'occasion d'une intervention de l'État, dont la frappe est une prérogative traditionnelle et un des moyens d'action privilégié à l'âge classique. Marx reste aux prises avec des analogies fécondes qui permet-

tent la mise en forme théorique du problème à résoudre, mais qui exercent une forte attraction théorique et qui tendent à ramener sans cesse l'analyse à des théories déjà constituées et inadéquates. Il ne fait qu'esquisser une autre conception du signe et préfère finalement renoncer à la métaphore. Les termes de reflet et de miroir tendront progressivement à supplanter ceux de signe et de symbole (sans que toutefois ces derniers disparaissent) pour décrire la réalité monétaire.

Analogie plus souple, la notion de reflet qui court dans les pages du *Capital* lui permet de retrouver les intuitions de *L'Idéologie allemande*. De plus elle est conforme à l'orientation de l'analyse marxienne, qui cherche à comprendre la genèse de la monnaie et l'importance croissante de sa nature de numéraire, le remplacement systématique des monnaies métalliques par du papier-monnaie et l'apparition du crédit. Tandis que la notion de symbole souligne le blocage possible, la fascination et l'arrêt de la circulation sur son terme monétaire, le signe désigne cette circulation elle-même, le mouvement ininterrompu qui lie marchandise et monnaie et les métamorphose l'une dans l'autre. La notion de reflet semble pouvoir lier ces deux dimensions, qui ne sont que les deux virtualités du procès capitaliste dans sa totalité, accumulation et circulation, crise et fonctionnement régulier, qu'il convient de penser dans leur unité dialectique.

Étudiant la fonction de numéraire de la monnaie, Marx souligne que son importance nouvelle tient à la rapidité de la circulation capitaliste et à la transformation perpétuelle des marchandises en argent et de l'argent en marchandises. « C'est pourquoi suffit aussi l'existence purement symbolique de la monnaie dans un procès qui l'éloigne sans cesse de quelque main pour la placer dans une autre. Son existence fonctionnelle absorbe pour ainsi dire son existence matérielle ¹⁰². » Les notions de symbole et signe valent pour autant que la monnaie, par sa propre circulation, acquiert ses caractères spécifiquement capitalistes et ne peut être correctement comprise qu'à l'échelle globale de l'unité entre production et circulation. Marx poursuit : « Reflet fugitivement objectivé des prix des marchandises, elle ne fonctionne plus que comme signe d'elle-même et peut en

conséquence être remplacée par des signes¹⁰³. » La métaphore du reflet, aux antipodes de la théorie qui a ultérieurement été construite sous ce nom et attribuée faussement à Marx lui-même, permet ainsi d'unifier toutes les dimensions sociales qu'il s'efforce précisément d'articuler, tout en maintenant leur distinction. Le reflet ne désigne pas la connaissance vraie, mais un processus complexe de formation des représentations, à la fois partiellement autonomes et durablement subordonnées à leur genèse objective.

Cette unification, encore une fois, relève seulement d'un rapprochement analogique, qui laisse percevoir une parenté sans prétendre la ramener à l'identité. La notion de reflet est en ce sens exemplaire de la démarche marxienne, du fait de la liaison sans confusion qu'elle préserve et signale entre l'économie politique et la philosophie, démarche qui traverse toute l'œuvre mais n'affleure que par endroits. C'est ainsi dans une note que Marx écrit : « A certains égards, il en va de l'homme comme de la marchandise. Comme il ne vient pas au monde muni d'un miroir, ni de la formule du Moi fichtéen, l'homme se regarde d'abord dans le miroir d'un autre homme. C'est seulement par sa relation à l'homme Paul son semblable, que l'homme Pierre se réfère à lui-même en tant qu'homme. Mais ce faisant, le Paul en question, avec toute sa corporéité paulinienne en chair et en os, est également reconnu par lui comme forme phénoménale du Genre humain¹⁰⁴. » Ces quelques lignes montrent que Marx s'inscrit lui-même dans une histoire philosophique de la représentation, dont la tradition remonte à l'Antiquité. A qui, au juste, fait allusion ce texte ? A Fichte explicitement, mais aussi, à l'évidence, à Feuerbach. Au-delà de ces références manifestes, on peut songer à Aristote^a, que Marx connaît bien, et à Adam

a. « Nous ne pouvons pas nous contempler nous-mêmes à partir de nous-mêmes [...]. De même que, lorsque nous voulons contempler notre visage, nous le faisons en nous regardant dans un miroir, de même, lorsque nous voulons nous connaître nous-mêmes, nous nous voyons en nous connaissant dans un ami, car l'ami, disons-nous, est un autre nous-mêmes » (Aristote, *Grande Morale*, 1213a-15-24, cité dans Pierre Aubenque,

Smith^a, qu'il a lu attentivement. Quant à Hegel, il définit l'essence comme « réflexion dans elle-même¹⁰⁵ ». Pour arracher la notion de réflexion à sa définition représentative, Hegel la confronte à la définition kantienne du jugement réfléchissant, en lui refusant toute portée analogique : il s'agit à l'inverse de ramener la pensée d'entendement à son propre fond spéculatif inaperçu. Marx est donc aux antipodes d'une telle analyse, lorsqu'il accorde à la représentation en tant que telle une dimension dialectique constitutive qui n'appelle pas son dépassement, mais exige que soit pensée et maintenue sa double nature de chose et de fonction, d'image et de concept, et avant tout sa fonction de ciment de la totalité sociale.

Ce n'est sans doute pas un hasard si Marx mentionne une fois encore des auteurs qui sont à la fois des théoriciens de l'économie politique et des philosophes. Il s'agit pour lui de donner à l'analogie du reflet une portée heuristique sur ce double terrain, qui éclaire ce qu'une convention peut devoir à l'histoire longue de la formation sociale dans son ensemble. La métaphore du reflet, décrivant ainsi transversalement l'édifice social, de la formation de la valeur à celle des individus, en unifie

La Prudence chez Aristote, PUF, 1993, p. 182). Ce texte apparaît lui-même comme une reprise de Platon : « Si donc l'œil veut se voir lui-même, il faut qu'il regarde un autre œil » (*Premier Alcibiade*, dans *Premiers Dialogues*, trad. E. Chambry, Flammarion, 1967, p. 168).

a. Une personne séparée de la société « n'aurait pas plus d'idée de la convenance ou de l'inconvenance de ses sentiments et de sa conduite, de la perfection ou de l'imperfection de son esprit, que de la beauté ou de la difformité de son visage. Elle ne pourrait voir ces diverses qualités parce que naturellement elle n'aurait aucun moyen pour les discerner, et qu'elle manquerait, pour ainsi dire, du miroir qui peut les réfléchir à sa vue. Placez cette personne dans la société ; et elle aura le miroir qui lui manquait » (Adam Smith, *Théorie des sentiments moraux*, trad. S. de Condorcet, Guillaumin, 1860, p. 126-127). La référence ici est manifestement Hume : « Les esprits humains sont les miroirs les uns des autres » (Hume, *Traité de la nature humaine*, trad. P. Baranger et P. Saltet, Garnier-Flammarion, 1991, II, p. 469).

sans réduction les divers niveaux et corrige de façon décisive la nature dissociante que présentait la première notion d'idéologie. Il semble bien que ce soit au travers d'un style, au sens fort de ce terme, que Marx présente son propre mode de conceptualisation, qui relève d'une philosophie préservée en tant que démarche réflexive, en tant que mouvement critique de conceptualisation, mais surmontée comme système, c'est-à-dire comme présentation de conclusions, séparées du mouvement de leur production et de leur ajustement permanent aux objets concrets auxquels elle s'applique. En ce sens, si le reflet désigne la représentation comme processus actif, elle renvoie pour cela même et dans le même temps à l'œuvre marxienne dans sa totalité, comme mouvement continué de la recherche, même si cette ouverture constitutive coexiste avec la présentation par ailleurs de conclusions qui semblent à Marx avérées et indiscutables.

*

NOTES

1. Shakespeare, *Le Marchand de Venise*, trad. J. Grosjean, Flammarion, 1994, p. 131. Marx cite à plusieurs reprises Shakespeare dans *Le Capital*.

2. *Lettres sur « Le Capital »*, p. 51.

3. Concernant la traduction de « *Mehrwert* » par « plus-value » ou « survaleur », cf. l'introduction de Jean-Pierre Lefèbvre au *Capital, op. cit.*, p. XLIII-XLVI. On utilisera par la suite le terme de survaleur.

4. *Grundrisse*, trad. G. Badia *et al.*, Éditions sociales, 1980, I, p. 452.

5. C, I, p. 4 (préface à la 1^{re} édition allemande).

6. C, I, p. 40.

7. C, I, p. 44.

8. C, I, p. 43.

9. Cf. Lucien Sève, « Forme, formation, transformation », dans *Structuralisme et Dialectique*, Éditions sociales, 1984.

10. C, I, p. 67.

11. C, I, p. 67. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, V, 8, trad. J. Tricot, Vrin, 1990, p. 245.

12. C, I, p. 42.

13. C, I, p. 50.

14. Concernant les difficultés de cette analyse du travail, cf. Cornelius Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique : de

Marx à Aristote et d'Aristote à nous », *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, 1978.

15. C, I, p. 57.

16. C, I, p. 66.

17. C, I, p. 66.

18. *Gr*, I, *Introduction de 1857*, p. 40.

19. C, I, p. 53.

20. C, I, p. 43.

21. C, III, p. 299.

22. C, III, p. 299.

23. C, I, p. 54.

24. Cf. Suzanne de Brunhoff, « Marchandise et monnaie dans les *Théories sur la plus-value* », *Marx et l'Économie politique*, PUG-Maspero, 1977.

25. C, I, p. 58.

26. C, I, p. 58.

27. *Gr*, I, p. 157.

28. C, II, p. 90.

29. *Gr*, II, p. 305.

30. Le traitement de ce problème occupe toute la 2^e section du Livre III du *Capital*, p. 149-209. Pour une présentation du débat suscité par ce texte, cf. Gérard Jorland, *Les Paradoxes du Capital*, Odile Jacob, 1995, ainsi que Pierre Salama, *Sur la valeur*, Maspero, 1975.

31. C, I, p. 115.

32. C, I, p. 108.

33. *Gr*, I, p. 151.

34. C, I, p. 43.

35. *Contribution*, p. 43.

36. C, I, p. 59.

37. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, additif au § 280, p. 294.

38. C, I, p. 76.

39. C, I, p. 64.

40. C, I, p. 64.

41. C, I, p. 73.

42. Sur la distinction entre l'esprit théorique et l'esprit pratique, ou l'intelligence et la volonté, au sein de l'esprit subjectif, cf. § 445-468 du *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1970, p. 247-260.

43. C, I, p. 79.

44. C, I, p. 79.

45. C, I, p. 60.

46. C, I, p. 145.

47. C, I, p. 147.

48. C, I, p. 120.

49. C, I, p. 129.

50. *Contribution*, p. 228.

51. *Contribution*, p. 245.
52. *Gr*, II, p. 110-111.
53. *C*, I, p. 209.
54. *C*, I, p. 173.
55. *Contribution*, p. 98.
56. *C*, I, p. 663.
57. *Gr*, I, p. 205.
58. *C*, I, p. 663.
59. *C*, I, p. 173.
60. *Gr*, I, p. 92.
61. *Contribution*, p. 2-3.
62. *C*, I, p. 96-97.
63. *C*, I, p. 166.
64. *C*, I, p. 170.
65. *C*, I, p. 617.
66. *C*, I, p. 188.
67. *C*, I, p. 217.
68. *C*, I, p. 192-193.
69. *C*, I, p. 192.
70. *C*, I, p. 637.
71. *C*, I, p. 195-197.
72. *C*, I, p. 640-641.
73. *C*, I, p. 604.
74. *C*, I, p. 616.
75. *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badia et al., Éditions sociales, 1975, t. 2, p. 612.
76. *C*, I, p. 83.
77. *C*, I, p. 90-91.
78. *C*, III, p. 750.
79. *C*, I, p. 81.
80. Auguste Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels, op. cit.*, t. 1, p. 284; Alfonso M. Iacono, *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, PUF, 1992, p. 79.
81. Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, UGE, 1965, p. 256.
82. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit, op. cit.*, II, p. 105.
83. *C*, I, p. 103-104.
84. *C*, I, p. 94.
85. *TPV*, II, p. 185.
86. *C*, I, p. 85.
87. *C*, I, p. 86.
88. *C*, I, p. 85.
89. *C*, I, p. 115.
90. *Gr*, I, p. 129.
91. *C*, I, p. 125.
92. *C*, I, p. 87.
93. *C*, III, p. 363.
94. *C*, III, p. 432.

95. *C*, I, p. 87.

96. *Gr*, I, p. 135.

97. *Gr*, I, p. 135.

98. *Gr*, I, p. 102.

99. « Le matériau dans lequel le symbole s'exprime n'est nullement indifférent [...]. En se développant, la société élabore aussi, avec le symbole, le matériau qui lui est de plus en plus adéquat, dont elle essaie à son tour par la suite de se détacher; s'il n'est pas arbitraire, un symbole requiert que le matériau dans lequel on le représente remplisse certaines conditions. C'est ainsi par exemple que les signes adoptés pour les mots ont une histoire, écriture des caractères, etc. » (*Gr*, I, p. 80).

100. Hegel cite W. de Humboldt (*Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, *op. cit.*, p. 255).

101. *Gr*, I, p. 152.

102. *C*, I, p. 146.

103. *C*, I, p. 146.

104. *C*, I, p. 60, note 18.

105. Hegel, *Science de la logique*, II, *La Doctrine de l'Essence*, *op. cit.*, p. 7 et p. 26-28.

Travail et politique

Nous sommes Ouvriers, Sire ! Ouvriers !
Nous sommes
Pour les grands temps nouveaux où l'on
[voudra savoir,
Où l'Homme forgera du matin jusqu'au
[soir,
Chasseur des grands effets, chasseur des
[grandes causes,
Où, lentement vainqueur, il domptera
[les choses
Et montera sur Tout, comme sur un cheval !

*Arthur Rimbaud*¹.

De la marchandise à l'argent, de l'argent au capital et à l'analyse de la force de travail et de son paiement, *Le Capital* explore les divers aspects d'une organisation de la production, qui est aussi un certain type de relation entre les hommes. Aussi l'explication du mécanisme de la vente de la force de travail inclut-elle l'examen des conditions juridiques de son échange contre un salaire. Cette question, qui est celle du droit, est inséparable de celle de l'organisation moderne de la production et de la transformation historique des individus. C'est la connexion de ces divers aspects que Marx s'efforce de comprendre pour définir les tendances contradictoires qui animent le capitalisme et font de son dépassement une possibilité réelle. La perspective de la libération du travail et du développement des capacités humaines l'engage dans la voie d'une définition originale de l'histoire et de la politique, qui appartient à la critique de l'économie politique.

1. Propriété et personne

Sur le marché, se rencontrent exclusivement des propriétaires privés, dont les relations prennent la forme d'un contrat. Ce contrat est « un rapport de volontés dans lequel se reflète le rapport économique² ». Le terme de volonté n'est pas ici synonyme de libre arbitre, mais désigne la manifestation consciente de rapports objectifs qui s'imposent aux individus, alors même qu'ils pensent en décider librement. C'est tout spécialement le cas concernant l'échange des marchandises, échange qui requiert l'accord mutuel d'un vendeur et d'un acheteur autour d'un prix. Si la fixation d'un prix de marché relève de l'ajustement toujours singulier de l'offre et de la demande, il trouve ses causes essentielles au niveau des conditions de la production : c'est en tant qu'elles cristallisent une quantité donnée de temps de travail que les marchandises présentent une valeur. Si cette valeur ne peut se réaliser que dans la sphère de la circulation, à l'occasion de l'échange effectif des marchandises, elle n'est pas créée au niveau de cet échange et se trouve déterminée en amont : il faut remonter des formes de la valeur (prix de marché, prix de production, valeur d'échange) vers sa substance (la quantité de travail socialement nécessaire) pour en comprendre la nature essentielle et les expressions multiples. Les échangistes ne se livrent pas à une telle enquête. C'est pourquoi, à leurs yeux, les marchandises établissent entre elles des relations immédiatement sociales, conformément à l'illusion fétichiste.

Le droit moderne est l'instrument de règlement de l'ensemble des litiges, mais il vise aussi et plus généralement à présenter le procès de circulation et le procès de production comme le résultat d'opérations individuelles, conscientes et volontaires. Il véhicule ainsi une représentation idéologique globale des rapports sociaux, qui lui confère son efficacité : les relations entre propriétaires privés qui caractérisent l'époque moderne renvoient avant tout au rapport entre travail et capital et à la division en classes de la société, mais elles se donnent pour l'établis-

sement de relations interindividuelles : « Si donc un individu accumule et l'autre non, cela ne se fait jamais aux dépens de l'autre. L'un jouit de la richesse réelle, l'autre entre en possession de la forme universelle de la richesse. Si l'un s'appauvrit, que l'autre s'enrichit, c'est dans le cadre d'un libre consentement et cela ne provient en rien du rapport économique, de la relation économique elle-même dans laquelle ils se trouvent³. » Le droit présente comme convention l'ensemble des relations sociales : il donne ainsi au contrat la double fonction d'assurer et de déguiser l'exploitation de la force de travail, conférant sa forme juridique à l'extorsion du surtravail.

En effet, le mode de production capitaliste exclut l'esclavage ou le servage, mais implique aussi que le travailleur n'ait plus à vendre que sa force de travail, et non pas directement des marchandises qu'il produirait de manière indépendante⁴ : « Pour que son possesseur puisse la vendre comme marchandise, il faut qu'il puisse en disposer, qu'il soit le libre propriétaire de sa puissance de travail, de sa personne⁵. » De ce point de vue, vendeur et acheteur de la force de travail doivent être « des personnes juridiquement égales⁶ ». Égalité et liberté ne sont pas de vains mots, mais des notions aussi complexes et contradictoires que la période historique qui les voit émerger. Si la liberté permet au travailleur de disposer de la seule chose qu'il possède, sa force de travail, l'égalité des échangistes fait que cette même force de travail, vendue à son prix, est laissée, à l'instar de toute autre marchandise, au libre usage de son acheteur. Ainsi se trouvent reliés le rôle inédit de l'argent et le statut spécial de la personne, représentations vraies pour autant qu'elles remplissent leur fonction de médiation sociale et témoignent d'un processus historique d'abstraction réelle : « L'argent lui-même, pour autant qu'il participe à l'histoire, ne le fait que dans la mesure où il intervient lui-même dans ce procès comme un agent de dissolution extrêmement énergique et dans la mesure où il contribue efficacement à la production de travailleurs libres plumés, sans existence objective⁷. » La représentation n'est pas une surface qui occulte la base, mais la transposition de ses contradictions au niveau d'une instance à la fois

expressive et régulatrice. Elle est à la fois l'instrument d'une circulation rapide, d'un fonctionnement sans heurt, et le vecteur d'une transformation historique de longue haleine. De ce point de vue, l'analyse de l'argent et des fonctions monétaires à laquelle vient de procéder Marx éclaire en retour le statut du droit et son intrication au mode de production, alors que sa localisation première dans une sphère idéologique pensée comme séparée tendait à en faire tour à tour – et paradoxalement – un leurre inutile ou un mensonge nécessaire.

C'est donc en un sens historiquement bien précis que Marx écrit que l'argent est la réalisation du « système de la liberté et de l'égalité⁸ ». L'égalité en question est l'estimation arithmétique de la richesse individuelle, sous sa forme monétaire : « Cette égalité se pose dans l'argent lui-même en tant qu'argent circulant, c'est-à-dire apparaissant tantôt dans une main, tantôt dans une autre, et indifférent à cette apparition⁹. » Dans le cadre du capitalisme, l'égalité naît de la réduction de la personne à la quantité de richesse abstraite dont elle dispose : « Un travailleur qui achète pour 3 shillings de marchandise apparaît au vendeur avec la même fonction, la même égalité – sous la forme de 3 shillings – que le roi qui en fait autant. Toute différence entre eux est effacée¹⁰ », au point que l'individu, tendant à devenir « individuation de l'argent¹¹ », se trouve nié dans ses particularités concrètes, possesseur abstrait et simple rouage du procès de valorisation. La marchandise, écrit Marx, « est de naissance une grande égalisatrice cynique¹² », mais elle ne fait que rendre possible la mesure réciproque des richesses créées, en taisant l'inégalité et l'injustice qui président à leur appropriation. L'égalité est donc celle des hommes en tant que représentants des marchandises qu'ils possèdent, et non celle des individus concrets, de leurs compétences diverses, de leur appartenance à telle ou telle classe sociale. C'est donc le mode de production capitaliste lui-même qui considère les hommes comme « personnification des rapports économiques¹³ ».

L'équivocité de la notion de liberté en mode capitaliste de production exprime les contradictions de son histoire réelle, qui est celle du salariat et de la violence qui pré-

side à sa généralisation. La liberté des travailleurs est leur affranchissement social, mais aussi le dépouillement « de tous leurs moyens de production et de toutes les garanties qu'offraient pour leur existence les anciennes institutions féodales. Et l'histoire de cette expropriation est inscrite dans les annales de l'humanité en caractères de sang et de feu¹⁴ ». L'illusion attachée à la notion de liberté résulte avant tout de l'oubli ou de la négation de cette histoire. C'est alors, et seulement alors, que son invocation déchoit au rang d'instrument idéologique : Marx qualifie ainsi d'ineptie la confusion entre la « libre concurrence » et « l'ultime développement de la liberté humaine ». L'organisation capitaliste de la production est « à la fois liberté et total écrasement de l'individualité sous le joug des conditions sociales qui prennent la forme de puissances factuelles¹⁵ ». Il est permis d'affirmer que le salariat est, de ce point de vue, un nouvel esclavage, d'autant plus efficace qu'il associe un temps de travail élevé et des conditions de vie inhumaines à la reconnaissance juridique de la personne : « L'esclave romain était attaché à son propriétaire par des chaînes, l'ouvrier salarié l'est par des fils invisibles. L'apparence de son indépendance est entretenue par le changement constant de maître salarial individuel et la fiction juridique du contrat¹⁶. » Et si Marx est alors autorisé à parler de fiction, c'est parce que la symétrie apparente des contractants recouvre sans l'annuler la dissymétrie sociale essentielle qui existe entre le propriétaire des moyens de production et le propriétaire de sa seule force de travail : « Le marché une fois conclu, on découvre qu'il n'est pas un "agent libre", que le temps pour lequel il est libre de vendre sa force de travail est le temps pour lequel il est forcé de la vendre¹⁷. »

Dès lors, affirmer que « les personnes n'existent ici l'une pour l'autre que comme représentants de marchandises, et donc comme possesseurs de marchandises¹⁸ » ne revient pas à nier la portée de la catégorie de personne, mais à souligner ses limites. Les relations juridiques, pour être effectives, doivent à chaque époque entrer en résonance avec une vision plus générale du monde qui en assure la légitimité, en quelque sorte surplombante : si les notions d'égalité et de liberté y gagnent leur force persua-

sive, c'est en vertu d'une conception de la personne qui n'est pas rapportée par ses défenseurs à un mode de production déterminé, mais à l'essence même de l'homme. « Le secret de l'expression de la valeur, l'égalité et l'égale validité de tous les travaux parce que et pour autant que ceux-ci sont du travail humain en général, ne peut être déchiffré qu'à partir du moment où le concept d'égalité humaine a acquis la solidité d'un préjugé populaire¹⁹. » C'est à cette condition que le droit assure sa fonction de médiation au sein de la sphère de la production et de la circulation, en s'instituant en représentation fonctionnelle, qui tout à la fois structure et reflète, impose ses normes spécifiques et diffuse la logique économique et sociale qui l'englobe : droit et monnaie se trouvent en relation d'homologie fonctionnelle et sont présuppositions l'un de l'autre.

C'est pourquoi la critique des droits de l'homme, qui avait orienté le jeune Marx vers l'analyse de relation entre la figure du citoyen et celle du propriétaire privé, prépare mais laisse ici la place à l'examen de la forme singulière du contrat, qui permet la régulation effective des rapports marchands et relie la sphère de la circulation à celle des conditions sociales de la production. La centralité de la figure du propriétaire n'est pas la consécration de l'égoïsme, mais le mode d'organisation d'une formation économique et sociale qui estime toute chose à l'aune de la valeur qu'elle contient ou qu'elle produit. C'est en vertu de cette analyse qu'il soutient les luttes ouvrières, et notamment celles que mènent les *trade-unions* anglais, en vue d'une protection juridique des travailleurs de la grande industrie. Seule la conquête d'une législation du travail peut, dans un premier temps, limiter l'exploitation sans mesure, imposée sous couvert de « libre contrat ». Une telle lutte, si elle n'épuise pas le programme d'une action révolutionnaire, n'est pas un renoncement à des revendications plus radicales mais une brèche qui atteint à la fois l'exploitation réelle du travail et le discours idéologique qui l'accompagne : « le pompeux catalogue des "inaliénables droits de l'homme" sera ainsi remplacé par la modeste *Magna Charta* d'une journée de travail limitée par la loi²⁰ ».

La critique de *La Question juive* se trouve à la fois réélaborée et poursuivie, ses difficultés déplacées devant un enjeu stratégique interne au mouvement ouvrier : la lutte politique peut-elle vraiment être menée sur le terrain juridique ? La position de Marx est complexe. Le droit possède une fonction active précisément parce qu'il reste assujéti aux transformations du niveau fondamental, celui de la base économique : « Le droit ne peut jamais être plus élevé que l'état économique de la société et que le degré de civilisation qui y correspond²¹. » Mais c'est précisément pour cette raison qu'il est aussi un moyen de lutte et l'occasion de modifier le rapport social des forces, d'en entériner le dernier état. Il ne faut pas oublier que Marx définit désormais les instances idéologiques comme les formes « sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit [entre forces productives et rapports de production] et le mènent jusqu'au bout²² ». La critique marxienne du droit n'est pas à comprendre comme sa récusation pure et simple, mais comme l'examen de sa connexion occultée avec le niveau de la production où il s'enracine, c'est-à-dire comme la critique du juridisme qui croit à la toute-puissance de la revendication égalitaire dans le cadre maintenu des rapports sociaux capitalistes. Et sur ce point l'illusion est si puissante que le mouvement ouvrier lui-même est parfois prêt à mener son combat sur le seul terrain juridique.

C'est notamment le cas du parti ouvrier de Lassalle^a, fondé en 1862, qui mise sur l'intervention de l'État et nourrit le nationalisme prussien, au point que Lassalle engagera des négociations avec Bismarck. Face à cette organisation, est fondé en 1865 le parti dit d'Eisenach, dirigé par Wilhelm Liebknecht et August Bebel^b. Forma-

a. Ferdinand Lassalle (1825-1864) est d'abord proche de Marx. Il crée en 1862 l'Association générale des travailleurs et sera l'un des fondateurs de la social-démocratie allemande. Il meurt en 1864 au cours d'un duel.

b. Wilhelm Liebknecht (1826-1900) est un socialiste allemand. Il quittera le parti de Lassalle pour fonder en 1865 avec Bebel le Parti populaire allemand puis, en 1869 à Eisenach, le

tion qui se veut d'abord d'obédience marxiste, elle se contentera, à son tour, en vue d'une alliance avec les démocrates, de revendiquer une législation sociale, la fondation de coopératives soutenues par l'État et le suffrage universel. Le désaccord entre les deux courants se cristallisera sur la question du nationalisme prussien. A la suite de la guerre de 1870-1871 et de la Commune de Paris, ce nationalisme cédera du terrain face au sentiment montant de solidarité ouvrière, qui permettra un rapprochement entre les deux organisations ouvrières allemandes. Le congrès de Gotha de février 1875 s'ouvre ainsi autour d'un texte de compromis, néanmoins fortement marqué par la pensée de Lassalle. Marx, qui ne participa pas à l'élaboration de ce texte mais qui en eut connaissance, fait alors parvenir à la composante « eisenachienne » ses gloses marginales, manifestant toutes ses réticences concernant la stratégie adoptée^a. Ce texte, connu sous le titre de *Critique du programme de Gotha*, aborde tout particulièrement la question du droit, en s'efforçant de la reformuler contre l'option social-démocrate qui l'emporte alors. Pour Marx, ce sont l'émancipation du travail et la réorganisation sociale qui doivent donner son contenu à une définition révolutionnaire du droit.

Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, avec elle, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail manuel ; quand le travail ne sera pas seulement un moyen de vivre, mais deviendra lui-même le premier besoin vital ; quand, avec le développement multiple

Parti social-démocrate des travailleurs. Il sera élu député au Reichstag de 1879 à 1892. Demeurant proche des idées de Marx, il défend cependant une ligne politique modérée.

August Bebel (1840-1913) est, au côté de Wilhelm Liebknecht, l'une des figures de proue de la social-démocratie allemande. En 1870-1871, il sera condamné pour avoir refusé de voter les crédits militaires.

a. Le programme de Gotha étant finalement adopté par le mouvement ouvrier allemand et permettant son unification, Marx choisira de ne pas rendre publiques ses critiques.

des individus, les forces productives se seront accrues elles aussi et que toutes les sources de la richesse collective jailliront avec abondance, alors seulement l'horizon borné du droit bourgeois pourra être définitivement dépassé et la société pourra écrire sur ses drapeaux : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ! ».

Je me suis particulièrement étendu sur le « produit intégral du travail », ainsi que sur le « droit égal », le « partage équitable », afin de montrer combien criminelle est l'entreprise de ceux qui, d'une part, veulent imposer derechef à notre Parti, comme des dogmes, des conceptions qui ont signifié quelque chose à une certaine époque, mais ne sont plus aujourd'hui qu'une phraséologie désuète, et, d'autre part, faussent la conception réaliste inculquée à grand-peine au Parti, mais aujourd'hui bien enracinée en lui, et cela à l'aide des fariboles d'une idéologie juridique ou autre, si familière aux démocrates et aux socialistes français.

A toute époque, la répartition des objets de consommation n'est que la conséquence de la manière dont sont distribuées les conditions de la production elle-même. Mais cette distribution est un caractère du mode de production lui-même. Le mode de production capitaliste, par exemple, consiste en ceci que les conditions matérielles de production sont attribuées aux non-travailleurs sous forme de propriété capitaliste et de propriété foncière, tandis que la masse ne possède que les conditions personnelles de production : la force de travail. Si les éléments de la production sont distribués de la sorte, la répartition actuelle des objets de consommation s'ensuit d'elle-même. Que les conditions matérielles de la production soient la propriété collective des travailleurs eux-mêmes, une répartition des objets de consommation différente de celle d'aujourd'hui s'ensuivra pareillement²³.

La critique du droit bourgeois s'appuie à la fois sur l'analyse de sa fonction réelle et sur celle de sa position illusoire. Pour posséder une efficace, il n'en reste pas moins subordonné et la distribution des richesses se trouve dans le même rapport à l'égard de la propriété des moyens de production que la sphère de la circulation

vis-à-vis de celle de la production. La tentative de sa redéfinition doit commencer par prendre acte de son intrication aux rapports de production et penser la transformation conjointe des deux niveaux. Le problème va bien au-delà de la sphère de la distribution, fût-ce celle des moyens de production et non pas seulement des produits. La question du droit ainsi posée conduit à examiner la question des finalités sociales et celle du statut de l'individu : c'est sur ces deux plans que sa redéfinition doit se jouer. On mesure alors les difficultés que suscite ce texte dans la mesure où il s'efforce d'anticiper aussi précisément que possible sur une formation sociale qui n'existe pas encore et dont l'articulation de la production aux besoins reste à définir. Du moins le problème peut-il être résumé aisément : que signifie faire du travail un besoin et comment organiser la nouvelle répartition de la richesse sociale ? Avant d'envisager la reconquête collective du procès de travail, il convient d'envisager son histoire moderne, celle de sa division à la fois technique et sociale. Le problème de la liberté et de l'égalité pourra alors être reformulé à partir de l'analyse de cette histoire et des possibilités de transformation qui s'y font jour.

2. La division du travail

Le processus d'égalisation dont témoigne le droit se joue donc au niveau de la production et de son organisation. L'étude historique des progrès de la division du travail occupe une place essentielle, à la fois au sein de l'analyse du capitalisme et en vue de la définition de son dépassement communiste. Marx s'attarde ainsi longuement à distinguer la manufacture (du milieu du XVI^e au dernier tiers du XVIII^e siècle) de la fabrique (caractéristique de la grande industrie capitaliste) comme deux époques du mode de production capitaliste en cours de maturation. Cette étude lui permet de concevoir à la fois le fonctionnement actuel du capitalisme et les tendances essentielles de sa transformation.

La manufacture, qui réunit plusieurs travailleurs dans un même atelier, instaure une division du travail plus

poussée que l'artisanat, mais ne va pas jusqu'à déposséder l'ouvrier de son savoir-faire. Elle est cependant le moment d'une décomposition des tâches qui a pour corrélat une spécialisation des outils et une coopération nouvelle entre les travailleurs. La productivité accrue du travail va de pair avec une simplification des opérations de la production confiées à chaque travailleur : « Un travailleur qui exécute toute sa vie une seule et même opération simple transforme tout son corps en organe automatique et unilatéral de cette opération²⁴. » L'accélération du procès de travail se paie d'un appauvrissement de son contenu individuel et d'un transfert des capacités humaines en direction du « travailleur global combiné²⁵ », la manufacture elle-même. Par le jeu de la dialectique immanente au processus de spécialisation croissante des travailleurs, la qualification poussée à l'extrême, particularisée sur une opération de détail, se retourne en son contraire, la déqualification la plus complète : la manufacture, « en transformant en virtuosité une spécialisation totalement unilatéralisée aux dépens de l'ensemble de la puissance de travail, elle commence à faire une spécialité du manque même de tout développement²⁶ ». Marx distingue cette division manufacturière du travail de sa division sociale, à l'échelle de la société tout entière, par le mode de régulation et de coordination qui prévaut dans chaque cas. Au niveau d'une unité de production, c'est l'organisation du procès de production par le capitaliste qui décide de la division du travail. A l'échelle de la société dans son ensemble, la division et l'importance relative des différentes branches de la production est sanctionnée par l'écoulement effectif des marchandises qui en sont issues.

C'est ainsi que naît une contradiction majeure, qui ira en s'amplifiant, entre une tendance locale à la rationalisation et à la coopération, et une tendance générale à l'anarchie et au jeu hasardeux de l'offre et de la demande. La planification dans l'atelier ne rencontre pas son équivalent dans la société, la régulation du marché appliquant après coup sa sanction à des choix de production qui s'avèrent, seulement alors, judicieux ou inadéquats. « La division manufacturière du travail suppose l'autorité

inconditionnelle du capital sur des hommes qui ne sont que de simples membres du mécanisme global qui lui est soumis ; la division sociale du travail met face à face des producteurs de marchandises indépendants, qui ne reconnaissent d'autre autorité que celle de la concurrence, de la contrainte que la pression de leurs intérêts réciproques exerce sur eux, de la même façon que dans le monde animal la "guerre de tous contre tous" maintient plus ou moins en vie les conditions d'existence de toutes les espèces²⁷. » La référence explicite à Hobbes est précédée de remarques qui renvoient en réalité avant tout à la notion darwinienne de « *struggle for life* » et à l'emprunt fait par Darwin à Hobbes pour élaborer l'idée de sélection naturelle.

La division sociale du travail est ainsi qualifiée par Marx de « nécessité naturelle interne, muette, qui se perçoit aux changements barométriques des prix de marché et submerge l'arbitraire sans règle des producteurs de marchandises²⁸ ». La concurrence capitaliste peut être dite « naturelle », non pas au sens où elle mobiliserait les instincts archaïques de la prédation, mais parce qu'elle est un phénomène non contrôlé qui met aux prises des individus seulement conscients de poursuivre leurs intérêts privés. Qualifier un phénomène social de naturel, c'est pour Marx le considérer comme accessible à la science et à une analyse en termes de lois. Mais c'est aussi, *a contrario*, souligner l'importance de la conscience : c'est parce qu'il se distingue de ses formes conscientes que « le bouleversement matériel des conditions de production économiques » peut être « constaté avec la rigueur des sciences de la nature²⁹ ». Pourtant l'analyse marxienne se situe bien sur le terrain de la théorie politique, en ce qu'elle excède à ses propres yeux l'analyse de mécanismes économiques inéluctables et pose le problème de leur maîtrise collective.

De ce point de vue, on peut dire que c'est à la fois contre la conception hobbiennne du heurt des appétits individuels (cherchant à assurer leur conservation et à conquérir leur « félicité³⁰ »), et contre la conception hégélienne d'une société civile progressant, par le moyen de la structuration progressive des intérêts privés, vers la

rationalité de l'État, que Marx décrit ici une contradiction spécifique, qui envahit l'ensemble de la formation économique et sociale. Ce ne sont pas seulement les appétits privés qui s'opposent, mais, plus fondamentalement, la concurrence ouverte, instituée en règle sociale d'une part, et la coordination des travaux, la socialisation commençante de la production, d'autre part. En chaque pôle de cette contradiction, la contradiction tout entière se retrouve : la division technique du travail est une forme de domination autant que l'occasion d'une coopération accrue. De même, la concurrence marchande unifie la circulation et la production, alors même qu'elle sépare et oppose les échangistes les uns aux autres. Le développement conjoint de la production et de l'échange tend à unifier la totalité économique et sociale tout en accentuant la tension interne de ses contradictions et en multipliant les zones d'affrontement. Dès lors, c'est en tout point du mode de production que se réfracte et se manifeste son essence contradictoire.

La période manufacturière prépare donc le stade suivant, une fois surmontée la résistance ouvrière à la déqualification des tâches et au salariat généralisé. Mais le passage de la manufacture à la fabrique ne se heurte pas ici d'abord aux rapports sociaux mais à la base technique de la production, preuve que ces deux stades appartiennent bien à un même mode de production en expansion, le capitalisme. L'accent mis sur le facteur technologique permet à Marx de souligner l'intrication des rapports de production aux forces productives. C'est donc le développement de la machinerie qui définit la fabrique. La soumission des hommes à la machine, et surtout au système de machines-outils associées^a, qui caractérise en propre la production capitaliste classique, fait naître le spectacle d'une puissance autonome, étrangère aux hommes qui l'entretiennent : « Dans la manufacture et dans l'artisanat,

a. Pour Marx, l'usage de la machine à vapeur n'est pas la cause de la révolution industrielle, mais la conséquence de l'introduction de machines-outils, qui transforment à la fois les rapports de production et les forces productives (C, I, p. 420).

l'ouvrier se sert de l'outil, dans la fabrique il sert la machine³¹. » Cette transformation du procès de travail est une dépossession, longuement étudiées dans les *Grundrisse* : « Ce n'est plus l'ouvrier qui intercale un objet naturel modifié comme moyen terme entre l'objet et lui ; mais c'est le processus naturel – processus qu'il transforme en un processus industriel – qu'il intercale comme moyen entre lui et la nature inorganique dont il se rend maître. Il vient se mettre à côté du procès de production au lieu d'être son agent essentiel³². » Marx emprunte alors un instant les accents de la littérature fantastique anglaise de son temps pour évoquer le « monstre mécanique dont le corps emplit des corps de bâtiments entiers de la fabrique, et dont la force démoniaque, un temps dissimulé par le mouvement précis et presque solennel de ses gigantesques membres, éclate dans la folle et fébrile sarabande de ses innombrables organes de travail proprement dits³³ ». Le vivant se réifie tandis que le travail mort s'empare des forces vives de l'activité humaine et devient créature de synthèse, vampire mécanique : le moyen de travail capitaliste, l'automate, « se pose face au travailleur comme capital, comme travail mort qui domine et aspire la force vivante du travail³⁴ ».

La science elle-même est enrôlée par le capital pour assurer une exploitation plus efficace du travail et une domination plus complète de la nature. Le savoir ancestral de l'artisan et sa transmission dans le cadre des corporations laissent place à sa fixation réifiante dans les moyens de production possédés par le capitaliste, qui ôtent son autonomie au travailleur : « La science, qui oblige les membres sans vie de la machine, en vertu de leur construction, à agir de la manière voulue, comme un automate, n'existe pas dans la conscience de l'ouvrier, mais agit sur lui à travers la machine comme une force étrangère, comme une force de la machine elle-même³⁵. » Cette soumission de la connaissance aux seules finalités capitalistes parachève la séparation des tâches de conception et des tâches d'exécution : la rationalité technique accompagne et entretient l'irrationalité sociale. La dégradation de la connaissance du monde en technologie de la production signe l'absurdité foncière d'un mode de pro-

duction qui ne domine que partiellement et localement les forces qu'il engendre, qu'il conditionne à son usage et que par là même il mutile.

Dans le même temps, « le développement du capital fixe indique jusqu'à quel degré le savoir social général, la connaissance est devenue force productive immédiate, et, par suite, jusqu'à quel point les conditions du processus vital de la société sont elles-mêmes passées sous le contrôle de l'intellect général, et sont réorganisées conformément à lui³⁶ ». Mais l'« intellect général » capitaliste est à courte vue : il consiste dans la soumission réelle de la connaissance elle-même et n'est qu'une coordination micro-économique, non pas un savoir collectif, le moyen d'une planification sociale véritable. C'est pourquoi la socialisation croissante de la production capitaliste est entravée d'un côté par ses finalités mêmes, l'accumulation et la valorisation. De l'autre côté, ce caractère organique de la production, unifiant toutes les activités humaines au service de la valorisation du capital, accroît l'importance de la classe ouvrière dans son nombre et son unité consciente, qui résultent l'un et l'autre de l'essor même de la production capitaliste. Cette tendance confère sa dimension proprement politique à la perspective d'une maîtrise sociale des forces productives : « Si, dans la société telle qu'elle est, nous ne trouvons pas masquées les conditions matérielles de production d'une société sans classe et les rapports d'échange qui leur correspondent, toutes les tentatives de la faire exploser ne serait que donquichottisme³⁷. »

Le capitalisme, en élargissant à l'échelle mondiale son mode de production, en créant une division du travail entre les nations et en intégrant toutes les dimensions de la vie sociale à son procès, prépare sa propre relève historique et la rend nécessaire en construisant sa possibilité réelle : « La production capitaliste engendre à son tour, avec l'inéluclabilité d'un processus naturel, sa propre négation. C'est la négation de la négation³⁸. » Cette opération ne peut avoir pour but que de réaliser enfin « l'universalité de l'individu, non pas comme universalité pensée ou imaginaire, mais comme universalité de ses relations réelles et idéelles. D'où encore la compréh-

sion de sa propre histoire comme d'un procès et le savoir que la nature (présente aussi comme puissance pratique au-dessus de lui) est son corps réel³⁹ ». Le processus « naturel » doit céder la place à sa maîtrise consciente.

Le problème est alors de penser le basculement d'une logique mécanique en réflexion collective sur les finalités, le renversement du règne anonyme des lois économiques dans celui des décisions concertées. Comment une démocratie de producteurs peut-elle forger une rationalité nouvelle, ouverte sur la décision politique, mais qui sache demeurer cohérente avec la systémique économique des causes et des effets ? Marx montre au long de ces pages qu'un mode de production est une totalité organique qui tend spontanément à mettre en cohérence toutes les dimensions de son fonctionnement en même temps qu'à propager les contradictions de son essence : la « nature » incoercible de ses lois tendanciennes peut-elle céder le pas à la maîtrise intégrale de son organisation, la dialectique de ses contradictions se laisser conduire par un savoir, enfin mature, de ses tours et détours ? La question est renvoyée à plus tard, Marx développant ici, une fois encore, la part critique de son analyse. C'est alors l'étude de l'individu producteur qui fait office de point nodal, articulant la critique sur la prospective.

3. Libération du temps

Comme souvent, Marx loge sa propre analyse au sein de concepts anciens, dont il redéfinit explicitement ou distord sourdement le sens premier, pour leur faire désigner non plus une chose ou un état, mais un rapport contradictoire et un processus historique. La reprise, surprenante au premier abord, de la notion d'esclavage^a

a. Esclavage par métaphore donc, que l'une de ses occurrences dans *Le Capital* associe à l'esclavage existant dans les colonies : « l'esclavage camouflé des ouvriers salariés en Europe avait besoin du piédestal de l'esclavage sans phrase dans le nouveau monde » (C, I, p. 853).

s'accompagne ainsi d'une redéfinition de la richesse qui, dans le monde capitaliste, est synonyme d'extorsion privée de la survaleur et est devenue l'unique but de la production. Sa réorganisation radicale devrait substituer à cette finalité, non pas simplement la satisfaction des besoins humains, mais leur développement et leur redéfinition : « Une fois que la forme bourgeoise bornée a disparu, qu'est-ce que la richesse, sinon l'universalité des besoins, des capacités, des forces productives des individus, universalité engendrée dans l'échange universel ? [...] Sinon l'élaboration absolue de ses aptitudes créatrices, sans autre présupposé que le développement historique antérieur qui fait une fin en soi de cette totalité du développement, du développement de toutes les forces humaines en tant que telles, sans qu'elles soient mesurées à une échelle préalablement fixée ⁴⁰ ? » Le capitalisme entrave le développement humain qu'il impulse et, en ce sens, prépare activement son propre dépassement en avançant les tensions qui le déchire.

L'analyse de l'individu social se trouve donc relancée par l'étude de l'organisation de la production : « Le procès de production capitaliste, considéré dans son contexte, ou comme procès de reproduction, ne produit pas seulement de la marchandise, pas seulement de la survaleur, mais il produit et reproduit le rapport capitaliste proprement dit, d'un côté le capitaliste, de l'autre l'ouvrier salarié ⁴¹. » On a vu que le développement du capital suppose l'existence d'un travail abstrait qui permet la comparaison des marchandises entre elles. Ce travail abstrait apparaît objectivement comme tel au terme d'une histoire qui voit s'accroître la division du travail, se mécaniser et se standardiser les opérations individuelles de production. Cette déqualification du travail et sa dévalorisation corrélative permettra ainsi la mise au travail massive des femmes et des enfants, traditionnellement exclus de la production ⁴². Marx distingue ainsi la sursumption formelle ⁴³ du travail au capital et sa sursumption réelle. La première n'est qu'une subordination extérieure, qui prend la forme d'un ensemble de contraintes, commandement des tâches, surveillance de leur exécution, et surtout dépendance financière du travailleur, ne

disposant d'aucun autre moyen de survie que la vente, jour après jour, de sa force de travail. Mais cette soumission émane bientôt du procès de production lui-même, réorganisé selon le but capitaliste de l'extorsion du surtravail : les formes de coopération, la séparation étanche entre tâches de production et tâches de gestion, le machinisme et les cadences qu'il impose, viennent ainsi modifier le travail dans sa dimension technologique et sociale, en l'intégrant au mode de production.

Il est bien évident que la soumission des individus devient à son tour réelle et que leur personnalité sociale s'en trouve modifiée : la discipline d'entreprise, le « despotisme du capital ⁴⁴ » engendrent des formes nouvelles et toujours contradictoires d'individualité. Le passage de la manufacture à la fabrique moderne peut être étudié aussi comme l'un des creusets historiques de cette métamorphose :

La grande industrie a déchiré le voile qui cachait aux hommes leur propre procès social de production et faisait des différentes branches de production qui s'étaient séparées naturellement autant d'énigmes mutuelles, y compris pour celui qui était initié à chaque branche. Son principe qui est de dissocier tout procès de production, pris pour lui-même, et sans aucun égard pour la main humaine en ses éléments constitutifs, a créé cette science toute moderne qu'est la technologie [...]. L'industrie moderne ne considère et ne traite jamais la forme actuelle d'un procès de production comme si elle était définitive. C'est pourquoi sa base technique est révolutionnaire tandis que celle de tous les modes de production antérieurs était essentiellement conservatrice. Par la machinerie, les processus chimiques et d'autres méthodes, elle bouleverse constamment, en même temps que la base technique de la production, les fonctions mêmes des ouvriers et les combinaisons sociales du procès de travail. Elle révolutionne ainsi, de façon tout aussi constante, la division du travail à l'intérieur de la société et précipite sans arrêt d'une branche de production dans l'autre des masses de capital et d'ouvriers. C'est pourquoi la nature de la grande industrie

entraîne des changements dans le travail de l'ouvrier, rend sa fonction fluide, en fait un travailleur mobile polyvalent. D'un autre côté, elle reproduit sous sa forme capitaliste l'ancienne division du travail et ses particularités ossifiées. On a vu que cette contradiction absolue abolit tout repos, toute stabilité et toute sécurité dans la situation de l'ouvrier et menace constamment de lui arracher son moyen d'existence en même temps que son moyen de travail, et de le rendre superflu, lui et sa fonction parcellaire ; nous avons vu que cette contradiction se déchaînait dans l'immolation orgiaque ininterrompue de la classe ouvrière, dans la dilapidation démesurée des forces de travail et les ravages de l'anarchie sociale. Voilà le côté négatif. Mais si le changement de travail ne s'impose plus désormais que comme une loi impérieuse de la nature, avec l'efficacité aveugle et destructrice d'une loi de la nature qui se heurte partout à des obstacles, en revanche, la grande industrie fait elle-même avec ses cataclysmes une question de vie ou de mort de la reconnaissance, comme loi universelle de la production sociale, des changements de travail, donc de la nécessité de la plus grande polyvalence possible pour l'ouvrier, et de l'adaptation de la situation à la réalisation normale de cette loi. La grande industrie fait du remplacement de cette monstruosité que représente une population ouvrière disponible et misérable, que le capital tient en réserve pour ses besoins d'exploitation changeants, par une disponibilité absolue de l'homme pour les exigences changeantes du travail, une question de vie ou de mort ; de même, du remplacement de l'individu partiel, simple support d'une fonction sociale de détail, par un individu totalement développé pour qui diverses fonctions sociales sont autant de modes d'activités qui prennent le relais les uns des autres⁴⁵.

Si l'analyse de la division du travail est un thème ancien dans l'œuvre de Marx, c'est seulement ici qu'elle prend toute son importance : la révolution industrielle concerne le mode de production dans son ensemble et permet de penser l'inscription de la classe ouvrière au sein même de la logique capitaliste. Il ne s'agit plus de

dire que le prolétariat incarne immédiatement l'humanité de l'homme en raison de l'exploitation qu'il endure. La classe ouvrière est entièrement définie par le procès de production social qui lui confère son rôle de force productive et garantit son existence, tout en la menaçant sans cesse dans cette existence même, par le chômage, la baisse des salaires, l'intensification et l'allongement de la journée de travail au-delà des limites physiques et nerveuses. Sa capacité de révolte et son autonomie naissent à l'intérieur même des conditions qui lui sont faites et proviennent des contradictions inhérentes aux forces productives du capitalisme dont elle fait partie. Le gigantisme des unités de production modernes crée une solidarité et un sentiment d'identité ouvrière, qui est le gage d'une lucidité politique et d'une capacité de résistance croissantes⁴⁶, l'occasion de la formulation et de la diffusion d'un projet alternatif, mais avant tout, dans un premier temps, le moyen de luttes unitaires efficaces.

Mais ces perspectives politiques naissent en premier lieu des conditions économiques et sociales nouvelles : la tendance à la spécialisation et à la division poussée des tâches est contrariée par la nécessité inverse de la recombinaison d'une activité collective et individuelle cohérente, et par là même conforme à l'esprit de la production capitaliste, même si elle met en lumière la contradiction qui se développe entre une activité de plus en plus socialisée et une appropriation des richesses collectivement produites qui demeure privée. L'importance grandissante des tâches de surveillance et de régulation de la production augure d'un bouleversement plus radical encore : « Dans cette mutation, ce n'est ni le travail immédiat effectué par l'homme, ni son temps de travail, mais l'appropriation de sa propre force productive générale, sa compréhension et sa domination de la nature, par son existence en tant que corps social, en un mot le développement de l'individu social, qui apparaît comme le grand pilier fondamental de la production et de la richesse⁴⁷. » La libération est bien une réappropriation par les producteurs de leur propre force sociale et une réorientation de leur activité. Mais cette libération reste à définir précisément : la « maîtrise de la nature » est une nouvelle échapp-

pée de l'analyse marxienne qui élude la définition de la dialectique des besoins et des capacités par un retour à la définition classique, d'ascendance cartésienne, des progrès de la science et de la technique^a.

En effet, l'inversion capitaliste des moyens et des fins transforme les hommes en instruments disponibles d'une organisation de la production qui leur impose en retour ses objectifs et ses méthodes : l'instauration de rapports de concurrence entre individus, le phénomène cyclique du chômage et de la constitution d'une « armée industrielle de réserve » faisant pression à la baisse sur les salaires, plus encore l'habitude prise de considérer « une population ouvrière excédentaire par rapport aux besoins moyens de valorisation du capital et donc superflue⁴⁸ », démontrent le caractère irrationnel et intrinsèquement contradictoire, jusqu'à l'absurdité, du mode de production capitaliste : « L'accumulation de richesse à un pôle signifie donc en même temps à l'autre pôle une accumulation de misère, de torture à la tâche, d'esclavage, d'ignorance de brutalité, et de dégradation morale⁴⁹. » Les hommes eux-mêmes tendent à devenir superflus. Mais, dans le même temps, la grande industrie a transformé en « question de vie ou de mort » la question de « la plus grande polyvalence possible »⁵⁰ de l'ouvrier. Dans ces conditions, c'est bien parce qu'elle restituera au travailleur individuel ses propres facultés aliénées que la maîtrise sociale de la production se présente comme un objectif à la fois conscient et rassembleur, et comme un mot d'ordre spécifiquement politique. Si l'optimisme historique de Marx demeure, ses motifs diffèrent profondément du diagnostic porté auparavant sur la politisation spontanée d'une classe ouvrière naissante, directement héritière des traditions révolutionnaires du siècle précédent.

Une question surgit au cœur même d'une telle analyse : le travail peut-il être intégralement libéré, débarrassé de

a. Pour Descartes, les hommes visent à devenir « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Par-delà le sens exact et complexe de cette affirmation au sein de la pensée cartésienne, c'est à sa réception ordinaire qu'on fait ici allusion.

tout caractère asservissant ? Marx, qui n'idéalise pas le stade artisanal, enfermant les hommes dans l'étroitesse de spécialisations définitives et l'« idiotisme du métier ⁵¹ », ne préconise aucun retour en arrière : le développement et la mécanisation des forces productives modernes apparaît alors comme un acquis historique, qui permet une économie sans précédent du temps de travail social, mais dont les inconvénients risquent fort de rester, au moins en partie, consubstantiels de toute production moderne. Toute organisation sociale, explique Marx, lutte contre la nature pour satisfaire les besoins qui naissent en son sein. Si les forces productives augmentent, les besoins aussi, et avec eux réapparaît toujours la nécessité du travail et du surtravail. Marx n'envisage donc pas que le communisme puisse être une disparition de cette nécessité : même si les producteurs associés décident rationnellement de la production, il n'en reste pas moins vrai que « cette activité constituera toujours le royaume de la nécessité ». Et Marx ajoute : « C'est au-delà que commence le développement des forces humaines comme 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. La condition essentielle de cet épanouissement est la réduction de la journée de travail ⁵². »

C'est désormais au-delà de la sphère du travail, dans le domaine d'un temps libre accru et mieux réparti, que Marx envisage l'épanouissement des facultés de l'individu : « Le temps est le champ du développement humain ⁵³. » Et les *Grundrisse*, qui mettent le temps au centre de la construction de l'individu nouveau, proposent d'adosser à cette dernière une redéfinition de l'économie politique : « Plus le temps dont la société a besoin pour produire du blé, du bétail, etc., est réduit, plus elle gagne de temps pour d'autres productions, matérielles ou spirituelles. Comme pour un individu singulier, la plénitude de son développement, la multiplicité de ses plaisirs et de son activité dépendent de l'économie de temps. Économie du temps, voilà en quoi se résout en dernière instance toute économie politique ⁵⁴. » La diminution du temps de production socialement nécessaire, rendue possible par le développement des forces productives

modernes, est utilisée par le capitalisme comme moyen d'augmenter la production et d'accélérer le procès de rotation du capital. Déconnecté des besoins individuels et du développement collectif, le capitalisme est dévoreur de temps et consommateur de vie : Marx insiste sur sa tendance à nier le temps et l'espace, l'annihilation de toute finalité extérieure à l'accumulation étant source de folie sociale, course à l'abîme, destruction de toutes les richesses réelles en vue de la seule richesse abstraite. C'est en ce point que l'opposition récurrente du mort et du vivant dans le lexique marxien vient confronter un fonctionnement de nature proprement économique à la question du développement humain et pose à nouveau frais la question de l'essence humaine.

En somme, Marx distingue accumulation et développement en opposant l'aliénation et la dépossession à l'activité et à la formation. Et le nerf de cette distinction est la répartition du temps, seule véritable richesse, à la base du développement des capacités individuelles mais aussi source de toute richesse matérielle par l'intermédiaire du temps de travail et de la valeur qu'il constitue. Le capitaliste ne vole pas le travail, on l'a vu. En revanche, il dérobe du temps, atteinte autrement plus grave à l'essence humaine : « Étant donné que du temps libre est toujours du temps pour le développement libre, le capitaliste usurpe le temps libre créé par les travailleurs pour la société, c'est-à-dire pour la civilisation⁵⁵. » Le temps libre n'est pas du temps vide mais du temps libéré pour l'activité véritable, celle qui fait retour à son auteur et l'institue en sujet. Cette libération a pour condition le développement de forces productives qui diminue le temps de travail nécessaire. Il s'agit alors de libérer une seconde fois ce temps épargné, arraché à la soif de profit, pour le restituer aux hommes eux-mêmes, en tant qu'ils ne sont pas seulement des producteurs.

Mais c'est ici que la contradiction repérée au sein du mode de production semble devenir interne à l'analyse marxienne. Car, si les forces productives sont le résultat de la sursomption réelle du travail par le capital, l'aliénation est consubstantielle à leur fonctionnement. Faut-il, et peut-on, faire du travail l'occasion d'une reconquête de

soi, ou bien faut-il diviser la journée en temps de travail nécessaire et en temps libre de formation, l'émancipation des travailleurs ne s'effectuant que dans ce second cadre ? De la libération du temps de travail à sa répartition, c'est la définition même du communisme comme mode de production qui se joue. Et Marx tend à faire des forces productives le moteur du développement social, le moyen de surmonter l'absurdité de ses principes, alors même qu'il a aussi montré qu'elles les incarnent. « L'individu qui travaille s'aliène lui-même [...], son rapport aux conditions élaborées à partir de lui-même n'est par rapport aux conditions de sa *propre richesse*, mais rapport aux conditions d'une *richesse d'autrui* et à sa propre pauvreté⁵⁶. » La libération ne peut être qu'une redéfinition radicale des forces productives dans leur intégralité.

Mais Marx affirme tout aussitôt que « le développement tendanciellement et *dunamei* universel des forces productives » est une nécessité, la « base qui constitue la possibilité du développement universel de l'individu »⁵⁷. Ce développement s'effectue alors au sein des rapports de production et ne saurait en être détaché. Plus encore, c'est cet essor des forces productives qui inscrit l'individu développé dans la totalité sociale et dessine la perspective d'une maîtrise de soi et du monde qui se joue nécessairement dans la sphère de la production : « l'universalité de l'individu » réside dans « la compréhension de sa propre histoire comme d'un *procès* et le savoir que la nature (présente aussi comme puissance pratique au-dessus de lui) est son corps réel ». « Mais pour cela il est avant tout nécessaire que le plein développement des forces productives soit devenu condition de la production ; que des conditions de la production données ne soient pas posées comme limites au développement des forces productives⁵⁸. » Le paradoxe s'installe entre la perspective d'une redéfinition des forces productives, impliquées par leur intrication aux rapports de production, et le projet de leur libération intensive, induit par l'affirmation de leur dynamique émancipatrice. Développement individuel intégral ou maîtrise universelle de la nature, liberté en dehors de la sphère de la production ou libération du travail en tant que tel ? L'alternative instaure un balance-

ment qui tient à la difficulté de définir et de redéfinir les forces productives elles-mêmes et d'anticiper les conditions d'une organisation véritablement rationnelle de la production sociale.

C'est pourquoi les espoirs de Marx quant à la reconfiguration désaliénante du travail communiste, devenu le « premier besoin vital ⁵⁹ », butent sans cesse sur un projet plus trivial de répartition du temps libre et du temps de travail, projet qui localise au niveau du temps privé la mission de l'épanouissement individuel ⁶⁰. Et la mention de l'activité artistique apparaît à plusieurs reprises, comme exemplifiant au mieux la désaliénation du travail, et cela, du fait même de son caractère improductif. Certaines activités résistent par essence mieux que d'autres à leur subsomption capitaliste et préfigurent la libération effective des facultés humaines : « Ainsi la production capitaliste est hostile à certains secteurs de la production intellectuelle, comme l'art et la poésie par exemple ⁶¹. » L'artiste s'est émancipé ou protégé de l'aliénation au sein même du monde où elle s'est imposée à la quasi-totalité des activités humaines. La raison en est que le travail créatif n'est pas déterminé dans son procès et capté dans son produit par autre chose que l'individu qui l'exerce et qui récupère comme autoformation le résultat de son activité. Marx distingue ainsi travail subjectif et travail objectif comme travail « présent dans le temps » ou travail « présent dans l'espace », travail vivant, qui se présente alors comme « sujet vivant au sein duquel il existe comme capacité », ou travail passé. La séparation de ces deux dimensions tend à dissocier production et formation, organisation sociale du travail et occupation individuelle du temps libre, en contournant le problème d'une redéfinition formatrice de l'activité de production dans son essence même. D'un certain point de vue, Marx semble faire retour à une thèse feuerbachienne : l'objectivation sociale de l'activité donne prise, aussitôt et fatalement, à son aliénation, l'extériorisation des compétences les livre à leur détournement mutilant. Le travail artistique, et Marx insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas d'un divertissement mais de l'activité la plus sérieuse, correspond ainsi seul à la définition du travail émancipé, qui est

« l'effort de l'homme, non en tant que force de la nature dressée d'une façon déterminée, mais en tant que sujet », c'est-à-dire comme « auto-effectuation de l'individu »⁶². Le problème est qu'il se situe aux antipodes de la maîtrise réelle de la nature, de la production par les hommes de leurs conditions d'existence.

Au total, la critique de l'économie politique se présente comme la réalisation du programme énoncé par les textes de jeunesse, la perspective de l'émancipation individuelle et collective n'étant jamais abandonnée. Mais la recherche se distribue sur le double terrain du développement des hommes et de l'organisation de la production sans parvenir à les unifier totalement. Sur ce second point, Marx souligne les contradictions inhérentes au capitalisme, dont il peut désormais détailler la nature. La mention, encore lapidaire jusqu'en 1851, de l'existence d'une contradiction foncière entre les forces productives et les rapports sociaux fait place, dans les textes de la maturité, à l'exposé précis des différents mécanismes économiques qui doivent conduire cette contradiction à l'explosion, et cela depuis la base même de la formation économique et sociale. Sur ce point, la critique économique présente une consistance propre et une autonomie, qui tendent à la déconnecter quelque peu de la question des perspectives de l'activité humaine libérée et de ses apories. Un exemple particulièrement révélateur de cette pente est l'étude de l'opposition entre travail mort et travail vivant, présentée comme tendance à l'élévation de la composition organique du capital.

En effet, la tendance de fond du capitalisme est la croissance continue de la productivité du travail. Dans ces conditions, le procès de travail vise seulement la valorisation du capital et celle-ci ne s'effectue que grâce au travail vivant, seul créateur de valeur. Mais la production met en contact le travail vivant, acheté par le salaire et dans lequel le capitaliste investit le capital variable, et le travail mort, les moyens de production qui ne créent pas de valeur nouvelle mais transfèrent par fractions celle qu'ils contiennent et qui forme le capital constant. Le problème est que l'augmentation continue de la production, le perfectionnement corrélatif des moyens de travail,

la multiplication des machines et l'accroissement de la quantité de matières premières rentrant dans le procès de production contribuent à élever ce que Marx nomme la composition organique du capital, c'est-à-dire la proportion du capital constant par rapport au capital variable : or « il faut bien que cet accroissement progressif du capital constant par rapport au capital variable ait nécessairement pour résultat *une baisse graduelle du taux de profit général*, le taux de la survaleur ou encore le degré d'exploitation du travail par le capital restant les mêmes⁶³ ». Pour Marx, cette découverte est celle d'une des lois fondamentales du capitalisme, qu'il nomme baisse tendancielle du taux de profit.

Le phénomène décrit est aisé à comprendre en dépit du vocabulaire technique employé. L'élévation ou même le simple maintien du taux de profit, qui motive seul la production capitaliste, implique donc une augmentation continuelle du capital constant, dont les effets viennent nécessairement en retour contrarier leur motif premier, en diminuant la quantité de travail vivant nécessaire à la production d'une marchandise donnée. Or seul ce travail vivant engendre la survaleur. Il faut sans cesse produire plus, mais produire plus met en péril le taux de profit obtenu par le capitaliste individuel. Ici se révèle l'aberration foncière d'une organisation de la production qui s'est émancipée du critère social de la satisfaction des besoins humains : « la tendance progressive à la baisse du taux de profit général est tout simplement une façon, propre au mode de production capitaliste, d'exprimer le progrès de la productivité sociale du travail⁶⁴ ». Ce mécanisme, cause d'anarchie sociale et source de crises, qui épuise « les sources vives de toute richesse : la terre et le travailleur⁶⁵ », recèle aussi le germe de son renversement : l'abandon de la recherche exclusive d'un taux de profit croissant permettrait de donner le pas à une socialisation de la production, déjà en partie réalisée, même si elle est contrariée par le mode de production qui l'instaure. La diminution de la proportion du travail vivant par rapport au travail mort accumulé peut alors ouvrir la perspective d'une diminution du temps de travail collectif socialement nécessaire, d'une répartition plus équitable de celui-

ci⁶⁶ et d'une augmentation de ce temps libre formateur pour l'individu. Il faut signaler les difficultés propres à une telle analyse sur le terrain spécifiquement économique.

Si le raisonnement de Marx articule ici – ce qui est son objectif premier – la description dialectique du capitalisme à la perspective de son dépassement rationnel, il s'appuie sur des hypothèses secondaires qui ne sont pas démontrées et ont aussitôt prêté à discussion. Tout d'abord, il faut préciser que la description économique de la baisse tendancielle du taux de profit ne vaut que si on affirme l'existence d'un taux moyen de profit⁶⁷, c'est-à-dire l'existence d'un phénomène automatique de péréquation des taux de profit par branche, qui conduit les capitaux à se déplacer rapidement vers les secteurs où le taux de profit est le plus élevé et qui fait naître, par ce nouveau processus de généralisation objective, un taux de profit moyen. Marx postule en outre la stabilité générale du taux de plus-value, en même temps qu'il affirme l'augmentation nécessaire de la composition organique du capital. Or, ces hypothèses se révèlent trop fortes, eu égard à l'argumentation proposée: Autrement dit, rien n'établit le caractère de nécessité inéluctable des phénomènes décrits, mais seulement leur possible évolution dans le sens décrit par Marx⁶⁸. Et tout se passe comme si la critique économique, cherchant parfois à se clore sur ses propres attendus, n'en mettait que mieux en lumière la dimension individuelle et sociale des finalités, sans cesse résurgente, la portée spécifiquement politique d'une révolution du mode de production. La pensée de Marx n'est pas un économisme, et cela, parfois, contre ses propres tentations en la matière. Et la volonté de fonder sur des lois la perspective communiste rend patente l'incapacité de l'économie politique à instituer la cohérence complète du système de ses énoncés, à établir ses fondations sur son seul terrain. La dimension philosophique de la pensée marxienne loge dans cette incomplétude essentielle et y inscrit le retour lancinant de la question de l'individu et du travail, l'ouverture de l'économie politique sur les perspectives de sa critique, de bien plus vaste ampleur.

Marx n'émet pour sa part qu'une réserve concernant la validité de cette séquence déductive, réserve certes de taille, et qui est la prise en compte des « causes qui contrecarrent la loi ⁶⁹ ». Il s'agit d'expliquer pourquoi cette baisse n'a pas été « plus importante ou plus rapide ». Et Marx répond : « Il a fallu que jouent des influences contraires, qui contrecarrent et suppriment l'effet de la loi générale et lui confèrent simplement le caractère d'une tendance ⁷⁰. » Mais la loi perturbée demeure une loi, dont la forme autant que le contenu visent à renouveler de fond en comble l'économie politique classique et son incapacité à penser les contradictions. Marx n'envisage pas qu'elle ne s'applique tout simplement pas, la tendance étant plus essentielle que les phénomènes qui peuvent en perturber momentanément l'application : « Ils ne suppriment pas la loi mais en affaiblissent l'effet ⁷¹. » Cette définition de lois économiques, outre les problèmes de méthode qu'elle pose, néglige la possibilité d'une intervention étatique, de mesures en matière de politique économique, qui atténueraient, différeraient, voire empêcheraient l'application des mécanismes décrits. Le problème est clairement celui de l'articulation des niveaux économique, social et politique. Se pose alors de nouveau et de façon à la fois plus précise et plus aiguë la question de la révolution et du communisme, en tant qu'elle seule unifie la question du droit et du travail, des capacités de l'individu et des besoins de la communauté.

4. Histoire et politique

A l'époque du *Capital*, l'État anglais intervient dans l'organisation de la production, mais la législation du travail en cours d'élaboration limite tout au plus les abus les plus criants sans s'attaquer à une exploitation massive, violente et systématique de la force de travail. *Le Capital* est rempli de longs extraits de rapports des inspecteurs des fabriques ou de descriptions des industriels eux-mêmes, qui révèlent crûment les conditions de vie et de travail d'une classe ouvrière misérable et surexploitée.

Marx n'envisage pas l'émergence d'un État se chargeant de la redistribution d'une partie de la survalueur pour maintenir le consensus social. La force de son explication provient de la description d'effets en retour des mécanismes économiques sur leurs propres conditions et des contradictions inhérentes au mode de production capitaliste en son essence même ; sa faiblesse réside précisément dans le caractère déterministe maintenu de l'explication historique qui tend à résulter de cette analyse systémique.

Ainsi, sans doute, la sous-estimation de la capacité exceptionnelle du capitalisme à surmonter ses propres contradictions et ses crises les plus violentes est-elle inséparable d'une critique qui a laissé en suspens la redéfinition explicite de la catégorie même de politique, dans son articulation au niveau économique et selon la perspective de ses capacités de régulation. Le poids d'une conception de la théorie économique conçue majoritairement, à l'époque, sur le modèle des sciences de la nature, précisément contre son ancien assujettissement à la politique, à la morale et à la philosophie, conduit Marx à formuler ce qu'il nomme des lois tendanciennes. Alors même qu'il souhaite par son œuvre motiver l'action et intervenir sur le terrain politique, cette relative soumission à la logique descriptive de l'économie politique de l'époque le conduit à atténuer le rôle des interventions conscientes dans les mécanismes décrits⁷², même s'il considère leur importance et affirme leur caractère décisif. Ainsi, il prend soin de distinguer les crises du capitalisme du mouvement révolutionnaire dont elles sont seulement la condition et l'occasion : « La destruction violente du capital, non pas par des circonstances qui lui sont extérieures mais comme condition de sa propre conservation, est la forme la plus frappante du conseil qui lui est donné de se retirer pour faire place à un niveau supérieur de production sociale⁷³. » Et il est clair qu'un tel conseil ne se fera pas entendre sans quelque insistance.

C'est pourquoi Marx va reprendre une activité politique importante à partir de 1864, en adhérant à l'Association internationale des travailleurs, alors qu'il a refusé jusqu'à de faire partie d'une organisation quelle qu'elle soit.

L'AIT, ou I^{re} Internationale, est fondée à Londres et s'inscrit dans le nouvel essor que connaissent les mouvements ouvriers européens dans les années 1860. L'idée d'une organisation européenne n'est pas neuve, elle présidait déjà à l'association « Jeune Europe » de Mazzini. Mais le projet s'en trouve réactualisé alors que, à l'occasion de l'Exposition universelle de Londres de 1862, une délégation ouvrière est constituée à Paris sous la protection de l'Empire, souhaitant affirmer sa nouvelle orientation sociale et autorisant, dans la foulée, la formation d'une organisation ouvrière officielle (dont Napoléon III prononcera l'interdiction en 1871). Une nouvelle rencontre de représentants ouvriers, indépendants cette fois, se déroule à Londres en juillet 1863 pour soutenir le soulèvement polonais contre la Russie. C'est à cette occasion que se met en place une association ouvrière internationale et que se forme un comité chargé d'en définir le programme et les statuts. Marx fera bientôt partie de ce comité, et pour couper court à des propositions qui lui semblent inadéquates, il entreprendra la rédaction d'une *Adresse* inaugurale, adoptée à l'unanimité.

Marx se voit de nouveau chargé d'une responsabilité de premier plan et renoue avec les exigences stratégiques de la lutte politique en dehors et à l'intérieur du mouvement ouvrier. Les discussions et les interventions politiques de cette période concernent deux axes principaux : la question du projet révolutionnaire, de ses finalités et de ses moyens, en tout premier lieu. Et Marx s'efforcera de tenir compte à la fois de la situation d'un mouvement ouvrier qui doit reconstituer ses forces après le recul survenu dans les années 1850. Ensuite, l'organisation d'un mouvement politique international de masse doit s'effectuer compte tenu de sa diversité interne et des divergences nationales fortes qui le traversent. Ces questions, qui sont conjoncturelles dans leur formulation précise, touchent aux problèmes de fond dont Marx n'a pas abandonné l'étude et recourent le projet d'ensemble d'une critique de l'économie politique.

Dans les années 1860, l'Europe est touchée par une vague de grèves et par le renforcement du mouvement ouvrier. Cette résurgence s'effectue de façon diversifiée

dans des cadres nationaux où les organisations ouvrières enracent dorénavant des traditions de lutte et des perspectives politiques distinctes. Le souci de Marx est de trouver des thèmes et des formulations qui n'excluent aucun des groupes en présence et n'étouffent pas artificiellement leurs divergences. L'Internationale veut être un regroupement d'associations demeurant autonomes et conservant leur identité. L'exercice est périlleux. D'un côté, le mouvement italien, d'abord organisé autour de la personne de Mazzini, place au centre de ses préoccupations la question nationale et rejette toute analyse en termes de classes sociales. Les *trade-unions* anglais, qui forment le plus gros des troupes de l'Internationale, développent dans les années 1860 une stratégie syndicaliste combative, centrée autour de la grève, mais refusent de devenir une organisation politique en tant que telle et choisissent de s'appuyer sur la gauche libérale parlementaire. Les militants français, recrutés encore principalement dans le milieu des artisans, sont pour la plupart des proudhoniens, hostiles à la révolution mais aussi à la grève et au projet d'une suppression de la propriété privée des moyens de production. Ils militent pour la fondation de coopératives de production. Quant au mouvement ouvrier allemand, devenu puissant sous la direction de Lassalle, il souhaite lui aussi la formation de coopératives ouvrières soutenues par l'État et revendique le suffrage universel.

Ainsi, l'une des questions les plus débattues au moment de la formation de la I^{re} Internationale sera-t-elle celle du rôle des coopératives ouvrières. Cette question concentre en elle les dimensions économiques, sociales et politiques d'une intervention du mouvement ouvrier et de son projet transformateur. Finalement, c'est l'épisode de la Commune de Paris, alors que Marx croit d'abord le combat de la classe ouvrière française perdu d'avance, qui lui fournira l'occasion d'une réaffirmation du caractère foncièrement politique de la transformation radicale du mode de production. Dans l'*Adresse au Conseil général de l'Association internationale des travailleurs*, qu'il rédige le 30 mai 1871, Marx rappelle que le thème des coopératives rassemble des partisans très au-delà de la classe ouvrière

révolutionnaire. « Mais si la production coopérative ne doit pas rester un leurre et une duperie ; si elle doit évincer le système capitaliste ; si l'ensemble des associations coopératives doit régler la production nationale selon un plan commun, la prenant ainsi sous son propre contrôle et mettant fin à l'anarchie constante et aux convulsions périodiques qui sont le destin inéluctable de la production capitaliste, que serait-ce, messieurs, sinon du communisme, du très "possible" communisme⁷⁴ ? ». En somme, on peut définir dorénavant le communisme comme rationalisation coopérative d'une production perfectionnée, d'ores et déjà existante, mais soumise aux crises périodiques que provoque sa soumission au critère capitaliste de l'accumulation de la plus-value.

Marx affirme clairement la dimension proprement politique de cette transformation en soulignant que la suppression de l'État répressif ne revient nullement à briser « l'unité de la nation » :

Le régime de la Commune une fois établi à Paris et dans les centres secondaires, l'ancien gouvernement centralisé aurait, dans les provinces aussi, dû faire place au gouvernement des producteurs par eux-mêmes. Dans une brève esquisse d'organisation nationale, que la Commune n'eut pas le temps de développer, il est dit expressément que la Commune devait être la forme politique même des petits hameaux de campagne et que dans les régions rurales l'armée permanente devait être remplacée par une milice populaire à temps de service extrêmement court. Les communes rurales de chaque département devaient administrer leurs affaires communes par une assemblée de délégués au chef-lieu du département, et ces assemblées de département devaient à leur tour envoyer des députés à la délégation nationale à Paris ; les délégués devaient être à tout moment révocables et liés par le mandat impératif de leurs électeurs. Les fonctions, peu nombreuses mais importantes, qui restaient encore à un gouvernement central, ne devaient pas être supprimées, comme on l'a dit faussement, de propos délibéré, mais devaient être assurées par des fonctionnaires de la Commune, autrement dit directe-

ment responsables. L'unité de la nation ne devait pas être brisée, mais au contraire organisée par la Constitution communale ; elle devait devenir une réalité par la destruction du pouvoir d'État qui prétendait être l'incarnation de cette unité, mais voulait être indépendant de la nation même, et supérieur à elle, alors qu'il n'en était qu'une excroissance parasitaire. Tandis qu'il importait d'amputer les organes purement répressifs de l'ancien gouvernemental, ses fonctions légitimes devaient être arrachées à une autorité qui revendiquait une prééminence au-dessus de la société elle-même, et rendues aux serviteurs responsables de la société. Au lieu de décider une fois tous les trois ou six ans quel membre de la classe dirigeante devait « représenter » et fouler aux pieds le peuple au Parlement, le suffrage universel devait servir au peuple constitué en communes, comme le suffrage individuel sert à tout autre employeur en quête d'ouvriers, de contrôleurs et de comptables pour son affaire. Et c'est un fait bien connu que les sociétés, comme les individus, en matière d'affaires véritables, savent généralement mettre chacun à sa place et, si elles font une fois une erreur, elles savent la redresser promptement. D'autre part, rien ne pouvait être plus étranger à la Commune que de remplacer le suffrage universel par une investiture hiérarchique⁷⁵.

Ce texte, d'une précision rare en la matière, prolonge la critique de l'État et du système représentatif menée antérieurement en direction d'une redéfinition de la politique. Marx s'appuie sur l'œuvre constitutionnelle de la Commune pour envisager une décentralisation effective du pouvoir combinée avec le maintien d'une unité centrale de gestion et de décision. La différence avec les textes de jeunesse ne concerne pas la critique reconduite de l'État, incarnant illusoirement l'intérêt général et se développant de manière parasitaire : se rejoignent dans ce texte la critique du droit politique hégélien et la critique de la bureaucratie française sous le Second Empire. La nouveauté réside plutôt dans la définition d'une forme politique d'organisation qui supprime les étapes intermédiaires d'utilisation de l'État par la classe ouvrière au

lendemain de sa prise de pouvoir. En effet, l'*Adresse du Comité central de la Ligue des Communistes*, rédigée par Marx en mars 1850, insistait sur la nécessité pour les travailleurs révolutionnaires de préserver ou d'accentuer « la centralisation la plus rigoureuse du pouvoir entre les mains de l'autorité publique⁷⁶ ». C'est la destruction de l'appareil d'État qui est depuis lors devenue une priorité. Comment comprendre ce renversement complet et rapide des urgences politiques ?

Une note ajoutée par Engels en 1885 à l'*Adresse* précise que l'analyse historique de Marx au sujet de la Révolution française s'est entre-temps affinée. Alors que Marx avait commencé par attribuer en particulier à la Convention un travail de centralisation prolongeant celui de la monarchie française, Engels précise que cette interprétation s'est depuis lors révélée fautive : la Révolution a en réalité œuvré dans le sens d'une décentralisation qu'Engels baptise audacieusement « *Selbstregierung* », autogouvernement. C'est Napoléon qui s'empessa de détruire cette administration locale autonome en instituant le système préfectoral. Mais la révision de l'analyse historique ne saurait expliquer à elle seule la modification du point de vue marxien sur le communisme et la dictature du prolétariat : elle en est bien plutôt une conséquence. Et l'on peut distinguer schématiquement deux temps dans l'analyse marxienne de l'État et de la politique.

Dans un premier temps, Marx entreprend la critique d'une politique comme représentation séparée de la réalité sociale. L'État, envisagé comme instance de coercition, est le lieu et l'instrument d'exercice d'un pouvoir propre et relativement autonome, Marx conçoit l'appareil administratif et militaire comme une arme dotée d'une efficacité relative mais considérable. Il est logique que la classe ouvrière s'empare dans un premier temps de cette arme utilisée contre elle pour asseoir son pouvoir social et invente ensuite ses propres formes politiques, débarrassée de toute mission de domination organisée d'une classe sur une autre, puisque, précisément, les classes ont fini par disparaître. Il n'en va pas de même dès lors que l'État est pensé aussi comme une forme fonctionnelle de domination, qui monopolise les décisions de gestion et d'inter-

vention politique et surtout économiques et sociales qui lui sont confiées ou abandonnées par le capitalisme.

C'est parce que l'analyse de la sphère politique n'est plus la critique d'une instance partiellement autonome mais bien celle d'une forme de gestion du mode de production, que la définition de sa conquête et le projet de sa transformation se modifient radicalement. Perdant sa fonction simplement instrumentale, relativement séparable de la base économique et sociale dont il assure de l'extérieur le maintien et la reproduction, l'État bourgeois tend à devenir lui-même rapport social de production, voire force de production, comme le devine *Le Dix-huit Brumaire* en décrivant le rôle économique du développement de la fonction publique. Par suite, la classe ouvrière ne saurait retourner à son profit un instrument intégralement conçu dans la perspective de sa propre domination : « La classe ouvrière ne peut pas se contenter de prendre tel quel l'appareil d'État et de le faire fonctionner pour son propre compte ⁷⁷. » Le dépérissement de l'État bourgeois doit s'opérer sans délai et laisser aussitôt place à l'invention d'une forme politique adaptée à ce qui est un mode de production de part en part inédit, le communisme.

Ce mode de production est caractérisé par l'abolition des rapports de domination et d'exploitation, mais aussi par la réorganisation des tâches d'exécution et de gestion. Cette réorganisation est nettement définie par Marx comme une réappropriation, par les producteurs associés, du savoir et du pouvoir social dont ils ont été dépossédés. En ce sens, la subsumption réelle du travail s'accomplit dans la séparation d'un État centralisé qui administre et réglemente, organise le cadre de développement du capitalisme, assure des conditions de transport, et va même jusqu'à défendre la classe capitaliste contre elle-même en légiférant sur le travail et en protégeant la classe ouvrière d'une surexploitation qui menace sa survie. Par suite, la libération du travail humain est une réinsertion de la tâche de sa planification sociale au sein même de la production, plus généralement au niveau où les décisions prennent leur effectivité. Mais cette réinsertion ne peut plus être pensée comme dissolution.

Bref, la redéfinition de la politique opérée ici par Marx,

pour être discrète, n'en est pas moins radicale. La question qui demeure est de savoir si cette réinsertion de la politique est sa résorption, ou l'instauration d'un nouveau rapport fonctionnel de représentation, une politique qui ne soit pas monopolisation du pouvoir social mais moyen de sa répartition égalitaire et de sa diffusion collective. Il ne s'agit pas, on le voit bien, de faire disparaître les tâches de gestion mais de permettre leur réappropriation dans le cadre d'une démocratie véritable. Marx s'avance peu sur ce terrain mais esquisse ses contours. Dans ce texte, la décentralisation concerne surtout la répartition géographique du pouvoir et la division du travail entre ville et campagne⁷⁸ que Marx juge centrale. Mais elle doit aussi et avant tout porter sur l'organisation de la production et la redéfinition du travail, la mise au premier plan des besoins sociaux et du développement des facultés individuelles. Et le problème ici abordé reconduit au cœur de l'analyse des forces productives développée dans *Le Capital*.

Marx insiste sur le fait que la Commune vise en premier lieu l'émancipation du travail. Elle est l'unité instaurée entre tâches politiques et organisation économique, « la forme politique enfin trouvée qui permettait de réaliser l'émancipation économique du travail⁷⁹ ». De ce point de vue, l'idée d'une instance politique séparée est bien une illusion qui masque la subordination fonctionnelle de l'État au mode de production à ses critères et à ses urgences. Le renversement de cette logique n'est pas la réutilisation momentanée de l'État, suivie de sa suppression : en tant que représentation fonctionnelle, il concentre en lui la nature et les contradictions de la formation économique et sociale dans son ensemble. Le dépérissement de l'État est une redéfinition radicale de la politique, sa réappropriation par les producteurs associés comme instance de décision démocratique et de rationalisation d'une production qui ne saurait posséder en elle-même ses propres finalités. Autrement dit, la valorisation de la valeur et sa spirale absurde doivent céder la place à la redéfinition de l'activité sociale et individuelle. La représentation politique, modifiée dans sa définition, est retournée dans sa fonction : loin d'être le moyen d'une dépossession qui fait du suffrage universel le droit de

désigner ses « maîtres^a », elle est l'occasion d'une action spécifiquement politique, précisément parce qu'elle concerne des tâches locales d'organisation. Elle est aussi la figure de l'hétéronomie de l'économie, le maintien d'une extériorité foncière entre la logique endogène de la production et la finalisation externe de son développement.

Les résonances rousseauistes de ce passage sont complexes. Si la mention du mandat impératif renvoie à une tradition française demeurée minoritaire⁸⁰, l'idée de la compétence exigible des représentants est une thématique plus récente et ardemment débattue aux cours des discussions portant sur l'élargissement du suffrage. Marx contourne la question dite des « capacités » dans la mesure où le but est de promouvoir un pouvoir populaire, dont les responsables seront issus de la classe ouvrière. Mais il mentionne néanmoins comme une nécessité la formation d'une catégorie de « serviteurs responsables », élus pour leur compétence politique spéciale au niveau national, alors même qu'il nie, en bon disciple de Rousseau, que « la volonté générale » puisse « errer »⁸¹. Si l'idée d'une démocratie de producteurs se trouve ici considérablement précisée, elle laisse en suspens la question du contenu des tâches centrales, de la coordination des décisions locales, des critères propres à l'un et l'autre niveau et du mode d'éducation politique. En somme, comment permettre la mise en place rapide d'un système démocratique efficace qui échappe à la délégitimation de pouvoir et instaure la logique inverse d'une autogestion à la fois économique, sociale et politique ?

Marx mentionne les décisions de la Commune qui lui semblent exemplaires en matière de réorganisation du travail : « L'abolition du travail de nuit pour les compagnons boulangers ; l'interdiction, sous peine d'amende, de la pratique en usage chez les employeurs qui consistait à réduire les salaires en prélevant des amendes sur leurs ouvriers

a. Dans *Le Dix-huit Brumaire*, Marx expose ainsi la conception que se fait la paysannerie parcellaire du suffrage universel : « leurs représentants doivent en même temps leur apparaître comme leurs maîtres, comme une autorité supérieure » (18B, p. 189).

[...]. Une autre mesure de cet ordre fut la remise aux associations d'ouvriers, sous réserve du paiement d'une indemnité, de tous les ateliers et fabriques qui avaient fermé, que les capitalistes intéressés aient disparu ou qu'ils aient préféré suspendre le travail⁸². » Mise à part cette dernière mesure, qui semble augurer d'une abolition commençante de la propriété privée des moyens de production, les autres décisions semblent bien timides. Marx en a nécessairement conscience, mais, loin de formuler ici des réserves, il affirme la dynamique propre à la forme de la Commune, instaurant une logique nouvelle qui s'entretient, voire s'accélère elle-même. Et la mention des mesures précédentes est précédée d'un éloge vibrant, qui fait de l'épisode la Commune relue par Marx le paradigme de la politique dont il cherche encore la définition concrète : « La grande mesure sociale de la Commune, ce fut sa propre existence et son action. Ses mesures particulières ne pouvaient qu'indiquer la tendance d'un gouvernement du peuple par le peuple⁸³. » La Commune étant ainsi définie comme révolution permanente, l'écart de la réalité historique au modèle qu'elle véhicule devient négligeable et c'est la dynamique interne qui lui est prêtée, c'est-à-dire au fond la portée théorique de l'expérience communarde, qui occupe la première place : on comprend alors que la transformation du jugement historique de Marx tienne aussi à la possibilité d'incarner dans la période historique présente ses propres analyses afin d'en asseoir la possibilité concrète et d'en discerner les tendances majeures. La politique, en tant que forme réaccordée à la base qu'elle représente activement, peut ainsi acquérir un rôle moteur et guider une action décisive. Le communisme doit être ce mouvement de libération, lent mais d'emblée radical.

Une telle conception est loin de faire l'unanimité au sein du mouvement ouvrier et Marx espère par son activité militante de nouveau intense faire avancer ses propres conceptions, tout en préservant l'unité de l'Association internationale des travailleurs. Le heurt entre volonté d'unité et diversité réelle prendra une acuité particulière concernant la question nationale et, par suite, la dimension internationale de l'organisation, question qui resurgit sans cesse au cœur des débats du moment. Elle se

crystallisera également sur le problème des formes d'organisation et de la structure propre à donner au mouvement ouvrier. La longue querelle qui se développera alors entre Marx d'une part, Bakounine^a et ses partisans d'autre part, se baptisant eux-mêmes « communistes anti-autoritaires » et craignant que le parti ouvrier soit soumis à la domination exclusive d'une minorité dirigeante, sera l'autre cause de la décomposition de l'Internationale à l'issue du congrès de La Haye en septembre 1872, à un moment où le mouvement ouvrier français est affaibli par la répression qui suit la défaite de la Commune et alors que les Anglais se retirent de la lutte, estimant que leurs revendications ont été pour la plupart satisfaites.

L'évidence, aux yeux de Marx, du caractère politique des décisions de la Commune de Paris et la perspective d'une démocratie de producteurs ne lèvent donc pas totalement l'imprécision persistante concernant les différentes étapes d'une réorganisation rationnelle de la production qui soit aussi une révolution des forces productives, en tant qu'elles sont dominées à la fois formellement et réellement par le capitalisme, c'est-à-dire définies par lui dans leur essence même. Marx demeure convaincu qu'une issue révolutionnaire est inéluctable. Toutefois, son point de vue a changé concernant les nations les plus mûres. L'Allemagne lui paraît désormais plus avancée politiquement que la France, et surtout la Russie lui semble offrir les conditions d'une révolution originale, sans passage obligatoire par le stade capitaliste développé. Au total, l'idée qu'un affrontement majeur se profile et que sa résolution ne pourra être éternellement différée s'appuie autant sur la capacité d'organisation des partis ouvriers que sur les contradictions croissantes du mode de production capitaliste.

La question est donc aussi celle d'une théorie de l'his-

a. Mikhaïl Bakounine (1814-1876) est l'un des théoriciens de l'anarchisme et un militant politique actif. Une longue et vive polémique l'oppose à Marx au sein de l'Association internationale des travailleurs. En septembre 1870, il proclame la Commune à Lyon. Au congrès de La Haye, en septembre 1872, il est exclu de l'Internationale.

toire, qu'on voit se construire et se modifier au même rythme que l'ensemble de la théorie, la question de la nature et de la portée pratique de la connaissance, celle d'une nouvelle conception de la méthode et de la science, que véhicule explicitement la critique de l'économie politique. Que la représentation, à travers la notion de fétichisme de la marchandise, soit désormais pensée comme fonction interne au mode de production et non plus comme superstructure est un grand pas en avant de l'analyse, qui permet de repenser le cours historique dans son ensemble et de réarticuler les niveaux politique, économique et social. Lier les divers types de représentations, c'est donc les étudier dans l'ordre causal, du fondamental au superficiel, de l'essentiel à l'idéologique, en les comprenant à partir de leur base historique concrète, mais c'est aussi définir une logique historique contradictoire et s'affronter à la question du progrès et de son moteur historique.

*

NOTES

1. Arthur Rimbaud, *Poésies*, Flammarion, 1989, p. 70.
2. *C*, I, p. 96.
3. *Gr*, I, p. 187.
4. *C*, I, p. 188 et p. 190.
5. *C*, I, p. 188.
6. *C*, I, p. 188.
7. *Gr*, I, p. 445.
8. *Gr*, I, p. 186. Liberté et égalité sont ici un résultat plus qu'une condition : « Le procès de la valeur d'échange que développe la circulation ne respecte pas seulement la liberté et l'égalité : il les crée, il est leur base réelle » (*Contribution*, p. 224).
9. *Gr*, I, p. 186.
10. *Gr*, I, p. 186.
11. *Contribution*, p. 223.
12. *C*, I, p. 97.
13. *C*, I, p. 97.
14. *C*, I, p. 805.
15. *Gr*, II, p. 144.
16. *C*, I, p. 644.
17. *C*, I, p. 337.
18. *C*, I, p. 96-97.
19. *C*, I, p. 68.
20. *C*, I, p. 338.

21. *Critique du programme de Gotha*, p. 32.
22. *Contribution, Préface de 1859*, p. 3.
23. *Critique du programme de Gotha*, p. 32.
24. *C*, I, p. 381.
25. *C*, I, p. 381.
26. *C*, I, p. 394.
27. *C*, I, p. 401.
28. *C*, I, p. 400-401.
29. *Contribution, Préface de 1859*, p. 3.
30. Hobbes, *Léviathan*, trad. J. Tricaud, Sirey, 1970, p. 95.
31. *C*, I, p. 474.
32. *Gr*, II, p. 193.
33. *C*, I, p. 428.
34. *C*, I, p. 475.
35. *Gr*, II, p. 185.
36. *Gr*, II, p. 194.
37. *Gr*, I, p. 95.
38. *C*, I, p. 856.
39. *Gr*, II, p. 34.
40. *Gr*, I, p. 424-425.
41. *C*, I, p. 648.
42. *C*, I, p. 443.
43. Cf. par exemple *Manuscripts de 1861-1863*, trad. G. Badia et al., Éditions sociales, 1979, p. 100-102.
44. *C*, I, p. 718.
45. *C*, I, p. 547-548.
46. *C*, I, p. 372.
47. *Gr*, II, p. 193.
48. *C*, I, p. 706.
49. *C*, I, p. 725.
50. *C*, I, p. 548.
51. *MP*, p. 151.
52. *C*, III, p. 742.
53. *Salairé, Prix et Profit*, trad. M. Fagard, Éditions sociales, 1985, p. 154.
54. *Gr*, I, p. 110.
55. *Gr*, II, p. 125.
56. *Gr*, II, p. 34.
57. *Gr*, II, p. 34.
58. *Gr*, II, p. 34.
59. *Critique du programme de Gotha*, p. 32.
60. Cf. Jean Robelin, *Marxisme et Socialisation*, Klincksieck, 1989.
61. *TPV*, I, p. 325-326.
62. *Gr*, II, p. 102.
63. *C*, III, p. 210.
64. *C*, III, p. 210-211.
65. *C*, I, p. 567.

66. C, I, p. 599.

67. C, I, p. 195.

68. Cf. Pierre Salama et Tran Hai Hac, *Introduction à l'économie de Marx*, La Découverte, 1992 (en particulier chap. v).

69. C, III, p. 228.

70. C, III, p. 228.

71. C, III, p. 234.

72. Cf. André Tosel, *L'Esprit de scission*, Université de Besançon, 1991.

73. *Gr*, II, p. 237.

74. *La Guerre civile en France*, p. 68.

75. *La Guerre civile en France*, p. 64-65.

76. *Œuvres, Politique I*, p. 557. C'est au nom de ce principe que Marx souhaitera dans un premier temps une victoire de l'Allemagne sur la France.

77. *La Guerre civile en France*, p. 59.

78. C, I, p. 396. Il faut ajouter que le mouvement ouvrier de cette époque connaît lui-même une structuration essentiellement géographique et est peu lié aux secteurs ou aux unités de production.

79. *La Guerre civile en France*, p. 67.

80. Raymond Huard a montré qu'on rencontre la revendication du mandat impératif en 1790-1791 dans une partie de la petite bourgeoisie et du peuple des villes, alors que les révolutionnaires français rejeteront cette idée. Cf. « Suffrage et démocratie en France, de la Révolution à 1848 », *La Pensée*, n° 311, juillet-septembre 1997, p. 11.

81. Rousseau, *Du contrat social*, dans *Œuvres complètes*, III, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964. Le chapitre III du Livre II s'intitule « Si la volonté générale peut errer » et conclut que l'interdiction des associations et des sociétés partielles est une condition de la formation de la volonté générale. Dans ce cas, « le peuple ne se trompe point » (p. 372).

82. *La Guerre civile en France*, p. 72.

83. *La Guerre civile en France*, p. 72.

Critique de l'économie politique et critique de la philosophie

La logique, c'est l'argent de l'esprit.

*Marx*¹.

Le Capital doit être lu à la fois comme l'analyse descriptive d'un mode de production, comme l'exposé prospectif de son dépassement nécessaire, mais aussi comme l'inscription de cette nouvelle démarche théorique à l'intérieur du moment historique qui la rend possible. La question de la représentation, comme on l'a vu, tend à relier ces trois aspects, sans les unifier en une théorie générale, mais en décrivant la réalité sociale comme un système vasculaire complexe et se ramifiant sans cesse davantage. Une circulation incessante d'images et de reflets anime tout particulièrement le monde capitaliste, de la monnaie à la religion, en passant par l'État et ses institutions, par l'économie politique et sa critique. L'unité dialectique de la totalité historique s'établit ainsi par l'intermédiaire de multiples fonctions représentatives vitales, qui s'autonomisent ou se résorbent, entretiennent un fonctionnement ou le bloquent, se combinent ou entrent en contradiction les unes avec les autres. Une telle diversité interdit la construction d'un concept univoque de représentation, mais détermine la présence permanente et presque lancinante de cette catégorie dans l'œuvre marxienne. Marx s'emploie à montrer qu'une représentation s'explique avant tout par les causes qui la produisent et la mission sociale qui la perpétue, non par elle-même, comme entité qui serait dotée d'une nature propre. La représentation est médiation, non point chose ou état.

Au cours des dernières années, et parce qu'il reste à

Marx à exposer les conditions de possibilité de sa propre critique de l'économie politique, cette question gagne une importance sans précédent : on peut affirmer qu'elle est le point crucial de l'œuvre, conférant unité à ses développements et cohérence à ses principes. C'est elle qui prend en charge, non pas une théorie de la connaissance ou une philosophie, dont il faut redire qu'elles demeurent comme telles introuvables dans l'œuvre marxienne, mais bien, cependant, une explication du statut historique, social et politique de l'œuvre en construction. En ce sens, c'est bien à l'instar de tout autre philosophe que Marx s'affronte à la question des fondements et des conditions de validité de sa propre recherche. Question à laquelle s'ajoutent celles, moins communes, de l'effectivité pratique et de l'impact historique de cette science nouvelle que veut être la critique de l'économie politique.

Marx le dit avec prudence mais netteté dans la *Préface de 1867* à la première édition allemande du *Capital* : « Même lorsqu'une société est sur le point de parvenir à la connaissance de la loi naturelle qui préside à son évolution – et la fin ultime visée par cet ouvrage est bien de dévoiler la loi d'évolution économique de la société moderne –, elle ne peut cependant ni sauter ni rayer par décret les phases naturelles de son développement. Mais elle peut abrégier et atténuer les douleurs de l'enfement². » Le mode de production capitaliste est contradictoire au point d'être en gésine de sa propre suppression : en plus de la question de la nature exacte d'un tel énoncé, se pose aussitôt celle du rôle pratique de la connaissance, de son intervention dans une transformation historique qui ne saurait être que consciente et volontaire. En ce sens, la théorie matérialiste de l'histoire doit être elle-même, à la fois, la condition et le résultat de la nécessité révolutionnaire. Marx esquisse une relation d'inclusion réciproque entre théorie et pratique, qui congédie les critères traditionnels de la vérification, aussi bien que le modèle classique de l'application de la théorie au monde réel. En somme, il s'agit de parvenir à penser le communisme avant sa construction collective, non comme programme détaillé mais bien, néanmoins, comme finalité nécessaire. Cette exigence présente à coup sûr le risque

de faire finalement de la pratique le résultat d'une déduction qui ne dit pas son nom, une notion qui s'octroie l'évidence d'un fait et loge au sein de la théorie le point aveugle de ses présupposés. A ce niveau, le problème porte sur la possibilité même d'une théorie matérialiste de l'histoire et sur la définition d'un dépassement révolutionnaire du capitalisme présenté comme inéluctable.

Si l'on peut considérer à juste titre que la question d'une théorie de l'histoire n'est pas intégralement développée dans l'œuvre marxienne^a, on aurait tort de croire qu'elle en est absente. Il se trouve que son traitement est moins à chercher du côté des textes – peu nombreux – qui concernent le communisme en tant que tel, que dans la réflexion poursuivie de Marx sur le statut de sa propre construction théorique. En ce sens, et si surprenant que cela paraisse, ce sont bien les questions de méthode et le problème du plan du *Capital* qui prennent en charge ces interrogations d'une façon originale. En effet, il s'agit à ce niveau d'appliquer à la théorie elle-même ses propres attendus. Et c'est précisément en se pensant elle-même, comme représentation de la totalité historique que l'œuvre marxienne à la fois explore sur un nouveau plan cette notion centrale et tente par ce moyen de se mettre en conformité avec elle-même. S'il en résulte nécessairement un effet de bouclage de la pensée sur elle-même, qui répond à la volonté de cohérence et de rigueur de toute entreprise théorique, la pensée marxienne doit dans le même temps préserver et définir la place d'une pratique sociale, créatrice et innovante, et cela pour conjurer le risque d'une mise en abyme autant que la tentation d'une autofondation. A ce niveau, c'est au cœur de l'œuvre elle-même qu'une dialectique de la représentation produit également ses effets et doit rencontrer son

a. Il faut reconnaître que la formulation d'une telle interrogation doit beaucoup à l'histoire ultérieure du marxisme, ainsi qu'à l'histoire contemporaine du socialisme et du communisme. Mais ce regard rétrospectif, inévitable jusqu'à un certain point, met mieux en lumière certaines questions qui sont en réalité pertinentes dès le moment de la rédaction des textes, mais plus ou moins apparentes.

concept, sans que resurgissent pour autant la figure du système et la forme de l'encyclopédie. Une telle fermeture annihilerait la recherche marxienne comme pensée de l'émancipation sociale, plus efficacement et instantanément que tout démenti historique de son pronostic.

Mais ce risque est-il vraiment écarté par les textes eux-mêmes ? Marx n'est certes pas comptable des contresens dont il fut l'occasion. Mais il faut préciser que la critique marxienne de l'économie politique n'est qu'implicitement, et donc virtuellement, une critique de la philosophie. Il est vrai également que le traitement de cette question de la représentation, qui concentre en elle la dimension philosophique de la pensée marxienne, ne saurait donner lieu à des développements séparés : penser la théorie comme représentation ainsi que le fait Marx, c'est aussitôt la penser comme représentation de quelque chose et la relier à son objet. Même si, à l'évidence, le temps lui a manqué pour développer cette dimension de sa recherche et même si Engels parle en 1883 d'une « esquisse de dialectique qu'il voulait toujours faire³ » sans en avoir jamais trouvé l'occasion, le projet d'un exposé philosophique indépendant serait contradictoire avec sa démarche même. Pourtant, cette absence n'est aucunement synonyme d'oubli ou de refoulement de la question du statut de la théorie. Une preuve en est fournie par l'*Introduction de 1857*, texte fameux, souvent lu de façon séparée et qui doit être replacé au sein du mouvement d'ensemble de la recherche. Mais c'est la lecture des *Théories sur la plus-value*, ce quatrième livre du *Capital* si peu étudié, qui permet vraiment de discerner toute l'originalité de la conception marxienne.

1. Questions de méthode

L'*Introduction de 1857* est réputée comme l'un des rares textes suivis qui abordent le problème de la connaissance et du statut des concepts, et qui de ce fait semble accréditer la thèse d'un Marx, philosophe à ses heures, mais qui, dévoré par les urgences politiques du moment, n'a guère pris le temps d'exposer sa doctrine, au risque de ne pas la

construire jusqu'au bout^a. Deux remarques s'imposent immédiatement. D'abord, ce texte n'est pas isolé : il appartient à un ensemble de pages et de remarques qui portent sur les mêmes questions, introductions, préfaces, mais aussi considérations incidentes au sein des développements les plus « économiques ». Ensuite, l'idée qu'il s'agirait de considérations philosophiques rescapées d'une critique de l'économie politique, qui envahit toute l'œuvre de Marx à cette époque, n'est elle-même pas tenable : le paragraphe le plus commenté de cette introduction ne s'intitule pas « philosophie » mais bien « méthode de l'économie politique ». Il se situe donc dans la continuité avec le reste de l'œuvre et il s'agit en premier lieu d'établir cette unité.

L'objectif premier de cette *Introduction* est en effet de justifier un projet de plan d'exposition du *Capital* : elle n'est pas conçue par Marx comme un exposé séparable, pas même au titre d'un « discours de la méthode » préluant aux « essais de cette méthode ». Plus encore, Marx abandonnera bientôt l'idée d'une publication de cette *Introduction*, en la considérant comme inutile et inopportune : « Je supprime une introduction générale que j'avais ébauchée, parce que, réflexion faite, il me paraît qu'anticiper sur des résultats qu'il faut d'abord démontrer ne peut être que fâcheux, et le lecteur qui voudra bien me suivre devra se décider à s'élever du singulier au général⁴. » La remarque est importante : l'ordre de l'exposition existe comme tel, il s'« élève » du singulier au général, mais il doit entraîner le lecteur dans le mouvement de la connaissance positive elle-même, indépendamment de considérations d'ordre philosophique qui pourraient être présentées séparément. La méthode est bien ce mouvement d'élévation lui-même, non sa description : Marx retrouve ici manifestement la conception hégélienne pour croiser de nouveau le fer avec elle.

a. C'est en particulier le principe de lecture adopté par Louis Althusser : « J'ai dit que Marx ne nous avait pas donné de "dialectique". Ce n'est pas tout à fait exact. Il nous a donné un texte de méthodologie de premier ordre, malheureusement inachevé : *l'Introduction à l'économie politique de 1859* » (*Pour Marx, op. cit.*, p. 184).

L'Introduction de 1857 est donc d'une grande importance parce qu'elle assure la transition entre un exposé séparé de la méthode – ce qu'elle veut initialement être – et sa mise en œuvre concrète, dans le mouvement même de l'analyse – ce qui justifie sa suppression. Marx ouvre son analyse de l'économie politique en indiquant qu'« il semble juste de commencer par le réel et le concret⁵ », par exemple par l'étude de la population. Mais c'est oublier que la population, avant d'être une réalité, est une notion, forgée par le moyen d'une procédure d'abstraction : elle est composée de classes, qui elles-mêmes se déterminent par leur rapport au travail ou au capital, eux-mêmes renvoyant aussitôt à la valeur et à sa formation au sein du mode de production. Commencer par la population et finir par la valeur revient à passer du concret à l'abstrait, et c'est la voie analytique empruntée par « l'économie politique à sa naissance⁶ ». Mais cette décomposition une fois effectuée, on obtient une anatomie et non une physiologie : il faut « refaire le chemin à rebours » et reconstituer le concret en s'élevant à partir de ces abstractions dissociées vers l'unité qu'elles ont disséquée. Les notions mêmes de concret et d'abstrait se trouvent alors redéfinies et Marx poursuit :

C'est manifestement cette dernière méthode qui est correcte du point de vue scientifique. Le concret est concret parce qu'il est le rassemblement de multiples déterminations, donc unité de la diversité. C'est pourquoi il apparaît dans la pensée comme procès de rassemblement, comme résultat, non comme point de départ, bien qu'il soit le point de départ réel et par suite aussi le point de départ de l'intuition et de la représentation. Dans la première démarche, la plénitude de la représentation a été volatilisée en une détermination abstraite ; dans la seconde, ce sont les déterminations abstraites qui mènent à la reproduction du concret au cours du cheminement de la pensée. C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion qui consiste à concevoir le réel comme résultat de la pensée qui rassemble en soi, s'approfondit en soi, se meut à partir de soi-même, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est que la manière

pour la pensée de s'approprier le concret, de le reproduire en tant que concret de l'esprit. Mais ce n'est nullement là le procès de genèse du concret lui-même. Par exemple, la catégorie économique la plus simple, mettons par exemple la valeur d'échange, suppose la population, une population produisant dans des rapports déterminés ; elle suppose aussi un certain genre de famille, ou de commune, ou d'État, etc. Elle ne peut jamais exister autrement que comme relation abstraite, *unilatérale* d'un tout concret, vivant, déjà donné. Comme catégorie, par contre la valeur d'échange a une existence antédiluvienne. C'est pourquoi pour la conscience – et telle est la détermination de la conscience philosophique –, pour qui la pensée conceptuelle constitue l'homme réel et pour qui par suite seul le monde saisi dans le concept est en tant que tel le monde réel, le mouvement des catégories apparaît de ce fait comme l'acte de production réel – lequel, c'est bien fâcheux, reçoit quand même une impulsion de l'extérieur – et dont le résultat est le monde ; et ceci – mais c'est une tautologie – est exact dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité de pensée, en tant que concret de pensée, est *in fact* un produit de l'acte de penser, de concevoir ; ce n'est par contre nullement le produit du concept qui s'engendrerait lui-même et penserait en dehors et au-dessus de l'intuition et de la représentation, mais celui de l'élaboration qui transforme en concepts l'intuition et la représentation⁷.

C'est sous la forme d'un emprunt au vocabulaire hégélien qu'on retrouve ici la notion de représentation : elle est la médiation qui opère le passage de l'intuition au concept. Cette reprise est polémique, dans la mesure où Marx réitère une critique déjà formulée dans les premières œuvres : « Hegel s'entend à exposer avec une maîtrise de sophiste comme étant le procès même de l'être conceptuel imaginé, de l'être absolu, le procès par lequel le philosophe passe d'un objet à un autre par le truchement de l'intuition sensible et de la représentation⁸. » Par suite, s'il reprend la définition hégélienne du concret comme « rassemblement de déterminations mul-

tiples^a », c'est pour distinguer tout aussitôt un « concret de pensée » qui se forme dans la représentation, d'un concret réel, dont la genèse est autre. Marx maintient donc l'idée qu'une construction d'un type spécifique produit la théorie et il fait de la méthode la reconnaissance de cette distinction entre la pensée et le réel. Pour le reste, et la suite de ce texte s'attache à le démontrer, la maturation historique de la réalité détermine le degré de précision et de profondeur atteint par la théorie à chaque époque. Développement du concept et genèse du concret, sans être strictement parallèles, comportent des séquences communes et décrivent des courbes entremêlées, dont le motif d'ensemble forme la totalité économique et sociale : c'est à ce titre que la représentation est à considérer, une fois encore, comme l'une des dimensions constitutives du réel, tout savoir historique avéré présentant la particularité de pouvoir s'agréger à son objet en permettant la maîtrise et la transformation.

La méthode marxienne est moins démêlage et séparation des éléments de la théorie que principe de reconstitution de la pensée et d'organisation du discours. La méthode a aussi pour tâche d'expliquer comment une représentation du réel forge son identité propre tout en demeurant incluse dans ce qu'elle représente. Si Marx se sépare de Hegel sur ce point, il n'opère pas pour autant un retour à la conception kantienne : la représentation n'est pas à renvoyer à l'opération d'un sujet dont la structure serait antérieure à l'expérience et condition de celle-ci. Elle résulte de la formation conjointe de la théorie et de l'histoire, dans le mouvement d'une double construction incessante de l'un et de l'autre, et de l'un par l'autre. La méthode ne doit pas être conçue comme un préalable ; inversement c'est « la société » qui doit demeurer « constamment présente à l'esprit en tant que présupposition »⁹. Que la pensée soit un élément de la totalité historique dont elle seule fournisse

a. Hegel écrit : « En soi, l'idée est essentiellement concrète, c'est l'unité de déterminations diverses » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, Gallimard, 1954, I, *Introduction*, p. 45).

cependant un aperçu global est ce qui fait de la dialectique, non pas seulement le thème de la pensée, mais la caractéristique de son développement même, l'allure de sa progression et le mouvement continué de son autocritique. En ce sens, c'est-à-dire en tant que mouvement même de l'œuvre, la dialectique théorique ou subjective est tout aussi bien une dialectique objective, non pas étude mais épreuve de la contradiction. L'enjeu de ces pages est majeur. Il vise à accorder la conception matérialiste de la dialectique à la forme de l'œuvre qui l'élabore et l'expose, reprenant ainsi, non pas les conclusions, mais bien l'ambition hégélienne. Et le défi est considérable : rien ne garantit qu'une théorie, quelle qu'elle soit, parvienne à penser le devenir sans l'abolir et conçoive son propre déploiement sans préjuger de ses conclusions.

Développant sa réflexion sur ce plan abrupt et surplombant, Marx choisit d'étudier dans cette *Introduction* la formation de quelques notions précises de l'économie politique. Examinant notamment les concepts cardinaux d'argent et de travail, Marx les décrit à l'aide des notions de catégorie simple, de catégorie concrète et de totalité : « Le travail semble être une catégorie toute simple. La représentation du travail dans cette universalité – comme travail en général – est elle aussi des plus anciennes. Cependant, conçu du point de vue économique sous cette forme simple, le "travail" est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui engendrent cette abstraction simple¹⁰. » Les catégories simples, on l'a vu, sont le résultat de la démarche abstrayante de l'économie politique à l'époque de sa naissance et deviennent ensuite les éléments épars d'une reconstitution à opérer par une science plus mature, qui se préoccupe de l'unité vivante de son objet. Mais, s'interroge Marx, « ces catégories simples n'ont-elles pas aussi une existence indépendante, de caractère historique ou naturel, antérieures à celle des catégories plus concrètes ? *ça dépend*¹¹ ». Cette exclamation, en français dans le texte, semble venir à bon escient interrompre ce qui semblerait être un cours encore trop spéculatif de la dialectique, trop allemand en somme, comme le reprochent souvent à Marx les premiers critiques du *Capital*¹².

La formation des représentations, précise alors Marx,

dépend en fait également du caractère précoce ou tardif de l'apparition de leur objet : « Il y a des formes de société très développées mais qui, historiquement, ont moins de maturité, dans lesquelles on trouve les formes les plus élevées de l'économie, comme par exemple la coopération, une division du travail développée, etc., sans qu'existe l'argent sous une forme quelconque, par exemple le Pérou¹³. » Et Marx précise que l'argent, catégorie simple, ne se développe que tardivement et que le système monétaire reste peu développé, même dans les sociétés de l'Antiquité tardive. « Ainsi, bien qu'historiquement la catégorie la plus simple puisse avoir existé avant la plus concrète, elle peut appartenir, dans son complet développement, aussi bien intensif qu'extensif, précisément à une forme de société complexe, alors que la catégorie plus concrète se trouvait plus complètement développée dans une forme de société qui, elle, l'était moins¹⁴. » La notion de catégorie renvoie ici tantôt à des constructions conceptuelles, tantôt à des réalités historiques : le problème est précisément d'examiner les relations qui s'établissent entre ces deux dimensions, d'une façon par définition toujours spécifique.

Seule cette analyse de la genèse réelle des catégories et, par suite, de leur genèse idéale, permet de conjurer ce que Marx considère comme la confusion hégélienne de ces deux aspects, confusion typiquement idéaliste en ce qu'elle présente l'histoire humaine comme le développement de l'Idée ou l'effectuation de son concept. Mais il faut reconnaître que, d'une façon générale, toute théorie scientifique du réel en mime le mouvement objectif sans préciser pourquoi ni comment elle parvient à une reconstitution qui peut être criante de vérité^a. Ce qu'il faut donc toujours et sans cesse renverser, on le découvre ici, c'est la part spéculative ou l'hégélianisme inhérent à toute théorie apte à se saisir véritablement de son objet, au point de laisser penser qu'elle le produit. C'est pourquoi

a. C'est le sens de certaines des remarques qu'on rencontre déjà dans la *Critique du droit politique hégélien*. Mais c'est seulement à cette époque que Marx peut expliquer, et non pas simplement dénoncer, cette confusion du réel et de l'idéal.

la méthode marxienne concerne les conditions de l'investigation, l'ordre de la présentation, mais aussi, et peut-être avant tout, les modalités de la réception. Marx semble envisager qu'une lecture imprudente de son œuvre puisse faire croire qu'on y peut rencontrer la réalité elle-même et non sa représentation construite (fût-elle scientifiquement valide, ce dont il est par ailleurs convaincu). C'est bien pour supprimer ce danger que cette introduction s'attache à définir les conditions d'émergence à la fois historique et théorique des notions de population, de propriété et de travail, d'argent et de production.

Marx distingue donc nettement la dimension historique, c'est-à-dire la façon dont une totalité sociale donnée se transforme et donne naissance à ses divers éléments articulés, de l'aspect critique, qui décrit l'histoire propre des notions et le mode de construction des théories, notamment des théories économiques. Si Marx subordonne la pensée au réel, il nie qu'existe une correspondance point par point entre ces deux plans d'analyse. Par suite, et c'est là le précepte principal de la méthode marxienne, l'analyse historique pas plus que la critique des idées ne sauraient s'accommoder d'énoncés généraux, mais elles doivent prendre la forme d'enquêtes informées et de discussions soigneuses. Autrement dit, la tâche de la critique est de définir la portée exacte des généralités qui guident nécessairement l'analyse historique des singularités concrètes : l'exemple du travail « montre d'une façon frappante que même les catégories les plus abstraites, bien que valables – précisément à cause de leur abstraction – pour toutes les époques, n'en sont pas moins sous la forme déterminée de cette abstraction même le produit de rapports historiques et n'ont leur entière validité que pour ces rapports et à l'intérieur de ceux-ci ^a ».

La notion de travail appartient bien conjointement à l'histoire des modes de production et à l'histoire de la

a. *Contribution*, p. 170. C'est bien pourquoi l'existence objective du travail abstrait sera pensée dans *Le Capital* comme condition d'une théorie moderne de la formation de la valeur. Voir, *supra*, chap. IV.

pensée économique et philosophique^a. Une démarche rigoureuse exige donc que chaque notion soit étudiée selon des dimensions multiples que Marx énumèrent et qui constituent non pas une table des catégories, mais une grille à la fois métathéorique et historique de leur formation. Cette grille est dessinée à partir de couples polaires énumérés dans cette *Introduction*, définissant les axes sur lesquels doivent être situés très exactement les concepts principaux de l'économie politique : il faut ainsi préciser, pour chacune des notions examinées, son statut historique (tardif ou précoce), conceptuel (abstrait ou concret et objectif ou subjectif), rédactionnel ou rhétorique (premier ou second dans l'ordre de l'exposition) et ontologique (simple ou complexe et essentiel ou phénoménal). La finesse et la complexité de cette analyse, qu'on pourrait qualifier de spectrographique, des catégories prouvent suffisamment le souci marxien de définir, en tant que tels, les concepts utilisés et les conditions d'émergence d'une science économique. L'échec de cette *Introduction* tient en un sens à sa réussite même et à son exceptionnelle densité : elle entreprend d'emblée la double analyse, historique et critique, qu'elle préconise et anticipe ainsi largement sur l'œuvre qu'elle a pour tâche de simplement présenter.

Un tel résultat rend cette présentation finalement peu utile au lecteur, parce qu'elle ne peut être véritablement assimilée qu'au terme d'une lecture de l'œuvre entière. Mais elle est précieuse à Marx lui-même, parce qu'il y discerne les linéaments d'un premier projet de plan du *Capital*, qui aura à incarner les principes de l'analyse et à expliciter le statut de la critique de l'économie politique : « Il serait impossible et erroné de ranger les catégories économiques dans l'ordre où elles ont été historiquement déterminantes. Leur ordre est au contraire déterminé par les relations qui existent entre elles dans la société bourgeoise moderne et il est précisément à l'inverse de ce qui

a. Et Marx écarte ainsi l'une des thèses de *L'Idéologie allemande*, qui veut que les « formes de conscience » n'aient « pas d'histoire » (IA, p. 20), c'est-à-dire : pas d'histoire propre, autonome.

semble être leur ordre de succession au cours de l'évolution historique¹⁵. » Mais ce précepte n'est pas facile à mettre en œuvre : comment déterminer dans le détail un tel ordre d'articulation ? Ici, Marx préconise de commencer par « les déterminations abstraites générales ». Il lui faudra encore bien du temps et des efforts avant d'identifier cette « forme cellulaire essentielle » qu'est la marchandise et qui permettra à la théorie de se déployer du plus imbriqué de l'essence du mode de production vers son fonctionnement le plus étendu et ses ultimes conséquences phénoménales, concurrence entre capitaux et formes de revenus. C'est pourquoi la question du plan à adopter n'est pas un problème annexe de présentation, mais se présente plutôt comme la transformée matérialiste de la question du système : à ce titre, elle permet de mesurer précisément la distance qui sépare à cette époque Marx de Hegel.

Pour Hegel, la méthode ne se conçoit véritablement qu'à l'issue du processus de sa mise en œuvre parce que le contenu, loin d'être son résultat, la précède. Si l'« absolu n'était pas et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début près de nous¹⁶ », la méthode ne rencontrerait jamais que le résultat de ses propres opérations et la chose même resterait inaccessible en face d'elle. Contre la conception cartésienne de la méthode, Hegel la définit comme « la conscience à propos de la forme de son automouvement intérieur¹⁷ ». C'est donc bien le mouvement inhérent à l'objet, la dialectique propre au contenu ou encore « le cheminement de la Chose même¹⁸ », qui constitue la méthode et détermine ce que Hegel nomme le logique, aux antipodes de tout formalisme abstrait. Marx s'efforce de même de restituer la dialectique inhérente à son objet et de trouver une méthode d'approche et un plan d'exposition adéquats à cette dernière, même s'ils n'ont pas à en dupliquer le mouvement. La proximité avec Hegel sur ce point trouve son origine dans la volonté partagée de penser les contradictions historiques comme des heurts objectifs. Ce fonds commun permet de mieux localiser ce qui sépare les versions matérialiste et idéaliste d'une théorie dialectique du réel et de distinguer ainsi plusieurs formes de résolution des

contradictions, ainsi que plusieurs modalités de leur saisie théorique. Mais la dissension avec Hegel, que Marx exprime ici en termes de méthode, renvoie tout aussitôt à la définition de ce qui impulse le devenir historique et autorise ou non la théorie à définir son cours futur. Ce voisinage bagarreur n'a jamais été aussi patent qu'au niveau des questions de méthode, mais ce qu'il donne à percevoir est toute l'ampleur et la permanence d'un affrontement : on peut alors affirmer que la conception marxienne de l'histoire ne peut qu'être durablement et profondément marquée par une théorie dont elle cherche si continuellement à se déprendre.

Cette proximité se trouve encore renforcée par le hasard – mais peut-il s'agir d'un hasard ? – d'une relecture, dont Marx souligne lui-même l'importance : « Dans la méthode d'élaboration du sujet, quelque chose m'a rendu grand service : *by mere accident*, j'avais refeuilleté la *Logique* de Hegel¹⁹ », écrit-il à Engels le 14 janvier 1858, peu de temps après que la rédaction puis le retrait de l'*Introduction de 1857* lui eurent permis de mesurer la difficulté et l'importance de ces questions. Et Marx ajoute : « Si jamais j'ai un jour de nouveau du temps pour ce genre de travail, j'aurais grande envie, en deux ou trois placards d'imprimerie, de rendre accessible aux hommes de bon sens le fond rationnel de la méthode que Hegel a découverte, mais en même temps mystifiée²⁰. » Une refondation matérialiste de la méthode exige la critique de sa définition spéculative. Cette critique s'appuie sur le rejet marxien de la notion d'absolu, sur la suppression de l'Esprit comme moteur de la dialectique historique. L'appel au bon sens semble opérer un repli commode, mais simplement déclamatoire, sur une position cartésienne alors que Marx explore ici les confins de sa propre théorie en ce qu'elle a de plus original, de plus fragile aussi : une autre théorie de l'histoire.

De fait, que l'émergence d'une critique de l'économie politique coïncide avec l'imminence d'une révolution est une affirmation depuis longtemps présentée par Marx comme la condition de possibilité historique de sa propre recherche et de ses découvertes principales. Dès l'*Intro-*

duction à la *Critique du droit politique hégélien*, il affirme : « Il ne suffit pas que la pensée pousse à se réaliser, il faut que la réalité pousse elle-même à penser²¹ », et on a vu que c'est la découverte de cette unité, puis l'élaboration de sa définition qui entraînaient la construction de la suite de l'œuvre marxienne. L'événement théorico-pratique qu'elle veut être s'appuie sur la montée concomitante des luttes de classes et l'imminence d'une crise économique généralisée du monde capitaliste. *L'Idéologie allemande* précisait encore cette intuition : « Ce n'est pas la critique mais la révolution qui est la force motrice de l'histoire, de la religion, de la philosophie et de toute autre théorie²². » C'est précisément lorsque la notion d'idéologie a été débarrassée de sa pente première au schématisme et qu'a disparu sa définition étroite comme illusion instrumentalisée par la classe dominante, que Marx peut tirer toutes les conséquences d'une telle affirmation, qui d'ores et déjà n'oppose plus idéologie et science, pas plus que base et représentation, mais affirme leur unité historique. En somme, la réflexion sur la méthode permet à Marx de dessiner toujours plus précisément la figure de la pratique à l'intérieur de la théorie. Par là même elle se présente comme le point le plus dense de la théorisation marxienne, la fine pointe sur laquelle l'ensemble de sa construction conceptuelle repose et se ressource, ce lieu où mouvement historique réel et théorie de la dialectique doivent établir leur unité par la fusion de leurs dynamiques et la rencontre de leurs conclusions, sans refermer pour autant la théorie sur ses propres prémisses.

Dans ces conditions, qu'est-ce qui, au juste, autorise Marx à qualifier de mystifiée la méthode hégélienne ? Une réponse possible est que l'unité décrite par Marx est plus programmatique qu'effective et que, par suite, la méthode ne saurait être dite « la structure du tout pensée dans sa pure essentialité²³ » : l'essence de la réalité historique est sa rationalisation sociale, et si cette dernière est une perspective qui s'esquisse dans la théorie, elle reste en attente de sa réalisation pratique. Dans ce cas, il faut admettre que la totalité sociale ne construit son essence que dans le temps créateur et par là largement imprévi-

sible de l'action collective, contre toute philosophie de l'histoire qui inclut la fin dans le commencement. Dans l'unité entre théorie et pratique, que cristallise la méthode, Marx insinue le délai de l'action révolutionnaire et marque le décalage qui demeure entre la transformation pratique et son énoncé théorique, entre la nécessité dite et la nécessité réelle.

Le problème est que cette distinction n'est pas analysée comme telle par Marx et qu'une tension s'installe dans les textes de la maturité entre la révolution pensée comme nécessité et la révolution pensée comme possibilité. Le communisme est le nom de cette unité disjointe ou dissymétrique et rencontre sa définition autant au niveau des textes méthodologiques qu'au fil de l'exposé des contradictions du mode de production capitaliste. Inversement, la question de la méthode n'est que la face théorique des avancées de la lutte de classes, la réflexion de ses conséquences attendues dans la forme des règles de l'analyse et de l'ordre d'exposition. En somme, la différence entre méthode marxienne et méthode hégélienne renvoie aussitôt à des conceptions distinctes de la nécessité et de la liberté historiques ou, ce qui revient au même, à des définitions concurrentes de la dialectique. Pour Marx, la rencontre entre le savoir et le monde est bien une loi tendancielle parmi d'autres, mais sa réalisation n'advient qu'au prix de la prise de conscience ouvrière et de son action révolutionnaire. La description d'une nécessité objective, exemplifiée par les mécanismes contradictoires et autodestructeurs du capitalisme, dont l'étude remplit les textes économiques, s'accompagne du maintien du rôle de la volonté consciente, même si elle est elle-même conçue comme un produit des circonstances historiques. A la suite de 1848, Marx est devenu plus réservé sur l'imminence d'une révolution communiste, et il lui donne pour condition la conjonction d'une crise économique et d'une initiative politique bien conduite. Il n'en demeure pas moins que cette perspective lui semble inéluctable, à court ou moyen terme. De ce point de vue, on peut affirmer qu'un déterminisme maintenu caractérise la pensée marxienne, qui entre en tension avec les tenants et aboutissants d'une définition matérialiste de la méthode.

Toutefois, il faut prendre soin de ne pas caricaturer cette tension. Car Marx ne prophétise pas : il annonce des bouleversements qui en partie s'effectuent sous ses yeux à l'époque où il écrit et qui concernent notamment la transformation du travail et l'organisation de la classe ouvrière. Mais il prolonge aussi les lignes de fuite du présent en direction d'une issue unique : « Le monopole du capital devient une entrave au mode de production qui a mûri en même temps que lui et sous sa domination. La centralisation des moyens de production et la socialisation du travail atteignent un point où elles deviennent incompatibles avec leur enveloppe capitaliste. On la fait sauter. L'heure de la propriété privée capitaliste a sonné. On exproprie les expropriateurs²⁴. » Même si le « on » connote l'anonymat d'une masse humaine emportée par l'histoire qu'elle vit, même si elle n'est pas un sujet historique maître du jeu, Marx vient d'évoquer quelques lignes plus haut « la colère d'une classe ouvrière en constante augmentation, formée, unifiée et organisée par le mécanisme même du procès de production capitaliste²⁵ ». Cette organisation est à la fois spontanée, comme résultat, et concertée, comme principe d'intervention, devenant seulement alors la cause d'une poursuite du mouvement historique en direction de la suppression de toute domination de classe. Marx reste proche de ses analyses antérieures portant sur un parti révolutionnaire pensé à l'échelle de la classe ouvrière dans son ensemble. Il reste fidèle également à l'affirmation du *Manifeste* : « La bourgeoisie produit avant tout ses propres fossoyeurs. Sa chute et la victoire du prolétariat sont également inévitables²⁶. »

Le déterminisme marxien ne concerne donc pas un cours historique qui accomplirait de lui-même le projet qui l'anime, mais il s'incarne dans l'affirmation d'une prise de conscience fatalement grandissante d'un acteur social qui se constitue lentement en sujet historique, le prolétariat organisé, et dont la décision volontaire de libération est une condition *sine qua non* de la révolution. Engels l'avait dit clairement dans *La Sainte Famille* : « L'histoire ne fait rien [...], elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui²⁷. » Mais les fins col-

lectives ne sont pas les fins privées de l'échangiste du marché moderne, pensées par Adam Smith comme le ressort involontaire du bien public et l'instrument inconscient du bonheur collectif : elles émergent de l'histoire elle-même, à la fois comme produits de son avancée et conditions de sa poursuite, et c'est pourquoi la version matérialiste de cette histoire ne l'abandonne nullement au jeu hasardeux des passions humaines. Si la révolution communiste inclut donc le projet conscient de son accomplissement, ce projet est lui-même le produit de son temps et c'est pourquoi Marx conçoit sa propre œuvre de théoricien comme la preuve d'une maturation effective des contradictions du capitalisme.

Si théorie et pratique ne convergent pas vers l'unité spéculative du Savoir absolu hégélien, le communisme à la fois en occupe et en redéfinit la place. Accomplissement de la notion marxienne de représentation comme instance intégrée à la formation économique et sociale, l'idée de communisme a bien plus, par là même, une fonction mobilisatrice qu'un contenu descriptif, et c'est pourquoi Marx la définit toujours comme mouvement et non pas comme état. Idéalement, on l'a vu, le mouvement historique doit parvenir à se représenter dans la dialectique de l'exposé, mais le communisme inverse un instant le sens de la réflexion pour fournir à une histoire encore hésitante l'image fugace de son accomplissement prochain. Cette dialectique inaperçue, ruse de la philosophie avec qui s'en croit trop vite libéré, souligne toute l'importance du rapport nouveau entre théorie et pratique que s'efforce d'établir Marx, en remplaçant ses exposés sur la méthode par sa mise en œuvre même.

2. La dialectique comme scandale

Au cours du développement sur l'argent du premier chapitre des *Grundrisse*, Marx note : « Il sera nécessaire de corriger la manière idéaliste de l'exposé, qui fait croire à tort qu'il s'agit uniquement de déterminations conceptuelles et de la dialectique de ces concepts. Donc surtout la formule : le produit (ou l'activité) devient mar-

chandise ; la marchandise valeur d'échange ; la valeur d'échange, argent²⁸. » Corriger la forme idéaliste de l'exposé, c'est détruire l'apparence d'une identité entre l'ordre historique du réel et l'ordre logique de l'exposition. Pour cette raison, la définition marxienne de la méthode semble être en régression par rapport à la conception hégélienne et faire par instant retour à la dissociation classique entre forme et contenu : « On voit, à ce point, de façon précise, combien la forme dialectique de l'exposé n'est juste que lorsqu'elle connaît ses limites », écrit Marx dans la *Contribution à la critique de l'économie politique*, et il précise que « la circulation simple résulte pour nous de la notion de capital », mais que « cela ne conduit pas à faire du capital l'incarnation d'une idée éternelle », mais le présente simplement comme « forme nécessaire »²⁹.

Il faut donc distinguer ordre réel, ordre d'investigation et ordre d'exposition, afin que le lecteur ne prête pas naïvement une signification ontologique aux catégories de l'analyse et qu'il repère l'effort de construction dont elles résultent. La postface à la seconde édition allemande du *Capital* le redit clairement : « A l'investigation de faire sienne la matière dans le détail, d'en analyser les diverses formes de développement et de découvrir leur lien intime. C'est seulement lorsque cette tâche est accomplie que le mouvement réel peut être exposé en conséquence. Si l'on y réussit et que la vie de la matière traitée se réfléchit alors idéellement, il peut sembler que l'on ait affaire à une construction *a priori*³⁰. » Il va de soi que cette apparence est une illusion qu'entretient ou que prévient l'auteur de toute recherche scientifique. La méthode désigne alors les règles d'une lecture et prépare la réception de l'œuvre après sa publication. Mais par-delà cette dimension pédagogique, la méthode renvoie nécessairement à la question des relations entre connaissance et réalité et c'est en ce sens que la critique de l'économie politique inclut nécessairement une critique de la philosophie.

C'est pourquoi les rares textes méthodologiques doivent être lus avec soin, sans exagérer leur importance, mais en la définissant par rapport à la démarche qu'ils présentent et à la recherche qu'ils introduisent. Tel est le

cas de la *Postface* à la seconde édition allemande du *Capital*, rédigée en janvier 1873, et où Marx cite longuement le compte rendu rédigé par l'économiste russe Ilarion I. Kaufman. Ce dernier, qualifiant d'un côté Marx de « réaliste »³¹, lui reproche par ailleurs une méthode d'exposition dialectique à la fois « idéaliste » et « allemande ». Il est alors surprenant de voir Marx déclarer aussitôt : « En décrivant ce qu'il appelle ma méthode réelle avec tant de justesse, et pour autant qu'entre en ligne de compte l'application que j'en ai faite personnellement, avec tant de bienveillance, qu'est-ce donc que l'auteur a décrit, si ce n'est la méthode dialectique³² ? » Marx profite de l'occasion pour revenir une fois de plus sur son rapport à la philosophie hégélienne.

Dans son fondement, ma méthode dialectique n'est pas seulement différente de celle de Hegel, elle est son contraire direct. Pour Hegel, le procès de la pensée, dont il va jusqu'à faire sous le nom d'Idée un sujet autonome, est le démiurge du réel, qui n'en constitue que la manifestation extérieure. Chez moi, à l'inverse, l'idéal n'est rien d'autre que le matériel transposé et traduit dans la tête de l'homme.

J'ai critiqué le côté mystificateur de la dialectique hégélienne il y a près de trente ans, à une époque où elle était encore à la mode. Mais au moment même où je rédigeais le premier volume du *Capital*, les épigones grincheux, prétentieux et médiocres qui font aujourd'hui la loi dans l'Allemagne cultivée se complaisaient à traiter Hegel comme le brave Moses Mendelsohn avait, du temps de Lessing, traité Spinoza, c'est-à-dire en « chien crevé ». Aussi me déclarais-je ouvertement disciple de ce grand penseur et même, dans le chapitre sur la théorie de la valeur, j'eus la coquetterie de reprendre ici et là sa manière spécifique de s'exprimer. La mystification que la dialectique subit entre les mains de Hegel n'empêche aucunement qu'il ait été le premier à en exposer les formes générales de mouvement de façon globale et consciente. Chez lui elle est sur la tête. Il faut la retourner pour découvrir le noyau rationnel sous l'enveloppe mystique.

Dans sa forme mystifiée, la dialectique devint une mode allemande, parce qu'elle semblait glorifier l'état de choses existant. Mais dans sa configuration rationnelle, elle est un scandale et une abomination pour les bourgeois et leurs porte-parole doctrinaires, parce que, dans l'intelligence positive de l'état de choses existant, elle inclut du même coup l'intelligence de sa négation, de sa destruction nécessaire, parce qu'elle saisit toute forme faite dans le flux du mouvement et donc aussi sous son aspect périssable, parce que rien ne peut lui en imposer, parce qu'elle est dans son essence critique et révolutionnaire.

C'est dans les vicissitudes du cycle périodique parcouru par l'industrie moderne que le sens pratique du bourgeois perçoit de la façon la plus frappante que le mouvement de la société capitaliste est plein de contradictions – et dans l'apogée de ce cycle : la crise générale. Nous n'en percevons encore que les prodromes, mais elle approche de nouveau, et par l'universalité de la scène où elle se jouera, et par l'intensité de ses effets, elle fera rentrer la dialectique dans les têtes, jusques et y compris dans celle des petits chéris du nouveau Saint-Empire prusso-germanique³³.

Ce n'est pas un hasard si cette note méthodologique fournit à Marx l'occasion de revenir sur son rapport à Hegel, alors même que parler de « méthode dialectique » à son endroit relève du contresens délibéré, la dialectique étant, comme Marx le sait pertinemment, le mouvement du vrai et non les règles, préalablement définies, de son exposition. Mais il faut considérer qu'il répond avant tout ici à un critique, peu frotté d'hégélianisme, qui conçoit la méthode comme simple technique de présentation. On peut penser que cette définition « classique » de la méthode rend service à Marx, d'une façon toute conjoncturelle : elle lui permet de maintenir, sans l'exposer, la distinction entre une dialectique objective et une dialectique subjective, puis de verser cette distinction au compte de l'opposition entre idéalisme et matérialisme, en la situant, dans un second temps seulement, sur le terrain d'une conception philosophique plus large de l'histoire et de la connaissance. Le texte progresse lentement

vers une redéfinition du statut de la théorie en s'efforçant manifestement de ne pas dérouter un lecteur sans doute d'abord curieux d'économie politique : l'idéal est le matériel transposé, dit Marx. La dialectique comme théorie est donc avant tout l'exposition du mouvement réel selon des règles propres, qui interdisent de confondre l'histoire concrète et sa restitution conceptuelle, même si la recherche vise à rendre raison le plus complètement possible du mouvement qu'elle décrit.

Commençant ainsi par rappeler le motif du retournement matérialiste de l'idéalisme hégélien, Marx peut alors suggérer, quelques lignes plus bas, que cette inversion s'accompagne d'une proximité plus grande qu'il n'y paraît, sans compromission aucune : la dialectique « saisit toute forme faite dans le flux du mouvement³⁴ ». Si une telle formule définit bien la dialectique avant tout comme théorie et comme « intelligence positive de l'état de chose », elle relie aussitôt cette saisie subjective aux négations déterminées et réelles qui annoncent selon Marx le renversement prochain du mode de production capitaliste. Et la mention de la crise générale achève de retourner la définition initiale d'une dialectique subjective en critique objective, en pratique révolutionnaire, instruite de la nécessité de son intervention et de la certitude de sa victoire. On voit ici que Marx se sépare de Hegel, non pas en définissant la dialectique comme méthode, ce qui n'est, à lire ce texte, qu'une première formulation approximative du problème, mais comme convergence tendancielle entre l'état des choses et le cours des idées, comme l'unité seulement programmatique entre le rationnel et l'effectif^a. Mais elle a pour tâche d'identifier le négatif qui travaille d'ores et déjà souterrainement le positif et s'atteste aux crises qui pré-

a. On connaît la formule de Hegel sur ce point : « Ce qui est rationnel est effectif et ce qui est effectif est rationnel » (*Principes de la philosophie du droit, op. cit.*, p. 55). Cette affirmation, souvent mal comprise, est longuement commentée par Engels, dans son *Ludwig Feuerbach et la Fin de la philosophie classique allemande*, trad. E. Bottigelli, Éditions sociales, 1979, p. 9-11.

parent le renouveau. En ce sens, pas plus la dialectique marxienne que la dialectique hégélienne ne sont de simples constructions de l'esprit : elles se donnent à lire comme l'expression même du devenir réel. Et si la dialectique doit finir par « rentrer dans les têtes », c'est bien parce qu'elle se manifeste, aussi et avant tout, en tant que mouvement objectif, entraînant comme l'histoire et instructive comme un fait.

La notion marxienne de méthode se présente finalement plus comme un foyer de questions irrésolues que comme l'instrument de leur traitement autonome. En ce sens, la « Dialectique » de Marx n'est pas à chercher dans l'*Introduction de 1857*, ni même dans quelque texte méthodologique que ce soit, mais bien dans le mouvement même de la recherche qui conduit des premières aux dernières œuvres, et plus encore dans l'organisation interne de ces dernières œuvres. De ce point de vue, il n'est pas anodin que les travaux préparatoires au *Capital* s'affrontent continûment à la question du plan, c'est-à-dire à ce que Marx nomme l'ordre d'exposition : de septembre 1857 à avril 1868, Marx élabore quatorze projets de plan, plus ou moins différents les uns des autres, et qui resserrent un projet initial de six à trois livres, tout en procédant à une recomposition de chacun des livres envisagés. Marx abandonne l'idée de partir des catégories les plus générales pour parvenir aux plus concrètes, et il opte pour le passage progressif de l'essentiel au phénoménal, de l'élémentaire au développé. Comment identifier l'essentiel, en la matière ? Le travail de construction de Marx passe par une critique serrée de l'économie politique classique, qui lui permet dans un premier temps d'identifier et de dénoncer les illusions produites par le monde de l'échange et de la production lui-même.

Ainsi, une des erreurs le plus fréquemment dénoncées par Marx dans l'économie politique classique est la confusion entre profit et survaleur. Cette erreur ne relève pas d'une volonté apologétique, d'une démarche sciemment idéologique, mais d'une approche qui tend naturellement à épouser d'entrée de jeu le point de vue du capitaliste sur le capitalisme. Pour ce point de vue, le profit semble s'ajouter de l'extérieur à la valeur de la marchan-

dise et masque la formation de la survaleur à l'intérieur même du processus de sa production. Mais on peut affirmer que cette approche est philosophiquement inepte avant d'être économiquement fautive : « C'est cette conclusion chez les théoriciens qui montre le mieux à quel point le capitalisme pratique, obnubilé par la concurrence et n'en pénétrant nullement les phénomènes, est incapable de reconnaître, au-delà des apparences, l'essence véritable et la structure interne de ce procès³⁵. » Le capitaliste individuel, en effet, ne perçoit que les modifications locales du taux de profit et n'est pas en mesure de les rapporter à « l'exploitation globale du travail par le capital total³⁶ », autrement dit, il manque le concept de valeur, ne s'aperçoit pas que les prix de production ne sont qu'une transformation de la valeur d'échange et additionne le profit au coût de production de la marchandise.

Cette incapacité à penser les phénomènes économiques à l'échelle d'un mode de production dans son ensemble a des motifs à la fois théoriques et pratiques, idéologiques et structurels, qui rendent complexe l'opération de la critique : pour le capitaliste individuel, « ce procès se déroule derrière son dos, il ne le voit ni ne le comprend et en fait celui-ci ne l'intéresse pas³⁷ ». Mais cet aveuglement concernant l'origine du profit n'est pas seulement une ignorance commode : elle cache cette origine « non seulement au capitaliste, particulièrement intéressé ici à se tromper, mais aussi à l'ouvrier³⁸ ». Il ne s'agit pas de mauvaise foi mais d'apparences nécessaires, produites par l'organisation même de la production capitaliste. Chez les économistes, cette confusion prend une forme théorique, dont il faut reconstituer la genèse pour lui substituer une connaissance exacte et remonter des prix de production à la valeur et à sa formation, des capitaux singuliers en rapports de concurrence au capital général. La méthode prend ici une importance centrale parce qu'elle assure le passage de la dénonciation des illusions à la science de leur formation, la transition entre une vision de détail des phénomènes économiques et une saisie de leur connexion au sein de la réalité sociale en devenir.

Le point de départ de l'analyse doit donc être le capital

lui-même, ou, plus exactement, sa forme élémentaire, la marchandise, qui en concentre la nature propre et permet de commencer par le plus simple au sein du procès de production (Livre I), avant de traiter des différentes formes de son procès cyclique (Livre II), puis du procès d'ensemble de la production capitaliste (Livre III). Dans le premier livre, Marx classe les catégories à traiter selon une séquence qui va, on l'a vu, de la valeur d'usage à la valeur d'échange, puis à l'argent, à la survaleur, et enfin aux profits, salaires et rentes. Ce classement peut être lu comme une transposition des catégories qui appartiennent à la logique hégélienne de l'essence : qualité, quantité, mesure, essence, phénomène³⁹. La présence d'un vocabulaire hégélien reste d'ailleurs massive : comment le comprendre ? Il semble que Marx considère comme acquise, par lui-même mais surtout par son lecteur, sa critique de la philosophie spéculative. Au titre de son renversement matérialiste, la reprise de certains des concepts de la logique de l'essence est séparée, si curieuse que semble l'opération, de l'ontologie qu'elle prend en charge chez Hegel^a, comme si la définition marxienne de la méthode avait aussi pour but de permettre ce tri fort peu hégélien.

Il ne s'agit donc pas d'un retour à Hegel, mais de l'aboutissement d'une critique entamée dès les premiers textes. Il est clair que Marx, face aux accusations d'hégélianisme qui pleuvent sur lui dès la parution du *Capital*, met un point d'honneur à revendiquer cette ascendance et rappelle systématiquement qu'il a procédé depuis longtemps à la critique matérialiste de la pensée spéculative hégélienne : « Mes rapports avec Hegel sont très simples. Je suis un disciple de Hegel, et le bavardage présomptueux des épigones qui croient avoir enterré ce penseur éminent me paraît franchement ridicule. Toutefois, j'ai

a. « L'Essence se tient entre *Être* et *Concept* et constitue leur moyen terme, et son mouvement le *passage* de l'Être dans le Concept » (Hegel, *Science de la logique*, II, *La Doctrine de l'Essence*, op. cit., p. 6). L'essence hégélienne n'est en aucun cas séparable de l'être en tant que représentation abstraite, construite dans la pensée.

pris la liberté d'adopter envers mon maître une attitude critique, de débarrasser sa dialectique de son mysticisme et de lui faire subir ainsi un changement profond⁴⁰. » Si Marx procède ainsi à l'importation de catégories de la *Logique*, leur articulation et le passage d'un moment au suivant ne sont pas conçus comme un autodéveloppement du contenu, mais comme le résultat de l'analyse poursuivie du mode de production, comme le déploiement d'une recherche qui s'attache à discerner puis à suivre les nervures de son objet.

Cette distinction n'est pas d'ordre strictement méthodologique, mais exprime immédiatement la différence qui existe entre les notions marxienne et hégélienne d'essence. Tandis que Hegel pense l'essence comme « vérité de l'être » ou comme « mouvement de l'être lui-même » et décrit la manifestation d'un contenu toujours déjà présent, le devenir de l'essence étant alors défini comme le « mouvement de rien à rien et par là à soi-même en retour »⁴¹, Marx localise son examen dialectique dans le domaine de l'histoire humaine, voire tend à le circonscrire principalement à l'une de ses formations économiques et sociales, le capitalisme. De plus, il se refuse à penser par avance les conditions concrètes et les conséquences pratiques d'un dépassement historique, qui sera nécessairement de l'ordre de l'invention sociale et de l'innovation politique^a. Si Hegel lui semble être le seul philosophe qui forge avant lui les instruments efficaces d'une saisie dialectique du réel et s'il puise abondamment dans cet arsenal conceptuel, c'est après avoir fait subir aux catégories hégéliennes un renversement matérialiste ainsi qu'une réduction drastique de leur portée : elles deviennent la forme de présentation de la science écono-

a. Et c'est en ce point qu'on peut considérer comme cruciale une redéfinition de la notion de politique, qui seule pourrait prendre en charge cette inventivité collective, en définissant les modalités de ces choix autant que ses finalités sociales. Si Marx esquisse par endroit cette redéfinition, il laisse finalement en suspens cette dimension, qui semble pourtant impliquée par toute l'analyse du *Capital*, et permise par le retravail catégoriel qu'elle entreprend.

mique et non les moments du devenir de l'Être. Et il est significatif que ce soit Engels lui-même qui, traitant du plan de l'ouvrage, lui reproche de n'avoir pas été plus fidèle à son inspiration hégélienne : « Tu as commis la grande erreur de ne pas rendre plus sensible l'enchaînement de la pensée, dans ces développements abstraits, par un plus grand nombre de petites subdivisions et d'inter-titres. Tu aurais dû traiter cette partie dans le genre de l'*Encyclopédie* hégélienne⁴². » Il est clair que la définition marxienne de la méthode l'autorise à détacher jusqu'à un certain point les catégories de leur objet et l'ordre de l'exposition du mouvement réel : c'est au moment où Marx se révèle le plus proche de Hegel, dans *Le Capital*, qu'il en est aussi le plus éloigné, et le pillage matérialiste de la *Logique* n'est, en fait, rien moins qu'un parricide.

3. Idéologie, science, philosophie

S'il est exact d'affirmer que le double axe, historique et critique, esquissé dans l'*Introduction de 1857*, définit le programme de la critique de l'économie politique, l'analyse du mode de production capitaliste, présentée dans les trois premiers livres du *Capital*, doit logiquement être complétée d'une critique développée des concepts économiques. Les *Théories sur la plus-value*, formant la plus grande partie du manuscrit rédigé par Marx entre 1861 et 1863, sont consacrées à une telle histoire critique et sont initialement destinées à être insérées dans les développements du premier livre^a. Finalement regroupées à la mort de Marx pour constituer un dernier volume, elles seront remaniées et publiées séparément par Kautsky sous la forme d'un ouvrage autonome. Cette mésaventure éditoriale marquera durablement la réception de ce texte, retenant principalement l'attention des

a. Il faut noter que l'ordre de la rédaction des livres du *Capital* diffère aussi de celui de la présentation. Il est le suivant : I, IV, III, I, III, II (Gérard Jorland, *Les Paradoxes du Capital*, op. cit., p. 27).

lecteurs économistes de Marx, parce qu'ils y trouvent des analyses complémentaires de celles du *Capital* et portant sur le travail productif, la rente absolue, le rapport entre valeur et valeur de marché, et les crises, notamment.

Cet isolement du Livre IV est cependant contradictoire avec l'unité que Marx entend donner à son projet et les problèmes de plan complexes qu'il s'est efforcé de résoudre. Les *Théories sur la plus-value* ne sont nullement conçues par leur auteur comme une série de notes annexes, mais comme la réalisation d'une partie originale et décisive de son programme de recherche : la « critique des catégories économiques ⁴³ ». Marx emploie une fois encore l'expression parlante de « mode de représentation » (*Vorstellungsweise*) ⁴⁴, qui apparaît comme le perfectionnement à la fois dialectique et historique de la notion d'idéologie ^a et qui lui permet d'établir la corrélation entre l'histoire du mode de production, les progrès accomplis par la théorie économique et le point de vue social et politique adopté par le théoricien. Cet examen de la genèse des catégories impose une présentation chronologique des théories économiques, et Marx passe rapidement du mercantilisme, préhistoire de la pensée économique, aux Physiocrates, « véritables pères de l'économie moderne ⁴⁵ » et à l'économie politique classique, sur laquelle il s'étend longuement.

Dans une perspective conforme à celle de l'*Introduction de 1857*, il commence par montrer que les premières abstractions économiques ne sont pas en mesure de saisir la nature concrète de leur objet, alors même que celui-ci a déjà réalisé une partie de ses virtualités historiques. En revanche, dès lors que le développement du mode de production capitaliste a supprimé les derniers vestiges du féodalisme, il fournit à la théorie économique les condi-

a. On retrouve dans ce texte tout le vocabulaire de la représentation auparavant utilisé, mais de façon plus éparse, par Marx : il est ainsi question d'apparence, de représentation (*Vorstellung*), de présentation (*Darstellung*), d'abstraction, d'expression, de signification, d'idéologie, de fiction, de reflet, d'analogie, de vision, de fétichisme, d'illusion, de méthode, de production intellectuelle, d'imagination...

tions de sa propre évolution scientifique. Mais l'une des conséquences de cette évolution est qu'elle se trouve aussitôt intégrée à la formation économique et sociale, comme instance spécifique, dotée d'une fonction qui détermine en partie son contenu : le capitalisme a besoin d'une connaissance fiable de ses propres lois de fonctionnement, mais tout autant d'une défense et illustration théoriques de sa légitimité historique. Cette opération de justification implique la sous-estimation de ses contradictions essentielles, ou l'aveuglement sincère à leur endroit, et la démarche scientifique se combine dès lors, à des degrés divers, à une visée idéologique qui interfère dans tous les cas avec son projet de connaissance. L'histoire des idées proposées ici par Marx, loin d'être une description linéaire des progrès de la science, prend en considération plusieurs plans d'analyse afin de définir la dimension sociale de la connaissance en même temps que sa teneur de vérité. Une telle orientation souligne forcément la singularité des cas étudiés et ne permet d'aborder les théoriciens qu'un à un. Marx accorde une place de premier plan à des auteurs comme Smith et Ricardo, qui illustrent au mieux une volonté de savoir, associée à un parti pris de classe qui en limite les audaces, mais en détermine aussi la précision.

Adam Smith, tout d'abord, est le premier, selon Marx, à découvrir ce qu'il nomme la « loi de la valeur » : c'est « la quantité nécessaire de travail seule qui crée la valeur⁴⁶ ». Se donnant pour objet d'étude le mode de production dans son ensemble, à une époque où le capitalisme a conquis la forme classique de sa domination, il confond pourtant survaleur et profit. Il est intéressant de reprendre une fois encore ce problème en considérant cette fois la dimension idéologique de cette confusion. Comment comprendre cette erreur et surtout sa prégnance ? On l'a vu, la survaleur ne provient que du capital variable ou bien, ce qui revient au même, est proportionnelle à la fraction du capital dépensée en salaire. Le profit est lui calculé par rapport à l'ensemble du capital avancé, capital constant plus capital variable. Cette distinction est de grande conséquence théorique : la confusion entre profit et survaleur masque le fait que la surva-

leur a pour unique origine le surtravail gratuit des salariés et qu'elle renvoie ainsi directement aux rapports sociaux d'exploitation de la force de travail, rapports qui définissent le capitalisme comme tel : « c'est le travail et non le salaire du travailleur qui crée de la valeur^a ».

Manquant alors la différence entre la valeur d'échange et la valeur d'usage de la force de travail, Smith « n'a pu parvenir à une conception théorique cohérente, à une conception d'ensemble des fondements généraux abstraits du système bourgeois⁴⁷ ». Ce manque de cohérence économique renvoie, plus profondément, une fois encore, à l'absence de saisie dialectique d'une essence contradictoire, celle du mode de production capitaliste. Même si Smith, aux yeux de Marx, fait preuve avant tout d'insuffisance théorique, il n'est pas indemne de parti pris quand il semble, à toute force, vouloir ignorer la différence entre les apparences et les principes du système de production qu'il décrit. Le prix à payer pour ce choix est le retour des contradictions refoulées au sein de la théorie elle-même, propageant sous la forme d'incohérences de l'analyse le déni des contradictions du réel. Et le défaut de la méthode smithienne se retrouve chez Ricardo et ses disciples, de façon plus visible encore, parce que les progrès de l'analyse rendent plus patents des choix idéologiques qui, de plus en plus, s'opposent de l'extérieur à son avancée : « L'empirisme grossier se mue alors en fausse métaphysique, en scolastique qui se torture à vouloir déduire directement des phénomènes empiriques indiscutables, par simple abstraction formelle, de la loi générale ou à les présenter de telle façon qu'ils paraissent y correspondre⁴⁸. »

D'après Marx, c'est bien la même orientation théorique qui conduit Ricardo à reproduire la confusion smithienne entre survaleur et profit. A l'occasion de sa critique de la théorie ricardienne, Marx rentre dans le détail des procédures méthodologiques adoptées en tant qu'elles révèlent

a. *TPV*, I, p. 93. Dans *Le Capital*, Marx note que « la survaleur prend la forme d'un revenu provenant du capital » (C, I, p. 636).

à la fois une certaine conception de la théorie et une définition de l'histoire. Il reconnaît à Ricardo le mérite de chercher à articuler entre eux les différents concepts qu'il élabore. Ce dernier cherche notamment à ramener les différentes formes de la richesse à leur unité interne⁴⁹, sans parvenir cependant à une saisie dialectique de la relation entre l'essence du mode de production et les formes phénoménales de sa manifestation. C'est là, pourtant, une première étape nécessaire de la science économique : « Il arrive que l'économie classique se contredise dans cette analyse ; souvent elle essaie de procéder à cette réduction immédiatement, sans les maillons intermédiaires, et de démontrer l'identité de la source des différentes formes. Mais cela découle nécessairement de la méthode analytique par laquelle doivent commencer la critique et la compréhension⁵⁰. »

Le moment de l'abstraction produit des illusions spécifiques et, en particulier, donne du réel une reconstruction qui en aplatit la dimension historique, masque ses contradictions derrière la description d'un fonctionnement régulier^a. Mais il est aussi une étape inévitable de la connaissance, et Marx poursuit : « Elle n'a pas intérêt à développer génétiquement les différentes formes, mais à les réduire par l'analyse à leur unité, parce qu'elle part d'elles comme pré-supposés donnés. Or l'analyse est la pré-supposition nécessaire de l'analyse génétique, de la compréhension du véritable processus de formation de ses différentes phases⁵¹. » On retrouve bien ici la distinction précédemment établie entre l'ordre historique, l'ordre de l'investigation et celui de l'exposition. Cependant, Marx distingue de cet effort scientifique d'analyse une description qui demeure délibérément superficielle, véhiculant les préjugés ordinaires en la matière et qu'il

a. Ricardo définit cependant une tendance à l'évolution de la production vers un état stationnaire ou à la baisse des profits. Pour lui, la hausse des salaires en est la principale cause. Même si cette analyse est éloignée de celle de Marx, elle affirme qu'un ralentissement de la croissance économique a des causes endogènes, même si ce ralentissement doit conduire à l'équilibre plus qu'à la crise.

nomme économie politique vulgaire : « Les économistes vulgaires – qu'il faut distinguer des chercheurs en économie dont nous avons fait la critique – traduisent en fait dans leurs conceptions les représentations, motifs, etc., qui ne reflètent que l'apparence superficielle de cette production⁵². » Il existe donc une économie politique savante, qui s'emploie et parvient en partie à atteindre l'essence de son objet : Smith et Ricardo, notamment, sont ses promoteurs et Marx reconnaît sa dette à leur égard.

Il est frappant que Marx accorde à l'un comme à l'autre le souci permanent de penser une totalité, la formation économique et sociale dans son ensemble. En ce sens, ils sont passibles, et eux seuls, d'une critique dialectique et, si l'on veut, philosophique, des tenants et aboutissants de leur analyse. Marx, toujours soucieux des questions de plan, en fait ici une voie d'accès à la saisie de la théorie ricardienne du mode de production dans son ensemble. Il parle ainsi de « l'architecture extraordinairement curieuse et nécessairement inversée de son ouvrage⁵³ ». Le plan choisi révèle bien le mode de l'analyse, il « traduit ce que ce mode de l'analyse a d'insuffisant scientifiquement⁵⁴ », et manifeste ainsi les principes généraux de la recherche. Le reproche principal que Marx adresse à Ricardo porte logiquement sur les présuppositions de l'exposé et le point de départ de l'analyse : « Dans ce premier chapitre, on ne suppose pas seulement l'existence des marchandises – et il n'y a rien d'autre à supposer lorsqu'on considère la valeur en soi –, mais on suppose le salaire, le capital, le profit, le taux de profit général même⁵⁵. » Autrement dit, Ricardo confond point de départ et point d'arrivée de l'analyse, principe et conclusion : il mêle le problème de la répartition des richesses à celui de la formation de la valeur⁵⁶ et gomme ainsi les tendances destructrices, inhérentes au mode de production capitaliste. A terme, son analyse tend à détruire la loi de la valeur qu'il a lui-même posée et qui énonce que seule la quantité de travail est source de la valeur des marchandises. Mais Marx considère que, de ce fait, il se situe au seuil d'une saisie dialectique du capitalisme, sans parvenir cependant à en énoncer les contradictions essentielles, parce qu'il ne

parvient qu'à des abstractions fausses, et Marx précise « fausse, c'est-à-dire unilatérale⁵⁷ ».

Marx maintient donc une notion de vérité qui correspond à la saisie dialectique d'une chose comme unité de déterminations multiples. C'est une telle définition qui autorise cette critique en retour de la pensée économique. Surtout, elle l'associe à une critique de l'économie politique qui se donne pour objet la succession des modes de production et leurs transformations. C'est pourquoi la lecture marxienne de l'économie politique est délibérément rétrospective : toute théorie est mesurée à l'aune de la conception la plus intégrative, qui saisit la totalité comme unité en devenir, celle de Marx lui-même. En ce sens, ces pages s'attachent moins à constituer une archéologie de l'économie politique qu'à explorer l'armature théorique de sa construction scientifique, à décrire le mouvement d'une élaboration qui s'effectue par étapes lentes, et dont Marx conçoit sa propre théorie comme l'ultime résultat. Ricardo et son école, parce qu'ils se tiennent au seuil d'une saisie dialectique de la réalité économique, sont finalement la condition de possibilité théorique d'une critique de l'économie politique, qui dévoile les principes du capitalisme et par là même rend pensable son remplacement par un autre mode de production : « Étant donné que ce développement réel, qui a donné à la science économique bourgeoise cette expression théorique brutale, développe les contradictions réelles que cette dernière contient, notamment la contradiction entre la richesse croissante de la "nation" en Angleterre et la misère croissante des travailleurs, étant donné en outre que la théorie ricardienne, etc., a donné de ces contradictions une expression théorique frappante, bien qu'inconsciente, il était naturel que les esprits qui se sont placés du côté du prolétariat s'emparent de cette contradiction déjà toute préparée pour eux sur le plan théorique⁵⁸. »

Marx est désormais en mesure de surmonter les dangers de schématisme qu'une critique en termes d'idéologie lui faisait antérieurement courir. L'économie politique classique est bien un savoir, d'une rigueur sans précédent. En même temps, elle rejette toutes les analyses qui la contraindraient à conclure au caractère transitoire du

mode de production capitaliste. Si son contenu est déterminé par l'effort théorique d'une analyse rigoureuse, il est aussi dépendant de la mission sociale qui lui est impartie, au sein même du mode de production qu'elle prend pour objet théorique. Si la notion d'idéologie ne disparaît pas pour autant, elle est redéfinie désormais comme fonction coexistant toujours avec d'autres, et codéterminant seulement un contenu théorique.

Cette étape de la critique marxienne est d'une grande importance : se préparant depuis longtemps, elle se développe pleinement tout au long de ces pages tardives, qui maintiennent le terme d'idéologie mais n'en usent plus comme de l'instrument d'une disqualification pure et simple. S'il existe bien des idéologues de profession, il faut soigneusement distinguer ceux qui ne cherchent qu'à enjoliver l'état des choses à seule fin de justifier et de perpétuer un mode de domination de ceux chez qui une réelle volonté scientifique se mêle, à des titres divers, à la crainte de formuler certaines conclusions, ainsi qu'à la difficulté de parvenir à une saisie des phénomènes étudiés dans leur connexion. La séparation entre économie classique et économie vulgaire se fonde ultimement sur la reconnaissance d'une dialectique objective, qui finit par faire intrusion au sein même de la théorie : « Plus l'économie parvient à son achèvement, va donc en profondeur et se développe en tant que système de la contradiction, plus l'élément vulgaire qu'elle a en propre lui fait face de manière indépendante, enrichi d'une matière qu'il accommode à sa façon, jusqu'à ce qu'il trouve à la fin son expression la plus parfaite sous forme de compilation d'un syncrétisme érudit, d'un éclectisme sans principes⁵⁹. » La montée historique des contradictions se produit dans la théorie avant d'être pensée par elle.

C'est pourquoi le programme d'une telle connaissance inclut désormais l'étude de la formation des représentations, depuis le niveau même de la base historique jusqu'à celui d'une construction savante des concepts : il faut chercher à savoir « ce qu'il en est en général de cette contradiction entre le mouvement apparent et le mouvement réel du système⁶⁰ ». En outre, elle fait nettement place à la fonction propre des représentations, idéolo-

giques ou scientifiques, comme autant d'instances actives du réel. La démarche scientifique consiste finalement dans l'étude de la façon dont une essence détermine les apparences et leur confie la tâche de sa propre conservation : « D'ailleurs toute science serait superflue si l'apparence et l'essence des choses se confondaient⁶¹. » Une telle recherche exige que dans un premier temps les apparences soient dépassées en tant que sources d'illusions, mais dans un second temps qu'elle soient expliquées, en leur inversion spécifique : « Il est assez bien connu de toutes les sciences, sauf évidemment de l'économie politique, que, dans leur manifestation phénoménale, les choses se présentent souvent à l'envers⁶². »

C'est pourquoi, là encore, les pages sur le phénomène des crises qu'on trouve dans les *Théories sur la plus-value* ne sont pas un ensemble de notes ajoutées sur le tard à leur analyse économique menée dans le corps du *Capital*. Donnant à voir l'unité de la formation économique et sociale, elles sont la confirmation du bien-fondé d'une approche dialectique : « La crise manifeste donc l'unité des moments promus à l'autonomie les uns par rapport aux autres. Il n'y aurait pas de crise sans cette unité interne d'éléments en apparence indifférents les uns par rapport aux autres. Mais pas du tout, dit l'économiste apologétique. Étant donné qu'il y a unité, il ne peut y avoir de crise. Ce qui ne peut rien vouloir dire d'autre que ceci : l'unité des contraires exclut la contradiction⁶³. » *A contrario*, l'économie apologétique confirme que la sainte horreur à l'égard d'une conception dialectique du réel porte sur l'idée que tout mode de production contradictoire est, par là même, promis au dépassement.

Qu'une pensée matérialiste des contradictions présente une dimension à la fois théorique et pratique, constructive et critique, c'est ce qu'avait affirmé la *Préface de 1859*, d'une façon trop lapidaire pour être véritablement convaincante et trop générale pour apporter la preuve de sa fécondité. Mais c'est bien ce que les *Théories sur la plus-value* s'attachent à montrer en détail, en définissant ce qu'il faut entendre par critique de l'économie politique dans le mouvement même de sa construction. Marx est alors en mesure d'intégrer sans réductionnisme l'étude du

mode de représentation au sein de l'analyse du mode de production, en insistant sur la totalité historique que constitue leur unité. Thématissant sa propre critique, il peut ainsi présager de son effectivité historique, sans clore en un système d'énoncés autoréférentiels une construction théorique logiquement sans terme, mais qui n'est cependant pas dépourvue de principes ni de perspectives.

La polémique cède le pas à l'analyse de cette mission idéologique et de sa propre genèse historique : en effet, un contenu idéologique renvoie avant tout à son auteur, tandis qu'une fonction doit être resituée dans le mouvement historique qui lui donne naissance. Par suite, c'est cette fonction idéologique qui relie forme sociale et contenu théorique : l'idéologie n'est ni un appareil d'État ni une doctrine définie, mais une représentation en partie modelée par la commande sociale dont elle résulte. La longue étude du travail productif et du travail improductif qu'on rencontre dans le premier tome des *Théories sur la plus-value* se donne précisément pour objectif de mieux définir la place de la théorie au sein du réel. Au lieu de traiter la question sous sa forme générale, Marx en examine une version précise : il s'agit de comprendre la façon dont, à différentes époques, est socialement considérée l'activité intellectuelle. Le choix d'un exemple clarifie l'analyse, mais la sélection de cette question ne réduit nullement la portée de ses conclusions. En effet, il s'agit de comprendre comment l'idéologie organise sa propre compréhension, ou comment les théoriciens font la théorie de leur activité. Au cours de cette mise en abyme, loin que l'objet de l'analyse ne se perde, c'est à l'inscription critique de toute théorie dans la totalité historique que l'on assiste, et elle concerne au premier chef l'œuvre de Marx elle-même.

Posant la question de la différence entre production intellectuelle et production matérielle, Marx s'efforce de montrer que la notion même de production intellectuelle, calquée sur celle de production des richesses matérielles, est un résultat historique, lui-même de nature idéologique, qui conduit les théoriciens, à une époque donnée de cette même production, à vouloir à toute force justifier

leur existence par leur utilité et à revendiquer le caractère productif de leur activité. Marx distingue alors deux grandes étapes de la genèse de cette fonction idéologique. Dans un premier temps, la pratique aristocratique du mécénat est reprise par une bourgeoisie qui est « encore révolutionnaire » : toutes les « professions d'un rang élevé, vénérable, les souverains, juges, officiers, curés, etc., tout l'ensemble des vieux corps idéologiques qu'ils engendrent, leurs savants, maîtres d'école, ecclésiastiques sont, sur le plan *économique*, assimilés à la troupe de leurs propres laquais et bouffons, qu'ils entretiennent comme le fait la *richesse oisive*, membres de la richesse terrienne et *capitalistes oisifs*⁶⁴ ». Ce type de dépendance signale simplement que la bourgeoisie n'a pas encore étendu son pouvoir à l'ensemble de l'organisation sociale. Les corps idéologiques sont en quelque sorte une excroissance sociale parasitaire, une dépense somptuaire qu'il convient d'engager, mais aussi de limiter.

« Par contre, dès que la bourgeoisie a conquis tout le terrain, en partie en s'emparant elle-même de l'État, en partie en concluant un compromis avec ses anciens dirigeants, qu'elle a également compris que les corps idéologiques étaient le sang de son sang et qu'elle en a fait partout ses propres fonctionnaires, selon son goût », elle se trouve contrainte de défendre leur nécessité en la justifiant de la seule manière qu'elle estime, par l'affirmation de leur caractère productif. Et Marx ajoute ironiquement que cette thèse, à première vue absurde, fait néanmoins florès, précisément parce que « s'y ajoute le zèle des économistes qui sont eux-mêmes des curés, des professeurs, etc., et qui cherchent à justifier leur utilité "productive", leur salaire, sur le plan économique⁶⁵ ». A l'époque de son triomphe, la bourgeoisie salarie jusqu'à ses penseurs et, comble d'ironie, les charge de justifier eux-mêmes leur propre nécessité sociale. Dans l'analyse de cette rétroaction d'un processus historique sur ses conditions, Marx étudie une nouvelle figure du passage de la soumission formelle à la soumission réelle, concernant cette fois la production des idées et leur assimilation à des marchandises ou à des services. Il est finalement cohérent avec leur mission que les idéologues soient pris dans la

logique même qu'ils ont à défendre. Mais cette cohésion sans faille est elle-même en partie une illusion : elle néglige la complexité historique d'une dialectique réelle qui vient défaire une unanimité idéologique que rien, en principe, ne devrait menacer. Exactement comme dans le cours de son analyse de la production, Marx en soulignait les contradictions immanentes, il distingue ici la théorie bourgeoise de l'idéologie de sa réalité plus composite : les idéologues peuvent avoir le souci de la vérité. En somme, à ce niveau, une conception réductrice de l'idéologie est le fait de la bourgeoisie elle-même. La question, posée de fait par *Le Manifeste* et concernant la lutte idéologique se trouve enfin résolue⁶⁶. Cette lutte est non seulement possible mais deux fois nécessaire, d'abord parce que le capitalisme n'est pas aisé à comprendre dans sa logique profonde, ensuite parce que les idéologues peuvent eux aussi vouloir s'émanciper de leurs maîtres.

Ces pages, sans équivalent dans l'œuvre de Marx, s'attachent en effet, de façon surprenante au premier abord, à remettre en cause l'idée que le travail intellectuel pourrait être considéré, à l'instar de tout autre, comme productif, à sa façon. La productivité ne concerne pas un type de travail donné, mais sa relation à l'accumulation du capital. Alors que *L'Idéologie allemande* jouait volontiers de l'analogie entre philosophie et commerce^a, Marx revient sur ce rapprochement et montre qu'il est lui-même de nature idéologique. En guise de préalable, il réaffirme la nature historique de l'élaboration des connaissances et des représentations en général : « Pour étudier les rapports entre la production intellectuelle et la production matérielle, il faut avant tout ne pas considérer cette dernière comme une catégorie générale, mais la saisir dans une forme historique déterminée [...]. Lorsque la production matérielle elle-même n'est pas considérée dans sa forme *historique spécifique*, il est impossible de

a. Les membres de la classe dominante dominent « comme êtres pensants aussi, comme producteurs d'idées », ils « règlent la production et la distribution des pensées de leur époque » (*IA*, p. 44). Cf. aussi *IA*, p. 13-14.

comprendre ce qu'a de déterminé la production intellectuelle correspondante, ainsi que l'interaction des deux sortes de production⁶⁷. »

Le propos est clair et présente bien le dernier état de la pensée de Marx concernant la formation et la fonction des représentations. D'abord, elles sont toujours déterminées historiquement par la totalité sociale à laquelle elles appartiennent. Ensuite, elles interagissent au sein de cette dernière avec l'organisation d'ensemble de la production matérielle. Si bien que la représentation n'est pas une image mais une partie de la structure sociale, non pas seulement une conséquence mais aussi une cause, toujours singulière dans sa fonction et son contenu, et échappant par définition à toute théorie générale de l'idéologie. C'est précisément cet enracinement historique qui accorde aux représentations, à certaines d'entre elles du moins, une marge de liberté qui les fait échapper à la logique unique de la reproduction et de la légitimation. On conçoit alors qu'une pensée comme celle de Marx, mais plus largement aussi qu'une théorie critique quelle qu'elle soit, puisse voir le jour et s'installer dans les interstices contradictoires d'un mode de production qui semblait pourtant, par le moyen de l'instance idéologique, garantir les conditions de sa perpétuation, en organisant l'acquiescement des intelligences et la soumission des volontés.

Marx, prenant à contre-pied les critiques qu'on lui adresse habituellement sur cette question, s'emporte contre tous les théoriciens bourgeois qui nient l'autonomie relative du travail intellectuel et le réduisent à la production matérielle en général. Le rejet de la distinction entre travail productif et travail improductif, établie nettement par Smith, relève de la contamination de toute activité sociale par le critère de la rentabilité marchande : elle est la marque, à l'intérieur de la théorie, de la recherche exclusive du profit. Examinant les thèses de Storch et de Senior^a qui illustrent ce point de vue, il écrit :

a. Heinrich von Storch (1766-1835) est un économiste russe, fidèle à l'économie politique classique dont il s'efforce de propager les thèses.

Tous ces gens sont à tel point obsédés par leurs idées fixes bourgeoises qu'ils croiraient offenser Aristote ou Jules César en les appelant « travailleurs improductifs ». Ces derniers auraient déjà considéré le titre de « travailleur » comme une offense [...].

La littérature insipide dans laquelle tombent ses types-là lorsqu'ils polémiquent contre Smith montre seulement qu'ils représentent le « capitaliste cultivé », alors que Smith *exposait le point de vue du bourgeois parvenu* avec sa franche brutalité. Le bourgeois cultivé et son porte-parole sont l'un et l'autre tellement stupides qu'ils mesurent l'effet de toute activité à son effet sur le porte-monnaie. D'autre part, ils sont si cultivés qu'ils savent même *reconnaître* les fonctions et activités qui n'ont rien à voir avec la production de la richesse, ils les reconnaissent dans la mesure où même ces dernières contribuent « indirectement » à l'accroissement de leur richesse, etc., bref dans la mesure où elles exercent une fonction « utile » pour la richesse.

C'est l'homme lui-même qui est le fondement de sa production matérielle comme de toute autre production qu'il assure. Donc toutes les circonstances qui affectent l'homme, le *sujet* de la production, modifient *plus ou moins* toutes ses fonctions et activités, donc aussi ses fonctions et activités en qualité de créateur de la richesse matérielle, des marchandises. Sous ce rapport, on peut effectivement prouver que *tous* les rapports et fonctions humains, sous quelques formes et quelque aspect qu'ils se présentent, influencent la production matérielle et agissent sur elle de manière plus ou moins déterminante [...].

Il est caractéristique que tous les *économistes « improductifs »* qui ne produisent rien qui vaille dans leur spécialité s'élèvent contre cette distinction entre *travail productif et travail improductif*. Mais vis-à-vis

Nassau William Senior (1790-1864) est un économiste anglais qui notamment s'opposa à la réduction de la journée de travail et qui pour Marx incarne le point de vue bourgeois sur la production.

Ces deux théoriciens sont aux yeux de Marx des représentants de ce qu'il nomme « l'économie politique vulgaire ».

du bourgeois, c'est une preuve de servilité que de représenter d'une part toutes les fonctions comme étant au service de la production de richesse pour lui ; et d'autre part de dire que le monde bourgeois est le meilleur des mondes possibles, que tout y est utile et que le bourgeois lui-même est assez cultivé pour le comprendre⁶⁸.

Ce texte n'étudie pas un point de détail de la théorie économique : il vise la question des principes de la connaissance et de ses effets pratiques éventuels et s'emploie ainsi à rendre raison de sa propre possibilité. Contre une théorie réductrice, qui prétend justifier l'activité artistique ou intellectuelle en la ramenant à une production créatrice de survalueur, Marx défend une thèse plus subtile. Il ne s'agit pas d'opposer, comme étrangères l'une à l'autre, des formes d'activités qui appartiennent à tout prendre à la même époque historique, mais d'expliquer précisément sur la base d'une même formation économique et sociale le degré d'indépendance accordée aux activités non directement productives (qui peuvent d'ailleurs participer indirectement à la formation de survalueur) : la production matérielle est bien « le seul terrain à partir duquel on peut comprendre pour une part les composants idéologiques de la classe dominante, pour une part la production intellectuelle libre de cette formation sociale donnée⁶⁹ ». Une telle affirmation ne détruit pas mais dialectise la notion d'idéologie en la pensant dans son autonomie relative et sa liberté déterminée.

C'est bien la distinction entre fonction et contenu, activité et résultat qui permet d'identifier les « secteurs de la production intellectuelle » qui résistent à la domination capitaliste. Plus généralement, Marx précise que c'est le cas de toutes les activités dont le résultat n'est pas avant tout une marchandise, mais cette activité elle-même, conformément à l'ancienne distinction aristotélicienne entre *praxis* et *poiesis*⁷⁰ : « La production n'est pas séparable de l'acte de production ; même chose pour tous les artistes, exécutants, orateurs, acteurs, enseignants, médecins, prêtres, etc. Là aussi, il n'y a mode de production capitaliste que dans une mesure réduite et il ne peut avoir

lieu, par la nature de cette activité, que dans quelques sphères ⁷¹. » La résistance à la domination réelle et formelle se fait jour au sein des activités théoriques, tout comme elle apparaît au niveau même du travail productif. En ce sens, le prolétariat n'est plus le seul porteur de la revendication d'émancipation radicale. La possibilité d'une libération humaine se présente ici encore sous l'angle d'une reconquête des facultés individuelles et collectives, reconquête rendue possible et nécessaire par leur développement capitaliste et les limites que rencontre ce même mode de production à l'intérieur même des activités dont il se saisit et qu'il s'efforce de redéfinir conformément à sa propre logique.

C'est donc seulement ici que Marx est en mesure de faire la théorie de son propre discours : c'est dans le cours même de son développement et dans l'analyse de son propre passé que toute théorie doit démontrer son efficacité critique et son enracinement historique. On mesure aisément, à lire ces pages, la portée proprement philosophique d'une démarche qui se prend réflexivement pour objet. Mais il faut redire que cette dimension philosophique est elle-même un problème, laissé largement en suspens : le parti pris matérialiste de l'analyse est à la fois ce qui manifeste une orientation théorique d'ensemble mais la coule tout aussitôt dans une étude historique concrète qui tend aussi à en masquer les enjeux et les principes. L'absence d'une philosophie marxienne en bonne et due forme n'est pas un oubli ou un retard mais une option théorique. C'est pourquoi il est permis, tout au plus, de parler d'une critique de la philosophie, menée de front avec la critique de l'économie politique.

Au total, ce qu'on a appelé l'inscription des représentations dans l'histoire, à travers la recontextualisation des idées économiques à laquelle procède Marx ici, lui permet de mener à bien son étude des conditions de possibilité d'une connaissance scientifique du réel en l'associant à un bouleversement pratique, qui doit être la rationalisation en acte de la production sociale. Expliquant ainsi l'émergence de sa propre théorie, ainsi que la construction précise de son œuvre, il soumet ultimement au moment pratique révolutionnaire la validation de la dia-

lectique nouvelle qu'il conçoit. La dialectique se présente aussi comme une modalité de la recherche théorique elle-même, contre toute fixation en doctrine, le développement sans fin d'une pensée de l'histoire qui se sait elle-même traversée par le mouvement de son objet et animée par ses contradictions. C'est du moins ce qu'à lire certaines pages de Marx lui-même on peut affirmer. Il convient d'ajouter aussitôt que cette affirmation est un choix de lecture parmi d'autres, effectifs ou possibles, autorisés par la structure et le contenu de l'œuvre, ses tensions et ses silences.

Il semble parfois que Marx ait entrevu le risque d'une fétichisation de sa propre théorie de la marchandise, d'une métamorphose en idéologie de sa critique des illusions, d'une instrumentalisation en capital théorique mort d'un *Capital* vivant de ses contradictions mêmes. Pourtant, la prise qu'offre naturellement toute représentation à sa thésaurisation, aussi théorisée par Marx comme l'une des voies possibles de la réception de l'œuvre, incite à l'exploration des voies qui demeurent et fournissent, aussi et sans cesse, les moyens d'une relecture critique appelée par le texte lui-même, et qui ne saurait être entièrement vérifiée par lui. C'est pourquoi, contre toute apparence, une telle relecture ne déroge pas à la XI^e des *Thèses sur Feuerbach* : l'interprétation n'est pas nécessairement l'autre de la transformation sociale, à condition de la concevoir comme actualisation toujours partielle, jamais entièrement vérifiable, des virtualités de cette œuvre étrange et qui s'est toujours souhaitée dépassée par son propre mouvement.

*

NOTES

1. *M 44*, p. 130.
2. *C*, I, p. 6.
3. Engels, Lettre à Lavrov, 2 avril 1883, *Lettres sur « Le Capital »*, p. 324.
4. *Contribution, Préface de 1859*, p. 1.
5. *Contribution*, p. 165.
6. *Contribution*, p. 166.

7. *Contribution*, p. 166-167.
8. *SF*, p. 76.
9. *Contribution*, p. 167.
10. *Contribution*, p. 169. Sur cette question du travail simple et du travail abstrait, cf. *supra*, chap. IV.
11. *Contribution*, p. 167.
12. *C*, I, p. 15.
13. *Contribution*, p. 168.
14. *Contribution*, p. 168-169.
15. *Contribution*, p. 173.
16. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, I, p. 66.
17. Hegel, *Science de la logique*, I, *L'Être*, *op. cit.*, p. 24.
18. *Ibid.*, p. 26.
19. Lettre à Engels du 14 janvier 1858, *Lettres sur « Le Capital »*, p. 83.
20. *Lettres sur « Le Capital »*, p. 83.
21. *Introduction CDPH*, p. 206.
22. *IA*, p. 38.
23. *Phénoménologie de l'Esprit*, *op. cit.*, I, p. 41.
24. *C*, I, p. 856.
25. *C*, I, p. 856.
26. *MPC*, p. 73.
27. *SF*, p. 116.
28. *Gr*, I, p. 86.
29. *Contribution*, p. 253.
30. *C*, I, p. 17.
31. *C*, I, p. 15.
32. *C*, I, p. 17.
33. *C*, I, p. 17-18.
34. *C*, I, p. 18.
35. *C*, III, p. 173.
36. *C*, III, p. 174.
37. *C*, III, p. 172.
38. *C*, III, p. 172.
39. C'est ce qu'a montré Gérard Jorland (*Les Paradoxes du Capital*, *op. cit.*, p. 33).
40. *Œuvres, Économie II*, trad. M. Rubel et al., Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1968, p. 528. Seule cette édition du *Capital* comporte cette note, qui se trouve dans le deuxième chapitre de la première section du livre II.
41. Hegel, *Science de la logique*, II, *La Doctrine de l'Essence*, *op. cit.*, p. 1, 2 et 18.
42. Lettre à Marx du 16 juin 1867, dans *Lettres sur « Le Capital »*, p. 160.
43. Lettre à Lassalle du 22 février 1858, dans *Lettres sur « Le Capital »*, p. 85-86.
44. *TPV*, II, p. 184.
45. *TPV*, I, p. 137.

46. *TPV*, I, p. 83.
47. *TPV*, I, p. 86.
48. *TPV*, I, p. 88.
49. *TPV*, III, p. 588.
50. *TPV*, III, p. 589.
51. *TPV*, III, p. 589.
52. *TPV*, III, 537.
53. *TPV*, II, p. 186.
54. *TPV*, II, p. 187.
55. *TPV*, II, p. 187.
56. Pour une présentation claire de cette question, cf. Jean Boncœur et Hervé Thouément, *Histoire des idées économiques*, Nathan, 1989, t. 1, p. 113-115.
57. *TPV*, II, p. 564.
58. *TPV*, III, p. 304.
59. *TPV*, III, 590.
60. *TPV*, II, p. 185.
61. *C*, III, p. 739.
62. *C*, I, p. 601-602.
63. *TPV*, II, p. 597.
64. *TPV*, I, p. 344.
65. *TPV*, I, p. 345.
66. Cf. *supra*, chap. III.
67. *TPV*, I, p. 325.
68. *TPV*, I, p. 331-332.
69. *TPV*, I, p. 325.
70. Cf. Michel Vadée, *Marx penseur du possible*, Klincksieck, 1992, p. 311-322.
71. *TPV*, I, p. 480.

Conclusion

Il n'est pas difficile de montrer que la question de la représentation est centrale chez Marx. Il est plus délicat de définir exactement cette notion, d'expliquer son statut privilégié en même temps que sa relative discrétion. Présente dans l'ensemble des œuvres marxiennes, et cela dès les premiers textes, elle semble souvent guider l'analyse et permettre à Marx de relancer sa recherche, muni chaque fois de questions plus précises et de problèmes reformulés. Ce n'est donc pas en tant que telle que la représentation est l'objet de sa pensée : elle accompagne et structure la recherche, sans la confiner à l'élaboration d'une notion unique qui synthétiserait l'ensemble des découvertes. Concept d'un genre nouveau, elle offre de ce point de vue un accès privilégié à la façon dont Marx construit et reconstruit ses concepts, à la façon dont il conçoit la dialectique immanente à son propre travail théorique.

C'est pourquoi il est important d'affirmer que cette question ne tend pas à disparaître dans les écrits de la maturité mais qu'elle se transforme et vient structurer le cours de l'analyse concrète au point d'en être parfois indiscernable. Lire Marx sous l'angle de cette question de la représentation et de la critique de la philosophie qu'elle prend en charge, c'est donc insister sur une continuité entre les écrits de jeunesse et les textes tardifs, continuité qui est celle d'un mouvement de recherche et qui n'exclut ni les réorientations radicales ni les effets de rupture. Il est utile, en guise de conclusion, de rappeler brièvement la continuité heurtée que révèle ce choix de lecture.

Au cours d'une première période, Marx, alors proche des Jeunes Hégéliens et fortement marqué par la philoso-

phie hégélienne, s'engage dans la rédaction de travaux critiques qui ont la double particularité de ressortir à une analyse critique de la philosophie et à une première mise en place du problème de la représentation. De la *Dissertation* de doctorat portant sur Démocrite et Épicure, à la *Critique du droit politique hégélien* et de *La Question juive aux Manuscrits de 1844*, la diversité des questions abordées a pour revers l'unité relative de ses préoccupations : quelle est la place et quel est le rôle de la théorie dans l'histoire ? Comment combattre les illusions en reconstituant leur genèse et en leur substituant un savoir véritable du devenir historique ? Par suite, comment concevoir l'unification possible entre théorie et pratique, l'émergence d'une activité rationnelle à l'échelle de cette même histoire humaine ?

La mise en forme et le premier traitement de ces questions déterminent une prise de position matérialiste qui se présente d'emblée comme une critique, maître mot qui ne disparaîtra plus de l'œuvre marxienne : critique de la philosophie hégélienne et de son idéalisme, mais aussi critique de Feuerbach et de la réduction naturaliste qu'il entreprend et, bien entendu, critique de l'économie politique. Cette critique vise à terme une transformation pratique radicale des conditions de vie réelle des hommes, et ne se satisfait ni d'une dénonciation de l'illusion religieuse ni d'une contestation des institutions politiques existantes et d'une revendication démocratique de leur transformation, pas plus que de la construction d'une économie politique alternative à ses versions vulgaire et savante.

On peut considérer que Marx se trouve alors au seuil d'une première rupture : abandonnant la critique circonstanciée du contenu de certaines représentations et la polémique développée avec les théories qui lui paraissent illusoire, il progresse lentement vers une analyse plus générale, mais non moins concrète, des modalités de leur formation et surtout des conditions de leur puissance sociale. L'élaboration de la notion d'idéologie marque cette réorientation de l'analyse, qui s'efforce de désigner une logique générale de formation des représentations, même si Marx hésite encore, on l'a vu, entre l'identifica-

tion d'une fonction et la dénonciation d'un contenu. Mais la découverte majeure de cette période est un acquis sur lequel Marx ne reviendra pas : comprendre les idées que les hommes se font d'eux-mêmes et du monde dans lequel ils vivent, c'est les rapporter à une base économique et sociale qui explique leur indépendance relative et leur pouvoir spécifique. Si la pensée est dépendante d'une histoire, elle n'est pas réductible à autre chose qu'elle-même : une explication matérialiste des représentations est précisément l'analyse de leur spécificité et de leur nécessité, en même temps qu'une intervention en leur sein et sur leur propre mode.

Le problème auquel s'affronte Marx à l'issue de cette période est double et confère son originalité véritable à sa pensée. Il s'agit d'une part de comprendre cette logique, ou plutôt ces logiques de la formation des idées, des croyances, des illusions et des savoirs, et cela en les reliant à la totalité historique structurée à laquelle elles appartiennent. Il s'agit ensuite de construire le plus complètement possible un savoir de cette totalité, qui rompe avec la tradition philosophique de son analyse abstraite pour s'orienter vers la saisie de l'histoire concrète de la production par les hommes de leurs conditions d'existence, c'est-à-dire des richesses mais aussi des rapports sociaux et d'eux-mêmes. A ce niveau, la pensée de Marx connaît un nouvel infléchissement décisif, qui retourne vers elle-même les conclusions de sa recherche, et tend à s'appliquer ses propres conclusions. La sortie hors de la philosophie ayant été proclamée, la question du statut de la théorie fait, néanmoins et par là même, retour avec une importance croissante au sein de la conception matérialiste et dialectique de l'histoire, précisément parce qu'elle se doit de penser son émergence et son impact. C'est à ce niveau qu'une critique de la philosophie se révèle comme une opération sans fin, logée au cœur même de l'analyse marxienne : si elle n'est aucunement son objet propre, elle est son moyen spécifique et sa condition nécessaire. Les flottements de l'analyse à cette époque circonscrivent nettement les diverses dimensions de cette question, que Marx reformulera encore pour la traiter cette fois de front.

En effet, la notion d'idéologie a pour caractéristique première de diriger le regard vers la mission sociale des représentations. Cette mission, énoncée depuis la base même de l'histoire humaine, exclut que les représentations soient abordées comme le produit des consciences individuelles, mais plutôt comme un effet de structure qui rencontre dans les individus les porteurs actifs d'une construction théorique qui trouve ses sources et ses motifs en dehors d'eux. La représentation émerge de la réalité économique et sociale en son tréfonds, même si elle vient ensuite se coaguler en un monde superficiel d'apparences et d'idées, se constituer apparemment en instance séparée et en concrétions théoriques. Le problème est alors, tout naturellement en quelque sorte, d'examiner de plus près cette formation permanente des représentations au sein même de la réalité historique, c'est-à-dire leur surgissement depuis le niveau de la production et de l'échange des marchandises, dont Marx pense depuis longtemps, à cette époque, qu'il est l'objet propre d'une intelligence véritable de l'histoire humaine.

Une seconde rupture intervient alors, quand la notion d'idéologie subit un effacement relatif et momentané alors même qu'elle a permis, du fait des acquis autant que des obstacles qu'elle suscite, de réorienter une nouvelle fois l'analyse. C'est à ce niveau qu'on rencontre la pensée de Marx dans ce qu'elle a de plus propre, contre tous les clichés dont on la recouvre parfois : il s'agit pour lui de penser la représentation comme réalité irréductible et apparaissant au niveau même de la formation économique et sociale, en sa structure et son fonctionnement les plus essentiels, non comme illusion à supprimer ou apparence à résorber. Cette opération s'accomplit en plusieurs temps. D'abord, et pour des raisons propres à Marx autant que du fait des événements politiques de la période 1848-1852, il procédera à un premier approfondissement de la notion d'idéologie en étudiant des imaginaires sociaux et des représentations politiques, en tant qu'elles sont à la fois fidèles et structurantes, expressives et actives. L'étude de l'idée républicaine est en ce sens exemplaire d'une analyse qui privilégie la fonction d'une représentation à la fois plastique et nécessaire. La repré-

sensation est réelle et contradictoire, elle n'est pas une image morte et trompeuse. La notion connaît un premier mouvement d'inclusion dans la totalité historique, en se trouvant intégrée au niveau même de l'analyse des luttes sociales et de la structuration politique du moment historique. *Le Manifeste du parti communiste* confirme pleinement ce mouvement d'intrication dont il procède lui-même, en se présentant comme intervention à ce niveau politique, intervention certes encore paradoxale, en ce qu'elle tend à dénier une efficacité de la théorie au moment même où elle table sur la portée pratique de sa propre diffusion et se conçoit comme alternative réelle à l'idéologie bourgeoise.

C'est à ce moment que Marx est en mesure de développer tous les tenants et aboutissants de ce mouvement théorique qui le conduit d'une œuvre à la suivante, et mêle aux acquis positifs de l'analyse la volonté de surmonter les tensions qu'ils engendrent et les problèmes qu'ils permettent de formuler toujours plus précisément. Il s'agit d'identifier dans le même mouvement les contradictions essentielles du mode de production capitaliste et la formation, du fait même de ces contradictions, de représentations qui les expriment et les propagent, permettent leur gestion et laissent entrevoir leur résolution. *Le Capital* est le projet d'une analyse aussi complète que possible de ces contradictions internes au mode de production capitaliste, en partant de cette « forme élémentaire » qu'est la marchandise. Et c'est bien dès ce niveau que surgit la représentation comme ce dédoublement qui s'opère entre la valeur d'usage et la valeur, ainsi que dans toute la séquence des formes diversifiées qu'elle engendre, de la valeur d'échange proprement dite jusqu'aux prix de production et aux prix de marché. Le capitalisme instaure le règne des scissions et de ce jeu de miroirs sans fin qui caractérise le monde marchand, le sépare d'avec lui-même pour mieux faire de ses conséquences ses présuppositions, assurer sa reproduction et son expansion. La représentation n'est dès lors plus une surface trompeuse, mais le mode de manifestation des contradictions essentielles du réel, et le fétichisme de la marchandise décrit cette emprise d'apparences fonction-

nelles, qui sont à la fois illusionnantes mais aussi parfaitement conformes au réel, congruentes avec le système structuré de ses apparences. La définition de la représentation comme logique concrète diversifiée permet l'identification des lignes de fracture les plus profondes du réel et, par suite, fournit le moyen d'intervenir en vue de transformer radicalement un mode de production dans son ensemble.

Une fois encore, l'intrication de la représentation comme fonctionnement à la totalité historique qui la produit retentit sur les conditions et la portée de l'analyse qui en est faite. *Le Capital*, en tant que découverte et description de cette logique, en est une forme de manifestation, historiquement déterminée, qui interagit avec l'histoire qui la conditionne. Et c'est à ce niveau seulement que Marx peut traiter la question des rapports entre théorie et pratique, non pas comme question générale mais comme le problème déterminé des conditions de possibilité d'une critique de l'économie politique rigoureuse, qui soit à la fois un savoir du réel et l'un des vecteurs de sa transformation, le moyen d'une prise de conscience collective, condition *sine qua non* d'une activité révolutionnaire digne de ce nom et à la hauteur de ses ambitions. Et le communisme semble bien, en bout de course, être la désignation de ce nouveau type de représentation, non point figuration mais critique continuée, qui anticipe et appelle une rationalisation en acte de la formation économique et sociale.

Tout au long de son édification, la pensée marxienne s'appuie sur la reprise et la rectification permanentes de cette notion. Elle en est moins l'objet privilégié que l'instrument permanent et préside à une critique de la philosophie qui est aussi une façon de définir la place et le rôle de la théorie. La tentation de réduire l'œuvre marxienne à la formulation d'une autre économie politique oublie ce travail réfléchi d'édification et néglige la place cruciale d'une réflexion sur la construction conceptuelle qui le caractérise en propre. Cette critique est nécessairement en relation de voisinage permanent avec la philosophie et son histoire, comme il est aisé de le constater en lisant attentivement les derniers textes, saturés de références et de polémiques, d'allusions et d'emprunts.

Le mode de construction de la pensée de Marx s'y révèle comme mouvement et l'étude de ce mouvement permet de contourner l'écueil d'un jugement prévenu sur son actualité durable ou sa caducité définitive. Mais il est clair qu'une telle étude rencontre à terme cette question, qu'il appartient à tout lecteur de trancher par lui-même. Elle ouvre le champ d'un examen reconduit de la question de la représentation aujourd'hui, au moment où elle se présente plus que jamais comme un problème central, aux dimensions multiples et aux enjeux historiques majeurs.

Annexes

Indications bibliographiques

A. Œuvres de Marx et d'Engels

Il existe deux éditions allemandes des œuvres de Marx et d'Engels, incomplètes à ce jour, l'entreprise éditoriale de la MEGA ayant été interrompue.

– *Marx-Engels Gesamtausgabe* (Seconde MEGA), édition complète prévue en 100 volumes, Berlin, Dietz-Verlag, depuis 1975.

– *Marx-Engels Werke* (MEW), 39 volumes et 2 volumes de suppléments, Berlin, Dietz-Verlag, depuis 1956.

Les Éditions sociales ont traduit et publié une partie de ces textes et ont constitué la principale entreprise éditoriale de publication des œuvres de Marx et d'Engels en français. Une autre sélection de textes, plus réduite, a été proposée par Maximilien Rubel dans la « Bibliothèque de la Pléiade », aux éditions Gallimard. Enfin, beaucoup des œuvres les plus connues de Marx et d'Engels paraissent régulièrement en format de poche. Les indications bibliographiques ci-dessous concernent les textes cités dans cet ouvrage, classés dans l'ordre chronologique de leur rédaction (la date de rédaction ou de première publication est indiquée entre parenthèses).

Des indications de lectures précises sont proposées pour certaines œuvres : il s'agit de guider un lecteur peu familier de l'œuvre de Marx et qui pourrait être dérouté, notamment par l'ampleur des manuscrits préparatoires au *Capital* et par *Le Capital* lui-même. Le problème d'une sélection ne se posant guère pour les œuvres dites de jeunesse, à l'exception du fort volume de *L'Idéologie allemande*, les textes choisis ici visent surtout à illustrer et à compléter les analyses proposées dans les chapitres IV et V.

1. Œuvres regroupées

Karl Marx, *Œuvres*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », trad. M. Rubel, L. Evrard et J. Janover, 4 vol. publiés : *Économie I* (1965), *Économie II* (1968), *Philosophie* (1982), *Politique I* (1994).

2. Œuvres séparées

Karl Marx, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, trad. J. Ponnier, Ducros, 1970 (1839-1841).

Karl Marx, *Débats sur la loi relative au vol de bois*, dans P. Lascoumes et H. Zander, *Du « vol de bois » à la « critique du droit »*, PUF, 1984 (1842).

Karl Marx, *Critique du droit politique hégélien*, trad. A. Baraquin, Éditions sociales, 1975 (1843).

Karl Marx, *La Question juive*, trad. M. Palmier, UGE, « 10/18 », 1968 (1844).

Friedrich Engels, *Esquisse d'une critique de l'économie politique*, trad. H. A. Baatsch, Aubier, 1974 (1844).

Karl Marx, *Manuscrits de 1844*, trad. J.-P. Gougeon, Flammarion, 1996 (1844).

Friedrich Engels, *La Situation de la classe laborieuse en Angleterre*, Éditions sociales, 1975 (1844-1845).

Karl Marx et Friedrich Engels, *La Sainte Famille*, trad. E. Cogniot, Éditions sociales, 1972 (1845).

Karl Marx, *Thèses sur Feuerbach*, dans *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger et al., Éditions sociales, 1976 (1845).

Karl Marx et Friedrich Engels, *L'Idéologie allemande*, trad. H. Auger et al., Éditions sociales, 1976 (1845-1846).

- I. Feuerbach

- III. Saint Max, notamment p. 348-456

Karl Marx, *Misère de la philosophie*, Éditions sociales, 1977 (1847).

Friedrich Engels, *Les Principes du communisme*, dans *Le Manifeste du parti communiste*, trad. G. Cornillet, Éditions sociales, 1984 (1847).

- Karl Marx et Friedrich Engels, *Le Manifeste du parti communiste*, trad. G. Cornillet, Messidor-Éditions sociales, 1986 (1848).
- Karl Marx et Friedrich Engels, *Nouvelle Gazette rhénane*, trad. L. Netter, Éditions sociales, 3 vol., 1963, 1969 et 1971 (1848-1849).
- Karl Marx, *Les Luites de classes en France*, trad. G. Cornillet, Éditions sociales, 1986 (1848-1850).
- Karl Marx, *Travail salarié et Capital*, trad. M. Fagard, Éditions sociales, 1985 (1849).
- Karl Marx, *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, trad. G. Cornillet, 1984 (1852).
- Karl Marx, « *Grundrisse* », *Manuscrits de 1857-1858*, trad. G. Badia et al., Éditions sociales, 2 vol., 1980 (1857-1858).
- t. 1 : Introduction dite « de 1857 »
 - t. 1, chap. 2, § 3 : Genèse et essence de l'argent
 - t. 1, chap. 2, § 4 : Les métaux précieux en tant que porteurs du rapport monétaire
 - t. 1, chap. 3 : Le chapitre du capital
 - t. 2, chap. 3 : Le chapitre du capital (suite)
- Karl Marx, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Badia, Éditions sociales, 1977 (1859).
- chap. 1 : La marchandise
 - chap. 2, II : Moyen de circulation
- Karl Marx, *Manuscrits de 1861-1863*, trad. G. Badia et al., Éditions sociales, 1979 (1861-1863).
- Karl Marx, *Théories sur la plus-value*, trad. G. Badia et al., 3 vol., 1974, 1975 et 1976 (1861-1863).
- t. 1, chap. 3 : Adam Smith
 - t. 1, chap. 4 : Théories sur le travail productif et le travail improductif
 - t. 2, chap. 10 : Théorie de Ricardo et d'Adam Smith sur le coût de production (réfutation)
 - t. 2, chap. 17 : Théorie de l'accumulation de Ricardo. Critique de cette dernière
 - t. 3, chap. 20 : Désagrégation de l'école de Ricardo
 - Annexes : *Revenues and its sources*. L'économie vulgaire
- Karl Marx, *Salaire, Prix et Profit*, trad. M. Fagard, Éditions sociales, 1985 (1865).
- Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, trad. J.-P. Lefèbre, PUF, 1993 (1867).

- Préface à la 1^{re} édition allemande
- Préface à la 2^e édition allemande
- Livre I (dans sa totalité)

Karl Marx, *Le Capital*, Éditions sociales (1867-1894); Livre I, trad. J. Roy, 1976; Livre II, trad. E. Cogniot, G. Badia et M. Cohen-Solal, 1977; Livre III, trad. G. Badia et M. Cohen-Solal, 1977.

- Livre II, chap. 1 : Le cycle du capital-argent
- Livre II, chap. 2 : Le cycle du capital productif
- Livre II, chap. 3 : Le cycle du capital-marchandise
- Livre II, chap. 4 : Les trois figures du procès cyclique
- Livre II, chap. 8 : Le capital fixe et le capital circulant
- Livre III, chap. 5 : Économie dans l'emploi du capital constant
- Livre III, chap. 9 : Établissement d'un taux général de profit
- Livre III, chap. 10 : Égalisation du taux général de profit par la concurrence
- Livre III, 3^e section : Baisse tendancielle du taux de profit
- Livre III, 7^e section : Les revenus et leurs sources

Karl Marx, *La Guerre civile en France*, Éditions sociales, 1975 (1871).

Karl Marx et Friedrich Engels, *Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt*, Éditions sociales, 1972 (1875 et 1891).

Friedrich Engels, *Ludwig Feuerbach et la Fin de la philosophie classique allemande*, trad. E. Bottigelli, Éditions sociales, 1979 (1886).

3. Correspondance

Karl Marx et Friedrich Engels, *Correspondance*, trad. H. Auger et al., Éditions sociales, 12 vol. parus, 1971-1989.

Karl Marx et Friedrich Engels, *Lettres sur « Le Capital »*, trad. G. Badia et J. Chabbert, Éditions sociales, 1964.

Karl Marx, Jenny Marx et Friedrich Engels, *Lettres à Kugelmann*, trad. G. Badia, Éditions sociales, 1971.

Karl Marx, Friedrich Engels, *Lettres sur les sciences de la nature*, Éditions sociales, 1973.

B. Commentaires et références

Cette bibliographie indicative est la sélection d'un nombre restreint de travaux portant sur Marx. On a retenu des ouvrages français ou traduits, récents, et qui se signalent par leur importance dans le champ des études marxiennes et par les informations indispensables qu'ils apportent à un lecteur connaissant peu l'œuvre de Marx, et illustrant une grande diversité d'approches. Ont été laissés de côté la plupart des auteurs « classiques » se réclamant du marxisme et proposant non pas une lecture de Marx mais un prolongement et une élaboration originale : outre qu'ils auraient considérablement allongé cette liste, ils ont été délibérément écartés de notre étude. Ce choix partiel et partial a pour motif de privilégier une première approche, centrée sur l'œuvre même de Marx, et tient compte du fait que nombre des ouvrages mentionnés ici comportent pour la plupart des bibliographies abondantes et précises. Enfin, le classement proposé, qui se veut pédagogique, est par là même nécessairement schématique et ne mentionne qu'une seule fois des travaux appartenant parfois à plusieurs rubriques.

1. Histoire de la période

Agulhon, Maurice, *1848 ou l'Apprentissage de la République*, Seuil, 1992.

Berstein, Serge et Milza, Pierre, *Histoire du XIX^e siècle*, Hatier, 1996.

Droz, Jacques, *Histoire générale du socialisme*, I, *Des origines à 1875*, PUF, 1997.

Hobsbawm, Eric J., *L'Ère du capital*, trad. E. Diacon, Fayard, 1978. .

Plessis, Alain, *De la fête impériale au mur des Fédérés, 1852-1871*, Seuil, 1979.

Tacel, Max, *Restaurations, Révolutions, Nationalités, 1815-1870*, Armand Colin, 1997.

2. Biographies de Marx

- Bruhat, Jean, *Karl Marx, Friedrich Engels*, Club français du Livre, 1970.
- Mehring, Gustav, *Karl Marx, histoire de sa vie*, trad. J. Mortier, Éditions sociales, 1983.
- Nicolaïevski, Boris et Maenschen-Helfen, Otto, *La Vie de Karl Marx*, trad. M. Stora, La Table ronde, 1997.
- Rubel, Maximilien, *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle*, Rivière, 1971.

3. Présentations générales de la pensée de Marx

- Balibar, Étienne, *La Philosophie de Marx*, La Découverte, 1993.
- Durand, Jean-Pierre, *La Sociologie de Marx*, La Découverte, 1995.
- Labica, Georges et Bensoussan, Gérard (sous la direction de), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1985 (rééd. PUF, « Quadrige », 1999).
- Lefebvre, Henri, *Le Matérialisme dialectique*, PUF, 1990.
- Lefebvre, Henri, « Marx », *Histoire de la philosophie*, Galimard, « Encyclopédie de la Pléiade », t. III, 1974.
- Raulet, Gérard, *Marx*, Ellipses, 1997.

4. Le jeune Marx

- Bloch, Olivier, « Marx, Renouvier et l'histoire du matérialisme », *Matière à histoires*, Vrin, 1997.
- Cornu, Auguste, *Karl Marx et Friedrich Engels. Leur vie et leur œuvre*, PUF, 4 vol., 1955, 1958, 1962 et 1970.
- Fontenay, Élisabeth de, *Les Figures juives de Marx*, Galilée, 1973.
- Gabaude, Jean-Marc, *Le Jeune Marx et le Matérialisme antique*, Privat, 1970.
- Löwy, Michael, *La Théorie de la révolution chez le jeune Marx*, Éditions sociales, 1997.
- Markovits, Francine, *Marx dans le jardin d'Épicure*, Minuit, 1974.

- McLellan, David, *Les Jeunes Hégéliens et Karl Marx*, trad. A. McLellan, Payot, 1972.
- Mercier-Josa, Solange, *Retour sur le jeune Marx*, Klincksieck, 1986.
- Rojahn, Jürgen, « Les Manuscrits de 44 n'existent pas », dans *1883-1983, L'Œuvre de Marx, un siècle après* (sous la direction de Georges Labica), PUF, 1985.
- Salem, Jean, *Manuscrits de 1844, Introduction*, Flammarion, 1996.

5. L'idéologie

- Badiou, Alain et Balmes, François, *De l'idéologie*, Maspero, 1976.
- Kofman, Sarah, *Camera obscura (de l'idéologie)*, Galilée, 1973.
- Labica, Georges, *Le Paradigme du Grand Hornu*, La Brèche, 1987.
- Ricœur, Paul, « L'idéologie et l'utopie : deux expressions de l'imaginaire sociale », dans *Du texte à l'action*, Seuil, 1986.
- Tort, Patrick, *Marx et le Problème de l'idéologie*, PUF, 1988.
- Idéologie, Symbolique, Ontologie* (sous la direction de Georges Labica), CNRS, 1987.

6. Politique et luttes sociales

- Abensour, Miguel, *La Démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, PUF, 1997.
- Artous, Antoine, *Marx, l'État et la Politique*, Syllepses, 1999.
- Assoun, Paul-Laurent, *Marx et la Répétition historique*, PUF, 1978.
- Barbier, Maurice, *La Pensée politique de Marx*, L'Harmattan, 1992.
- Bourgeois, Bernard, « Marx et les droits de l'homme », dans *Droit et Liberté selon Marx*, PUF, 1986.
- Bourgeois, Bernard, « La logique de l'État selon Marx », *Actuel Marx*, n° 9, PUF, 1991.

- Claudin, Fernando, *Marx, Engels et la Révolution de 1848*, Maspero, 1980.
- Furet, François, *Marx et la Révolution française*, Flammarion, 1986.
- Grandjonnac, Jacques, *Marx et les Communistes allemands à Paris*, Maspero, 1974.
- Negri, Antonio, *Le Pouvoir constituant. Essai sur les alternatives de la modernité*, trad. E. Balibar et F. Matheron, PUF, 1997.
- Robelin, Jean, *Marxisme et Socialisation*, Klincksieck, 1989.
- Texier, Jacques, *Révolution et Démocratie chez Marx et Engels*, PUF, 1998.

7. Philosophie

- Althusser, Louis, *Pour Marx*, La Découverte, 1986.
- Balibar, Étienne, *Cinq Études du matérialisme historique*, Maspero, 1974.
- Balibar, Étienne, « Politique et philosophie avant et après Marx », *La Crainte des masses*, Galilée, 1997.
- Bellue, Françoise, « Du fétichisme religieux au fétichisme économique », *Raison Présente*, n° 75, 1985.
- Bensaïd, Daniel, *Marx l'intempestif*, Fayard, 1995.
- Bidet, Jacques, « Sur les fondements de la théorie de Marx », dans *Étudier Marx* (sous la direction de Georges Labica), CNRS, 1980.
- Bidet, Jacques, *Que faire du « Capital » ?*, Klincksieck, 1985.
- Castoriadis, Cornélius, « Valeur, égalité, justice, de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Seuil, t. 1, 1978.
- D'Hondt, Jacques, *L'Idéologie de la rupture*, PUF, 1978.
- Derrida, Jacques, *Spectres de Marx*, Galilée, 1993.
- Labica, Georges, *Karl Marx, les Thèses sur Feuerbach*, PUF, 1987.
- Labica, Georges, *Le Statut marxiste de la philosophie*, Éditions Complexes, 1976.
- Lefebvre, Jean-Pierre, « La langue de Marx », *Philosophie*, n° 31, Minuit, 1991.

- Maler, Henri, *Convoiter l'impossible*, Albin Michel, 1995.
- Mercier-Josa, Solange, *Pour lire Hegel et Marx*, Éditions sociales, 1980.
- Renault, Emmanuel, *Marx et l'Idée de critique*, PUF, 1995.
- Sève, Lucien, *Une introduction à la philosophie marxiste*, Éditions sociales, 1974.
- Sève, Lucien, « Forme, formation, transformation », dans *Structuralisme et Dialectique*, Éditions sociales, 1984.
- Thanh Khoi Le, *Marx, Engels et l'Éducation*, PUF, 1991.
- Tosel, André, *L'Esprit de scission*, Annales littéraires de l'Université de Besançon, 1991.
- Tosel, André, *Études sur Marx (et Engels)*, Kimé, 1992.
- Vadée, Michel, *Marx penseur du possible*, Klincksieck, 1992.
- Vincent, Jean-Marie, *Critique du travail, le faire et l'agir*, PUF, 1987.

8. Économie

- Baslé, Maurice et al., *Histoire des pensées économiques*, I, *Les Fondateurs*, Sirey, 1993.
- Boncœur, Jacques et Thouément, Hervé, *Histoire des idées économiques*, Nathan, t. 1, 1989.
- Brunhoff, Suzanne de, *La Monnaie chez Marx*, Éditions sociales, 1976.
- Diatkine, Sylvie, *Théories et Politiques monétaires*, Armand Colin, 1995, chap. 2.
- Mandel, Ernest, *La Pensée économique de Karl Marx*, Maspero, 1982.
- Salama, Pierre, *Sur la valeur*, Maspero, 1975.
- Salama, Pierre et Haic Hac, Tran, *Introduction à l'économie de Marx*, La Découverte, 1992.
- Jorland, Gérard, *Les Paradoxes du Capital*, Odile Jacob, 1995.
- Denis, Henri, *L'« Économie » de Marx, histoire d'un échec*, PUF, 1980.
- Rosdolski, Roman, *La Genèse du « Capital » chez Karl Marx*, trad. C. Colliot-Thélène et J.-M. Brohm, Maspero, 1976.

9. Études générales de notions

Binoche, Bertrand, *Critique des droits de l'homme*, PUF, 1989.

Bloch, Olivier, *Le Matérialisme*, PUF, 1985.

Cartelier, Jean, *La Monnaie*, Flammarion, 1996.

Grou, Pierre, *Monnaie, crise économique*, PUG-Maspero, 1977.

Iacono, Alfonso M., *Le Fétichisme, histoire d'un concept*, PUF, 1992.

Mouchot, Claude, *Les Théories de la valeur*, Économica, 1994.

Vatin, François, *Le Travail, économie et physique, 1780-1830*, PUF, 1993.

Wallerstein, Immanuel, *Le Capitalisme historique*, La Découverte, 1990.

Glossaire

Ce glossaire comporte un nombre restreint de notions appartenant au lexique marxien. Il inclut, d'une part, certaines catégories secondaires et « techniques » de l'analyse, dont la définition sommaire vise à faciliter une première lecture des œuvres de Marx lui-même. D'autre part, il mentionne des notions problématiques, de plus grande extension, dont la définition chez Marx n'est pas toujours stabilisée et qui renvoie de proche en proche à l'ensemble de son œuvre ainsi qu'aux choix de lectures qu'on en a proposés. Les définitions qui suivent sont donc purement indicatives et liminaires. Elles renvoient aux pages de cet ouvrage qui en traitent plus spécialement, où l'on trouvera des références aux textes de Marx lui-même. Les termes suivis d'une étoile sont définis dans ce glossaire.

Pour des informations plus précises, on consultera notamment :

Labica, Georges et Bensoussan, Gérard (sous la direction de), *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1985.

Échaudemaison, Claude-Danièle (sous la direction de), *Dictionnaire d'économie et de sciences sociales*, Nathan, 1993.

Jacob, André (sous la direction de), *Dictionnaire des notions philosophiques*, PUF, 1989.

*

Accumulation (*Akkumulation*) : Le processus d'accumulation du capital révèle la tendance du capitalisme au développement des forces productives*. Il résulte de l'accroissement du capital* au-delà de sa reproduction*

simple et donc de la transformation de la survaleur* obtenue à l'issue de la production en moyens de productions* supplémentaires et en force de travail* nouvelle. Ce mécanisme, qui définit la reproduction élargie du capital, permet au cycle de la production de s'étendre. L'accumulation a donc pour condition et pour résultat l'investissement visant la consommation productive, par opposition à une consommation immédiate ou à la thésaurisation*.

211, 219, 278.

Aliénation (*Entfremdung, Entäusserung, Veräusserung*) :

Marx emprunte les termes à Feuerbach et à Hegel et modifie progressivement leur sens tout au long de son œuvre. D'abord marquée par son ascendance feuerbachienne, l'aliénation (*Entfremdung*, le plus souvent) désigne la double opération de scission et de projection qui conduit les hommes à séparer d'eux leur propre essence* et à la diviniser. Marx étendra à l'État* puis au travail* l'emploi de cette notion, avant de la redéfinir précisément sur le terrain de l'économie politique*. L'aliénation désigne alors la transformation du travail* social en « puissance étrangère » (C, I, p. 640-641) à l'ouvrier qui l'effectue. Celui-ci, en tant qu'il est dépossédé de tout pouvoir sur la production, semble être dominé par les résultats de sa propre activité.

33, 48, 49, 52, 53, 84, 85, 175-176, 221.

Apparence (*Schein*) : Marx définit l'apparence comme forme d'apparition partielle et inversée de l'essence*, non comme son travestissement extérieur. L'inversion dont elle procède doit donc être étudiée comme un processus historique concret, et intégrée à l'explication de la totalité économique et sociale. Marx parle ainsi, par exemple, des apparences engendrées au niveau de la circulation* du capital* commercial par la concurrence* que se livrent les capitaux individuels, dès lors que ces phénomènes* ne sont pas articulés à une analyse de l'organisation de la production dans son ensemble (C, III, p. 299).

91, 124, 154, 155, 160-161, 176, 264, 275.

Base (*Basis, Grundlage*) : La base s'oppose à la superstructure* seulement dans la mesure où elle en fournit le socle explicatif. Marx désigne comme base les conditions de production économiques propres à chaque époque (*Contribution*, p. 3), par différence avec la superstructure* juridique, politique, religieuse, artistique ou philosophique qu'elle détermine. La métaphore architecturale suggère une distinction rigide d'instances alors que Marx conçoit la superstructure comme la forme de manifestation consciente de cette base, inséparable d'elle parce qu'elle occupe une fonction nécessaire à sa reproduction*.

31, 70, 72, 78, 79, 103, 130, 220.

Besoin (*Bedürfnis*) : Les besoins humains se définissent au cours d'une histoire, qui conduit les hommes à produire leurs propres conditions d'existence, à la différence des espèces animales. La dialectique* des besoins nouveaux qui émergent sur la base de la satisfaction des besoins antérieurs caractérise en propre chaque époque de la production et permet de lier à la face objective des conditions collectives la face subjective du développement des individus* et des capacités humaines. Elle permet aussi de poser la question des finalités propres à une organisation rationnelle de la production et de redéfinir la place et la nature du travail* en son sein.

22, 72, 140, 204-206, 213, 221, 223.

Bourgeoisie (*Bourgeoisie, Bürgertum*) : La bourgeoisie est la classe* qui impose sa domination au sein du mode de production* capitaliste. La propriété des moyens de production* qui la caractérise rend possible l'exploitation* du travail et la reproduction* continue des rapports sociaux* qui assurent sa suprématie. Elle est donc la classe qui parvient aussi à imposer sa vision du monde (l'idéologie* dominante). Mais cette classe n'est pas monolithique. La nécessité de l'accumulation* engendre une concurrence* entre capitalistes et plusieurs fractions de la bourgeoisie peuvent entrer en lutte : bourgeoisie commerçante, bourgeoisie industrielle, bourgeoisie financière, par exemple.

103-106, 109, 111, 113, 133-134, 257, 277-278.

Branche (*Zweig*) : Ensemble d'unités de production qui produit un seul type de biens ou de services. Marx fait l'hypothèse de l'établissement d'un taux de profit* moyen, dû à la concurrence*, et qui s'établit objectivement, grâce aux transferts de capitaux* au sein d'une même branche puis d'une branche à l'autre.
82, 207, 224.

Capital (*Kapital*) : Le capital est d'abord un rapport social. Procès d'autovalorisation, il désigne aussi son résultat, la valeur* accumulée, condition de sa reproduction* simple et de sa reproduction élargie. On peut alors distinguer :
149, 150, 167-168, 264-265.

- **Capital constant/variable (*Konstantes/variables Kapital*)**. Le capital productif se divise en capital constant et capital variable. Le capital constant est l'ensemble des moyens de production* (matières premières, outils, machines, équipement) résultant d'un travail passé. Le capital variable est la force de travail* achetée par les salaires, qui crée plus de valeur* qu'elle n'en possède.
222-223, 269.

- **Capital fixe/circulant (*Fixes/zirkulierendes Kapital*)**. Ces notions de l'économie classique procèdent à une autre division du capital, en séparant la terre et les machines d'un côté, les salaires et les matières premières de l'autre. Marx les redéfinit en les appliquant au seul capital productif. Le capital fixe désigne les moyens de production*, en particulier les machines et les équipements, tandis que le capital circulant regroupe les matières premières et la force de travail*.
211.

- **Capital-argent, capital-marchandise, capital productif (*Geldkapital, Warenkapital, produktives Kapital*)**. Le cycle du capital s'écrit A-M... P... M'-A', A, M et P désignant respectivement le capital-argent, le capital-marchandise* et le capital productif. La première phase A-M est celle de la circulation et consiste dans la transformation du capital argent en force de travail* et moyens de production*. La phase M... P... M' est la consommation productive de la valeur d'usage des marchandises achetées, leur transformation en une nouvelle

marchandise M' qui incorpore la survaleur*. La troisième phase M'-A' est le retour à la circulation* qui permet seul de réaliser la valeur* de M'. La valeur retrouve sa forme argent initiale, mais augmentée de la survaleur*.

Capitalisme (*Kapitalismus*) : Le capitalisme est un mode de production* orienté vers la formation de la survaleur* et l'accumulation*. Il se caractérise par la propriété privée des moyens de production* et la division de la société en classes* antagonistes. Il détermine à ce titre les transformations successives de la formation économique et sociale* qui parcourt plusieurs étapes, capitalisme commercial et manufacturier d'abord, puis capitalisme industriel. Engels esquissera la définition d'un capitalisme d'État* associé à l'impérialisme, qui définit la phase suivante.

128, 150, 167, 187-188, 210-211, 263-270, 274.

Classe (*Klasse*) : Marx redéfinit la notion de classe, qu'il reconnaît emprunter notamment aux historiens français du XIX^e siècle, mais aussi aux économistes du siècle précédent. Toute formation économique et sociale* instaurant des rapports de domination permet la distinction de classes, définies par la place qu'elles occupent au sein de la production. Mais le terme s'applique plus particulièrement au mode de production* capitaliste dans la mesure où les castes et les rapports de dépendance personnels disparaissent au profit de classes économiques, définies avant tout par la division du travail* et l'égalité juridique des individus*.

45, 68, 74-77, 81, 82, 102-105, 108-114, 118-128, 130, 231, 232, 269.

Communisme (*Kommunismus*) : Le communisme est un mode de production* caractérisé par la suppression des rapports de domination et d'exploitation* obtenue au terme de leur renversement révolutionnaire. Ce renversement est à la fois permis et exigé par les contradictions* inhérentes au mode de production* capitaliste, mais suppose l'intervention politique du mouvement ouvrier. Elle

visé à instaurer une démocratie* de producteurs associés, le problème étant alors de savoir comment doivent être réorganisée la production, redéfini le travail* et le développement des individus, repensée la politique.

43, 59, 65-67, 78, 86-87, 108-114, 220, 229, 236, 242-243.

Composition organique (*Organische Zusammensetzung*) :

Le rapport entre le capital constant et le capital variable définit la composition organique du capital*. La survalueur* est proportionnelle au seul capital variable. Par l'intermédiaire du progrès technique, la proportion du capital variable par rapport au capital constant tend à diminuer et la composition organique du capital s'élève, entraînant la baisse tendancielle du taux de profit*. Par ailleurs, cette notion est utilisée par Marx pour définir le mécanisme de péréquation des taux de profit, le transfert des capitaux entre branches* s'effectuant de celles qui présentent une composition organique faible vers les branches à composition organique élevée : l'établissement d'un taux de profit moyen en résulte automatiquement.

222.

Concret (*Konkretes*). Marx reprend la définition hégélienne du concret comme unité de déterminations diverses. Mais il distingue, dans l'*Introduction de 1857*, le concret réel du concret de pensée qui en est la reconstitution conceptuelle, dotée de caractéristiques spécifiques et s'opposant aux catégories abstraites et analytiques de l'économie classique.

61-62, 182, 246-252, 263, 266.

Concurrence (*Konkurrenz*) : La concurrence, caractéristique du mode de production* capitaliste, concerne à la fois les travailleurs et les capitalistes, d'une façon générale tous ceux qui se présentent sur le marché* pour acheter et vendre des marchandises, force de travail* incluse. Chez les économistes classiques, elle tend à masquer la sphère de la production et donne faussement à penser que c'est au niveau de la circulation que se rencontrent les causes des phénomènes économiques.

112-113, 208-209, 217, 253, 264.

Contradiction (*Widerspruch*) : Marx reprend et redéfinit de façon matérialiste la notion hégélienne de contradiction. Sans être l'objet d'une théorie générale, elle désigne les antagonismes objectifs et multiples qui définissent les différentes formations économiques et sociales et sont le moteur de leurs transformations. Avec le mode de production* capitaliste, la connaissance précise de la contradiction centrale entre travail et capital*, de ses formes de manifestation et de ses tendances à l'évolution, est devenue la condition du dépassement communiste des rapports d'exploitation* et de domination.

26, 37, 38, 78, 88, 102, 140, 149, 209, 222, 225, 254, 258, 269-292, 274, 278, 291.

Coopération (*Kooperation*) : La coopération est la forme que prend la collaboration active des travailleurs au sein du procès de production. En mode capitaliste de production*, cette coopération se présente de façon contradictoire. Impliquée par une division poussée du travail*, elle entraîne la constitution d'une puissance sociale sans précédent, mais d'une puissance devenue étrangère aux travailleurs qui l'engendrent. Dans le même temps, elle esquisse l'association libre des producteurs et la socialisation du travail qui prévaudront dans le communisme*.

207, 209, 228-229.

Crise (*Krisis, Krise*) : Au sens large, le terme désigne les périodes historiques de déséquilibre, dues à l'entrée en conflit aigu des forces productives* et des rapports de production*, contradiction* qui prépare le passage à un nouveau mode de production*. Au sens restreint, les crises économiques du capitalisme trouvent leur possibilité formelle dans la disjonction de l'achat et de la vente, et leur possibilité réelle dans le désajustement effectif entre la production et la circulation des marchandises*. Révélant et exacerbant les contradictions du capitalisme*, la crise, conformément à son acception antique, offre le moment favorable d'une intervention. Le déclenchement d'une crise économique générale du monde capitaliste est présentée par Marx comme l'une des conditions de la révolu-

tion* communiste, l'autre étant l'action politique du mouvement ouvrier.

115, 117, 130, 138-140, 223, 226, 255, 262, 268, 275.

Critique de l'économie politique (*Kritik der politischen Ökonomie*) : Expression qui apparaît dès les premières œuvres de Marx, elle ne désigne pas seulement l'examen polémique des théories de l'économie politique*, mais une redéfinition des conditions de la compréhension de l'histoire humaine. La critique de l'économie politique est donc le nom propre de l'analyse matérialiste* et dialectique* de cette histoire, en tant qu'elle inclut une étude des théories existantes et, plus généralement, une étude de la formation des représentations. A ce titre, réfléchissant ses propres conditions d'émergence ainsi que la méthode de son développement et le statut de ses catégories, la critique de l'économie politique se présente aussi comme une critique de la philosophie.

47, 48, 64, 90-91, 147-148, 222, 259, 275, 288, 292.

Démocratie (*Demokratie*). La démocratie désigne dans un premier temps pour Marx un type de régime politique, caractérisé par la représentation parlementaire des intérêts sociaux divergents et le suffrage universel*. Dans un second temps, la critique de ses limites conduit Marx à dénoncer comme un leurre la seule revendication démocratique, en tant qu'elle isole une sphère politique dès lors privée d'effectivité. Il la redéfinit alors tendanciellement, en même temps que la notion de politique, en l'enracinant sur le terrain économique et social et en la concevant comme démocratie de producteurs.

37-40, 97, 111, 115, 116-117, 134, 143, 233-236.

Dialectique (*Dialektik*) : La dialectique marxienne est l'héritière matérialiste* et critique* de la dialectique hégélienne. Elle désigne les contradictions* du réel et le mouvement de leur résolution, en même temps que la démarche théorique de leur analyse. Elle inclut par là même le moment de la pratique* sociale au sein du devenir historique comme la rencontre entre la connaissance du réel et la maturation de ses contradictions essentielles.

La question d'une dialectique de la nature sera abordée surtout par Engels.

53, 63, 90, 123, 164, 243, 249, 254, 255, 258-263, 266, 273, 275, 283.

Dictature du prolétariat (*Diktatur des Proletariats*) :

Dans un premier temps la dictature du prolétariat désigne les moyens de la transition politique qui conduit au communisme* et précède la disparition des classes*. Elle commence par l'instauration d'un régime d'exception, pour évoluer vers la forme d'une république démocratique majoritaire, grâce à l'alliance passée entre le prolétariat* et la paysannerie. Dans un second temps, à l'époque de la Commune de Paris, Marx définit la dictature du prolétariat comme « la forme politique enfin trouvée » (*La Guerre civile en France*, p. 67) de cette transition, dotée d'une dynamique interne et apte à évoluer par elle-même vers le communisme*.

67, 111, 231.

Division du travail (*Arbeitsteilung*) : La division du travail désigne la séparation entre activité manuelle et activité intellectuelle (*L'Idéologie allemande*), telle qu'elle découle de l'organisation du travail* et de l'ensemble des rapports sociaux qui caractérisent le mode de production* capitaliste. Cette division sociale du travail est augmentée d'une division technique qui, à l'intérieur du procès de production, parcellise de plus en plus l'activité du travailleur et tend à sa déqualification. Cette division croissante entre en contradiction* avec la tendance inverse à la coopération* et à la maîtrise collective du procès de production, qui inscrit le thème communiste du développement intégral des capacités humaines (*C, I, p. 548*) au sein même des conditions de production capitalistes.

77, 82, 206-211, 214, 215.

Économie politique (*Politische Ökonomie*) : Marx considère d'abord la démarche de l'économie politique comme justification du monde bourgeois et comme ensemble d'illusions sur la nature de la production et de l'échange (*Manuscrits de 1844*). Puis, il entreprendra son étude

précise et distinguera l'économie politique vulgaire, apologétique, incapable de dépasser le niveau des apparences*, et l'économie politique savante ou scientifique, effort réel de connaissance du mode de production capitaliste comme totalité (*Théories sur la plus-value*). L'analyse historique et critique des catégories de l'économie politique sera au centre du projet du *Capital* et permettra à Marx de définir sa démarche comme critique de l'économie politique*.

44, 47, 49, 51, 53, 76, 79, 80-81, 88, 139, 148, 218, 224, 245, 246, 268, 272-273.

Esclavage (*Sklaverei*). L'esclavage caractérise le mode de production* antique, mais persiste aussi dans certaines zones du monde moderne. Il fait du travailleur une partie des moyens de production* ou encore une marchandise*, ce qui le distingue à la fois du serf et de l'ouvrier salarié. Désignant donc un mode d'exploitation* déterminé, le terme est aussi employé par métaphore pour désigner l'exploitation* capitaliste des individus* en tant qu'elle condamne l'ouvrier à vendre jour après jour sa force de travail* dans des conditions qui lui sont imposées et qui conduisent à une dépossession de soi. L'esclavage s'oppose alors à la libération du travailleur promise par le communisme*.

201, 212.

Essence (*Wesen*) : L'essence est l'une des catégories classiques de la philosophie que Marx se réapproprie en se démarquant en premier lieu de son acception hégélienne. L'essence est l'ensemble des rapports objectifs et des contradictions* réelles qui définissent l'histoire humaine et dont l'analyse permet seule la connaissance véritable. A ce titre, elle se distingue à la fois de l'apparence* et du phénomène*, et se présente comme la condition de leur saisie théorique.

33, 38, 43, 47, 48, 49, 83, 84, 123, 255, 263, 265, 266, 271, 275.

État (*Staat*) : L'État est cet universel abstrait qui se sépare illusoirement de la société civile* en idéalisant et sépa-

rant l'intérêt général des conflits qui la traversent. Il n'est en fait que le comité de gestion des affaires bourgeoises. Le dépérissement de l'État comme machine administrative au sein du communisme* est conçu comme la réappropriation de la politique* par les producteurs associés. Sa définition oscille alors entre le maintien de tâches spécifiques et centralisées de gestion et sa résorption intégrale, au sein de rapports sociaux libérés de toute domination de classe*.

21, 22, 23, 32-42, 94, 111, 133, 134, 142, 143, 162, 228, 230-233.

Exploitation (*Ausbeutung*) : L'exploitation est la manifestation dans le domaine de la production d'un rapport social de domination. Dans le mode de production capitaliste*, l'exploitation de la classe* ouvrière résulte du salariat et du mode d'extorsion de la survaleur*, résultat du surtravail* gratuit imposé. Marx définit un degré d'exploitation qui est le rapport entre le temps de surtravail et le temps de travail, fraction qui est identique au taux de survaleur (c'est-à-dire au rapport entre survaleur et capital variable*). Pour augmenter la part de surtravail, le capitaliste a, entre autres, la possibilité d'allonger la journée de travail ou d'accroître son intensité (survaleur absolue*) et d'augmenter ainsi le degré d'exploitation.

199, 225, 232, 270.

Fabrique (*Fabrik*) : Caractéristique de la grande industrie, la fabrique succède à la manufacture*. Elle résulte de la mécanisation du travail et d'un haut degré de division du travail*. Pour Marx, c'est l'introduction de la machine-outil et non la machine à vapeur qui caractérise en propre la révolution industrielle. Elle transforme l'homme en simple appendice de l'automate central que constitue le « système articulé des machines » (*C*, I, p. 428), permet une augmentation sans précédent de la productivité, et soumet le travail vivant au travail mort*. Elle réalise ainsi la subsumption* réelle et non seulement formelle du travail sous le capital*.

206, 209, 210, 214.

Féodalisme (*Feudalismus*) : Le féodalisme est un mode de production* précapitaliste, caractérisé par le système de la communauté, l'existence des corporations et de rapports d'allégeance personnels. L'étude de la rente féodale permet surtout à Marx de caractériser *a contrario* le capitalisme* comme mode de production se passant de la contrainte externe pour obtenir du surtravail*.

41, 268.

Fétichisme (*Fetischismus*) : Le fétichisme de la marchandise* est le fait qu'un rapport social entre les hommes prend la forme d'une relation directe entre les choses. Cette apparence est la manifestation inversée de l'essence* du mode de production capitaliste* dans la conscience des échangistes, qui donne le pas à la circulation sur la production des marchandises.

177-193.

Force de travail (*Arbeitskraft*) : Marx fait de la distinction entre travail* et force de travail le nerf de sa critique de l'économie politique* classique et de sa théorie de la valeur-travail. La force de travail est l'énergie et le savoir-faire achetés par le salaire au prix des biens nécessaires à sa reproduction*. Cette force de travail a pour propriété d'avoir une valeur d'usage*, qui, par le moyen de sa consommation productive, crée plus de valeur qu'elle n'en possède. Elle est donc la source de la survalueur*, par le moyen d'un surtravail* gratuit qui n'est cependant pas un vol, puisque la force de travail mise en œuvre a bien été achetée au travailleur à sa valeur.

149, 172, 173, 198-199.

Forces productives (*Produktivkraft*). Ensemble des moyens de travail* et de la force de travail* (donc des hommes qui l'exercent) propres à une époque donnée de la production. Combinées aux rapports sociaux qui caractérisent cette même époque, elles forment l'unité contradictoire d'un mode de production*. En effet, le développement continu des forces productives les conduit à entrer en contradiction* avec des rapports de production* établis, devenus trop étroits et inadaptés. La

résolution de cette contradiction est le passage à un nouveau mode de production.

81, 82, 84, 102, 138-139, 209-210, 216, 220, 232, 236.

Formation économique et sociale (*Ökonomische Gesellschaftsformation*) : Souvent synonyme de mode de production*, l'expression désigne parfois les différentes organisations sociales qui se succèdent dans le cadre d'un même mode de production (capitalisme commercial, manufacturier, industriel). L'expression souligne le caractère historique d'une structure dynamique, qui articule plusieurs fonctions (forces productives*, rapports de production*, idéologie*) au sein d'une même unité. Elle souligne le caractère organique propre à tout mode de production, mais spécialement au capitalisme*.

72, 272.

Humanisme (*Humanismus*). Marx opère une critique radicale de l'humanisme de Feuerbach et de sa notion d'Homme générique, pour redéfinir l'essence* humaine comme étant, dans sa réalité, « l'ensemble des rapports sociaux » (VI^e des *Thèses sur Feuerbach*). Par suite, l'individu* ne doit plus être pensé comme porteur d'une abstraction ultime, le Genre. A l'inverse, les rapports sociaux historiquement déterminés sont à comprendre comme le lieu de formation des hommes singuliers et comme pré-supposition concrète d'une définition de l'humanité.

38, 48.

Idéalisme (*Idealismus*). Le terme désigne l'ensemble des théories qui posent le primat de la pensée et de l'idée sur la matière et la pratique*. La caractérisation de toute théorie par l'ordre de priorité ontologique accordé à l'un ou à l'autre de ces deux pôles permet de concevoir le matérialisme* comme renversement* de l'idéalisme. En outre, l'idéalisme est la conséquence dans la théorie d'une division* entre travail manuel et travail intellectuel, division qui induit une représentation inversée du réel et la croyance illusoire de la conscience en son autonomie.

26, 61, 65, 253, 259, 261.

Idéologie (*Ideologie*). L'idéologie désigne l'illusion que se fait la conscience au sujet de son autonomie (cette autonomie n'étant que relative) et qui a pour cause la division* entre travail manuel et travail intellectuel. A ce titre, elle est le nom d'une instance fonctionnelle de la formation économique et sociale*. Mais elle désigne aussi les résultats déterminés de cette illusion spécifique, la représentation inversée de la réalité qu'elle engendre et sa mission de propagation des idées de la classe* dominante, c'est-à-dire de justification de la domination. La catégorie oscille donc entre la désignation d'une fonction et la description d'un contenu.

69-80, 91, 105-107, 113, 124, 127-128, 177, 202, 255, 267-283, 288-289.

Individu (*Individuum, Einzelne*) : Les individus sont à la fois le résultat de l'histoire et ses acteurs, plus ou moins conscients. Déterminés dans leur essence* par des modes de production* contradictoires, ils sont caractérisés par des capacités et des besoins* qui sont à la fois développés et bridés au sein des rapports sociaux existants. Le capitalisme* présente le paradoxe de permettre le développement le plus complet des individus et d'en produire la mutilation la plus grave. C'est pourquoi le communisme* se présente comme cette étape historique où « le libre développement de chacun est la condition du libre développement de tous » (*Manifeste*, p. 88).

40, 73, 83-87, 169-170, 198, 213-217, 220-221.

Loi (*Gesetz*) : Marx emprunte la notion de loi au vocabulaire scientifique de son époque pour désigner les règles d'un fonctionnement ou d'une évolution nécessaire et dont l'analyse caractérise toute démarche scientifique, qu'elle s'applique à la nature ou à l'histoire. Mais l'histoire humaine présente des caractéristiques propres. Marx élabore la notion de loi tendancielle pour décrire des phénomènes contradictoires qui sont aussi le siège de contre-tendances, par exemple la baisse du taux de profit*. Toutefois, si les contre-tendances retardent ou perturbent la tendance, elles ne sauraient l'annuler.

140, 224-225, 256, 270.

Manufacture (*Manufaktur*) : La manufacture désigne une époque de la production qui s'intercale entre l'artisanat et la fabrique* (ou grande industrie). Elle instaure la coopération* entre travailleurs et réunit plusieurs artisans dans un même atelier. Poursuivant le processus de division* du travail, elle engendre « la virtuosité du travailleur de détail » (C, I, p. 382), la spécialisation des instruments et opère une première séparation des tâches d'exécution des tâches de conception. Accélégrant le processus de production et augmentant la productivité, elle prépare la mécanisation du travail*.
206-212, 214.

Marchandise (*Ware*). Unité de la valeur d'usage (l'utilité), de la valeur d'échange (proportion dans laquelle s'échangent les diverses valeurs d'usage), elle renvoie à la quantité de travail* abstrait nécessaire à sa production et qui détermine sa valeur*. Par là même, elle implique l'existence de la monnaie* en tant que forme de la valeur et moyen de sa mesure. En procédant à la transformation de la force de travail* en marchandise, le mode de production* capitaliste institue cette dernière en « forme économique cellulaire » (C, I, p. 4), ce qui justifie que la critique de l'économie politique* débute par sa définition.
69, 89, 150-162, 190-191, 198-200, 264-265, 279.

Marché (*Markt*) : Le marché est le lieu de rencontre des échangistes individuels et celui de la réalisation du prix* des marchandises (c'est-à-dire de la transformation de leur forme-valeur seulement idéale en argent). L'ensemble des transformations de l'argent en marchandises et des marchandises en argent, ou encore l'ensemble des opérations d'achat et de vente, font du marché le lieu de rencontre de l'offre et de la demande et de formation, par ajustements successifs, des prix de marché. Le marché est encore le lieu de la formation d'un taux général de profit* par le jeu de la concurrence* entre les capitaux individuels. Mode de coordination inconscient de l'ensemble des opérations de production et d'échange, il démontre l'insuffisance de ses mécanismes propres de régulation et souligne l'irrationalité du mode de produc-

tion capitaliste *via* les crises* qui s'y révèlent et s'y développent.

151, 156, 197-199, 258.

Matérialisme (*Materialismus*) : Le matérialisme fait de la matière et des relations pratiques entre les hommes la base explicative de toute réalité, y compris des idées. Le parti pris matérialiste est au centre du projet de renversement de l'idéalisme* hégélien et de la réélaboration de la dialectique* qui en est inséparable. Engels thématise cette question plus que Marx lui-même, à la fois sur le terrain d'une histoire de la pensée et sur celui des sciences de la nature*.

28, 65, 68, 80, 164, 180, 184, 185, 242, 249, 254, 261-267, 282, 288.

Mode de production (*Produktionsweise*) : Unité contradictoire entre des forces productives* et des rapports sociaux, il caractérise des « époques progressives de la formation sociale économique » (*Contribution, Préface de 1859*, p. 3). Il désigne une totalité historique par sa base* explicative : une organisation donnée de la production. Marx distingue les modes de production asiatique, antique, féodal, bourgeois moderne et communiste*. Ces stades s'enchaînent-ils nécessairement ? Discutant de la propriété commune du sol en Russie, Marx remettra en cause la thèse d'un passage obligatoire par le capitalisme pour parvenir au communisme (*Manifeste, Préface de 1882*, p. 115).

102, 113, 148, 174, 177, 188, 209, 219, 264, 266, 268, 273, 276, 281.

Monnaie (*Geld*) : La monnaie résulte de la nature même de la marchandise*. Elle est « la forme phénoménale nécessaire de la mesure immanente de la valeur* des marchandises, c'est-à-dire du temps de travail* » (*C, I*, p. 107). Elle consiste en un ensemble de trois fonctions principales articulées : étalon des prix, moyen de circulation et réserve de valeur.

30, 51, 90, 151, 156-159, 164, 171, 186, 188, 199-200, 250.

- **Étalon des prix (*Maßstab der Preise*)** : La première fonction de la monnaie est de permettre la mesure des valeurs*. De ce point de vue, elle est une marchandise* qui sert d'unité de mesure – un poids d'or déterminé, par exemple – et qui, fixé par l'État* comme unité de compte, permettra d'établir les valeurs de toutes les marchandises indépendamment des variations de la valeur de l'or.
- **Moyen de circulation (*Zirkulationsmittel*)** : Dans cette fonction, la monnaie se présente face à la marchandise sous une forme spécifique, métaux précieux monnayés ou papier-monnaie à cours forcé. La monnaie tend à devenir symbole ou signe d'or, qui s'émancipe progressivement de son support métallique. La validité sociale de ces signes exige cependant la garantie de l'État et la continuité de la circulation.
- **Réserve de valeur et moyen de paiement (*Zahlungsmittel*)** : La monnaie devient alors « l'unique existence adéquate de la valeur d'échange » (C, I, p. 147), la richesse abstraite même. L'or, et non sa représentation, permet la thésaurisation* classique ou l'accumulation* capitaliste. Sous cette forme, la monnaie rend possible une relative régulation de la circulation dans le temps et fournit ses conditions à l'apparition du crédit.

Moyens de production (*Produktionsmittel*) : Les moyens de production sont les matières premières et auxiliaires, et les moyens de travail* : outils, machines et équipements. Loin de relever du seul aspect technique de la production, ils renvoient immédiatement à l'organisation des rapports sociaux. En effet, dans le mode de production capitaliste*, la mécanisation du travail permet d'augmenter sa productivité, mais aussi d'organiser sa subsomption réelle*. Les moyens de production, propriété privée des capitalistes, imposent au travail vivant* sa domination par le travail mort cristallisé, devenu capital constant*. C'est alors le système des machines (C, I, p. 475) qui incarne et impose le pouvoir du capital sur la production sociale et l'activité individuelle.

Nature (*Natur*) : Marx définit dans un premier temps la nature comme le « corps non organique de l'homme » dans les *Manuscrits de 1844*, (p. 116). Si le thème s'estompe à mesure qu'est dépassé l'humanisme* feuerbachien, l'expression réapparaît dans les *Grundrisse* (I, p. 428). *Le Capital* définit le travail* comme « métabolisme qui se produit entre l'homme et la nature » (C, I, p. 48). Par suite, en tant qu'il est une nécessité humaine éternelle et qu'il procède simplement à diverses transformations de la matière existante, le travail peut être dit naturel. Son organisation est bien entendu le produit d'une histoire, celle de la domination croissante de la nature par l'homme, au risque, toutefois, de son épuisement (C, I, p. 567).

49, 81, 208, 212, 216-217, 226, 242.

Négation (*Negation, Verneinung*) : Catégorie empruntée à Hegel, la négation désigne chez Marx la détermination réelle qui forme contradiction avec une autre détermination. Le dépassement de cette contradiction dans une identité nouvelle peut alors être nommée « négation de la négation », conformément à un vocabulaire là encore hégélien. Ne redéfinissant pas ces catégories pour elles-mêmes, Marx les utilise pour décrire des phénomènes historiques ou des processus économiques qui reconduisent selon certains aspects à la détermination initiale. C'est notamment le cas concernant le mode de propriété (individuelle, capitaliste, puis sociale) dont le mode de production* capitaliste prépare le dépassement communiste* (C, I, p. 857). L'utilisation de cette notion pose donc la question du type de nécessité qui prévaut dans l'histoire.

211, 262.

Parti (*Partei*) : Le terme désigne d'abord l'organisation spontanée de la classe* ouvrière au cours de sa lutte contre les capitalistes. La solidarité résulte d'une conscience de classe croissante. Dans un second temps, le parti est conçu comme la forme d'organisation structurée prenant en charge le projet révolutionnaire du prolétariat*. Ce tournant correspond à l'apparition, après

1848, de coalitions, d'associations et de syndicats que la I^{re} Internationale s'efforcera de fédérer à partir de 1864.
110-114, 235-236, 257.

Phénomène (*Erscheinung*) : Terme d'ascendance hégélienne, le phénomène se distingue de l'apparence* en tant que forme de l'essence*, qui manifeste cette dernière dans l'existence. Ainsi, la valeur d'échange* n'est pas la valeur*, mais sa « forme phénoménale » ou son « mode d'expression » (C, I, p. 43).
151, 158, 253, 263, 271, 275.

Pratique (*Praxis*) : La pratique humaine commence avec la production par les hommes de leurs conditions d'existence et des relations sociales qui leur sont associées. La notion de pratique désigne donc la production mais aussi toute forme d'activité humaine, y compris la lutte de classe* et l'action politique, qui contribuent à reproduire ou à transformer la vie sociale. Elle s'oppose alors à la théorie, dans la mesure où celle-ci relève d'une activité abstraite et spécialisée de la conscience, convaincue de son autonomie et ne faisant pas retour de façon active à l'histoire concrète.
65, 107, 242, 255-256, 258, 264, 266, 275, 282-283.

Prix de marché/de production (*Marktpreis/Produktionspreis*) : Le prix est l'expression monétaire de la valeur*. Marx élabore une explication de la transformation de la valeur en prix de production qui fait intervenir la concurrence* que se livrent les capitaux* d'une même branche*. Ces prix de production constituent l'axe autour duquel oscillent les prix de marché, oscillation produite par les variations de l'offre et de la demande. La concurrence entre branches s'exprime dans ces prix de marché*, qui servent alors d'indicateurs des différents taux de profit* et permettent aux capitaux de se déplacer en conséquence.
157, 187, 198.

Profit (*Profit*) : Le profit est la survaleur* rapportée à la totalité du capital* engagé, capital constant + capital variable. Elle se présente ainsi comme la « forme mysti-

fiée » de la survaleur, qui fait obstacle à sa saisie théorique. Le taux de profit est le rapport entre survaleur et capital. La concurrence* entraîne la formation d'un taux de profit général, par l'intermédiaire du déplacement des capitaux individuels et du travail*, à la fois au sein d'une même branche* et entre branches. Marx affirme comme une loi* du mode de production capitaliste la baisse tendancielle du taux de profit, entraînée par l'élévation de la composition organique* du capital.

149, 223, 224, 263-264, 269-270, 279.

Prolétariat (*Proletariat*) : Le prolétariat est d'abord la classe* qui, du fait de l'injustice qu'elle subit, ne peut revendiquer que « la reconquête totale de l'homme » (*Critique du droit politique hégélien, Introduction*, p. 211). Le prolétariat sera ensuite redéfini par la place qu'il occupe au sein des rapports sociaux de production : dépossédé des moyens de production*, il est contraint de vendre sa force de travail* et subit l'exploitation* capitaliste. A ce titre, il incarne la possibilité et l'exigence d'un dépassement du mode de production capitaliste* en direction du communisme*, comme démocratie* de producteurs associés qui permettra le plein développement des capacités individuelles. La conscience de soi en tant que classe et son organisation politique font partie des conditions de ce renversement.

45, 58, 91, 107, 109-114, 128, 216, 257, 273.

Rapports de production (*Produktionsverhältnisse*) : Les rapports de production se combinent aux forces productives* pour former un mode de production*. L'expression désigne l'ensemble des relations sociales que les hommes établissent entre eux en liaison avec une organisation donnée de la production.

81, 102, 139, 209, 232.

Renversement (*Umkehrung*) : La notion de renversement est empruntée à Feuerbach pour désigner l'opération matérialiste* effectuée sur la philosophie hégélienne. Marquant la décision d'affirmer le primat de la réalité matérielle et pratique contre une conception spéculative

du concept, la désignation métaphorique de cette opération n'épuise pas la redéfinition de la dialectique* qui l'accompagne. Par ailleurs, le terme désigne la transformation révolutionnaire du mode de production capitaliste. **46, 265, 266.**

Reproduction simple/élargie (*Einfache Reproduktion/Reproduktion auf erweiterter Stufenleiter*) : Le capitalisme* reproduit continûment les conditions de son fonctionnement : la notion est héritée par Marx du *Tableau économique* de Quesnay et décrit le caractère cyclique du capitalisme. La reproduction simple est la reconstitution du capital* de départ ainsi que celle des rapports sociaux* qui la rendent possible. La reproduction élargie définit le processus d'accumulation* du capital et la transformation des rapports de classes* qui en résulte. Ce processus de reproduction induit en même temps un aiguisement des contradictions* inhérentes au mode de production* capitaliste et s'accompagne d'épisodes récurrents de crise*.

Révolution (*Revolution, Umwälzung*) : Résultat de la contradiction* ouverte entre forces productives* et rapports de production*, les révolutions sont les « locomotives de l'histoire » (*Les Luttes de classes en France*, p. 181) dans la mesure où elles permettent le passage d'un mode de production* à un autre (même si tout passage de ce type n'emprunte pas la voie d'une révolution). Elles ont toujours une dimension politique et sociale. La révolution communiste est définie par plusieurs étapes combinées, dictature du prolétariat* puis démocratie* de producteurs associés. La possibilité d'une voie pacifique de passage au communisme* est fonction de l'absence d'un appareil militaro-administratif important dans les pays capitalistes développés, dont la classe* ouvrière est majoritaire : Marx et Engels envisageront cette question, qui est aussi celle de la démocratie, à partir des années 1880.

46, 68, 93, 99-105, 111, 112, 114, 129, 135-138, 140-143, 226, 228, 236, 255, 256, 258.

Rotation (*Kapitalumschlag*) : Le capital* décrit un cycle qui va du capital-argent au capital-marchandise en passant par le capital productif. Au terme de ce parcours, le capital-marchandise est à nouveau transformé en capital-argent, la survaleur* se réalisant dans la sphère de la circulation (alors qu'elle apparaît dans la sphère de la production). Le temps nécessaire pour que le capital passe de la forme-argent initiale à la forme-argent finale détermine une vitesse de rotation. Son accélération permet l'élargissement de la production.

155, 219.

Salaire (*Lohn*) : Le salaire est le prix de la force de travail*. La valeur* de cette force de travail est la valeur des biens nécessaires à sa reproduction*, ces biens étant définis par un standard historique variable et ne devant pas, en principe, tomber en dessous du minimum vital. Cette valeur varie également en fonction de la qualification de la force de travail et de son coût de formation. Le prix de cette force de travail oscille autour de sa valeur et est fonction des luttes sociales.

89, 172, 176, 265.

Subsommation formelle/réelle (*Formelle/reelle Subsumtion*) : L'expression désigne la soumission du travail* au capital*, s'opérant selon deux étapes. La subsommation formelle est l'assujettissement capitaliste d'un procès de travail déjà existant. Demeurant extérieure au procès de production, elle est obtenue par coercition (contrainte et surveillance) sur le travailleur. A mesure que le capital réorganise la production et redéfinit concrètement les forces productives*, la subsommation devient réelle et la domination est interne au procès de travail lui-même. Le passage de l'une à l'autre forme de domination est illustré par la transformation de la manufacture* en fabrique*.

213, 214, 219-221, 233, 236, 277.

Suffrage universel (*Allgemeines Wahlrecht*) : Le suffrage universel est dénoncé par Marx comme le leurre d'une intervention populaire démocratique* alors que l'État est aux mains des classes* dominantes (*Les Luttes de classes*

en France). Marx lutte contre la social-démocratie qui se contente de cette seule revendication. Mais le suffrage universel est aussi l'occasion d'une alliance nécessaire du prolétariat* avec la bourgeoisie* dans le moment de la lutte contre l'absolutisme. Marx reconnaîtra en 1850 que le suffrage universel est le moyen d'expression et d'organisation d'un mouvement ouvrier en plein essor. Plus encore, sa redéfinition par la Commune de Paris préfigure une organisation démocratique de la production. Instrument de domination, moyen révolutionnaire ou forme d'organisation d'une démocratie de producteurs, la complexité de son statut renvoie à l'ambivalence de la conception marxienne de la politique.

94, 97, 115, 121, 134, 143, 233-234.

Superstructure (*Überbau*) : La superstructure désigne l'ensemble des formations qui se construisent sur la base* économique et forment avec elle la totalité d'un mode de production*. Cette superstructure n'est pas un niveau séparé mais une instance relativement autonome, résultant d'une distinction fonctionnelle. Elle consiste dans les formes de conscience sociale nécessaires à l'organisation et à la reproduction* de leur base historique : droit et politique en premier lieu, religion, morale, art, philosophie, c'est-à-dire l'idéologie*, ensuite. L'expression est peu utilisée par Marx, en raison de la métaphore architecturale finalement inadéquate qu'elle véhicule.

72, 103, 109, 130.

Surtravail (*Mehrarbeit*) : Le surtravail est l'utilisation de la force de travail* par le capitaliste au-delà de la durée nécessaire à la reproduction* par l'ouvrier de cette même force de travail. Le surtravail produit un excédent, approprié par le capitaliste et transformé en survaleur* : il est donc du travail gratuit. Si l'extorsion du surtravail n'est pas propre au mode de production* capitaliste (les corvées féodales), il s'y caractérise par son intrication au travail nécessaire au sein de la journée de travail, qui rend difficile à concevoir la nature de l'exploitation* et l'origine du profit*.

173-174, 199, 270.

Survaleur ou plus-value (*Mehrwert*). La survaleur est la valeur* excédentaire résultant du surtravail*. Elle est la clé de la compréhension du mode de production* capitaliste, des procès d'accumulation* et de reproduction* élargie qui le caractérisent. Cette découverte loge au niveau de la production et non de la circulation l'essence* du capitalisme* : la survaleur résulte de la nature spécifique de cette marchandise* qu'est la force de travail* et des conditions de sa consommation productive. C'est pourquoi la survaleur est relative au seul capital variable* et se distingue du profit*.

149, 162-177, 223, 264, 269, 281.

- **Survaleur absolue/relative (*Absoluter/relativer Mehrwert*)** : La survaleur absolue résulte de l'augmentation de la durée ou de l'intensité de la journée de travail, la durée du travail* nécessaire demeurant inchangée. La survaleur relative résulte de l'abaissement de la valeur* des biens nécessaires à la reproduction* de la force de travail*, par suite la diminution de la valeur de cette force* de travail elle-même. La part du temps de travail nécessaire diminue alors par rapport au temps de surtravail, la durée de la journée de travail demeurant constante.
- **Survaleur extra (*Extramehrewert*)** : La survaleur extra apparaît au niveau d'un capital* individuel et résulte d'une augmentation de la productivité par l'introduction d'une technique de production plus performante. Avant que l'application de cette dernière ne se généralise, le capitaliste qui en est le promoteur bénéficie de la baisse du coût de production de la marchandise*, cette baisse n'entraînant pas encore celle de sa valeur*. Cette survaleur extra est à l'origine du surprofit de ce capitaliste par rapport à ses concurrents dans la même branche*.

Thésaurisation (*Schatzbildung*) : L'accumulation* de la valeur* sous sa forme monnaie* et son retrait de la circulation définit la thésaurisation. Elle caractérise en particulier les premiers âges de la circulation marchande. Condition et résultat de la « soif de l'or », elle est la recherche de la richesse abstraite en tant que telle. Mais elle est aussi une conception unilatérale de la forme-monnaie : le thésauriseur ignore que seule la remise en

circulation de son trésor et le passage de la forme-argent à la forme-marchandise (et inversement) permet son accroissement constant, la survaleur* se formant seulement dans la sphère de la production. L'argent peut alors devenir capital*.

168.

Travail (*Arbeit*) : Le travail est à la fois rapport des hommes à la nature* et rapport des hommes entre eux. Catégorie cardinale de la théorie marxienne, la notion de travail donne lieu à la détermination de sous-catégories qui en précisent les significations multiples.

44, 47, 89, 151, 204-205, 214-222, 232, 235, 249, 251-252, 257.

- **Travail concret/abstrait (*Konkrete/abstrakte Arbeit*) :** Le travail concret est celui qui produit la valeur d'usage* de la marchandise*, le travail abstrait produisant la valeur. Ce dernier est donc la dépense de force physique humaine commune à toute production. La détermination du travail abstrait et sa forme monétaire permettent seules la mesure de la valeur. Le travail abstrait renvoie donc immédiatement à la dimension sociale du travail.

151-154, 159, 167, 213.

- **Travail simple/complexe (*Einfache/komplizierte Arbeit*) :** Tout travail complexe qualifié peut être ramené à une quantité donnée de travail simple. Dans le même temps, la décomposition objective du travail complexe par la mécanisation de la production tend à faire du travail simple une réalité historique concrète et non pas seulement un résultat de l'analyse théorique.

153.

- **Travail mort/vivant (*Tote/lebendige Arbeit*) :** Le travail mort est le travail passé cristallisé dans les moyens matériels de production*. Ce travail mort objective aussi les rapports sociaux de domination quand la subsomption* du travail est devenue réelle. Le travail vivant est l'activité qui consomme ces moyens de production en créant la survaleur* et tend à percevoir comme domination directe son rapport au travail mort, qui a pris la forme capitaliste du système de machines.

210, 221, 222.

- **Travail productif/improductif (*Produktive/unproduktive Arbeit*)** : Le travail productif est le travail producteur de survalueur*. Tranchant ainsi le débat propre à l'économie politique* classique, Marx définit le travail productif par rapport à sa place et à sa fonction au sein du mode de production capitaliste*, non par sa nature concrète (de production matérielle, de service ou d'activité intellectuelle). La critique de la notion de travail productif, telle qu'elle est objectivement et théoriquement définie par le capitalisme*, conduit Marx à repenser le travail en termes d'activité et de développement des facultés humaines (en particulier dans les *Théories sur la plus-value*).
268, 276-282.

Valeur (*Wert*) : La refonte de la théorie de la valeur est au fondement de la critique marxienne de l'économie politique*. Critique de la notion classique de valeur-travail, Marx fait de l'exercice de la force de travail*, et non du travail*, la source de la valeur. La mesure de cette dernière exige la définition d'un temps de travail socialement nécessaire. La quantité de travail abstrait cristallisé dans la marchandise* constitue ainsi la « substance » même de la valeur. Cette substance adopte plusieurs formes qui en sont l'expression, en particulier la forme-valeur universelle qui s'incarne dans la monnaie*.
88, 150-161, 168-169, 171-177, 185-187, 219-225, 268-270.

RÉALISATION : PAO ÉDITIONS DU SEUIL
IMPRESSION : MAURY-EUROLIVRES S.A. À MANHECOURT
DÉPÔT LÉGAL : FÉVRIER 2000. N° 34520 (00/01/76991)

À PARAÎTRE
DANS LA COLLECTION POINT ESSAIS
SÉRIE « PHILOSOPHIE »

Morale et Religion chez Rousseau
André Charrak

L'Existence du Mal
Alain Cugno

Merleau-Ponty, perception et vérité
Clara Da Silva

Heidegger. Introduction à une lecture
Christian Dubois

Husserl et l'Énigme du monde
Emmanuel Housset

Les Doctrines du bonheur
François Roussel

Amour et Désespoir
de François de Sales à Fénelon
Michel Terestchenko

Collection Points

SÉRIE ESSAIS

1. Histoire du surréalisme, *par Maurice Nadeau*
2. Une théorie scientifique de la culture
par Bronislaw Malinowski
3. Malraux, Camus, Sartre, Bernanos
par Emmanuel Mounier
4. L'Homme unidimensionnel
par Herbert Marcuse (épuisé)
5. Écrits I, *par Jacques Lacan*
6. Le Phénomène humain, *par Pierre Teilhard de Chardin*
7. Les Cols blancs, *par C. Wright Mills*
8. Littérature et Sensation. Stendhal, Flaubert
par Jean-Pierre Richard
9. La Nature dé-naturée, *par Jean Dorst*
10. Mythologies, *par Roland Barthes*
11. Le Nouveau Théâtre américain
par Franck Jotterand (épuisé)
12. Morphologie du conte, *par Vladimir Propp*
13. L'Action sociale, *par Guy Rocher*
14. L'Organisation sociale, *par Guy Rocher*
15. Le Changement social, *par Guy Rocher*
17. Essais de linguistique générale
par Roman Jakobson (épuisé)
18. La Philosophie critique de l'histoire
par Raymond Aron
19. Essais de sociologie, *par Marcel Mauss*
20. La Part maudite, *par Georges Bataille (épuisé)*
21. Écrits II, *par Jacques Lacan*
22. Éros et Civilisation, *par Herbert Marcuse (épuisé)*
23. Histoire du roman français depuis 1918
par Claude-Edmonde Magny
24. L'Écriture et l'Expérience des limites
par Philippe Sollers
25. La Charte d'Athènes, *par Le Corbusier*
26. Peau noire, Masques blancs, *par Frantz Fanon*
27. Anthropologie, *par Edward Sapir*
28. Le Phénomène bureaucratique, *par Michel Crozier*
29. Vers une civilisation des loisirs ?
par Joffre Dumazedier
30. Pour une bibliothèque scientifique
par François Russo (épuisé)
31. Lecture de Brecht, *par Bernard Dort*
32. Ville et Révolution, *par Anatole Kopp*
33. Mise en scène de Phèdre, *par Jean-Louis Barrault*

34. Les Stars, *par Edgar Morin*
35. Le Degré zéro de l'écriture
suivi de Nouveaux Essais critiques, par Roland Barthes
36. Libérer l'avenir, *par Ivan Illich*
37. Structure et Fonction dans la société primitive
par A. R. Radcliffe-Brown
38. Les Droits de l'écrivain, *par Alexandre Soljenitsyne*
39. Le Retour du tragique, *par Jean-Marie Domenach*
41. La Concurrence capitaliste
par Jean Cartell et Pierre-Yves Cossé (épuisé)
42. Mise en scène d'Othello, *par Constantin Stanislavski*
43. Le Hasard et la Nécessité, *par Jacques Monod*
44. Le Structuralisme en linguistique, *par Oswald Ducrot*
45. Le Structuralisme : Poétique, *par Tzvetan Todorov*
46. Le Structuralisme en anthropologie, *par Dan Sperber*
47. Le Structuralisme en psychanalyse
par Moustapha Safouan
48. Le Structuralisme : Philosophie, *par François Wahl*
49. Le Cas Dominique, *par Françoise Dolto*
51. Trois Essais sur le comportement animal et humain
par Konrad Lorenz
52. Le Droit à la ville, *suivi de Espace et Politique*
par Henri Lefebvre
53. Poèmes, *par Léopold Sédar Senghor*
54. Les Élégies de Duino, *suivi de Les Sonnets à Orphée*
par Rainer Maria Rilke (édition bilingue)
55. Pour la sociologie, *par Alain Touraine*
56. Traité du caractère, *par Emmanuel Mounier*
57. L'Enfant, sa « maladie » et les autres
par Maud Mannoni
58. Langage et Connaissance, *par Adam Schaff*
59. Une saison au Congo, *par Aimé Césaire*
61. Psychanalyser, *par Serge Leclair*
63. Mort de la famille, *par David Cooper*
64. A quoi sert la Bourse ?
par Jean-Claude Leconte (épuisé)
65. La Convivialité, *par Ivan Illich*
66. L'Idéologie structuraliste, *par Henri Lefebvre*
67. La Vérité des prix, *par Hubert Lévy-Lambert (épuisé)*
68. Pour Gramsci, *par Maria-Antonietta Macciocchi*
69. Psychanalyse et Pédiatrie, *par Françoise Dolto*
70. S/Z, *par Roland Barthes*
71. Poésie et Profondeur, *par Jean-Pierre Richard*
72. Le Sauvage et l'Ordinateur
par Jean-Marie Domenach
73. Introduction à la littérature fantastique
par Tzvetan Todorov
74. Figures I, *par Gérard Genette*

75. Dix Grandes Notions de la sociologie
par Jean Cazeneuve
76. Mary Barnes, un voyage à travers la folie
par Mary Barnes et Joseph Berke
77. L'Homme et la Mort, *par Edgar Morin*
78. Poétique du récit, *par Roland Barthes, Wayne Booth, Wolfgang Kayser et Philippe Hamon*
79. Les Libérateurs de l'amour, *par Alexandrian*
80. Le Macroscopie, *par Joël de Rosnay*
81. Délivrance, *par Maurice Clavel et Philippe Sollers*
82. Système de la peinture, *par Marcelin Pleynet*
83. Pour comprendre les média, *par M. McLuhan*
84. L'Invasion pharmaceutique
par Jean-Pierre Dupuy et Serge Karsenty
85. Huit Questions de poétique, *par Roman Jakobson*
86. Lectures du désir, *par Raymond Jean*
87. Le Traître, *par André Gorz*
88. Psychiatrie et Antipsychiatrie, *par David Cooper*
89. La Dimension cachée, *par Edward T. Hall*
90. Les Vivants et la Mort, *par Jean Ziegler*
91. L'Unité de l'homme, *par le Centre Royaumont*
1. Le primate et l'homme
par E. Morin et M. Piattelli-Palmarini
92. L'Unité de l'homme, *par le Centre Royaumont*
2. Le cerveau humain
par E. Morin et M. Piattelli-Palmarini
93. L'Unité de l'homme, *par le Centre Royaumont*
3. Pour une anthropologie fondamentale
par E. Morin et M. Piattelli-Palmarini
94. Pensées, *par Blaise Pascal*
95. L'Exil intérieur, *par Roland Jaccard*
96. Semeiotiké, recherches pour une sémanalyse
par Julia Kristeva
97. Sur Racine, *par Roland Barthes*
98. Structures syntaxiques, *par Noam Chomsky*
99. Le Psychiatre, son « fou » et la psychanalyse
par Maud Mannoni
100. L'Écriture et la Différence, *par Jacques Derrida*
101. Le Pouvoir africain, *par Jean Ziegler*
102. Une logique de la communication
par P. Watzlawick, J. Helmick Beavin, Don D. Jackson
103. Sémantique de la poésie, *par T. Todorov, W. Empson, J. Cohen, G. Hartman, F. Rigolot*
104. De la France, *par Maria-Antonietta Macciocchi*
105. Small is beautiful, *par E. F. Schumacher*
106. Figures II, *par Gérard Genette*
107. L'Œuvre ouverte, *par Umberto Eco*
108. L'Urbanisme, *par Françoise Choay*

109. Le Paradigme perdu, *par Edgar Morin*
110. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage
par Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov
111. L'Évangile au risque de la psychanalyse, tome 1
par Françoise Dolto
112. Un enfant dans l'asile, *par Jean Sandretto*
113. Recherche de Proust, *ouvrage collectif*
114. La Question homosexuelle
par Marc Oraison
115. De la psychose paranoïaque dans ses rapports
avec la personnalité, *par Jacques Lacan*
116. Sade, Fourier, Loyola, *par Roland Barthes*
117. Une société sans école, *par Ivan Illich*
118. Mauvaises Pensées d'un travailleur social
par Jean-Marie Geng
119. Albert Camus, *par Herbert R. Lottman*
120. Poétique de la prose, *par Tzvetan Todorov*
121. Théorie d'ensemble, *par Tel Quel*
122. Némésis médicale, *par Ivan Illich*
123. La Méthode
 1. La nature de la nature, *par Edgar Morin*
124. Le Désir et la Perversion, *ouvrage collectif*
125. Le Langage, cet inconnu, *par Julia Kristeva*
126. On tue un enfant, *par Serge Leclair*
127. Essais critiques, *par Roland Barthes*
128. Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien
 1. La manière et l'occasion, *par Vladimir Jankélévitch*
129. L'Analyse structurale du récit, Communications 8
ouvrage collectif
130. Changements, Paradoxes et Psychothérapie
par P. Watzlawick, J. Weakland et R. Fisch
131. Onze Études sur la poésie moderne
par Jean-Pierre Richard
132. L'Enfant arriéré et sa mère, *par Maud Mannoni*
133. La Prairie perdue (Le Roman américain)
par Jacques Cabau
134. Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien
 2. La méconnaissance, *par Vladimir Jankélévitch*
135. Le Plaisir du texte, *par Roland Barthes*
136. La Nouvelle Communication, *ouvrage collectif*
137. Le Vif du sujet, *par Edgar Morin*
138. Théories du langage, Théories de l'apprentissage
par le Centre Royaumont
139. Baudelaire, la Femme et Dieu, *par Pierre Emmanuel*
140. Autisme et Psychose de l'enfant, *par Frances Tustin*
141. Le Harem et les Cousins, *par Germaine Tillion*
142. Littérature et Réalité, *ouvrage collectif*
143. La Rumeur d'Orléans, *par Edgar Morin*

144. Partage des femmes, *par Eugénie Lemoine-Luccioni*
145. L'Évangile au risque de la psychanalyse, tome 2
par Françoise Dolto
146. Rhétorique générale, *par le Groupe μ*
147. Système de la mode, *par Roland Barthes*
148. Démasquer le réel, *par Serge Leclair*
149. Le Juif imaginaire, *par Alain Finkielkraut*
150. Travail de Flaubert, *ouvrage collectif*
151. Journal de Californie, *par Edgar Morin*
152. Pouvoirs de l'horreur, *par Julia Kristeva*
153. Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel
par Jean Hyppolite
154. La Foi au risque de la psychanalyse
par Françoise Dolto et Gérard Sévérin
155. Un lieu pour vivre, *par Maud Mannoni*
156. Scandale de la vérité, *suivi de Nous autres Français*
par Georges Bernanos
157. Enquête sur les idées contemporaines
par Jean-Marie Domenach
158. L'Affaire Jésus, *par Henri Guillemin*
159. Paroles d'étranger, *par Élie Wiesel*
160. Le Langage silencieux, *par Edward T. Hall*
161. La Rive gauche, *par Herbert R. Lottman*
162. La Réalité de la réalité, *par Paul Watzlawick*
163. Les Chemins de la vie, *par Joël de Rosnay*
164. Dandies, *par Roger Kempf*
165. Histoire personnelle de la France, *par François George*
166. La Puissance et la Fragilité, *par Jean Hamburger*
167. Le Traité du sablier, *par Ernst Jünger*
168. Pensée de Rousseau, *ouvrage collectif*
169. La Violence du calme, *par Viviane Forrester*
170. Pour sortir du XX^e siècle, *par Edgar Morin*
171. La Communication, Hermès I, *par Michel Serres*
172. Sexualités occidentales, *Communications 35*
ouvrage collectif
173. Lettre aux Anglais, *par Georges Bernanos*
174. La Révolution du langage poétique, *par Julia Kristeva*
175. La Méthode
2. La vie de la vie, *par Edgar Morin*
176. Théories du symbole, *par Tzvetan Todorov*
177. Mémoires d'un névropathe, *par Daniel Paul Schreber*
178. Les Indes, *par Édouard Glissant*
179. Clefs pour l'Imaginaire ou l'Autre Scène
par Octave Mannoni
180. La Sociologie des organisations, *par Philippe Bernoux*
181. Théorie des genres, *ouvrage collectif*
182. Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien
3. La volonté de vouloir, *par Vladimir Jankélévitch*

183. Le Traité du rebelle, *par Ernst Jünger*
184. Un homme en trop, *par Claude Lefort*
185. Théâtres, *par Bernard Dort*
186. Le Langage du changement, *par Paul Watzlawick*
187. Lettre ouverte à Freud, *par Lou Andreas-Salomé*
188. La Notion de littérature, *par Tzvetan Todorov*
189. Choix de poèmes, *par Jean-Claude Renard*
190. Le Langage et son double, *par Julien Green*
191. Au-delà de la culture, *par Edward T. Hall*
192. Au jeu du désir, *par Françoise Dolto*
193. Le Cerveau planétaire, *par Joël de Rosnay*
194. Suite anglaise, *par Julien Green*
195. Michelet, *par Roland Barthes*
196. Hugo, *par Henri Guillemin*
197. Zola, *par Marc Bernard*
198. Apollinaire, *par Pascal Pia*
199. Paris, *par Julien Green*
200. Voltaire, *par René Pomeau*
201. Montesquieu, *par Jean Starobinski*
202. Anthologie de la peur, *par Éric Jourdan*
203. Le Paradoxe de la morale, *par Vladimir Jankélévitch*
204. Saint-Exupéry, *par Luc Estang*
205. Leçon, *par Roland Barthes*
206. François Mauriac
 1. Le sondeur d'abîmes (1885-1933)
par Jean Lacouture
207. François Mauriac
 2. Un citoyen du siècle (1933-1970)
par Jean Lacouture
208. Proust et le Monde sensible
par Jean-Pierre Richard
209. Nus, Féroces et Anthropophages, *par Hans Staden*
210. Œuvre poétique, *par Léopold Sédar Senghor*
211. Les Sociologies contemporaines, *par Pierre Ansart*
212. Le Nouveau Roman, *par Jean Ricardou*
213. Le Monde d'Ulysse, *par Moses I. Finley*
214. Les Enfants d'Athéna, *par Nicole Loraux*
215. La Grèce ancienne, tome 1
par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet
216. Rhétorique de la poésie, *par le Groupe μ*
217. Le Séminaire. Livre XI, *par Jacques Lacan*
218. Don Juan ou Pavlov
par Claude Bonnange et Chantal Thomas
219. L'Aventure sémiologique, *par Roland Barthes*
220. Séminaire de psychanalyse d'enfants, tome 1
par Françoise Dolto
221. Séminaire de psychanalyse d'enfants, tome 2
par Françoise Dolto

222. Séminaire de psychanalyse d'enfants
tome 3, Inconscient et destins, *par Françoise Dolto*
223. État modeste, État moderne, *par Michel Crozier*
224. Vide et Plein, *par François Cheng*
225. Le Père : acte de naissance, *par Bernard This*
226. La Conquête de l'Amérique, *par Tzvetan Todorov*
227. Temps et Récit, tome 1, *par Paul Ricœur*
228. Temps et Récit, tome 2, *par Paul Ricœur*
229. Temps et Récit, tome 3, *par Paul Ricœur*
230. Essais sur l'individualisme, *par Louis Dumont*
231. Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes
1. Idéologies et pionniers (1800-1910)
par Michel Ragon
232. Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes
2. Naissance de la cité moderne (1900-1940)
par Michel Ragon
233. Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes
3. De Brasilia au post-modernisme (1940-1991)
par Michel Ragon
234. La Grèce ancienne, tome 2
par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet
235. Quand dire, c'est faire, *par J. L. Austin*
236. La Méthode
3. La Connaissance de la Connaissance
par Edgar Morin
237. Pour comprendre Hamlet, *par John Dover Wilson*
238. Une place pour le père, *par Aldo Naouri*
239. L'Obvie et l'Obtus, *par Roland Barthes*
241. L'Idéologie, *par Raymond Boudon*
242. L'Art de se persuader, *par Raymond Boudon*
243. La Crise de l'État-providence
par Pierre Rosanvallon
244. L'État, *par Georges Burdeau*
245. L'Homme qui prenait sa femme pour un chapeau
par Oliver Sacks
246. Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?
par Paul Veyne
247. La Danse de la vie, *par Edward T. Hall*
248. L'Acteur et le Système
par Michel Crozier et Erhard Friedberg
249. Esthétique et Poétique, *collectif*
250. Nous et les Autres, *par Tzvetan Todorov*
251. L'Image inconsciente du corps, *par Françoise Dolto*
252. Van Gogh ou l'Enterrement dans les blés
par Viviane Forrester
253. George Sand ou le Scandale de la liberté
par Joseph Barry
254. Critique de la communication, *par Lucien Sfez*

255. Les Partis politiques, *par Maurice Duverger*
256. La Grèce ancienne, tome 3
par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet
257. Palimpsestes, *par Gérard Genette*
258. Le Bruissement de la langue, *par Roland Barthes*
259. Relations internationales
1. Questions régionales, *par Philippe Moreau Defarges*
260. Relations internationales
2. Questions mondiales, *par Philippe Moreau Defarges*
261. Voici le temps du monde fini, *par Albert Jacquard*
262. Les Anciens Grecs, *par Moses I. Finley*
263. L'Éveil, *par Oliver Sacks*
264. La Vie politique en France, *ouvrage collectif*
265. La Dissémination, *par Jacques Derrida*
266. Un enfant psychotique, *par Anny Cordié*
267. La Culture au pluriel, *par Michel de Certeau*
268. La Logique de l'honneur, *par Philippe d'Iribarne*
269. Bloc-notes, tome 1 (1952-1957), *par François Mauriac*
270. Bloc-notes, tome 2 (1958-1960), *par François Mauriac*
271. Bloc-notes, tome 3 (1961-1964), *par François Mauriac*
272. Bloc-notes, tome 4 (1965-1967), *par François Mauriac*
273. Bloc-notes, tome 5 (1968-1970), *par François Mauriac*
274. Face au racisme
1. Les moyens d'agir
sous la direction de Pierre-André Taguieff
275. Face au racisme
2. Analyses, hypothèses, perspectives
sous la direction de Pierre-André Taguieff
276. Sociologie, *par Edgar Morin*
277. Les Sommets de l'État, *par Pierre Birnbaum*
278. Lire aux éclats, *par Marc-Alain Ouaknin*
279. L'Entreprise à l'écoute, *par Michel Crozier*
280. Nouveau Code pénal
présentation et notes de M^e Henri Leclerc
281. La Prise de parole, *par Michel de Certeau*
282. Mahomet, *par Maxime Rodinson*
283. Autocritique, *par Edgar Morin*
284. Être chrétien, *par Hans Küng*
285. A quoi rêvent les années 90 ?, *par Pascale Weil*
286. La Laïcité française, *par Jean Boussinesq*
287. L'Invention du social, *par Jacques Donzelot*
288. L'Union européenne, *par Pascal Fontaine*
289. La Société contre nature, *par Serge Moscovici*
290. Les Régimes politiques occidentaux
par Jean-Louis Quermonne
291. Éducation impossible, *par Maud Mannoni*
292. Introduction à la géopolitique
par Philippe Moreau Defarges

293. Les Grandes Crises internationales et le Droit
par Gilbert Guillaume
294. Les Langues du Paradis, *par Maurice Olender*
295. Face à l'extrême, *par Tzvetan Todorov*
296. Écrits logiques et philosophiques, *par Gottlob Frege*
297. Recherches rhétoriques, Communications 16
ouvrage collectif
298. De l'interprétation, *par Paul Ricœur*
299. De la parole comme d'une molécule, *par Boris Cyrulnik*
300. Introduction à une science du langage
par Jean-Claude Milner
301. Les Juifs, la Mémoire et le Présent
par Pierre Vidal-Naquet
302. Les Assassins de la mémoire, *par Pierre Vidal-Naquet*
303. La Méthode
4. Les idées, *par Edgar Morin*
304. Pour lire Jacques Lacan, *par Philippe Julien*
305. Événements I
Psychopathologie du quotidien, *par Daniel Sibony*
306. Événements II
Psychopathologie du quotidien, *par Daniel Sibony*
307. Les Origines du totalitarisme
Le système totalitaire, *par Hannah Arendt*
308. La Sociologie des entreprises, *par Philippe Bernoux*
309. Vers une écologie de l'esprit 1.
par Gregory Bateson
310. Les Démocraties, *par Olivier Duhamel*
311. Histoire constitutionnelle de la France
par Olivier Duhamel
312. Droit constitutionnel, *par Olivier Duhamel*
313. Que veut une femme ?, *par Serge André*
314. Histoire de la révolution russe
1. Février, *par Léon Trotsky*
315. Histoire de la révolution russe
2. Octobre, *par Léon Trotsky*
316. La Société bloquée, *par Michel Crozier*
317. Le Corps, *par Michel Bernard*
318. Introduction à l'étude de la parenté
par Christian Ghasarian
319. La Constitution, *introduction et commentaires*
par Guy Carcassonne
320. Introduction à la politique
par Dominique Chagnollaud
321. L'Invention de l'Europe, *par Emmanuel Todd*
322. La Naissance de l'histoire (tome 1)
par François Châtelet
323. La Naissance de l'histoire (tome 2)
par François Châtelet

324. L'Art de bâtir les villes, *par Camillo Sitte*
325. L'Invention de la réalité
sous la direction de Paul Watzlawick
326. Le Pacte autobiographique, *par Philippe Lejeune*
327. L'Imprescriptible, *par Vladimir Jankélévitch*
328. Libertés et Droits fondamentaux
*sous la direction de Mireille Delmas-Marty
et Claude Lucas de Leyssac*
329. Penser au Moyen Age, *par Alain de Libera*
330. Soi-Même comme un autre, *par Paul Ricœur*
331. Raisons pratiques, *par Pierre Bourdieu*
332. L'Écriture poétique chinoise, *par François Cheng*
333. Machiavel et la Fragilité du politique
par Paul Valadier
334. Code de déontologie médicale, *par Louis René*
335. Lumière, Commencement, Liberté
par Robert Misrahi
336. Les Miettes philosophiques, *par Søren Kierkegaard*
337. Des yeux pour entendre, *par Oliver Sacks*
338. De la liberté du chrétien et Préfaces à la Bible
par Martin Luther (bilingue)
339. L'Être et l'Essence
par Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg (bilingue)
340. Les Deux États, *par Bertrand Badie*
341. Le Pouvoir et la Règle, *par Erhard Friedberg*
342. Introduction élémentaire au droit, *par Jean-Pierre Hue*
343. Science politique
1. La Démocratie, *par Philippe Braud*
344. Science politique
2. L'État, *par Philippe Braud*
345. Le Destin des immigrés, *par Emmanuel Todd*
346. La Psychologie sociale, *par Gustave-Nicolas Fischer*
347. La Métaphore vive, *par Paul Ricœur*
348. Les Trois Monothéismes, *par Daniel Sibony*
349. Éloge du quotidien. Essai sur la peinture
hollandaise du XVIII^e siècle, *par Tzvetan Todorov*
350. Le Temps du désir. Essai sur le corps et la parole
par Denis Vasse
351. La Recherche de la langue parfaite
dans la culture européenne, *par Umberto Eco*
352. Esquisses pyrrhoniennes, *par Pierre Pellegrin*
353. De l'ontologie, *par Jeremy Bentham*
354. Théorie de la justice, *par John Rawls*
355. De la naissance des dieux à la naissance du Christ
par Eugen Drewermann
356. L'Impérialisme, *par Hannah Arendt*
357. Entre-Deux, *par Daniel Sibony*
358. Paul Ricœur, *par Olivier Mongin*

359. La Nouvelle Question sociale, *par Pierre Rosanvallon*
360. Sur l'antisémitisme, *par Hannah Arendt*
361. La Crise de l'intelligence, *par Michel Crozier*
362. L'Urbanisme face aux villes anciennes
par Gustavo Giovannoni
363. Le Pardon, *collectif dirigé par Olivier Abel*
364. La Tolérance, *collectif dirigé par Claude Sahel*
365. Introduction à la sociologie politique
par Jean Baudouin
366. Séminaire, livre I : les écrits techniques de Freud
par Jacques Lacan
367. Identité et Différence, *par John Locke*
368. Sur la nature ou sur l'étant,
la langue de l'être ?, *par Parménide*
369. Les Carrefours du labyrinthe, I
par Cornelius Castoriadis
370. Les Règles de l'art, *par Pierre Bourdieu*
371. La Pragmatique aujourd'hui,
une nouvelle science de la communication
par Anne Reboul et Jacques Moeschler
372. La Poétique de Dostoïevski, *par Mikhaïl Bakhtine*
373. L'Amérique latine, *par Alain Rouquié*
374. La Fidélité, *collectif dirigé par Cécile Wajsbrot*
375. Le Courage, *collectif dirigé par Pierre Michel Klein*
376. Le Nouvel Age des inégalités
par Jean-Paul Fitoussi et Pierre Rosanvallon
377. Du texte à l'action, essais d'herméneutique II
par Paul Ricœur
378. Madame du Deffand et son monde
par Benedetta Craveri
379. Rompre les charmes, *par Serge Leclair*
380. Éthique, *par Spinoza*
381. Introduction à une politique de l'homme,
par Edgar Morin
382. Lectures 1. Autour du politique
par Paul Ricœur
383. L'Institution imaginaire de la société
par Cornelius Castoriadis
384. Essai d'autocritique et autres préfaces
par Nietzsche
385. Le Capitalisme utopique, *par Pierre Rosanvallon*
386. Mimologiques, *par Gérard Genette*
387. La Jouissance de l'hystérique, *par Lucien Israël*
388. L'Histoire d'Homère à Augustin
*préfaces et textes d'historiens antiques
réunis et commentés par François Hartog*
389. Études sur le romantisme, *par Jean-Pierre Richard*
390. Le Respect, *collectif dirigé par Catherine Audard*

391. *La Justice, collectif dirigé par William Baranès et Marie-Anne Frison Roche*
392. *L'Ombilic et la Voix, par Denis Vasse*
393. *La Théorie comme fiction, par Maud Mannoni*
394. *Don Quichotte ou le roman d'un Juif masqué par Ruth Reichelberg*
395. *Le Grain de la voix, par Roland Barthes*
396. *Critique et Vérité, par Roland Barthes*
397. *Nouveau Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage par Oswald Ducrot et Jean-Marie Schaeffer*
398. *Encore, par Jacques Lacan*
399. *Domaines de l'homme, par Cornelius Castoriadis*
400. *La Force d'attraction, par J.-B. Pontalis*
401. *Lectures 2, par Paul Ricœur*
402. *Des différentes méthodes du traduire par Friedrich D. E. Schleiermacher*
403. *Histoire de la philosophie au xx^e siècle par Christian Delacampagne*
404. *L'Harmonie des langues, par Leibniz*

Marx, une critique de la philosophie

Marx est-il un philosophe ? La question est depuis longtemps classique, mais elle ne cesse pas, pour autant, de demeurer féconde. L'œuvre marxienne développe en effet un nouveau mode de pensée, nommé critique de l'économie politique. Mais cette critique est aussi bien une critique de la philosophie, qui se présente comme une nouvelle définition du travail théorique et comme une nouvelle conception du rapport de la théorie à la pratique.

Ce livre s'attache à montrer que l'œuvre de Marx se structure selon des moments distincts, fortement articulés et ponctués par la constitution de concepts nouveaux. Ces concepts se démarquent des notions classiques de l'histoire de la pensée : idéologie, dialectique, luttes de classes, révolution, communisme, mais aussi monnaie, marchandise, travail sont donc autant de concepts originaux qui s'éclairent également par leur fonction polémique à l'égard de théories antérieures ou concurrentes.

Isabelle Garo

Agrégée et docteur en philosophie.

ANTHROPOLOGIE
ART
COMMUNICATION
HISTOIRE DES IDÉES
LINGUISTIQUE
LETTRES
PHILOSOPHIE
POÉTIQUE
POLITIQUE
PSYCHANALYSE
PSYCHOLOGIE
PSYCHOTHÉRAPIE
SCIENCES DE L'HOMME
SÉMIOLOGIE
SOCIÉTÉ
SOCIOLOGIE
TÉMOIGNAGES
URBANISME



Illustration Leo Kundas. © SIS

Seuil, 27 r. Jacob, Paris 6

ISBN 2.02.034520.X / Imp. en France 2.2000

cat. 14