

*Que  
sais-je?*



# LE MARXISME

Henri Lefebvre

puf

QUE SAIS-JE ?

# Le marxisme

**HENRI LEFEBVRE**

Professeur à l'Université de Paris-Nanterre

Vingt-quatrième édition mise à jour

326e mille



# Introduction

Peu avant la dernière guerre, la revue catholique *Archives de philosophie* consacrait au marxisme un gros volume (n° XVIII de cette publication). Dès le début de leur exposé, les rédacteurs de cette revue avertissaient leurs lecteurs qu'il ne fallait pas considérer le marxisme comme une simple activité politique ou un mouvement social parmi d'autres. « Une vision aussi étroite fausserait les perspectives. Le marxisme n'est pas seulement une méthode et un programme de gouvernement, ni une solution technique des problèmes économiques, encore moins un opportunisme ondoyant ou un thème à déclamations oratoires. Il se donne pour une vaste conception de l'homme et de l'histoire, de l'individu et de la société, de la nature et de Dieu ; pour une synthèse générale, théorique et pratique à la fois, bref pour un système totalitaire. »

Dès cette déclaration liminaire, l'hostilité transparait dans certains mots (« il se donne... »), mais surtout dans la confusion voulue entre doctrine complète et « système totalitaire ».

Peu importe ici ; ce qu'il faut retenir, c'est que le marxisme se trouve, aujourd'hui, reconnu par ses adversaires les plus acharnés *comme une conception du monde*. Les polémiques de niveau inférieur menées contre lui donnent toute sa portée à cette déclaration de théologiens et d'écrivains catholiques importants.

Qu'est-ce qu'une conception du monde ? C'est une vue d'ensemble de la nature et de l'homme, une doctrine [\[1\]](#) complète. En un sens, une conception du monde représente ce qu'on nomme traditionnellement une *philosophie*. Cependant, cette expression a un sens plus large que le mot philosophie. En premier lieu, toute conception du monde implique une action, c'est-à-dire quelque chose de plus qu'une « attitude philosophique ». Même si cette action n'est pas formulée et rattachée expressément à la doctrine, même si leur lien reste informulé et si l'action impliquée ne donne pas lieu à un *programme*, elle n'en existe pas moins. Dans la conception chrétienne du monde, l'action n'est autre que la politique de l'Église, suspendue à la décision des autorités ecclésiastiques ; sans lien *rationnel* avec une doctrine rationnelle, cette action n'en est pas moins très réelle. Dans la conception marxiste du monde, l'action se définit rationnellement, en liaison avec l'ensemble doctrinal et donne lieu, *ouvertement*, à un programme politique. Ces deux exemples montrent suffisamment que l'activité pratique, sociale, *politique*, dédaignée ou reléguée au second plan par les philosophies traditionnelles, fait partie intégrante des conceptions du monde. En second lieu, une conception du monde n'est pas forcément l'œuvre de tel ou tel « penseur ». Elle serait plutôt l'œuvre et l'expression d'une époque. Pour atteindre et formuler une conception du monde, il faut étudier les œuvres de ceux qui l'ont formulée, mais en laissant tomber les nuances, les détails ; il faut s'efforcer d'atteindre *l'ensemble*. Si l'on s'occupe de philosophie proprement dite ou d'histoire de philosophie au sens traditionnel de ce mot, on recherche au contraire les moindres nuances qui distinguent les « penseurs » et qui expriment leur originalité personnelle.

Quelles sont les grandes conceptions du monde qui se proposent aujourd'hui ? Il y en a trois, et trois seulement.

1. La *conception chrétienne*, formulée avec la plus grande netteté et la plus grande rigueur par les

grands théologiens catholiques.

Réduite à l'essentiel, elle se définit par l'affirmation d'une *hiérarchie* statique des êtres, des actes, des « valeurs », des « formes », des personnes. Au sommet de la hiérarchie se trouve l'Être Suprême, le pur Esprit, le Seigneur-Dieu.

Cette doctrine, qui cherche effectivement à donner une vue d'ensemble de l'univers, fut formulée avec la plus grande ampleur et la plus grande rigueur au Moyen Âge. Les siècles ultérieurs ont ajouté peu de chose à l'œuvre d'un saint Thomas. Pour des raisons historiques qui relèvent d'une étude particulière, cette théorie de la hiérarchie convenait particulièrement au Moyen Âge (non que la hiérarchie statique des personnes ait depuis lors disparu, mais parce qu'elle était alors plus visible, plus officielle que par la suite).

C'est donc la *conception médiévale* du monde qui se propose encore de nos jours comme valable.

2. Vient ensuite la *conception individualiste* du monde. Elle apparaît dès la fin du Moyen Âge, au XVI<sup>e</sup> siècle, avec Montaigne ; pendant près de quatre siècles, de nombreux « penseurs », jusqu'à nos jours, ont formulé ou réaffirmé avec de nombreuses nuances cette conception. Ils n'ont rien ajouté à ses traits fondamentaux ; l'*individu* (et non plus la hiérarchie) semble la réalité essentielle ; il posséderait en lui, dans son for intérieur, la raison ; entre ces deux aspects de l'être humain – l'individuel et l'universel, c'est-à-dire la raison – il y aurait une unité, une *harmonie* spontanée ; de même entre l'intérêt individuel et l'intérêt général (celui de tous les individus), entre les droits et les devoirs, entre la nature et l'homme.

À la théorie pessimiste de la hiérarchie (immuable dans son fondement et trouvant sa justification dans un « au-delà » purement spirituel), l'individualisme tenta de substituer une théorie optimiste et l'harmonie naturelle des hommes et des fonctions humaines. Historiquement, cette conception du monde correspond au *libéralisme*, à la croissance du tiers état, à la bourgeoisie de la belle époque. C'est donc essentiellement la conception bourgeoise du monde (bien que la bourgeoisie en déclin l'abandonne aujourd'hui, et revienne vers une conception pessimiste et autoritaire, donc hiérarchique du monde).

3. Enfin vient la *conception marxiste* du monde. Le marxisme refuse de poser une hiérarchie extérieure aux individus (métaphysique) ; mais d'autre part, il ne se laisse pas enfermer, comme l'individualisme, dans la conscience de l'individu et dans l'examen de cette conscience isolée. Il prend conscience de réalités qui échappaient à l'examen de conscience individualiste : ce sont des réalités naturelles (la nature, le monde extérieur) – pratiques (le travail, l'action) –, sociales et historiques (la structure économique de la société, les classes sociales, etc.).

De plus, le marxisme rejette délibérément la subordination toute faite, immobile et immuable, des éléments de l'homme et de la société les uns aux autres ; mais il n'admet pas davantage l'hypothèse d'une harmonie spontanée. Il constate, en effet, des *contradictions* dans l'homme et la société humaine. Ainsi, l'intérêt individuel (privé) peut s'opposer, et s'oppose souvent, à l'intérêt commun ; les passions des individus et plus encore de certains groupes ou classes (leurs intérêts, par conséquent) ne s'accordent pas spontanément avec la Raison, avec la connaissance et la science. Plus généralement encore, l'harmonie que les grands individualistes, comme Rousseau, avaient cru découvrir entre la nature et l'homme n'existe pas. L'homme lutte contre la nature ; il ne doit pas

rester passivement à son niveau, la contempler, ou s'immerger romantiquement en elle ; il doit, au contraire, la vaincre, la dominer, par le travail, la technique, la connaissance scientifique, et c'est ainsi qu'il devient lui-même.

Qui dit contradiction dit aussi problème à résoudre, difficultés, obstacles – donc lutte et action – mais aussi possibilité de victoire, de pas en avant, de progrès. Par conséquent, le marxisme échappe au pessimisme définitif comme à l'optimisme facile.

Le marxisme a découvert la réalité naturelle historique, logique, des contradictions. Par là, il apporte une prise de conscience du monde actuel, où les contradictions sont évidentes (de telle sorte qu'on rejette ce monde moderne irrémédiablement dans l'absurde, si l'on ne place pas au centre des préoccupations la théorie des contradictions et de leur résolution).

Le marxisme est apparu historiquement en relation avec une forme de l'activité humaine qui a rendu évidente la lutte de l'homme contre la nature : la grande industrie moderne avec tous les problèmes qu'elle pose.

Il s'est également formulé en relation avec une réalité sociale nouvelle, qui résume en elle les *contradictions* de cette société moderne : le prolétariat, la classe ouvrière. Dès ses œuvres de jeunesse, Marx a constaté que le progrès technique, la puissance sur la nature, la libération de l'homme vis-à-vis de la nature et l'enrichissement général dans la société « moderne », c'est-à-dire capitaliste, entraînaient cette conséquence contradictoire : l'asservissement, l'appauvrissement d'une part toujours plus grande de cette société, à savoir le prolétariat. Toute sa vie, il a poursuivi l'analyse et le procès de cette situation ; il a montré que cette contradiction impliquait et enveloppait un arrêt de mort contre une société déterminée, la société capitaliste.

Ainsi, le marxisme est apparu avec la société « moderne », avec la grande industrie et le prolétariat industriel. Il se présente comme la conception du monde qui exprime ce monde moderne, ses contradictions, ses problèmes, et qui apporte des solutions rationnelles à ces problèmes.

Trois conceptions du monde et trois seulement avons-nous dit plus haut. Cela signifie que certaines théories, qui se proposent aujourd'hui comme des conceptions du monde, n'ont aucun droit à ce titre. Par exemple, *l'existentialisme*, aujourd'hui à la mode, place au centre de ses préoccupations la conscience et la liberté de l'individu, prises comme un absolu. L'existentialisme, sous cet angle, n'est qu'un « ersatz » tardif et dégénéré de l'individualisme classique. On sait qu'il en répudie l'optimisme facile ; on sait aussi qu'à l'occasion, pour se « moderniser » et passer en contrebande des thèmes déjà vieillis, il se donne une teinture de marxisme. Cela ne change en rien l'essentiel, à savoir, l'effort pour tirer une prétendue vérité absolue d'une description de « l'existence » et de la conscience individuelles.

Trois conceptions du monde et trois seulement. Cela signifie que le *fascisme et l'hitlérisme*, malgré leurs prétentions ridicules, n'ont pu présenter une « conception du monde ». Ils ont voulu donner l'illusion d'une rénovation spirituelle. Sur commande, les idéologues du fascisme italien ont tenté d'écrire une « encyclopédie fasciste ». Sur commande, les idéologues de l'hitlérisme, comme Rosenberg, ont tenté une « interprétation » de l'histoire. Si l'on examine d'un peu près ces mystifications, on n'y trouve qu'un amas de débris idéologiques. Ainsi, les idéologues hitlériens ont emprunté au plus vieux judaïsme « l'idée » du peuple élu et de la race, qu'ils ont « perfectionnée » au nom de considérations biologiques contestables. Ils ont emprunté aux marxistes la notion du

« prolétariat », mais en la déformant frauduleusement et en présentant de prétendues « nations prolétaires » (Allemagne, Italie, Japon), destinées à vaincre les démocraties capitalistes. Et ainsi de suite. Un fatras de notions empruntées et démarquées, une accumulation de thèmes démagogiques sans lien rationnel (au contraire, en répudiant la raison), voilà ce que fut la prétendue « conception du monde » fasciste [2].

Trois conceptions du monde et trois seulement. Pour les juger, il convient d'abord de se dégager d'une ambiance confuse et passionnelle qui entoure souvent ces problèmes, et de poser la question sur le plan de la Raison.

Le marxisme, parce que neuf, ne bénéficie pas encore d'une sorte de prestige sentimental soutenu par des siècles d'expression philosophique et esthétique. Il a l'attrait de la nouveauté, de la « modernité », dans la meilleure acception de ce terme. Mais les longues méditations sur la mort et « l'au-delà » incorporées dans tant d'œuvres ; mais la longue exaltation de l'individu comme valeur unique et suprême ont créé autour du christianisme et de l'individualisme un ensemble de sentiments troubles et puissants. Pour juger, que l'on suspende d'abord ces appréciations sentimentales, ces jugements de valeur, qui permettent toutes les confusions, justifient toutes les erreurs et sont le refuge irrationnel de tous ceux qui refusent la Raison.

Il est évident que l'individualisme se meurt, même s'il laisse dans la sensibilité des survivances profondes. L'histoire de l'individualisme montrerait comment les grands représentants de cette doctrine ont reculé, ont cédé du terrain, ont dû constater à leur grand regret la nature antagonistique, contradictoire, des rapports naturels et humains. L'œuvre de Nietzsche est significative sur ce point capital.

Plus encore : l'individualisme a littéralement « éclaté » de par ses propres contradictions intérieures. L'unité harmonieuse que ses grands représentants classiques (Descartes, Leibniz par exemple, puis Rousseau) avaient cru découvrir entre la pensée individuelle et la pensée absolue, entre la conscience individuelle et la vérité, entre l'individuel et l'universel s'est révélée fautive. L'individuel s'est dissocié de l'universel pour s'opposer à lui, dans l'*anarchisme* sous toutes ses formes, littéraires, sentimentales, politiques. Réciproquement, l'universel n'a pu se maintenir dans cette tradition de pensée, qu'en écrasant l'individuel, sous la forme d'« impératifs catégoriques » (Kant), d'État pris comme une incarnation de la raison (les hégéliens de droite), etc.

On sait d'ailleurs que tout le côté économique, juridique et politique de l'individualisme – le libéralisme classique, la doctrine du « laissez-faire » – s'est effondré, en théorie comme en pratique. Et ce, malgré les efforts désespérés des « néolibéraux ».

De par leurs contradictions internes, et leur incapacité à comprendre les contradictions en général, le vieux rationalisme, le vieux libéralisme, le vieil individualisme se sont disqualifiés.

Restent face à face, en France du moins, le christianisme (le catholicisme non « contaminé » par le libre examen individualiste protestant) et le marxisme.

Que le catholicisme soit une doctrine politique – en d'autres termes, que l'Église ait une politique –, personne aujourd'hui ne songe à le nier, et ce n'est même plus à prouver. Seulement, on ne remarque pas assez la nature du lien entre cette politique et la doctrine. Insistons sur ce point. Est-ce un lien rationnel ? Non. À partir de propositions sur la mort, la spiritualité de l'âme et l'au-delà, il est

impossible de déduire rationnellement des propositions concernant l'État et la structure sociale ; de même à partir de propositions abstraites (métaphysiques) sur la hiérarchie des « substances ». Le lien n'est et ne peut être qu'un lien de fait, qui laisse extérieures les applications politiques par rapport aux principes métaphysiques. En fait, la hiérarchie abstraite se trouve apte à justifier abstraitement une structure sociale hiérarchique actuellement donnée, et surtout se trouve apte à justifier l'effort et l'action qui consolident les cadres de cette société. Un lien indirect et, dans son fond, irrationnel, s'établit donc entre la théorie métaphysique et la pratique à laquelle elle fournit un vocabulaire justificatif. Réciproquement, sans cette action pratique, la théorie resterait purement abstraite, purement spéculative, donc inefficace. En d'autres termes, et pour parler clairement, la conception chrétienne du monde est, aujourd'hui, essentiellement politique ; elle ne vit que comme telle, ne reste efficace que comme telle [3]. Et cependant, la théorie, par rapport à la pratique (politique), se situe sur un autre plan ; celui de l'abstraction théologico-métaphysique. Entre les deux plans, aucun rapport déterminable ouvertement et rationnellement, ce qui a d'ailleurs l'avantage de permettre une grande liberté de manœuvre.

Pour le marxisme, comme on le verra plus nettement par la suite, le rapport de l'action avec la théorie est tout différent. Le marxisme apparaît d'abord comme expression de la vie sociale, pratique et réelle, dans son ensemble, dans son mouvement historique, avec ses problèmes et ses contradictions, donc y compris la possibilité de *dépasser* la structure actuelle. Les propositions concernant l'action politique se rattachent ouvertement et rationnellement aux propositions générales. Ce sont des théorèmes politiques subordonnés à une connaissance rationnelle de la réalité sociale, donc à une science. Le marxisme se présente donc, sous cet angle, comme une *sociologie scientifique* avec des conséquences politiques, tandis que la conception du monde qui s'oppose à lui est une politique abstraitement justifiée par une *métaphysique*.

Il était bon de dissiper les confusions sur ce point important. Parmi tant d'erreurs que l'on commet sur le marxisme, cette interprétation reste l'une des plus répandues, d'après laquelle le marxisme consisterait essentiellement en une politique justifiée ensuite par une tentative d'interprétation du monde. Il se trouve précisément que ce n'est pas le marxisme qui peut se définir ainsi.

Si l'on accepte cette définition large du « marxisme » comme *conception du monde*, et comme expression de l'époque moderne avec tous ses problèmes, il est clair que le « marxisme » ne se réduit pas à l'œuvre de Karl Marx ; qu'il ne faut pas se le représenter comme la « pensée de Marx » ou la « philosophie de Marx ».

Effectivement, et d'après Marx lui-même, l'élaboration rationnelle (scientifique) des données de l'expérience et de la pensée modernes commence bien avant lui :

1. les recherches sur le travail, comme rapport actif et fondamental de l'homme avec la nature – sur la division du travail social, sur l'échange des produits du travail, etc. – furent inaugurées dès la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans le pays alors le plus développé industriellement (l'Angleterre), par une série de grands économistes : Petty, Smith, Ricardo ;
2. les recherches sur la nature, comme réalité objective, comme origine de l'homme, furent inaugurées et poursuivies par les grands philosophes matérialistes : d'Holbach, Diderot, Helvétius, et plus tard Feuerbach, ainsi que par les *savants*, mathématiciens, physiciens, biologistes qui, au cours du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle, dégagèrent un certain nombre de lois de la

nature ;

3. les recherches sur les grands groupes sociaux, les classes et leurs luttes, furent inaugurées par les historiens français du XIX<sup>e</sup> siècle : Thierry, Mignet, Guizot, au cours de recherches sur les événements révolutionnaires ou influencées par ces événements ;
4. la rupture avec la conception d'un monde harmonieux s'opéra dès le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle se trouvait virtuellement dans l'œuvre de Voltaire (*Candide*), dans celle de Rousseau (*La Société opposée à la nature*), dans celle de Kant. L'influence d'un Malthus, malgré toutes ses erreurs, ne peut être sous-estimée (théorie de la concurrence et du *struggle for life*) ; plus tard, Darwin donnera le coup de grâce à l'optimisme facile.

Mais, sur ce point, l'œuvre essentielle est et reste celle de Hegel. Lui seul a amené au jour et mis en pleine lumière l'importance, le rôle, la multiplicité des contradictions dans l'homme, dans l'histoire et jusque dans la nature. L'année 1813 (*Phénoménologie de l'esprit*) doit être considérée comme une date capitale dans la formation de la nouvelle conception du monde ;

5. les grands socialistes français du XIX<sup>e</sup> siècle ont posé des problèmes nouveaux : le problème de l'organisation scientifique de l'économie moderne (Saint-Simon), le problème de la classe ouvrière et de l'avenir politique du prolétariat (Proudhon), le problème de l'homme, de son avenir et des conditions de l'accomplissement humain (Fourier) ;
6. enfin, il convient de ne pas oublier que le mot « marxisme » – passé dans l'usage courant – contient une sorte d'injustice ; dès le début, le « marxisme » [4] résulta d'un véritable travail collectif dans lequel s'épanouit le génie propre de Marx. La contribution au marxisme de Frédéric Engels ne peut être passée sous silence et rejetée au second plan. En particulier, ce fut Engels qui attira l'attention de Karl Marx sur l'importance des faits économiques, sur la situation du prolétariat, etc.

Tous ces éléments, multiples et complexes, se retrouvent dans le marxisme.

Quel fut donc l'apport de Marx, sa contribution originale ?

1. Les découvertes les plus audacieuses de la pensée humaine au XVIII<sup>e</sup> siècle et dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> restaient dispersées, isolées les unes des autres. De plus, chacune de ces doctrines restait limitée et tendait à se fixer en un « système » incomplet, unilatéral. Ainsi, le matérialisme inspiré des sciences de la nature, le matérialisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle, tendait vers un mécanisme, c'est-à-dire vers une réduction de la nature à des éléments matériels toujours et partout identiques à eux-mêmes. En revanche, la théorie des contradictions, chez Hegel, tendait à se fixer en un idéalisme abstrait définissant toutes choses une fois pour toutes, par la présence en elles de la contradiction en général. De même, les travaux des économistes classiques se trouvaient arrêtés à un certain point, là où précisément pour poursuivre l'analyse il fallait tenir compte des contradictions réelles de la structure économique et sociale, de ces *classes* nouvellement découvertes par les historiens français. Enfin, incapables de donner un fondement théorique et pratique à leurs aspirations, les socialistes restaient des *utopistes* construisant imaginairement une société idéale.

Le génie de Marx (et d'Engels) fut de saisir toutes ces doctrines dans leur lien jusqu'alors caché, de voir en elles les expressions, fragmentaires mais inséparables, de la civilisation industrielle moderne, de ses problèmes, et des clartés nouvelles jetées sur la nature et l'histoire par ces temps nouveaux.

Marx sut briser les cloisons étanches, dégager les doctrines de leurs limitations ; donc, les saisir dans leur mouvement profond. Alors qu'elles s'opposaient contradictoirement (comme le matérialisme et l'idéalisme) ; alors qu'elles se contredisaient elles-mêmes (les historiens qui découvrirent la lutte de classes dans la Révolution française furent plutôt réactionnaires – Hegel lui-même s'engagea dans cette impasse, etc.), Marx sut résoudre ces contradictions et dépasser (c'est-à-dire profondément transformer et critiquer en les intégrant) ces doctrines incomplètes. Il sut en tirer une théorie nouvelle, profondément originale, mais dont l'originalité ne doit pas être comprise subjectivement comme exprimant la fantaisie, l'imagination créatrice, le génie individuel de Marx. Son originalité réside, précisément, dans le fait qu'elle plonge dans la réalité, la découvre et l'exprime, au lieu de s'en détacher et d'en détacher un fragment isolé. Et c'est ainsi qu'elle enveloppe, mais en les transformant, toutes les doctrines qui l'ont préparée et qui, elles, restaient fragmentaires.

Dans cet effort, brièvement résumé ci-dessus, de la pensée marxiste vers la « synthèse » de toutes les connaissances, on peut déjà pressentir tous les caractères de cette pensée, tous les traits essentiels de la méthode marxiste : tirer les faits et les idées de leur isolement apparent, découvrir les *relations*, suivre le mouvement d'ensemble qui s'esquisse à travers ses aspects dispersés, *résoudre les contradictions*, pour atteindre (par un soudain progrès) une réalité ou une pensée plus élevées, plus larges, plus complexes, plus riches.

2. Mais ce n'est pas seulement cette synthèse, transformatrice de ses éléments, qui fut l'œuvre propre de Marx (et d'Engels). On lui doit la compréhension nette et claire de l'importance des phénomènes économiques, et l'affirmation nette et claire que ces phénomènes relèvent d'une étude scientifique, rationnelle, méthodiquement poursuivie, portant sur des faits objectifs et déterminables. C'est ce qu'on appelle le *matérialisme historique*, fondement d'une *sociologie scientifique* (à vrai dire, ces deux termes sont équivalents et désignent deux aspects d'une même recherche).
3. À Marx appartient également la découverte de la structure contradictoire de l'économie capitaliste et l'analyse du fait crucial, du rapport essentiel (et essentiellement contradictoire) qui constitue cette économie : le *salaire*, la production de la *plus-value*.
4. À Marx appartient enfin la découverte du rôle historique du prolétariat, de la possibilité d'une politique indépendante (par rapport à la bourgeoisie) de la classe ouvrière et d'une transformation des rapports sociaux par le moyen de cette politique indépendante.

Le *matérialisme historique* a été découvert en 1844- 1845. La *théorie de la plus-value* (du salaire), ainsi que le clair emploi de l'analyse des contradictions (méthode dialectique) et l'application lucide de cette analyse à l'étude du capitalisme datent de 1857.

Enfin, la *politique indépendante du prolétariat fut définie* d'après l'expérience des années 1848-1850, et approfondie plus tard par l'analyse des événements de 1870-1871 en France (Commune de Paris).

Le marxisme, constitué par le mouvement d'une pensée synthétique, unificatrice, ne s'est jamais arrêté et figé dans son développement. Il se présente ainsi comme une connaissance rationnelle du monde qui, sans cesse, s'approfondit, se dépasse elle-même. Cet enrichissement n'a pas cessé jusqu'à nos jours. Il se poursuit et se poursuivra encore. Comme une science, le marxisme se développe sans pour cela détruire ses principes. Il diffère en ceci des philosophies classiques. Cependant, comme on le verra, il est en même temps qu'une science (la sociologie scientifique, l'économie rationnellement étudiée, etc.) *une philosophie* (une théorie de la connaissance, de la Raison, de la méthode rationnelle, etc.). Il unifie en lui ces deux éléments jusqu'alors séparés, isolés, incomplets, de la pensée humaine : la science et la philosophie.

Le marxisme, comme conception du monde, pris dans toute son ampleur se nomme *matérialisme dialectique*. En effet, il synthétise, il unifie deux éléments que Marx trouva séparés et isolés dans la science et dans la philosophie de son temps : matérialisme philosophique, science déjà avancée de la nature – science ébauchée de la réalité humaine, dialectique de Hegel, c'est-à-dire théorie des *contradictions*.

Cette dénomination, « matérialisme dialectique », convient à la doctrine ainsi désignée plus exactement que le terme habituel de marxisme. En effet, elle montre mieux les éléments essentiels de cette vaste synthèse, et surtout – sans la détacher de l'œuvre proprement dite de Marx – permet mieux de comprendre en cette doctrine l'expression d'une époque, non celle d'un individu.

L'exposé qui va suivre laisse expressément de côté la formation, l'histoire et la préhistoire du *matérialisme dialectique* (qui remonte à la pensée grecque, à Héraclite notamment).

Dans toute connaissance rationnelle, l'exposé des résultats atteints modifie et parfois renverse l'ordre selon lequel ces résultats ont été obtenus. Bien que le résultat (la connaissance effectivement atteinte) ne puisse se séparer du mouvement de pensée qui l'obtient, il n'en reste pas moins que l'essentiel se trouve au terme de ce mouvement ; les étapes intermédiaires n'ont d'autre importance que celle d'avoir préparé le résultat. Elles permettent de mieux comprendre le cheminement de la pensée, mais l'exposé peut se passer d'elles parce que la connaissance atteinte les dépasse.

Il en va de même pour le matérialisme dialectique. Certes, l'étude de la préhistoire (d'Héraclite au XVIII<sup>e</sup> siècle), celle de son histoire proprement dite (le matérialisme philosophique des XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, la dialectique encore idéaliste de Hegel ; les étapes de la pensée de Marx et d'Engels, etc.) l'éclairent singulièrement. Mais il n'est pas indispensable de retracer toutes ces étapes intermédiaires pour présenter un exposé doctrinal.

## Notes

[1] Cf. Claude Bernard : « Quand l'hypothèse est soumise à la vérification expérimentale elle devient une *théorie* ; tandis que si elle est soumise à la logique seule, elle devient un système » (*Médecine expériment.*, Éd. Gilbert, 285).

[2] Cf. *La Conscience mystifiée*, par N. Guterman et H. Lefebvre, Paris, 1936. Cf. aussi l'écrit clandestin de Georges Politzer, diffusé en janvier 1941 et réédité en 1946 aux Éd. Sociales : *Révolution et contre-révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, réponse à Rosenberg.

[3] Les efforts des *chrétiens progressistes* pour dégager une nouvelle théologie, délivrée des vieilles notions hiérarchiques, sont à suivre avec intérêt et sympathie, mais non sans quelque scepticisme...

[4] Il est évident qu'un jour on ne dira pas plus le « marxisme » qu'on ne dit le « pasteurisme » pour désigner la bactériologie. Mais nous n'en sommes pas encore là !

# Chapitre I

## La philosophie marxiste

Considéré philosophiquement (c'est-à-dire en tant qu'il répond aux problèmes traditionnellement nommés philosophiques), le marxisme ou matérialisme dialectique apparaît sous deux aspects principaux.

Le premier, considéré ici comme essentiel, c'est l'aspect *methodologique*. Hegel avait repris et développé dans sa *Logique* certaines questions déjà traitées – par Aristote, par Descartes, par Leibniz et Kant – relatives à l'emploi méthodique de la Raison. Marx, au cours de ses travaux scientifiques, a approfondi la logique hégélienne et continué l'élaboration de la *méthode dialectique*.

D'autre part, Hegel, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, a esquissé une histoire générale de la Conscience humaine. Marx a repris cet effort ; de la phénoménologie hégélienne il a surtout retenu, pour la transformer en théorie concrète, la célèbre et obscure notion de *l'aliénation*.

Suivant la remarque précédemment faite, l'élaboration de cette dernière théorie précéda en fait la reprise par Marx des travaux de méthode. En droit, dans l'exposé doctrinal, il est légitime de considérer la méthode comme primordiale.

Ce résumé du matérialisme dialectique considéré philosophiquement commencera donc par un bref exposé de la méthodologie dialectique et se poursuivra par un raccourci sur l'aliénation.

### I. La méthode dialectique

Toute discussion tout effort pour avancer dans la connaissance procèdent par confrontation de thèses opposées : le pour et le contre, le oui et le non, l'affirmation et la critique.

Ceci est assez connu, assez clair pour être admis sans plus de difficultés.

Mais, d'où viennent ces thèses opposées qui s'affrontent ? Ici, la question devient délicate. En général, l'on admet sans approfondir que les divergences des individus qui pensent et s'expriment viennent de leurs erreurs, des insuffisances de leurs réflexions. S'ils en étaient capables, s'ils allaient plus loin, s'ils avaient les dons (l'intuition ou le génie) indispensables, ils saisiraient d'un coup la vérité.

Cette théorie, adoptée par beaucoup de philosophes et aussi par le sens commun, attribue donc les *contradictions* dans la pensée exclusivement aux déficiences de cette pensée : au fait que toute pensée humaine reste incomplète. Faut-il rejeter cette explication ? Non certes ; dans beaucoup de cas (et la pratique, c'est-à-dire la moindre discussion réelle, le montre) un examen plus approfondi permet de se mettre d'accord et de sortir des contradictions. Cependant, cette théorie ne suffit pas : elle ne rend pas compte de deux points importants.

D'abord, les thèses qui s'affrontent ne sont pas seulement différentes ou divergentes. Elles sont opposées, et parfois contradictoires. Et c'est à ce titre qu'elles s'affrontent. Pour prendre un exemple très simple : si l'un dit « blanc » et l'autre « noir », ils se comprennent parce qu'ils discutent sur une même chose, la couleur d'un objet. Et certes une inspection de cet objet permet de dire s'il est blanc ou noir ; encore n'est-ce pas toujours facile, s'il est gris, ou s'il porte des ombres, ou s'il change, etc. De plus, pour qu'il y ait discussion, encore faut-il qu'il y ait des objets noirs et d'autres blancs ! Par conséquent, les thèses contradictoires en présence n'ont pas leur seule et unique origine dans la pensée de ceux qui discutent (dans leur conscience « subjective » comme disent les philosophes).

En second lieu, la théorie en question oublie que cette confrontation des thèses n'est pas un simple accident de la recherche, dont on pourrait se passer. Certes, en imagination (c'est-à-dire métaphysiquement), le philosophe peut se transporter d'un seul coup dans les choses elles-mêmes ; il peut rêver qu'il connaît d'un seul coup la vérité absolue, comme la connaîtrait un pur esprit qui se transporterait dans ces choses. Mais ce n'est qu'une imagination et un rêve. *En fait*, le philosophe, comme tout être humain, est obligé de chercher la vérité, de tâtonner, d'avancer pas à pas en confrontant les expériences, les hypothèses, les connaissances déjà acquises, avec toutes leurs *contradictions*.

L'on arrive ainsi, très simplement, à un résultat d'une extrême importance.

Les contradictions dans la pensée humaine (qui se manifestent de toutes parts, à chaque instant) posent un problème essentiel. Elles ont leur origine, au moins partiellement, dans les déficiences de la pensée humaine qui ne peut saisir, à la fois, tous les aspects d'une chose et doit briser (analyser) l'ensemble pour le comprendre. Mais cette unilatéralité de toute pensée ne suffit pas à expliquer les contradictions ; il faut admettre que dans les choses elles-mêmes ces contradictions ont un fondement, un point de départ. En d'autres termes, les contradictions dans la pensée et la conscience subjectives des hommes ont un fondement *objectif et réel*. S'il y a du pour et du contre, du oui et du non, c'est parce que les réalités ont, non seulement plusieurs aspects, mais des aspects changeants et contradictoires. Et alors la pensée de l'homme qui n'arrive pas à saisir du premier coup les choses réelles se trouve obligée de tâtonner et de cheminer à travers ses propres difficultés, ses contradictions, pour atteindre les réalités mouvantes et les contradictions réelles.

Vis-à-vis de ce problème capital – posé par les contradictions – deux attitudes sont possibles pour l'intelligence et la raison.

Ou bien l'on rejette en bloc dans l'absurde toutes les contradictions. On décrète qu'elles ne sont qu'apparentes, superficielles ; qu'elles viennent seulement des défaillances de la pensée humaine et du fait que nous ne pouvons pas saisir d'un bond la vérité. Alors, on suppose nécessairement que cette vérité existe toute faite avant l'effort humain pour la saisir ; que l'homme pourrait ou devrait l'atteindre par une intuition ou une révélation mystérieuse ; que cette vérité est éternelle, immobile, immuable. C'est l'attitude métaphysique. Il est clair qu'elle tend à négliger et même à nier les conditions concrètes de l'effort humain vers la connaissance.

Ou bien l'on admet, simultanément, que la pensée humaine cherche la vérité à travers les contradictions, et que les contradictions ont un sens objectif, un fondement dans le réel. On cesse de rejeter dans l'absurde ou l'apparent toute contradiction ; mais, au contraire, on place au centre des préoccupations la recherche des contradictions et de leur fondement objectif. On considère que les méthodes traditionnelles de la pensée réfléchie doivent être approfondies en ce sens ; en déterminant,

plus fortement que jamais, la vérité et l'objectivité comme buts de la raison, on définit une raison approfondie : *la raison dialectique*.

Le problème est évidemment fondamental aujourd'hui. Il donne lieu à un dilemme, à un « ou bien... ou bien ». Les deux réponses sont incompatibles, ou bien l'une, ou bien l'autre ! À proprement parler, seule la raison dialectique apporte une solution, car seule elle s'efforce de comprendre les conditions concrètes de la recherche et les caractères concrets du réel.

Marx a, le premier, adopté et employé de façon cohérente cette *méthode dialectique*. Méthodiquement, étudiant une réalité objective déterminée, il *analyse les aspects et les éléments contradictoires de cette réalité* (en tenant compte, par conséquent, de toutes les notions contradictoires qui avaient cours, mais dans lesquelles on ne savait pas voir ce qu'elles contenaient de vrai). Après avoir distingué les aspects ou les éléments contradictoires, sans négliger leur lien, sans oublier qu'il s'agit *d'une* réalité, il la retrouve dans son *unité*, c'est-à-dire dans l'ensemble de son *mouvement*.

D'importantes indications méthodologiques se trouvent dans les Préfaces au *Capital*. Un seul point importe, dit Marx, découvrir la loi des phénomènes étudiés, découvrir, non seulement le rapport à un moment donné des éléments du phénomène, mais la loi de leurs modifications et de leur évolution.

Pour cela, il convient selon lui de distinguer la méthode de recherche et la méthode d'exposition.

La *recherche* doit « s'appropriier en détail » la matière, l'objet étudié ; elle doit l'analyser et découvrir les relations internes de ses éléments entre eux. La méthode d'analyse doit convenir à l'objet étudié ; il faut éviter d'employer en économie politique les méthodes qui permettent de découvrir les lois physiques ou chimiques. Plus encore : chaque période historique possède ses lois propres ; l'analyse des faits sociaux montre qu'entre les organismes sociaux il y a des différences aussi profondes qu'entre les organismes végétaux ou animaux, et qu'un phénomène est soumis à des lois différentes, suivant l'ensemble dans lequel il figure.

Étudier scientifiquement, *analyser* la vie économique, c'est donc découvrir dans la formation économique et sociale un *processus naturel*, bien que *sui generis*, c'est-à-dire spécifique et différent des processus physiques, chimiques, biologiques. C'est donc aussi découvrir les lois particulières qui régissent la naissance, le développement et la mort de chaque ensemble social, et son remplacement par un autre.

Après l'analyse, vient *l'exposition*. Lorsqu'elle est réussie, la vie de l'objet considéré et le mouvement de la matière étudiée viennent se refléter dans les idées exposées. À tel point que les lecteurs s'imaginent parfois avoir devant eux une construction *a priori* de la chose [1].

Descartes, dans le *Discours de la méthode*, avait déjà donné des règles pour l' *analyse* (atteindre les éléments de la chose étudiée) et la *synthèse* (reconstitution de l'ensemble).

Kant, Auguste Comte et bien d'autres avaient déjà insisté sur l'exigence fondamentale de la recherche scientifique et de la raison humaine : ne pas isoler l'objet considéré, chercher ses liens, ses relations constantes et régulières avec d'autres phénomènes.

Qu'apporte de nouveau la méthode marxiste, en s'inspirant de Hegel ?

1) Elle affirme que l'analyse suffisamment approfondie de toute réalité atteint des éléments *contradictaires* (par exemple, le positif et le négatif, le prolétariat et la bourgeoisie, l'être et le néant, ces exemples étant volontairement empruntés aux domaines les plus différents).

Cette importance de la contradiction avait échappé à Descartes, et même à Kant (pour ne point parler d'Auguste Comte). Seul Hegel l'avait aperçue ; ensuite Marx, appliquant l'hypothèse hégélienne à l'analyse de la réalité sociale économique, politique, en confirma la vérité profonde.

2) La méthode marxiste insiste beaucoup plus nettement que les méthodologies antérieures sur un fait essentiel : la réalité à atteindre par analyse et à reconstituer par exposition (synthétique) est toujours une réalité en *mouvement*.

Bien que l'analyse commence par briser ce mouvement pour en atteindre les éléments, et qu'ainsi elle parvienne en un sens à des abstractions (exactement comme le physiologiste qui sépare un tissu pour l'étudier, ou même une cellule pour l'examiner au microscope), la méthode marxiste affirme que la reconstitution du tout et du mouvement est possible. Certes, il faut atteindre par abstraction des éléments, et pour cela les séparer, les isoler. Mais, lorsque l'analyse est bien conduite, elle ne sépare les éléments que pour en retrouver les connexions, les relations internes dans le tout. De même, elle ne compare et ne découvre des analogies que pour mieux discerner les différences. Ainsi, la reconstitution de l'ensemble, du tout en mouvement, n'est pas incompatible avec l'analyse, avec la dissection anatomique de ce tout. Au contraire.

3) Plus nettement que les méthodes antérieures, la méthode marxiste insiste sur l'originalité (qualitative) de chaque espèce d'objets étudiés, et même de chaque objet. Chacun ayant sa qualité, ses différences, le savant doit se proposer d'atteindre la loi propre de cet objet : *son devenir*.

Mais alors, dira-t-on, cette méthode abandonne tout principe universel, donc elle cesse d'être rationnelle. Elle s'adapte à chaque objet !

Il n'en est rien, s'il est vrai que l'analyse, s'appliquant à chaque objet spécifiquement, n'en applique pas moins des vérités universelles, telles que celle-ci : « Partout, toujours, en toute chose, il y a des contradictions. » Ces contradictions peuvent, en effet, se révéler différentes les unes des autres, originales, spécifiques dans chaque cas ; elles ne s'en rattachent pas moins à une théorie générale, à une vérité universelle, donc rationnelle.

L'application à chaque cas particulier de la méthode universelle et rationnelle ne peut se faire mécaniquement. La théorie logique des contradictions ne permet pas de dire quelles contradictions se trouvent dans tel ou tel objet, dans telle réalité particulière, au cœur de tel mouvement réel. Rien ne remplace le contact avec l'objet, son analyse, la saisie de sa réalité, de sa *matière*.

C'est ainsi que la méthode dialectique employée par Marx diffère profondément de la dialectique hégélienne. Que fit, en effet, Hegel ? Après avoir remarqué l'importance primordiale de la contradiction dans tous les domaines (nature et histoire) il a cru pouvoir définir abstraitement la contradiction en général ; et ensuite, il s'est efforcé de se servir de cette définition logique (formelle) pour reconstruire les contradictions réelles, les mouvements réels. Cette reconstruction (bien que Hegel tînt compte, chemin faisant, de beaucoup de connaissances acquises et de faits concrets) n'avait de sens que dans la tête du philosophe ; c'était une reconstruction spéculative, métaphysique, du réel. Tout ce qui existe et vit n'existe et ne vit que par un mouvement, un devenir ; mais Hegel, à force

d'abstraction, parvint à une formule purement abstraite, purement logique, du mouvement en général ; et alors il s'imagina tenir dans cette formule la méthode absolue, expliquant toute chose, et renfermant le mouvement de toute chose.

Marx, au contraire (il ne faut pas se lasser d'insister sur ce point essentiel), affirme que l'idée générale, *la méthode*, ne dispense pas de saisir en lui-même chaque objet ; elle fournit simplement un guide, un cadre général, une orientation pour la raison dans la connaissance de chaque réalité. Dans chaque réalité, il faut saisir *ses* contradictions propres, *son* mouvement propre (interne), *sa* qualité et *ses* transformations brusques ; la forme (logique) de la méthode doit donc se subordonner au contenu, à l'objet, à la *matière* étudiée ; elle permet d'en aborder efficacement l'étude en saisissant l'aspect le plus général de cette réalité, mais ne remplace jamais la recherche scientifique par une construction abstraite. Même si *l'exposition* des résultats obtenus a l'air d'une reconstruction de la chose, ce n'est là qu'une apparence ; il n'y a pas construction ou reconstruction factice, mais enchaînement des résultats de la recherche et de l'analyse de façon à reconstituer dans son ensemble le mouvement (l'histoire) de la chose, par exemple l'histoire du *Capital*.

Ainsi, les idées que l'on se fait sur les choses – le monde des idées – ne sont que le monde réel, *matériel*, exprimé et *réfléchi* dans la tête des hommes, c'est-à-dire qu'elles sont édifiées à partir de la pratique et du contact actif avec le monde *extérieur*, par un processus complexe où entre toute la *culture*.

Que sera donc la méthode de la science nouvelle, celle que crée Marx, la sociologie scientifique ?

Elle considère un ensemble, un tout concret : tel pays donné. Cet ensemble concret apparaît aussitôt sous plusieurs aspects : répartition de la population dans les villes et dans les campagnes, production et consommation, importation et exportation, etc. Une simple description, par exemple du genre de vie, ou des travaux, ou de la géographie humaine, apporte certaines connaissances sociologiques sur ce pays, mais ne va pas très loin. Elle n'en montre pas l'histoire, la formation. Elle n'atteint pas la structure économique sociale, c'est-à-dire l'essence des phénomènes que l'on décrit. Pour approfondir, il faut analyser.

Que donne l'analyse ? Elle découvre aussitôt des groupes concrets de population (paysans, ouvriers, artisans, petits, moyens ou grands bourgeois), c'est-à-dire des *classes*. Mais ces classes ne sont que des abstractions si l'analyse ne se poursuit pas et n'atteint pas les éléments sur lesquels elles reposent : le capital, le salariat, etc. Mais ceux-ci, à leur tour, supposent l'échange, la division du travail, les prix, etc. L'analyse rencontre donc partout des éléments à la fois contradictoires et indissolubles (production et consommation, ensemble social et classes sociales, etc.) et elle doit les distinguer sans perdre leur lien. De plus, elle atteint des concepts de plus en plus simples, mais qui sont pour ainsi dire engagés et incorporés dans la texture complexe du réel social, qui en sont donc les éléments réels : va-leur et prix, division du travail, etc.

Beaucoup d'économistes et de sociologues se sont engagés dans cette voie (on sait que d'Adam Smith à Durkheim la division du travail a été souvent étudiée). Mais d'abord, n'étant pas dialecticiens, ils perdaient le lien des contradictions ; par exemple, ils étudiaient la consommation, la distribution des produits (circulation, commerce, etc.) en dehors de la production, sans comprendre que ce sont deux aspects inséparables du même processus social, le mode de production étant d'ailleurs le plus essentiel. Ou bien encore, ils n'arrivaient pas à saisir les rapports entre la bourgeoisie et le prolétariat, rapports dialectiques qui enveloppent un conflit constant ; ces deux aspects réels de la

société moderne sont nés simultanément et sont inséparables, de telle sorte que les non-dialecticiens voient là une simple simultanéité, ou encore une « harmonie », alors qu'ici, comme dans bien d'autres cas, le rapport signifie aussi et simultanément : lutte, devenir, mouvement par bonds vers une réalité nouvelle.

En second lieu, ces économistes et sociologues, atteignant des éléments simples (tels que la division du travail, la valeur d'échange et la valeur d'usage des produits, etc.), n'y voyaient que de simples concepts abstraits. Ils arrêtaient leurs recherches à ce résultat. Ils ne comprenaient pas que leur analyse n'était que la première partie de la recherche scientifique, et qu'ensuite il fallait, sans arbitraire, sans reconstruction fantaisiste du réel, refaire le chemin en sens contraire et retrouver le tout, le concret, mais cette fois-ci analysés et compris.

Cette exposition du tout concret à partir de ses éléments est, selon Marx, la seule méthode scientifique. La première méthode, celle de l'analyse abstraite, aboutit à « volatiliser » le tout concret en concepts abstraits. Seule, la deuxième méthode permet de reproduire le réel (sa structure et son mouvement) dans la pensée. Cependant, cette deuxième méthode présente un risque. Hegel comprenait fort bien que le concret est concret parce qu'il est complexe, riche en aspects divers, en éléments, en déterminations multiples ; de sorte que pour la connaissance, ce concret ne peut être qu'un résultat atteint par l'analyse, à travers elle et après elle ; et cela, bien qu'il soit le véritable point de départ et que sa connaissance soit le seul but de la pensée. Mais Hegel crut pouvoir atteindre ce résultat par la seule pensée réfléchissant à part, avec ses seules forces, par son seul mouvement. À l'erreur de l'analyse abstraite correspond l'erreur de la synthèse abstraite, chez Hegel.

Comment donc opère la méthode dialectique ? Elle ne prend pas abstraite-ment les éléments abstraits obtenus par l'analyse. Elle sait qu'ils ont, en tant qu'éléments, un sens concret, une existence concrète. Ainsi, l'analyse du capital atteint un élément simple entre tous : la valeur (dès qu'il y a échange, les produits prennent une valeur d'échange distincte de leur valeur d'usage). La méthode dialectique retrouve les conditions concrètes de cette détermination simple, au lieu de l'isoler et de la considérer séparément ; ces conditions, prises dans le mouvement réel, sont historiques. Ainsi, la valeur d'échange a existé historiquement comme catégorie réelle et dominante, aux débuts du capital commercial, dans les pores de la société antique et au Moyen Âge. À ce moment-là, dans certains rapports déterminés de production (artisanat, par exemple), avec un certain type de propriété, de communauté, de famille et d'État – en tant qu'aspect alors essentiel d'un tout vivant – la valeur d'échange apparut, non comme un concept abstrait, mais comme réalité concrète. Au cours du développement historique, la valeur d'échange a été incorporée, enveloppée dans des réalités et des déterminations plus complexes. Dans le capitalisme industriel et financier, elle n'est qu'une catégorie élémentaire, impliquée, intégrée mais modifiée ; elle y mène, en tant que catégorie économique, une existence antédiluvienne. L'analyse la retrouve sous les sédiments ultérieurs, pour employer une métaphore d'ailleurs facile à comprendre ; elle la retrouve dans le soubassement de la formation économique sociale actuelle ; puis, elle suit le mouvement historique au cours duquel la production simple de marchandises et la valeur d'échange comme catégorie dominante se sont développées, modifiées, transformées en capitalisme. L'analyse permet ainsi de retrouver le mouvement réel dans son ensemble, donc d'exposer et de comprendre la totalité concrète actuellement donnée, c'est-à-dire la structure économique et sociale actuelle. La connaissance de cette totalité, à travers ses moments historiques et son devenir, est un résultat de la pensée, mais n'est en rien une reconstruction abstraite obtenue par une pensée qui accumulerait des concepts en dehors des faits, des expériences, des documents [2].

## II. L'aliénation de l'homme

L'humain est un fait : la pensée, la connaissance, la raison, et aussi certains sentiments, tels que l'amitié, l'amour, le courage, le sentiment de la responsabilité, le sentiment de la dignité humaine, la véracité, méritent sans contestation possible cet attribut. Ils se distinguent des impressions physiologiques et animales : et même si l'on admet l'existence d'êtres surhumains, il faut bien accorder à l'être humain son domaine propre.

Quant au mot inhumain, chacun sait aujourd'hui ce qu'il désigne : l'injustice, l'oppression, la cruauté, la violence, la misère et la souffrance évitables...

Il n'en fut pas toujours ainsi. Jadis, ces notions n'étaient pas telle-ment claires et formulables. L'humain et l'inhumain, dans la vie comme pour la conscience, se confondaient indiscernablement. D'où vient qu'aujourd'hui la conscience quotidienne les discerne ? Sans doute, de ce que le règne de l'humain semble *possible*, de ce qu'une revendication profonde entre toutes et fondée directement sur la conscience de la vie quotidienne pro-jette sa lumière sur le monde.

Alors se pose la question difficile du rapport entre l'humain et l'inhumain.

Les métaphysiciens définissaient l'humain par un seul de ses attributs : la connaissance, la raison. Dès lors, ils rejetaient dans l'inhumain tous les autres aspects de l'homme. De plus, leur raison, leur connaissance, pour ne pas rester en l'air, devaient se rattacher à une pensée, à une raison ou une connaissance suprahumaines. D'où la dépréciation systématique de l'humain (de la vie, de l'activité, de la passion, de l'imagination, du plaisir, etc.), confondu avec l'inhumain.

La religion (le christianisme) se défend de mettre sur le même plan les vertus humaines (la bonté, par exemple) et les vices. Cependant, de par son inspiration théologique, elle confond dans une même réprobation ces aspects de l'homme, et rejette ce que, par ailleurs, sa morale se voit obligée de réhabiliter : les vertus. Profonde contradiction que la théologie n'arrive pas à résoudre. Humain et inhumain ne se distinguent pas ; l'humain tout entier se trouve affecté d'une souillure fondamentale. La science comme l'injustice, la révolte comme la violence oppressive sont placées dans les conséquences du péché originel. L'humain et l'inhumain apparaissent comme une aliénation de la vérité éternelle, comme une déchéance du divin.

Métaphysique et religion apportèrent donc une théorie de *l'aliénation*. Pour un métaphysicien comme Platon, la vie, la nature, la matière sont « *l'autre* » de la pure Idée (de la Connaissance), c'est-à-dire sa déchéance. De même pour le stoïcisme, tout désir, toute passion est une aliénation de la pure raison ; en effet, par la raison, le sage stoïcien règne sur soi et se déprend de tout ce qui ne dépend pas de lui, de tout ce qui n'est pas lui ; cependant, par le désir et la passion, l'homme qui n'est pas un Sage s'attache à « autre » que soi ; il dépend de cet « autre » ; il s'*aliène*, c'est-à-dire devient fou, délirant, malheureux, absurde, donc inhumain ou trop humain.

Hegel a repris la notion philosophique de l'aliénation, mais Marx lui a donné son sens dialectique, rationnel et positif. Et c'est un aspect philosophique essentiel, et peu compris, encore que célèbre, du marxisme.

Et d'abord, que l'humain se discerne de l'inhumain pour l'homme moderne, cela ne prouve pas qu'ils

puissent se définir abstraite-ment, et encore moins que l'on puisse anéantir l'inhumain par un acte de pensée ou de blâme moral. Cela prouve seulement que le conflit entre l'inhumain et l'humain (leur contradiction) entre dans une période de tension extrême, donc approche de la solution ; alors il entre dans la conscience, et la con-science pressent, appelle, exige cette solution.

Plus généralement, la dialectique montre que l'humain doit se développer à travers l'histoire. L'homme n'aurait-il pu croître « harmonieusement », acquérir de nouvelles puissances par le seul effort des bonnes volontés, son histoire se déroulant sur un plan tout moral ou tout intellectuel ? Cette hypothèse idéaliste ne tient pas compte de la dialectique. Elle applique au passé la méthode de construction abstraite et fantasmagorique que les utopistes appliquent à l'avenir. L'inhumain dans l'histoire (et certes, toute l'histoire fut inhumaine !) ne doit pas nous accabler, ni nous présenter un mystère comme la présence éternelle du mal, du péché, du diable. L'inhumain est un fait, et aussi l'humain. L'histoire nous les montre indiscernablement mêlés, jusqu'à la revendication fondamentale de la conscience moderne. Cette constatation, la dialectique vient l'expliquer, l'élever au rang de vérité rationnelle. *L'homme ne pouvait se développer qu'à travers des contradictions ; donc, l'humain ne pouvait se former qu'à travers l'inhumain*, d'abord mêlé à lui pour ensuite s'en discerner à travers un conflit et le dominer par la résolution de ce conflit.

C'est ainsi que la connaissance, la raison et la science humaines devinrent et restent encore des instruments de puissance inhumaine. C'est ainsi que la liberté n'a pu se pressentir et s'atteindre qu'à travers l'asservissement. C'est ainsi encore que l'enrichissement de la société humaine n'a pu se réaliser qu'à travers l'appauvrissement et la misère des plus grandes masses humaines. De même, l'État, moyen de libération, d'organisation, fut aussi et reste un moyen d'oppression. Dans tous les domaines, l'inhumain et l'humain se révèlent avec la même nécessité, comme deux aspects de la nécessité historique, deux côtés de la croissance d'un même être. Mais, ces deux aspects, ces deux côtés, ne sont pas égaux et symétriques, comme le Bien et le Mal dans certaines théologies (le manichéisme). L'humain est l'élément *positif* ; l'histoire est l'histoire de l'homme, de sa croissance, de son développement. L'inhumain n'est que le côté *négatif* : c'est l'aliénation (inévitables d'ailleurs) de l'humain. C'est pourquoi l'homme enfin humain peut et doit l'emporter, en se reprenant sur son aliénation.

Marx donne donc un sens précis à l'antique et confuse théorie de l'aliénation en la débarrassant des interprétations mystiques et métaphysiques, de toute hypothèse fantaisiste sur la « chute », la « faute », la « déchéance », le « mal », etc.

Il montre que l'aliénation de l'homme ne se définit pas religieusement, métaphysiquement ou moralement. Au contraire, les métaphysiques, les religions et les morales contribuaient à aliéner l'homme, à l'arracher à soi-même, à le détourner de sa conscience véritable et de ses véritables problèmes. L'aliénation de l'homme n'est pas théorique et idéale, c'est-à-dire sur le seul plan des idées et des sentiments ; elle est aussi et surtout pratique, et se découvre dans tous les domaines de la vie pratique. Le travail est aliéné : asservi, exploité, rendu fastidieux, écrasant. La vie sociale, la communauté humaine, se trouve dissociée par les classes sociales, arrachée à elle-même, déformée, transformée en vie politique, dupée, utilisée par le moyen de l'État. La puissance de l'homme sur la nature, ainsi que les biens produits par cette puissance se trouvent accaparés, et l'appropriation de la nature par l'homme social se transforme en propriété privée des moyens de production. L'argent, ce symbole abstrait des biens matériels créés par la main de l'homme (c'est-à-dire du temps de travail social moyen nécessaire pour produire tel ou tel bien de consommation), commande en maître les

hommes qui travaillent et produisent. Le capital, cette forme de la richesse sociale, cette abstraction (qui en un sens, et pris en soi, n'est qu'un jeu d'écritures commerciales et bancaires) impose ses exigences à la société tout entière, implique une organisation contradictoire de cette société : l'asservissement et l'appauvrissement relatifs de la plus grande part de cette société.

Ainsi, les produits de l'homme échappent à sa volonté, à sa conscience, à son contrôle. Ils prennent des formes *abstraites* (l'argent, le capital) – qui, au lieu d'être reconnues comme telles et de servir comme telles (c'est-à-dire comme intermédiaires abstraits entre les individus agissants), deviennent, au contraire, des réalités souveraines et oppressives. Et cela au bénéfice d'une minorité, d'une classe privilégiée qui utilise cet état de choses et l'entretient. L'abstrait devient ainsi, abusivement, le concret illusoire et cependant trop réel qui accable le véritable concret : l'humain.

L'aliénation de l'homme se découvre ainsi dans sa redoutable étendue, dans sa profondeur réelle. Loin d'être seulement théorique (métaphysique, religieuse et morale, en un mot *idéologique*), elle est aussi et surtout pratique, à savoir économique, sociale, politique. Sur ce plan réel, elle se manifeste par le fait que les êtres humains sont livrés à des forces hostiles, qui cependant ne sont que les produits de leur activité, mais retournés contre eux et les emportant vers des destins inhumains – crises, guerres, convulsions de toutes sortes.

Résumons maintenant cette histoire de l'homme, vue ici sous l'angle philosophique.

Et d'abord, il y a véritablement histoire de l'homme, c'est-à-dire développement, formation active, croissance vers un épanouissement. L'espèce humaine suit la loi du *devenir*, qui se manifeste déjà dans les espèces animales : elle est apparue, elle s'est développée : peut-être va-t-elle ainsi vers sa fin, mais il est actuellement impossible de prévoir cette fin, d'en déterminer les circonstances et, par conséquent, d'en tenir compte.

L'anthropologie, science des origines et du développement primitif de l'homme, peut chercher comment et pourquoi cette espèce a reçu le privilège magnifique et redoutable d'agir sur la nature au lieu d'en suivre passivement les lois. Elle cherche comment et pourquoi le devenir humain (le devenir de l'espèce humaine) est un devenir social, un devenir sur le plan de l'activité et de la conscience – c'est-à-dire une histoire proprement dite – au lieu de rester un devenir biologique et physiologique, sur le plan de la nature et de l'évolution naturelle. Cette science doit poursuivre ses recherches sur le rôle du cerveau et de la main, du langage, de l'outillage primitif, etc., en dehors de toute hypothèse spéculative et métaphysique.

Quels que soient les résultats de cette recherche, un fait est acquis : l'homme (l'espèce humaine), qui lutte contre la nature et la subjugué au cours d'un devenir propre, ne peut s'en séparer. La lutte même est un rapport et un lien, le plus étroit de tous. Par son activité, par son travail créateur, l'espèce humaine a multiplié les rapports avec la nature, au lieu de les rompre pour s'élancer dans un développement purement spirituel. Le lien de l'homme avec la nature est un lien dialectique : une unité de plus en plus pro-fonde dans une lutte de plus en plus intense, dans un conflit toujours renouvelé que toute victoire de l'homme, toute invention technique, toute découverte dans la connaissance, toute extension du secteur de la nature dominé par l'homme viennent résoudre à son profit !

L'homme donc ne se développe qu'en rapport avec cet « autre » de soi qu'il porte en lui-même : la nature. Son activité ne s'exerce et ne progresse qu'en faisant surgir au sein de la nature un monde

humain. C'est le monde des objets, des produits de la main et de la pensée humaine. Ces produits ne sont pas l'être humain, mais seulement ses « biens » et ses « moyens ». Ils n'existent que par lui et pour lui ; ils ne sont rien sans lui puisqu'ils sont l'œuvre de son activité ; réciproquement, l'être humain n'est rien sans ces objets qui l'entourent et le servent. Au cours de son développement, il s'exprime et se crée lui-même, à travers cet « autre » de soi que sont les innombrables choses façonnées par lui. Prenant conscience de lui-même, en tant que pensée humaine ou en tant qu'individualité, l'homme ne peut pas se séparer des objets, biens et produits. S'il se distingue d'eux et même s'oppose à eux, ce ne peut être que dans un rapport dialectique : dans une unité.

Mais, au cours de ce développement, voici qu'inévitablement certains produits de l'homme prennent une existence indépendante. Même le plus essentiel et le plus profond de lui-même : sa pensée et ses idées lui semblent venues d'ailleurs et d'autre que lui. Les formes de son activité, de sa puissance créatrice s'affranchissent de lui, et il se met à croire en leur existence indépendante. Des abstractions idéologiques et de l'argent à l'État politique, ces fétiches paraissent vivants et réels, et le sont en un sens puisqu'ils règnent sur l'humain !

L'être humain qui se développe ne peut donc pas se séparer de cet « autre » de lui-même que sont les fétiches. D'ailleurs, les biens sans lesquels il n'existerait même pas une heure, et qui cependant ne sont pas « lui », se trouvent indissolublement liés à l'exercice de ses fonctions et de ses puissances. La liberté ne peut consister dans la privation des biens, mais, au contraire, dans leur multiplication. Le rapport de l'homme aux biens n'est donc pas essentiellement un rapport d'asservissement – si ce n'est dans une société où ces biens sont soustraits aux masses humaines et accaparés par une classe sous couvert d'une organisation et d'un fétichisme adéquats.

Par conséquent, le rapport de l'être humain avec les fétiches diffère de son rapport avec les biens. Le rapport dialectique de l'homme avec les biens se résout normalement, et à tout moment, par une prise de conscience de l'homme en tant que vie propre et jouissance appropriée de sa vie, en tant que puissance sur la nature et sa propre nature. Mais le rapport de l'homme avec les fétiches se manifeste comme arrachement à soi et perte de soi ; c'est ce rapport que le marxisme nomme aliénation. Ici, le conflit ne peut se résoudre que par destruction des fétiches, par suppression progressive du fétichisme et récupération humaine des puissances que les fétiches retournaient contre l'homme : par dépassement de l'aliénation.

L'histoire humaine apparaît maintenant dans sa complexité. C'est un processus naturel, dans lequel l'homme ne se sépare pas de la nature et croît comme un être de la nature. Mais c'est le processus d'un être qui lutte contre la nature et conquiert, à travers ce conflit et dans une lutte incessante, à travers contradictions, obstacles, crises et bonds successifs, des degrés de plus en plus élevés de puissance et de conscience.

L'homme ne devient humain qu'en créant un monde humain. Dans et par son œuvre, il devient lui-même, sans se confondre avec elle, et cependant sans se séparer d'elle.

La production active par l'homme de sa propre conscience intervient dans le processus naturel de sa croissance, sans cependant lui enlever le caractère de processus naturel – jusqu'au moment où, par un bond décisif, l'être humain devient capable d'organiser consciemment et rationnellement son activité.

Au cours de ce développement déjà complexe surgit un autre facteur de complexité : le monde inhumain (faussement humain) des fétiches. Par conséquent, l'histoire humaine montre

l'interpénétration et l'interaction incessantes de trois aspects ou éléments : l'élément *spontané* (biologique, physiologique, naturel) – l'élément *réfléchi* (la conscience naissante, mal dégagée d'abord, mais cependant déjà réelle et efficace) – l'élément *apparent, illusoire* (l'inhumain de l'aliénation et des fétiches).

Seule l'analyse (dialectique) peut discerner ces éléments, perpétuellement en conflit dans le mouvement réel de l'histoire.

À ceux qui trouveraient factice cette analyse du devenir humain, il est possible de répondre par de multiples exemples pris précisément dans ce devenir.

Prenons ici comme illustration un fait comme le *langage*. Il est à la fois pratique (il sert) et théorique (il exprime, il permet de penser). Le langage, c'est-à-dire une langue déterminée, naît, croît, se développe et meurt par un processus spontané, naturel. Et certes, la conscience et la pensée se mêlent à ce processus ; mais elles y apparaissent naturellement et n'en suppriment pas le caractère naturel. Sauf cependant, lorsque, dans des conditions favorables, une langue atteint un certain degré de développement ; alors, elle arrive à un point critique ; elle devient l'objet d'une élaboration consciente par les écrivains, les grammairiens, les juristes et avocats, etc. Elle se trouve alors devant des problèmes difficiles. Si cette langue (c'est-à-dire les hommes qui s'en servent) résout ces problèmes, elle conserve et même approfondit ses caractères spontanés et naturels, tout en devenant expression consciente et rationnelle ; elle garde, en se dépassant dans le sens de la raison et de la conscience claire, sa vitalité et sa fraîcheur ; elle atteint alors un degré supérieur, à travers un bond et une épreuve décisive. Autrement, elle décline soit par dégénérescence naturelle, soit par académisme et abstraction. À ce devenir complexe se mêlent étroitement les illusions idéologiques, celle des poètes qui croient que l'inspiration et les muses suscitent leur « verbe » ; celle des théologiens qui prétendent comme de Bonald que leur Dieu créa les mots ; celle enfin des métaphysiciens, selon qui ces mots correspondent à des « idées » pures et absolues, etc.

Le même processus complexe à triple aspect – l'élément conscient venant toujours, à un moment décisif, dominer l'élément spontané et critiquer l'élément illusoire – pourrait se montrer dans toutes ces réalités pratiques, historiques et sociales : la nation, la démocratie, la science, l'individualité, etc.

Ceci dit, qu'est le *communisme*, toujours sous l'angle philosophique ? Il ne se définit pas comme un idéal, comme un paradis sur la terre et dans un avenir incertain. Il ne se définit pas davantage comme un état de choses, arrangé et prévu par une pensée rationnelle mais abstraite. Ces anticipations, ces utopies, ces constructions imaginaires sont exclues par une méthode rationnelle, celle du marxisme, c'est-à-dire de la sociologie scientifique.

Le communisme scientifique se détermine par le mouvement tout entier de l'histoire – par le devenir de l'homme considéré dans sa totalité. Il faut constater, objectivement et scientifiquement, que ce devenir s'oriente vers une phase actuellement prévisible (bien qu'elle ne doive probablement pas être la dernière) et qui porte d'ores et déjà, par une définition justifiable et justifiée, ce nom de communisme.

En premier lieu, l'espèce humaine (là où elle rencontre ou peut se créer des conditions favorables) tend comme toute espèce vivante, mais avec ses caractères propres, et par un processus spontané et naturel, vers un certain épanouissement. Et cela, malgré les difficultés et les obstacles et malgré les éléments de régression, de déclin, de destruction interne qui se font jour au cours de ce

développement ; c'est-à-dire malgré, ou plutôt à travers, les contradictions et les formes de l'aliénation.

La conscience et la pensée se mêlent à ce processus ; elles ne le conditionnent pas, car il est clair qu'elles sont, au contraire, conditionnées par lui : elles apparaissent et croissent naturellement, au cours du processus naturel. La connaissance, la raison naissent, d'abord incertaines, faibles, impuissantes; puis s'affirment, se confirment, étendent le secteur dominé, se formulent. Enfin vient un moment décisif, un point critique, avec de complexes problèmes : le moment où la raison doit et peut dominer, pour les organiser rationnellement, la totalité des activités humaines.

Ce moment est celui où les multiples illusions idéologiques doivent être critiquées, dénoncées et dépassées. Et avec elles, tous les fétichismes, toutes les formes aliénées et retournées contre l'homme de l'activité humaine.

Le communisme se définit donc :

1. comme le moment historique où l'homme, ayant retrouvé consciemment son lien avec la nature (matérielle), s'épanouit dans sa vitalité naturelle, mais dans les conditions d'une puissance illimitée sur cette nature, avec tout l'apport d'une longue lutte et tout l'enrichissement d'une longue histoire ;
2. comme le moment où la raison émerge décidément, organise l'ensemble humain et dépasse (sans le supprimer, au contraire, en gardant l'essentiel de ses riches conquêtes) le long processus naturel, contradictoire, accidenté, douloureux, que fut la formation de l'homme;
3. comme le moment où l'aliénation multiple (idéologique, économique-sociale, politique) de l'humain se trouve peu à peu dépassée, résorbée et abolie (sans que pour cela, répétons-le, la richesse matérielle et spirituelle conquise à travers ces contradictions soit supprimée).

Cette définition philosophique du communisme ne peut se séparer des autres déterminations que l'on rencontrera par la suite.

Le dépassement de l'aliénation implique le dépassement progressif et la suppression de la marchandise, du capital et de l'argent lui-même, comme fétiches régnant pratiquement sur l'humain.

Il implique le dépassement de la propriété privée, c'est-à-dire non pas la suppression de l'appropriation personnelle des biens, mais de la propriété privée des moyens de produire les biens (moyens qui doivent appartenir à la société et passer au service de l'humain). La propriété privée des moyens de production entre, en effet, en conflit avec l'appropriation de la nature par l'homme social. Le conflit se résout par une organisation rationnelle de la production, qui ôte aux individus et à la classe monstrueusement privilégiés la possession de ces moyens de production. (Les textes de Marx sur l'aliénation et ses différentes formes sont dispersés dans toute son œuvre, à tel point que leur unité resta inaperçue jusqu'à une date toute récente.)

## Notes

[1] C'est précisément ce qui se produit, pour de nombreux esprits de bonne foi, à l'exposé du *matérialisme dialectique*. Une théorie nouvelle n'est jamais comprise lorsque l'on continue à la juger à travers des théories anciennes et des interprétations fondées (à l'insu de celui qui réfléchit) sur ces anciennes théories.

[2] Les textes de Marx, résumés et commentés ci-dessus se trouvent dans : *Misère de la philosophie*, Gesamtausgabe, VI, p. 178, etc., *Einleitung zu einer Kritik der Polit. Ökonomie*, 1857. ; *Kapital*, préfaces

# Chapitre II

## La morale marxiste

Le marxisme (matérialisme dialectique) apporte d'abord une critique des morales passées, et ensuite des indications pratiques et théoriques pour fonder une morale nouvelle.

1) Les morales passées que les historiens reconstituent expriment en un sens des *conditions d'existence* données et inévitables. Tant que les conditions de l'accomplissement humain n'étaient pas réalisées ou réalisables, tant que la puissance humaine sur la nature restait bornée, il fallait bien que les êtres humains bornassent leurs désirs. Tant qu'ils restaient faibles devant la nature, il fallait faire de nécessité vertu et donner une valeur morale à l'inévitable impuissance devant la mort, devant la souffrance, devant les problèmes insolubles de la vie. Sans cesse, les désirs de l'individu franchissaient les limites permises par les conditions d'existence ; de la mesure, l'individu passait dans la démesure. Il fallait donc donner à ce fait – la mesure, la limite infligée aux individus par les conditions d'existence et le niveau de développement – la valeur d'une règle et le sens d'une discipline sociale. Les individus qui s'affranchissaient de la règle se trouvaient tantôt les moins doués, les plus violents et les plus brutaux, tantôt les mieux doués. Criminels et génies tombèrent donc toujours sous la même réprobation morale, qui exprimait la moyenne sociale : le niveau de développement « moyen » atteint (matériellement et spirituellement) par la société considérée.

Cependant, les mœurs et les morales n'exprimaient les conditions d'existence que sous forme indirecte, confuse, aliénée ; ou si l'on veut elles exprimaient les conditions de l'existence humaine aliénée. Par conséquent, jamais les règles, les disciplines, les sanctions et les répressions inévitables n'apparurent dans leur vérité pratique et leur sens réel. Toujours elles se rattachèrent (c'est-à-dire furent rattachées par les individus qui les promulguèrent) à des décrets mystérieux, à des puissances obscures. Mœurs et morales passées, à quelques exceptions près (morale épicurienne par exemple) furent donc théologiques ou métaphysiques. La règle pratique se donna toujours pour la conséquence d'un impératif transcendant. L'action conforme à la discipline prit le prestige mystérieux du mérite, de la grâce et de la vertu. Quant à l'action non conforme, elle fut également évaluée selon un barème d'origine obscure et reçut les noms bizarres de péché, de faute, de souillure – entités difficiles à définir clairement, à la fois matérielles (brutalement matérielles) et mystiques.

Et maintenant, le mécanisme de l'aliénation morale se trouve démonté. En premier lieu, parce qu'elles condamnaient l'exceptionnel et le nouveau, mœurs et morales tendirent toujours vers la fixation et l'immobilisation de la société. Toute initiative, celle du criminel et celle du génie, celle du destructeur et celle du créateur, se trouvant rejetée, la morale et les mœurs régnantes sanctionnaient nécessairement le *statu quo* – qu'il s'agît des vertus du citoyen antique, du guerrier féodal ou du commerçant capitaliste. Face à la morale, les initiatives criminelles ou créatrices se confondirent nécessairement, dans une confusion qui dure encore. La réprobation morale commença toujours par frapper l'individu audacieux, l'atteignant souvent au cœur de sa pensée, mettant en lui le scrupule, le doute, la mauvaise conscience. L'histoire des actions humaines comme des pensées peut en témoigner.

Deuxièmement, les morales affectèrent actions et pensées d'un coefficient illusoire, d'une résonance mystificatrice. Par exemple, la simple patience devant les limites de l'activité individuelle ou devant la souffrance prit l'apparence d'une vertu : la résignation stoïcienne ou chrétienne. Une situation très simple, une passivité inévitable prirent alors, pour le moraliste et pour le moralisé, une importance, une valeur énorme. De là à volontairement souffrir ou se limiter pour éprouver cette impression d'importance morale, il n'y eut qu'un pas, vite et souvent franchi. L'homme alors se précipite vers ses chaînes, croyant y trouver sa liberté. Au moment où il se heurte à ses bornes et éprouve douloureusement le caractère fini et limité de son être, il croit rencontrer l'infini moral. L'expression « grandeur morale » est trompeuse, car la morale ne fait jamais que codifier et légaliser – à l'intérieur de l'individu, sous forme de conscience morale ; à l'extérieur sous forme de sanction et de prédication – la pratique sociale *moyenne* à un moment donné.

Au cours de l'histoire, un progrès quelconque n'a donc pu s'accomplir que malgré les morales régnantes ou contre elles. Lorsque les conditions d'existence changeaient, les morales régnantes tentaient de freiner ou de dissimuler ces changements. Jusqu'au jour où quelque inventeur en morale tentait d'adapter les valeurs acceptées aux conditions nouvelles, et pour cela se laissait persécuter encore qu'il rendît à ces valeurs le service de les sauver ! (Socrate, etc.)

Troisièmement et surtout, les morales rattachées à un décret ou impératif mystérieux se trouvaient utilisables par ceux qui prétendaient promulguer ce décret et représenter le pouvoir mystérieux. En d'autres termes, les morales furent toujours, ou se transformèrent toujours, en instruments de domination pour une caste ou une classe sociale. Marx a montré de cent façons qu'il n'y eut jamais des morales de maîtres et des morales d'esclaves, mais des morales établies par les maîtres pour les esclaves. Les conditions d'existence sanctionnées par les morales permettaient toujours cette domination, que la formulation morale venait ensuite couronner, sanctionner et parachever (de même que la formulation juridique et religieuse). Lorsque les asservis arrivaient à introduire dans les mœurs et les morales leurs valeurs propres (par exemple le respect et le culte du travail dans l'époque moderne), ces valeurs bientôt se métamorphosaient en instruments d'exploitation. Pour leur propre compte, les maîtres se sont toujours tirés d'affaire ; ils savaient interpréter les obligations morales, ou s'en affranchir décidément lorsqu'elles les gênaient. C'est pourquoi toutes les morales passées tournèrent en pharisaïsme ou en immoralité pure et simple. La morale a créé l'immoralité d'abord en rejetant dans l'immoral tout acte exceptionnel et en l'obligeant à s'accomplir dans l'ombre, dans la zone maudite de l'anormal – et ensuite parce que les classes dominantes se passèrent toujours assez bien des valeurs qu'elles entretenaient à l'usage des opprimés.

Le droit, comme la morale, a toujours sanctionné les relations et conditions existantes, de façon à les immobiliser et à les incliner dans le sens de la domination des classes économiquement privilégiées et politiquement régnantes.

L'aliénation morale ne s'est donc pas séparée historiquement, socialement, pratiquement, des autres formes de l'aliénation : l'idéologie générale, le droit, la religion, etc.

2) Mais il serait absolument faux de n'attribuer au marxisme qu'une position négative et critique devant le problème moral. Il serait calomnieux d'attribuer aux marxistes une sorte de cynisme immoraliste alors que la critique dialectique s'en prend simultanément à la morale et à l'immoralisme passés, en montrant comment ils s'engendraient l'un l'autre. Le cynisme immoraliste se trouve chez les représentants (littéraires, idéologiques, politiques) de la bourgeoisie décadente, ou

encore chez certains individus déclassés qui rejettent toute morale en même temps que la moralité établie.

Le marxisme affirme qu'il faut aujourd'hui créer *une nouvelle éthique*, affranchie de l'aliénation morale et de l'illusion idéologique – refusant de poser des valeurs en dehors du réel, et cherchant par conséquent dans le réel le fondement des évaluations morales.

Et d'abord, dans la société moderne divisée en classes, une de ces classes joue un rôle privilégié au sens profond de ce mot. C'est le *prolétariat*. Lui seul par son action peut mettre fin à l'aliénation humaine parce qu'il la vit et la subit tout entière. Lui seul peut affranchir la société et l'homme en s'affranchissant lui-même, parce qu'il subit tout le poids de l'oppression et de l'exploitation. En tant que classe opprimée, le prolétariat a longtemps accepté les valeurs morales qui lui étaient imposées et l'entretenaient dans son abaissement : résignation, humilité, acceptation passive, etc. En tant que faisant partie de la classe asservie, l'individu prolétarien trouvait dans la morale une compensation factice et une récompense illusoire : il était un pauvre « méritant », un « brave et honnête travailleur », lorsqu'il acceptait sans protestation les limites étroites de son activité. Enfin, en tant que classe opprimée, le prolétariat n'arrivait pas à créer ses valeurs propres, encore moins à les faire admettre. Le travail, et surtout le travail matériel, restait dédaigné. De même, sur un plan analogue, bien qu'un peu différent, les femmes restant asservies ou exploitées, la maternité n'a jamais été pleinement reconnue comme fonction sociale et valeur, ni le travail domestique comme un travail social.

Le prolétariat *ascendant* se comporte donc tout autrement. Marx et les marxistes constatent ce fait et en montrent les raisons, c'est-à-dire la rationalité profonde. La classe ascendante se libère des valeurs illusives et crée ses valeurs propres, son héroïsme, ses vertus. En tant que travailleur exploité et opprimé, l'individu prolétarien n'a besoin que de patience et de résignation. En tant qu'individu conscient de sa classe, donc du rôle historique de cette classe, cet individu a besoin de courage, de sens des responsabilités, d'enthousiasme ; il doit acquérir des connaissances multiples et considérer la lucidité dans l'action et l'intelligence des situations comme des valeurs.

Opprimé et consentant, l'individu prolétarien considère l'obéissance comme une vertu. Lorsqu'il agit, dans la lutte économique et politique, la discipline et l'initiative, le sens des responsabilités deviennent pour lui nécessairement des valeurs. Il doit les acquérir ; c'est pour lui une question de vie ou de mort. Il accède ainsi dans une sphère supérieure d'activité ; son apport consiste notamment en une éthique nouvelle, qui résout – soit dit en passant – des problèmes en apparence insolubles ; par exemple, la nécessité d'unir la discipline collective avec l'initiative individuelle résout pratiquement, dans le domaine limité mais profondément réel de l'action, le vieux conflit de l'individuel et du social.

Dans un article sur ces questions, Marx a dit que ces vertus nouvelles sont encore plus nécessaires au prolétariat que le pain quotidien.

3) Abordons maintenant le problème général. Est-il possible de fonder sur le réel des valeurs humaines, de ne pas les laisser en dehors du réel dans l'idéal abstrait ?

Marx et le marxisme répondent : oui. Seul l'idéalisme traditionnel, cette forme idéologique (métaphysique) de l'aliénation humaine, plaçait l'idéal hors du réel, dans le vide, dans l'abstrait, dans l'irréel.

Le réel n'est pas immobile, donné et tout fait. Il est devenir, donc possibilité. Le possible, qui se lève aujourd'hui à l'horizon et qu'implique le devenir actuel, c'est l'épanouissement de l'homme.

Si la résignation n'a plus de sens et si la passivité ne peut plus passer pour une vertu, c'est qu'autre chose devient possible. La puissance de l'homme sur la nature devient assez forte pour que d'ores et déjà toute résignation se relègue d'elle-même dans l'irrationnel et l'absurde.

Le marxisme n'apporte pas un humanisme sentimental et pleurard. Marx ne s'est pas penché sur le prolétariat parce qu'il est opprimé, pour se lamenter sur son oppression. Il a montré comment et pourquoi le prolétariat peut s'affranchir de l'oppression et ouvrir la voie vers toutes les possibilités humaines. Le marxisme ne s'intéresse pas au prolétariat en tant qu'il est faible [1], mais en tant qu'il est une force – non pas en tant qu'il est ignorant, mais en tant qu'il doit assimiler et enrichir la connaissance – non pas en tant qu'il est rejeté par la bourgeoisie dans l'inhumain, mais en tant qu'il porte en lui l'avenir de l'homme et rejette comme inhumaine cette vaniteuse bourgeoisie. En un mot, le marxisme voit dans le prolétariat son devenir et son possible.

L'idéal sans idéalisme se trouve dans l'idée de l'homme : dans l'idée de son total développement et de son accomplissement. L'homme total, cette idée qui plonge au plus profond du devenir réel, fonde l'éthique nouvelle de deux façons :

- a) L'étude scientifique – physiologique, psychologique, pédagogique, etc. – de l'être humain permettra de déterminer les conditions objectives de son épanouissement. Les lois de ce devenir humain se transforment sans contestation possible et sans difficultés théoriques en règles d'action, en *normes*. Le *fait humain* ainsi déterminé et pris dans son mouvement ne peut s'opposer au *droit* ; la *règle technique* fondée sur l'observation et l'expérience ne peut s'opposer à la *valeur*. Par exemple, une technique pédagogique permettant d'orienter le développement de l'enfant prend par cela même une valeur éminente.
- b) Comment avancer vers l'homme total ? Par le *dépassement* des conditions d'existence actuelles (dépassement rendu possible par les contradictions internes et les problèmes qu'elles posent). Sur le sens dialectique, assez complexe, de ce mot « dépassement » – qui signifie à la fois abolir ces conditions et porter à un niveau supérieur le réel qu'elles limitent–, il convient de consulter les traités spéciaux de logique et de remonter aux sources de la pensée dialectique : Hegel et Marx.

Le dépassement ainsi conçu implique un impératif social, et aussi un impératif – c'est-à-dire une éthique – à l'échelle individuelle. Que l'individu, que chaque individu se dépasse ! Ce dépassement dialectique n'a rien d'une liberté arbitraire ; l'individu, qui croirait dépasser ses limites par sa fantaisie propre, s'enfermerait au contraire plus étroitement dans ses limites (comme il arrive trop souvent dans la rêverie, dans la spéculation abstraite et l'invention fantasmagorique). Se dépasser, c'est aller dans le sens du devenir, vers l'homme total. C'est donc *participer* de plus en plus largement à ce devenir, à ces possibilités dans tous les domaines. Le dépassement implique donc un impératif de connaissance, d'action, de réalisation croissantes. Ainsi conçu, l'impératif n'intervient pas dans la vie et dans le réel. Il en sort ; il n'est que l'expression éthique du devenir. C'est bien un idéal sans illusion idéologique ou idéaliste [2].

L'individu humain, comme l'espèce humaine, se développe, et cela en un double sens. L'individualité se développe au cours de sa vie dans l'individu lui-même ; mais l'individualisation de l'homme se

développe dans l'histoire, étant un fait social et historique. Chaque époque eut son type dominant d'individualité.

Dans ce développement social de l'individu, se retrouvent l'enchevêtrement et les conflits des trois aspects ou éléments : un élément *naturel*, vital et spontané (hérédité, race, « tempérament » physiologique et psychologique, dons naturels, etc.) – un élément *réfléchi* (culture, éducation, formation, expérience individuelle et sociale) – enfin un élément *illusoire* (erreurs sur soi-même, compensations morales et métaphysico-religieuses, consolations, transpositions idéologiques, imagination, rêverie, abstraction, etc.). À chaque époque, l'élément illusoire, notamment moral, est venu compléter en apparence la réalité, et donner aux individus l'impression d'un accomplissement total qui n'était qu'une duperie.

Jusqu'ici, qu'y eut-il ? Des ébauches d'individualité pleinement humaine, ébauches plus ou moins réussies suivant les époques, les chances, les dons spontanés.

En particulier, dans l'individualisme d'origine bourgeoise, l'illusion idéologique, morale, métaphysique, religieuse a pris des proportions effarantes. Alors qu'il reste plus que jamais à l'état d'ébauche incertaine, l'individu se croit accompli. La société individualiste (bourgeoise) exalte l'individu, et la liberté de l'individu ; mais sans cesse depuis un siècle, la littérature, le roman, la poésie avouent l'échec de l'individualité et se lamentent. La bourgeoisie exalte l'individualité en apparence, pour l'écraser en fait. C'est là une de ses plus profondes contradictions.

Cet individualisme correspond d'abord à un fait historique : – la libre concurrence, du temps où se formait la société capitaliste – et ensuite à une idéologie mystificatrice : la bourgeoisie utilise son individualisme naturel pour disperser en une poussière d'individus et de consciences séparées les autres classes, et notamment la classe pour elle menaçante : le prolétariat.

La véritable individualité tendra vers l'homme total, vitalité naturelle épanouie et lucidité complète, capable d'action pratique et de pensée théorique, ayant dépassé les activités mutilées, incomplètes (les travaux parcellaires et divisés).

Ce sera, dit Marx, l'individu libre dans une société libre. Sous cet angle, le communisme qui se définit déjà par le dépassement de l'aliénation humaine en général se définit aussi par le dépassement de l'aliénation et des conflits internes de l'individu. Sur cette voie apparaissent déjà les premières figures de l'homme nouveau, qui dépasse le conflit de la théorie et de la pratique, de la vie spontanée et de la vie réfléchie, pour les réunir en lui dans une synthèse plus haute.

Ainsi, le marxisme renouvelle l'idée de l'homme et l'humanisme en leur donnant un sens pleinement concret. Il a bouleversé, *révolutionné* la vieille philosophie.

Il a éliminé la pensée abstraite, contemplative, spéculative, en un mot : métaphysique.

Mais en même temps, il a accompli – en les transformant profondément – les ambitions de cette vieille philosophie, ses recherches sur la Logique, la Méthode, la Théorie de la connaissance, la Raison et l'Homme.

## Notes

[1] Ce qui est le cas des gens « charitables », de certains utopistes des« paternalistes », sincères ou non...

[2] Cf. notamment le *Manuscrit économique-philosophique*, écrit par Marx, en 1844. , *Œuvres phil.*, Costes (éd.). t. VI

# Chapitre III

## La sociologie marxiste ou matérialisme historique

En tant que sociologie scientifique, le marxisme porte un nom désormais classique : c'est le *matérialisme historique*.

Seuls existent, sociologiquement parlant, les individus humains et leurs rapports. La *Société*, comme entité générale, n'a aucune espèce d'existence à part les individus qui la composent. Il n'y a pas d'être collectif, d'âme des peuples ou des groupes. Ce sont là des qualités occultes, imaginées par des sociologues qui se croyaient scientifiques et n'étaient que des métaphysiciens. Sous le nom de « Société » en général, ils élevaient au rang de vérité absolue certains caractères ou tous les caractères de la société existante. Ils étaient donc en fait, et parfois avec les meilleures intentions du monde, les apologistes de cette société, ses idéologues. Ils ne comprenaient ni le devenir de la société concrète, ni sa structure réelle, elle-même mouvante.

Les individus humains font leur vie (sociale), leur histoire et l'histoire générale. Mais ils ne font pas l'histoire dans des conditions choisies par eux, déterminées par un décret de leur volonté. Certes, depuis le début de l'humanité, l'homme (social et individuel) est actif, mais non point d'une activité pleine, libre, consciente. Dans l'activité réelle de tout être humain, il y a une part de passivité, plus ou moins grande, et qui diminue avec le progrès de la puissance ainsi que de la conscience humaine, mais ne disparaîtra jamais complètement. En d'autres termes, il faut analyser dialectiquement toute activité humaine. Activité et passivité s'y mêlent. Dans son action, tout en modifiant la nature et le monde qui l'environnent, l'individu subit des conditions qu'il n'a point créées : la nature elle-même, sa propre nature, les autres êtres humains qui l'environnent, les modalités déjà constituées de l'activité (traditions, outillage, division et organisation du travail, etc.). Par leur activité même, les individus humains entrent donc dans des rapports déterminés, qui sont des *rapports sociaux*. Ils ne peuvent se séparer de ces rapports ; leur existence en dépend, ainsi que la nature même de leur activité, ses limites et ses possibilités. C'est dire que leur conscience ne crée pas ces rapports, mais qu'elle est au contraire engagée en eux, donc déterminée par eux (encore qu'elle intervienne réellement et puisse parfois s'en affranchir, ne serait-ce que pour s'élancer dans l'imaginaire et l'abstraction). Ainsi, les rapports dans lesquels il entre nécessairement, puisqu'il ne peut s'isoler, constituent *l'être social* de chaque individu ; et c'est l'être social qui détermine la conscience, non la conscience qui détermine l'être social. Ainsi, le paysan a une conscience et des idées de paysan ; ce n'est évidemment pas sa conscience ni ses idées qui créent de toutes pièces son rapport avec la terre, l'organisation de son travail, ses instruments, ses rapports avec ses voisins, avec sa commune, sa région, son pays, etc. Les exemples pourraient se multiplier. Même s'il est vrai qu'au cours de leur développement la conscience et la pensée s'affranchissent des rapports immédiats et locaux (des relations simples avec l'environnement), jamais elles ne s'en détachent. L'admettre, ce serait accepter l'illusion idéologique et idéaliste ! L'extension et l'approfondissement de la conscience, l'apparition et le raffermissement de la pensée rationnelle ont eux-mêmes des conditions dans les rapports

sociaux (dans le développement des communications et des échanges, dans la vie sociale qui s'organise et se concentre dans les grandes villes commerciales et industrielles, etc.).

Et maintenant, que sont essentiellement ces rapports sociaux ? Certes, ils sont et nous apparaissent, surtout à notre époque, extrêmement complexes. Est-il possible de démêler, dans leur enchevêtrement, des rapports fondamentaux ? Est-il possible de discerner – pour prendre une métaphore – des étages ou des sédiments successifs sur une base ?

Oui, affirment Marx et les marxistes. Il y a des rapports fondamentaux; l'édifice de toute société repose sur une *base*. Certainement, dans une maison, ce qui compte, ce sont les étages, les pièces habitables ; est-ce une raison pour négliger la base et les fondations, pour oublier que ces fondations déterminent la forme, la hauteur, la structure de l'édifice, c'est-à-dire les grandes lignes essentielles (bien que laissant indéterminés les multiples détails et plus encore les ornements) ? Penser autrement, c'est croire que l'on peut commencer une maison par le toit, et l'achever par la base. Penser que les idées, dans une société, sont fondamentales, c'est croire que parce qu'il faut des fenêtres, et qu'elles éclairent les pièces, ces fenêtres sont la cause de la maison.

Les rapports fondamentaux pour toute société sont les rapports avec la nature. Pour l'homme, le rapport avec la nature est fondamental, non parce qu'il reste un être de la nature (interprétation fallacieuse du matérialisme historique), mais au contraire parce qu'il lutte contre la nature. Au cours de cette lutte, mais dans les conditions naturelles, il arrache à la nature ce qu'il faut pour entretenir sa vie et dépasser la vie simplement naturelle. Comment, par quels moyens ? Par *le travail*, par les instruments de travail et l'organisation du travail.

Ainsi, et ainsi seulement, les hommes *produisent leur vie*, c'est-à-dire dépassent la vie animale (naturelle) sans pouvoir bien entendu s'affranchir de la nature par un décret souverain. Ils ne dépassent la nature que dans certaines limites, et dans les conditions déterminées par la nature elle-même (climat, fertilité du sol, flore et faune naturelles, etc.).

Les relations fondamentales de toute société humaine sont donc les *rapports de production*. Pour atteindre la structure essentielle d'une société, l'analyse doit écarter les apparences idéologiques, les revêtements bigarrés, les formules officielles, tout ce qui s'agite à la surface de la société, tout le décor : elle doit atteindre, sous cette surface, les rapports de production, c'est-à-dire les rapports fondamentaux des hommes avec la nature et des hommes entre eux dans leur travail.

Que trouve cette analyse ? D'abord des conditions naturelles, plus ou moins profondément modifiées par l'homme. C'est le domaine de cette science que l'on appelle souvent géographie humaine, science qui a un objet réel et se trompe seulement quand elle isole cet objet et laisse de côté l'histoire. L'analyse étudie alors le sol, le climat, les fleuves et les eaux, leur influence sur le peuplement, le sous-sol, la flore spontanée ou importée, etc.

Ensuite l'analyse étudie les techniques, les instruments. C'est le domaine d'une science que l'on nomme souvent technologie, science qui elle aussi a un objet réel, mais se trompe quand elle l'isole. En effet, l'outil, l'instrument, ne peut se séparer de son emploi. La description technologique de l'outillage ne doit pas faire oublier qu'il implique une division du travail, et que d'ailleurs cette organisation du travail peut dans une certaine mesure évoluer à part et réagir sur l'emploi, le rendement, le perfectionnement de l'outillage.

Les rapports de production révèlent donc à l'analyse trois facteurs ou éléments : *les conditions naturelles, les techniques, l'organisation et la division du travail social*. Il est évident que la structure d'une société, l'activité des individus qui la constituent, leur distribution, leurs situations réciproques, ne peuvent se comprendre si l'on ne commence pas par cette analyse.

Ces trois éléments constituent ce que le marxisme nomme les *forces productives* d'une société déterminée.

Il est également très clair que chacun de ces éléments peut se perfectionner, se développer.

Les ressources naturelles d'une région peuvent être de mieux en mieux exploitées ; de nouvelles ressources se découvrent, ou encore des objets naturels qui n'étaient pas susceptibles d'usage humain le deviennent ; ainsi toutes les matières premières de l'industrie ont été découvertes, amenées au jour, utilisées, au cours du développement économique.

De même, l'*outillage* se perfectionne. La conscience intervient sans cesse dans l'invention technique, sans pouvoir d'ailleurs se séparer du processus total, car l'invention ne fait jamais que résoudre des problèmes posés par la technique existante.

Lorsqu'un outillage nouveau apparaît, il réagit sur les rapports sociaux. Il exige une nouvelle répartition des forces humaines qui l'animent. D'ailleurs, ces exigences de la technique amènent sans cesse des conséquences imprévues, qui échappent à la conscience, à la volonté, au contrôle des hommes ; de même toute modification dans les produits (par exemple, lorsque des centres de production et des marchés se déplacent, des individus ou des régions entières sont ruinés, etc.). Ce fait ne fut sans doute pas pour peu de chose dans l'horreur naturelle des hommes, jusqu'à la période moderne, pour les changements, et dans le maintien du *statu quo* par des moyens idéologiques.

Il faut ici remarquer qu'un outillage n'est adopté que lorsqu'il correspond à un besoin. La technologie se trouve ainsi amenée à distinguer l'invention ou l'introduction d'un instrument, son adoption, l'aire de son extension, les besoins auxquels il répondait, les routines (idéologies) qui s'opposaient à son adoption. Le facteur technique, répétons-le, n'est pas seul et n'est pas isolable ; Marx a précédé les technologues et leur a ouvert la voie en allant plus loin dans l'analyse.

C'est dire que la division du travail et les rapports qu'elle implique doivent être considérés comme un élément distinct bien que non séparable. La division du travail a ses conséquences propres, notamment dès que s'établit la division entre le travail *matériel* et le travail *non matériel* (fonctions de direction, de commandement, d'administration ; fonctions intellectuelles). Ces conséquences se développent en grande partie hors des prévisions, du contrôle et de la volonté des hommes. Que les individus les mieux doués dirigent l'activité des autres individus dans un groupe social donné, c'est un progrès. Que les conditions qui permettent ce progrès permettent aussi à une caste ou à une classe d'accaparer les fonctions de direction, c'est un fait, très souvent constatable dans l'histoire ; de ce fait, les conséquences durent plus d'une fois étonner les contemporains.

Il résulte de cette analyse que les *forces productives* se développent au cours de l'histoire, chacun des éléments ayant son processus particulier au sein de l'ensemble sans pouvoir s'isoler.

Il en résulte aussi que ce développement des forces productives (c'est-à-dire de la puissance humaine sur la nature) garde les caractères d'un processus naturel, au cours de l'histoire. En effet, son

développement échappe au contrôle, à la conscience, à la volonté des hommes, et cela bien qu'il s'agisse de leur activité et des produits de leur activité. N'est-ce pas le sens de toute l'histoire des peuples, des institutions, des idées ?

Non que la conscience humaine soit irréelle et inefficace. Bien au contraire. Comme on l'a vu dans la partie philosophique de cet exposé, la conscience elle-même naît, croît, se développe naturellement au cours de ce processus naturel. Cependant, elle ne devient pleine conscience, connaissance rationnelle, capable de dominer et de diriger le processus, que dans et par le marxisme.

La croissance des forces productives et de la puissance de l'homme sur la nature traverse des degrés, des niveaux. Cette puissance est plus ou moins grande ; ces forces productives plus ou moins développées ne sont pas étrangères au niveau de civilisation atteint par une société donnée. Loin de là. Si toute culture présente une originalité qualitative, elle n'en suppose pas moins une certaine quantité de richesses. Le rapport de l'homme avec la nature, à savoir sa puissance sur elle, conditionne son indépendance relative vis-à-vis d'elle, sa liberté, comme sa manière de jouir de la nature. Les rapports supérieurs et complexes qui s'expriment dans la culture impliquent et présupposent les rapports relativement simples qui sont les rapports de production ; ces rapports complexes ne peuvent s'introduire du dehors dans la structure d'une société ; ils ne peuvent donc s'en séparer et s'étudier isolément.

Le développement des forces productives, leurs degrés, leurs niveaux atteints ont donc une importance historique fondamentale : ils fondent l'être social de l'homme à un moment donné, donc les modalités de sa conscience et de sa culture.

Examinons maintenant en lui-même ce fait dont l'importance a déjà été démontrée : *la division du travail*.

Elle entraîne une conséquence immédiate, ou plus exactement se lie à un phénomène social d'une grande importance. La division du travail, lorsqu'elle s'institue au cours du développement historique, implique *la propriété privée* ; Marx montre que ce sont deux termes corrélatifs. En effet, les instruments, les moyens de production, en se différenciant, tombent au pouvoir de groupes ou d'individus eux-mêmes différenciés. Le territoire et la terre, en tant que moyens de production, suivent le même sort. De plus, division du travail signifie à ce stade : inégalité des travaux. Les fonctions de commandement, par exemple, se distinguent des travaux matériels.

Cette différenciation des travaux « supérieurs » et « inférieurs » n'aurait aucun inconvénient grave s'il s'agissait d'un développement individuel, si les fonctions supérieures appartenaient aux individus les mieux doués pour ces travaux (ce qui arrive encore souvent dans les sociétés dites primitives). Mais la différenciation des travaux accompagnant la formation de la propriété privée, on voit au cours du développement historique ces deux phénomènes sociaux réagir l'un sur l'autre. Les fonctions supérieures permettent l'accaparement des moyens de production ; elles deviennent héréditaires et se transmettent comme la propriété elle-même et avec la propriété. Les travaux inférieurs (matériels) se trouvent exclus de la propriété en même temps que des fonctions supérieures. Quant aux fonctions supérieures, elles n'appartiennent plus aux individus d'après leurs dons naturels ou cultivés, mais aux groupes (et aux individus qui en font partie) d'après leur place dans l'organisation de la propriété. C'est-à-dire que les individus accèdent aux fonctions intellectuelles, politiques, administratives (qui se différencient de plus en plus), en raison de leur richesse privée et non plus en raison de leur valeur sociale. Alors apparaissent les *classes*.

La structure sociale, envisagée non plus dans son rapport avec la nature (forces productives), mais comme organisation de la propriété, des fonctions sociales et des classes sociales, Marx la nomme *mode de production*.

D'après ce que l'on vient de voir, les forces productives et le mode de production ne peuvent se séparer. Historiquement, les forces productives déterminent le mode de production ; ainsi, l'outillage (la technique) et la division du travail sont indissolublement liés. Et cependant, ces aspects ou éléments du processus total ne se confondent pas ; leur détermination réciproque n'a rien de mécanique ; ils ont une indépendance *relative*, et sans cesse agissent et réagissent les uns sur les autres. De même que la division sociale du travail évolue dans une certaine mesure indépendamment de l'outillage technique, de même le mode de production change (ou ne change pas) dans une certaine mesure, et jusqu'à un certain point, indépendamment des forces productives.

Marx, sur la base du développement progressif des forces productives, et en analysant la structure de la division du travail, de la propriété, des fonctions sociales et des classes, a montré la succession historique d'un certain nombre de *modes de production* déterminés :

1. laissons de côté le communisme primitif. On voit apparaître bientôt, au cours de la préhistoire et de l'histoire, *le mode patriarcal* de production, caractérisé déjà par une forme déterminée de propriété (propriété de la famille en un sens très large), par une différenciation de fonctions et de classes (domination des hommes, autorité du patriarche ou du père de famille, etc.) ;
2. ensuite vient l'économie fondée sur *l'esclavage* et conditionnée par un progrès technique permettant l'utilisation rentable des esclaves. Elle s'oriente donc vers la formation d'une classe de maîtres, vers la transmission héréditaire, dans une société déjà complexe, de fonctions de commandement militaire et politique, de fonctions intellectuelles, etc., en même temps que de la propriété ;
3. *l'économie féodale* comporte l'exploitation par une classe militaire (guerrière) d'une masse de producteurs isolés et attachés au sol (servage) ;
4. *l'économie capitaliste* mérite une étude particulière, objet principal de l'économie politique.

Ce n'est là qu'un schéma extrêmement général. Des modes de production mixtes, ou aberrants, ont existé à tous moments de l'histoire. Cet ordre de succession, représentant un progrès économique à travers des convulsions effroyables, ne s'est déroulé que théoriquement, et dans les meilleures conditions historiques, à savoir dans l'Europe occidentale. Les modes de production ont toujours coexisté et coexistent encore, agissant et réagissant les uns sur les autres, sans limites tranchées bien qu'ils soient distincts. Enfin, tel mode de production, comme le féodalisme, a présenté des nuances et variantes innombrables ; le féodalisme asiatique diffère du féodalisme européen, etc.

Chaque mode de production a connu une croissance, un apogée, un déclin, une crise terminale (sans compter les crises internes, momentanées ou plus profondes, au cours de ce développement).

Dans l'analyse des forces productives, une contradiction, une lutte, un conflit passe au premier plan : la lutte de l'homme contre la nature.

Dans l'analyse des modes de production, de multiples conflits et contradictions apparaissent ; d'abord

et avant tout les conflits des *classes sociales*. Ici, c'est la lutte de l'homme contre l'homme, et l'exploitation de l'homme par l'homme qui attirent l'attention et se révèlent comme le phénomène essentiel.

L'histoire de chaque mode de production s'est donc déroulée dramatiquement, à travers des conflits multiples. À chaque époque, les individus agissaient, inventaient, vivaient leur vie individuelle, réalisaient certaines possibilités, restaient en deçà ou dépassaient le niveau moyen de leur temps et de leur classe, etc. – mais toujours dans le cadre du mode de production, dans les conditions à eux offertes par la structure sociale. De l'interaction des initiatives individuelles (qui en général, et sauf le cas des grands individus, se neutralisent en une moyenne statistique) résulte *l'histoire*.

Marx nomme *formation économique sociale* le processus concret qui se déroule sur la base d'un certain développement des forces productives. L'étude de chaque formation économique sociale révèle l'action efficace – politique, administrative, juridique, idéologique – des grands individus, mais dans les conditions et limites du temps, du lieu, c'est-à-dire du mode de production et de la classe.

Il nous reste encore à signaler quelques points importants, mis en évidence par la sociologie scientifique.

Le processus historique a un caractère naturel et objectif (bien que la conscience humaine, c'est-à-dire l'individualité consciente, s'y forme et s'y manifeste). À chaque moment de l'histoire, les forces sociales et les réalités échappent au contrôle et à la volonté des hommes. À chaque moment, les conséquences de leurs actes débordent les hommes, surtout les plus grands.

Ce caractère objectif conditionne le fétichisme mais ne se confond pas avec lui. Le fétichisme proprement dit n'apparaît que lorsque ce sont des abstractions qui échappent au contrôle, à la pensée et à la volonté des hommes. Ainsi, la valeur marchande et l'argent ne sont en soi que des abstractions *quantitatives* : expressions abstraites de rapports sociaux, humains ; mais ces abstractions se matérialisent, interviennent comme des entités dans la vie sociale et dans l'histoire, et finissent par dominer au lieu d'être dominées. Le processus naturel et objectif prend alors un sens nouveau. L'histoire de l'argent, du capital, n'est *en un sens* que l'histoire d'une abstraction ; et cependant, c'est aussi un processus historique objectif, objet d'une science.

En examinant philosophiquement le matérialisme dialectique, nous avons montré un triple aspect du processus total : un aspect naturel, vital et spontané, un aspect réfléchi, un aspect illusoire.

Ce triple aspect se retrouve dans l'analyse sociologique. Le rapport pratique de l'homme avec la nature et la puissance de l'homme qui croît avec le développement de l'espèce humaine en sont l'aspect vital et naturel. Le développement de la technique, la formation de la connaissance scientifique, de la raison et de la culture en sont l'aspect réfléchi. Enfin, la division du travail donne lieu aux illusions idéologiques. C'est en effet à partir du moment où, dans la division du travail, apparaît le travail intellectuel en voie de spécialisation que la conscience (l'individu conscient) s'affranchit du réel, s'imagine qu'elle est autre chose que la conscience du monde humain (de la *pratique sociale*) et s'élance vers les nuées idéologiques. Cette illusion accompagne les autres phénomènes sociaux ; elle s'en distingue mais ne peut s'en séparer. Elle agit et réagit sur eux. Les *fétiches idéologiques*, les abstractions réalisées, prennent aussi une sorte de vie indépendante et objective, notamment dans les religions, dans les morales, dans les métaphysiques. Les fétiches

interviennent dans l'histoire, dans la vie de la formation économique sociale ; ils en deviennent, à travers l'action des individus et des classes, des facteurs actifs, essentiels en apparence, subordonnés en fait. Ainsi se détermine sociologiquement, en tant que processus humain échappant aux hommes, ce que nous avons nommé philosophiquement l'aliénation.

L'ensemble des institutions et des idées résultant des événements et des initiatives individuelles (de l'action des individus agissants et pensants) dans le cadre d'une structure sociale déterminée, Marx le nomme *superstructure* de cette société. La superstructure comporte donc notamment : les institutions juridiques et politiques, les idéologies et fétiches idéologiques, etc. La superstructure est l'expression (à travers les interactions complexes des individus) du mode de production, c'est-à-dire des rapports de propriété. Les idéologies expriment ces rapports, même et surtout lorsque les apparences idéologiques sont destinées à *masquer* les rapports.

Donc, ici encore, trois éléments : forces productives, mode de production, superstructure. Ces aspects ou éléments de toute formation économique sociale sont distincts bien que liés, c'est-à-dire en interaction et conflits incessants. Par exemple, le *droit* moderne élabore les rapports de propriété capitaliste et tente de les déduire à partir de principes abstraits, moraux, illusoirement supérieurs et universels, confondant épargne et capital, propriété privée et propriété des moyens de production, liberté du travail et liberté d'exploiter le travail, exploitation de l'homme et exploitation de la nature, etc. Il codifie les relations dans ce mode de production déterminé ; il a ainsi une certaine vie propre et réagit sans cesse sur la structure dont il fait partie intégrante.

D'où vient le devenir qui pousse à travers les contradictions, les conflits, les interactions de facteurs complexes, chaque mode de production vers sa croissance, son apogée, son déclin ?

Les éléments du processus total ne sont pas égaux. Il ne s'agit pas seulement d'un triple aspect, dont chacun serait, bien que différent, sur le même plan que les autres. De ces trois aspects ou éléments, l'un est plus essentiel, et c'est lui la *raison* du devenir.

C'est le rapport de l'homme avec la nature, le degré de sa puissance sur elle, c'est-à-dire le développement des forces productives. Le mode de production n'est que le mode d'organisation, à un moment donné des forces productives. La superstructure élabore, codifie ou transpose (idéologiquement) les rapports humains dans un mode de production donné ; elle réagit, soit pour les faire avancer (par exemple par le moyen de l'État politique), soit au contraire pour les conserver (politique « réactionnaire ») sur les rapports de production, mais par elle-même, elle ne crée rien ; elle présente un enchevêtrement contradictoire de connaissances du réel et d'illusions sur ce réel, mais non une réalité autonome.

Les forces productives, à chaque moment de leur croissance, fournissent la base sur laquelle s'établissent les rapports de production et s'élabore la superstructure. Lorsque les forces productrices (par suite de progrès techniques notamment) font un bond en avant, le mode de production correspondant est dépassé. Disparaît-il naturellement ? Oui et cependant non. Oui en un sens : il entre alors, nécessairement, par un processus objectif, naturel, échappant aux consciences et aux volontés, dans le déclin et la crise finale. Et cependant non, car la superstructure et l'idéologie montrent alors leur indépendance relative. Dans la mesure où les individus agissants et pensants qui appartiennent aux classes dominantes prennent conscience du processus, ils luttent contre lui ; ils retardent, ils arrêtent le mouvement ; ils maintiennent un mode de production périmé, avec ses superstructures. Par quel moyen ? Par *l'idéologie*, qui montre alors son rôle : dissimuler sous les apparences, masquer

l'essentiel du processus historique, dissimuler les contradictions, voiler les solutions, c'est-à-dire le dépassement du mode de production existant, sous de fausses solutions.

Ainsi a fonctionné par exemple l'idéologie féodale. Ainsi fonctionne l'idéologie capitaliste.

Sous cet angle, le communisme se définit par : le développement sans limites internes des forces productives, le dépassement des classes sociales, l'organisation rationnelle, consciente, contrôlée par la volonté et la pensée, des rapports de production correspondant au niveau atteint par les forces productrices.

Dominant l'ensemble du processus, la connaissance rationnelle résout enfin les contradictions sociales.

# Chapitre IV

## L'économie Marxiste

Le capitalisme, cette formation économique-sociale au sein de laquelle Marx vécut, et dans laquelle nous vivons encore, découvre à l'analyse sa prodigieuse complexité. Cette complexité ne s'offre pas d'elle-même à la connaissance rationnelle. Bien au contraire. Elle présente d'abord une *apparence* faite de simplicité, de clarté, de familiarité trompeuses. Pour l'homme que sa vie, son expérience ou sa recherche n'amènent pas à analyser et à dévoiler le mystère social du capitalisme, rien que de clair et d'immédiat : il y a de l'argent, de la richesse, des biens, de l'outillage, des gens qui travaillent, d'autres qui ne travaillent pas, etc. Tout cela semble simple et clair parce que familier.

Quant aux économistes professionnels non marxistes, ils arrivent à décrire certains phénomènes du capitalisme ; ils en aperçoivent assez bien l'ampleur et la complexité, mais restent en général sur le seuil de la connaissance rationnelle. La critique de ces économistes exigerait un long développement. En bref, disons que leurs traités présentent de brillants fragments de *géographie humaine* (description des industries, des sources de matières premières) – de *psychologie* (description des états d'âme du capitalisme) – de *mathématiques* (statistique) mais très peu d'économie politique et de science économique. Ils oscillent, ils hésitent entre deux conceptions ; les uns décrivent plus ou moins correctement un chaos de faits économiques sans liens, séparés les uns des autres et séparés des autres activités humaines, donc inertes et sans vie. D'autres (école libérale ou néolibérale) cherchent au contraire obstinément une harmonie et une loi d'harmonie entre ces faits. Tous d'ailleurs ont tendance à décrire le capitalisme du dedans, sans le dominer, comme un fait donné, inévitable et insurmontable ; tous ont tendance à attribuer une importance déterminante à des phénomènes « économiques » subjectifs : les initiatives des individus (celles des capitalistes notamment), les intentions des acheteurs ou vendeurs, les besoins et les désirs des individus, les sacrifices qu'ils font à leurs désirs, etc.

Il est clair cependant que si un objet économique, un *bien*, suscite des initiatives, des désirs, des préférences, ces états psychologiques n'ont pas créé l'objet. De plus, le besoin et le désir eux-mêmes doivent être expliqués et s'expliquent par l'histoire sociale de l'homme.

Tout idéalisme vient de ce que la pensée non dialectique isole et sépare le sujet de l'objet, la pensée de la nature, la raison du devenir, la conscience de ses conditions objectives. Les économistes de l'école idéaliste isolent l'économie et la science économique, les détachent non seulement de toute méthodologie générale, mais du reste de l'humain, et de l'histoire humaine. Et c'est précisément en isolant, par une description ou une analyse superficielle, des « faits économiques » qu'ils font très peu d'économie politique scientifique !

Le marxisme affirme au contraire qu'il n'y a pas de faits économiques isolables, définissables comme tels, donc pas de psychologie économique. D'après Marx (et bien que cela soit très loin de ce qu'on lui prête généralement), l'économie politique n'a aucun droit au titre de science autonome, indépendante, portant sur de prétendus faits économiques. Qu'est-elle ? *une science historique*,

découvrant des lois historiques (c'est-à-dire des lois du devenir), et s'occupant d'une formation économique-sociale déterminée, le capitalisme, dans sa structure et son devenir.

Si le capitalisme n'est qu'un fragment d'une courbe plus vaste parcourue par les hommes, s'il est un processus historique, social, objectif, on comprend pourquoi la description psychologique des individus reste à la surface et dans l'apparence. Elle n'est pas fausse mais seulement superficielle. Elle devient fausse lorsqu'elle se veut et se croit explicative.

On comprend aussi pourquoi cette formation économique-sociale particulière, le capitalisme, ne se laisse connaître rationnellement qu'à ceux qui la restituent dans le devenir, dans l'histoire ; c'est-à-dire à ceux qui envisagent sa naissance, sa croissance, son apogée, son déclin, sa disparition ; à ceux donc qui la déterminent dans l'ensemble (la totalité) de son processus.

La structure dialectique (contradictoire) du capitalisme se découvre dès que l'on cesse d'isoler certains faits, en les baptisant de noms pompeux : faits économiques, facteurs économiques, activité économique, etc.

Prenons un exemple simple et précis. Soit un capitaliste industriel qui améliore l'outillage de son usine ; il achète des machines, investit des capitaux qu'il a accumulés sur ses profits antérieurs ou qu'il emprunte. L'économie politique non marxiste saisit l'occasion de décrire l'activité économique de cet individu, sa libre initiative, sa courageuse abstinence lorsqu'il n'a pas consommé la totalité de ses profits, l'harmonie des intérêts qui lui fait trouver des prêteurs d'argent au moment même où il veut emprunter, etc.

Cessons de séparer ce fait et de décrire ses modalités psychologiques superficielles. Nous constatons avec Marx que le capitaliste qui améliore l'outillage de son entreprise ne procède que bien rarement par libre initiative individuelle. En général et en moyenne, la libre initiative du capitaliste se réduit à ceci, qu'il accélère le rendement de l'outillage, intensifie le travail, accroît l'exploitation de ses ouvriers, tant qu'il le peut et autant que cela lui est possible. S'il renouvelle et modernise son outillage, c'est qu'il y est contraint. Pourquoi ? par la résistance de ses ouvriers à une intensification du travail, par la concurrence des autres capitalistes (au temps du moins de la libre concurrence, c'est-à-dire tant qu'il ne s'agit pas du capitalisme de monopole). En d'autres termes, la libre initiative du capitaliste n'est que l'aspect subjectif, superficiel et apparent d'un processus plus large, objectif, et contradictoire (contradictions de classes, et contradictions à l'intérieur de la classe capitaliste, puisqu'il y a concurrence).

Considérons maintenant les conséquences de cette nécessité, qui prend pour le capitaliste individuel la forme illusoire de sa « libre » initiative. Il modernise son outillage, c'est-à-dire qu'il va produire autant avec moins de main-d'œuvre, ou davantage, avec autant de main-d'œuvre. Il va ruiner ses concurrents ; ou bien ils seront obligés, eux aussi, de moderniser leur outillage. Dans ce cas, il y aura « progrès » économique, développement de forces productives, mais à travers les ruines, les faillites, le chômage qui en résultent, c'est-à-dire à travers des contradictions multiples.

Ce n'est pas tout. Le ou les capitalistes, qui perfectionnent les moyens de production qu'ils détiennent, tendent à saturer le marché. Ils tendent d'autant plus vers ce résultat qu'ils produisent (que leurs ouvriers produisent) autant ou davantage, en employant moins de travail vivant, moins de personnel. Donc la puissance d'achat et de consommation du personnel tend à ne pas augmenter en proportion de l'accroissement de la production, ou même à diminuer. Et certes, le capitaliste qui a perfectionné

son outillage et obtenu un surprofit momentané peut parfois augmenter les salaires. Mais le capital investi augmente, donc l'impérieuse nécessité du rendement. De plus, lorsque ses concurrents l'ont rattrapé, le capitaliste en question perd son surprofit momentané. À ce moment, et si l'on considère l'ensemble des capitalistes, le capital global investi a considérablement augmenté, les surprofits ont disparu ; pour maintenir leurs profits moyens au même niveau, ces capitalistes se trouveront devant la même nécessité qu'au début : intensifier le travail, ou perfectionner à nouveau l'outillage. Et ainsi de suite. C'est là un aspect du véritable « cycle infernal » (infernale parce que contradictoire) du capitalisme, qui n'est pas le cycle infernal des salaires et des prix, dont Marx a prouvé l'inexistence, mais le cycle infernal de la course au profit.

Ce processus se révèle à la recherche qui abandonne le point de vue du fait ou de l'individu isolé, pour envisager l'ensemble, le devenir, le processus objectif. Il ne se révèle donc, répétons-le, qu'à l'analyse dialectique, qui pénètre sous les apparences subjectives et illusions idéologiques.

Notons en passant d'abord qu'il ne s'agit jamais que de *tendances*, c'est-à-dire de processus, de devenirs particuliers dans l'ensemble du processus total. Cette notion de tendance, devenir portant en lui-même son orientation et sa loi, est une notion essentielle, et tout à fait étrangère aux non-dialecticiens.

Notons encore que, dans l'exemple pris plus haut, il s'agit d'une analyse du capitalisme normal classique, celui de la période ascendante ou de l'apogée.

Le capitalisme de monopole présente des phénomènes originaux ; les marxistes montrent comment ce capitalisme de monopole est sorti nécessairement du capitalisme de la libre concurrence, et comment il est un capitalisme en déclin, ou plus exactement le déclin nécessaire du capitalisme.

Ceci dit, abordons le problème le plus général qui a déjà été indiqué dans la partie méthodologique du présent exposé.

L'analyse du tout complexe donné (le capitalisme) dégage de ce tout une forme cellulaire, la forme marchandise du produit du travail, ou la forme valeur de la marchandise.

Cette forme entre ensuite dans des processus qui la transforment et la modifient ; ces processus pourtant la présupposent et l'impliquent. Le capital tente de fonctionner comme une entité absolument indépendante, lorsque l'argent produit directement de l'argent et que le capital produit du capital : dans le capital financier et la spéculation. Et cependant malgré ses efforts (les efforts du capitaliste), le capital ne peut arriver à se séparer métaphysiquement et à fonctionner en soi, à l'état pur. Il implique la production d'objets et la valeur marchande de ces objets de consommation.

L'analyse atteint donc la *valeur* comme forme élémentaire ; cette forme n'est d'ailleurs pas évidente et simple, comme les éléments que prétend atteindre l'analyse cartésienne. Au contraire, elle se révèle d'une complexité et d'une subtilité théologiques, dit Marx. L'élément ne se montre ni simple ni isolable d'un processus historique et social lui-même complexe. Ainsi la cellule biologique ne s'isole pas de l'organisme, ni du processus évolutif ; et cependant elle a, pour l'analyse, une existence élémentaire réelle.

La forme-valeur révèle aussitôt un mouvement dialectique. Elle est double : valeur d'usage et valeur d'échange. Un seul et même objet présente ces deux aspects, dont chacun exclut l'autre, et qui

pendant s'impliquent. En tant que valeur d'usage, l'objet se désire, se préfère à d'autres, s'utilise, se consomme. En tant que valeur d'échange, il n'est désiré que pour l'argent qu'il contient virtuellement ; il se détache du travail producteur comme des états psychologiques qu'il suscite en tant que valeur d'usage ; il prend une autre existence, une existence sociale, celle de la marchandise sur le marché. Sa valeur d'usage est reléguée au second plan, sinon oubliée, pendant tout le temps que dure son existence marchandise, dans tout le laps de temps que dure le processus d'échange.

Que représente pendant ce temps l'objet échangé ? Que lui reste-t-il de ses qualités initiales et finales, celles qu'il a en tant que bien désirable et utile ? Une seule propriété lui reste, celle d'être *le produit d'un travail*, et donc à ce titre, comparable, commensurable avec d'autres produits de ce travail. Car cette propriété de l'objet est une *quantité*. Le travail, considéré non pas du côté strictement individuel (habileté du producteur, initiative, fatigue, etc.) mais du côté social, est un *temps de travail*. L'objet représente un temps de travail, mais non un temps de travail individuel, puisque les caractéristiques individuelles passent au second plan et se négligent pendant le processus social d'échange. L'objet représente un *temps de travail social moyen* [1]. Étant donné la productivité du travail à un moment donné (historique), chaque objet représente, incarne ou incorpore une certaine part de cette productivité moyenne, une certaine portion du travail total fourni par cette société. Et c'est précisément cette parcelle du travail total qui vient se représenter dans la *valeur*, c'est-à-dire dans l'évaluation en argent du produit.

Remarquons d'abord que ceux qui décrivent les états psychologiques du producteur et du consommateur, ou du marchand, restent à la superficie du phénomène. Ce qu'ils décrivent est réel ; mais leur description devient fautive dans la mesure où elle prétend saisir l'ensemble de ce phénomène, parce que l'essentiel, à savoir le processus social, lui échappe.

En second lieu, la valeur ne représente pas un temps de travail individuel, mais une moyenne sociale, globale et statistique à un moment donné, dans une société donnée, avec un degré de développement déterminé des forces productives, c'est-à-dire avec une productivité moyenne du travail, déterminée elle-même par l'ensemble des techniques employées, par l'organisation du travail, etc. Ceux qui attribuent à Marx la détermination de la valeur par le temps de travail individuel de l'artisan ou de l'ouvrier fabriquant (consciemment ou non) une contrefaçon de sa théorie ; ils la caricaturent pour la réfuter, combien facilement, puisqu'ils commencent par la rendre absurde !

On dira aussitôt : « Mais ce temps de travail social moyen, ce n'est qu'une abstraction ! une quantité pure ! » Précisément ! Marx a montré en détail comment la marchandise, comme telle, se dépouille de ses qualités pour prendre une existence abstraite et quantitative ; comment le travail social moyen n'est qu'une abstraction quantitative ; mais comment ces abstractions quantitatives se forment nécessairement et prennent une existence indépendante au cours du processus social d'échange. Cette sorte d'existence indépendante n'est pas plus incompréhensible que les moyennes statistiques globales découvertes de tous côtés par la science depuis Marx, et qui sont bien des quantités, et existent cependant dans une certaine mesure indépendamment des processus individuels élémentaires qui entrent en elles, sans pouvoir, bien entendu, s'en séparer.

Enfin, Marx a montré comment cette abstraction quantitative se réalise, se matérialise dans *l'argent* (la monnaie). Dès lors, le produit de la main humaine (la marchandise) et le produit de la tête humaine (l'évaluation) prennent décidément une existence indépendante en apparence. On retrouve ici, sous l'angle de l'analyse économique, la théorie générale du *fétichisme*.

Cependant, la production de marchandises (l'échange) ne peut s'isoler. Elle suppose un certain degré de développement social, donc elle n'apparaît qu'à un certain moment de l'histoire. Elle implique plus précisément une division du travail ; pour qu'il y ait échange, il faut en effet que les producteurs soient déjà spécialisés dans l'emploi de techniques différentes ; alors, il leur faut échanger les produits de leur travail. Par l'échange, le travail social *divisé* à l'intérieur d'un ensemble donné, d'un pays, d'une société se rétablit en tant qu'ensemble, sous la forme d'un travail social moyen. Par l'échange, par la concurrence des producteurs (qui ruine les moins habiles et les moins bien équipés), la société fondée sur l'échange et le commerce distribue la productivité dont elle dispose, la répartit dans les différentes branches de production, selon l'ensemble des besoins existants et des possibilités du marché. Ce processus échappe au contrôle et à la volonté des individus ; il s'accomplit objectivement, comme un processus naturel ; il se traduit objectivement, brutalement, par des ruines, des éliminations, des faillites.

Qui dit division du travail dit aussi propriété (propriété des moyens de production). Sous cet angle, qu'implique et que signifie la valeur marchande ?

Les producteurs ne font plus partie d'une communauté sociale ; ils sont isolés, séparés de la communauté, d'abord par un travail parcellaire (divisé), ensuite parce que les instruments (moyens de production) appartiennent à des individus en propriété privée (que ces individus soient les producteurs eux-mêmes, comme dans l'artisanat, ou ne le soient pas, le fait est ici secondaire). Alors, l'ensemble social se rétablit à travers la valeur, la marchandise, l'argent, le marché. Le travail ne perd jamais son caractère social ; c'est toujours l'ensemble du travail, de la productivité moyenne d'une société donnée qui se manifeste dans les produits. Mais au sein de toute société fondée sur l'échange, le producteur est à la fois isolé et cependant en liaison avec les autres par l'intermédiaire du marché. Le travail est à la fois social, et séparé de la société (privé et fondé sur la propriété privée). Le caractère social que le travail ne peut perdre se rétablit d'une façon qui échappe au contrôle et à la volonté, d'une manière indirecte, globale, moyenne, statistique, donc brutalement objective et destructrice des individus. Comme dit Marx, l'ensemble du travail social s'établit comme échange privé des produits du travail.

Par conséquent :

1. La forme que revêt la valeur (marchandise et argent) implique des rapports sociaux déterminés, qui sont eux-mêmes des faits historiques, des moments du processus historique et du développement humain. Cependant, cet ensemble de rapports, impliqués comme contenu historique et social de cette forme, est en même temps masqué, dissimulé, par la forme elle-même. Dans l'argent, on oublie complètement qu'il s'agit du travail social moyen « cristallisé » en monnaie ou en billets de banque. L'argent puis le capital prennent la forme et l'apparence d'une *chose*, alors qu'il s'agit de rapports humains.
2. Ces rapports humains sont d'ailleurs profondément contradictoires. La contradiction fondamentale, racine de toutes les autres, est la contradiction entre le caractère nécessairement social du travail humain et la propriété privée des moyens de production. Parce que cette contradiction existe, inconsciente et objective, les rapports sociaux prennent une forme elle-même extérieure à la conscience et brutalement objective ; ils échappent à l'homme bien qu'ils soient l'œuvre de l'homme actif et créateur.
3. Ainsi se déterminent positivement, sur le plan de la science économique, le fétichisme et

## l'aliénation de l'homme.

C'est le processus social tout entier qui garde une réalité naturelle, objective, extérieure à la conscience et à la volonté, et cela au moment même où la puissance accrue de l'homme sur la nature, où le progrès dans la technique et l'organisation du travail permettent le progrès de la connaissance et de la conscience. C'est là un processus inévitable, nécessaire historiquement : une loi interne du devoir humain.

L'existence indépendante prise par les abstractions prolonge et continue l'emprise sur l'homme de la nature extérieure, au moment où s'affirme la puissance de l'homme sur la nature.

Ceci dit, quelles sont les conséquences spécifiquement capitalistes de la *valeur*, conséquences qui se développent avec un caractère objectif, déterminé, en dehors de la conscience et de la volonté des hommes – y compris les capitalistes ? La forme de la valeur apparaissant dès l'échange (dès l'économie marchande), quelles modifications et transformations lui apporte l'économie capitaliste ?

Dans le tome I du *Capital* (vol. 1 à 4 de la traduction Molitor), Marx montre comment les *prix* des différentes marchandises oscillent autour de leurs *valeurs* (déterminées par le temps de travail social moyen nécessaire à leur production), selon les fluctuations de l'offre et de la demande. La valeur d'un produit représente donc la moyenne sociale (statistique) des différents prix, et sauf le cas rare où l'offre et la demande s'équilibrent, le produit n'est jamais vendu à sa valeur, bien que la valeur détermine le prix.

Dans ce tome I, Marx montre également que le capitaliste achète à sa valeur sur le marché – donc honnêtement et normalement dans la structure capitaliste – une marchandise particulière : la *force de travail* du salarié. Le salarié (la classe des salariés), se trouvant privé des moyens de production et séparé d'eux bien que jouant un rôle essentiel dans le processus du travail social, n'a d'autre ressource que de vendre au capitaliste sa force de travail. Le capitaliste (la classe des capitalistes) achète cette marchandise, à sa valeur (à son prix sur le marché, qui oscille autour de la valeur), laquelle est déterminée comme pour toute marchandise par le *temps de travail* nécessaire à sa production. En ce qui concerne le salarié et sa force de travail, la production et la reproduction de cette force de travail représentent les frais de son entretien et de l'entretien de sa famille, dans des conditions historiques et sociales déterminées (inégaux suivant les pays, mais qui tendent à réduire la concurrence entre les salariés et la pression capitaliste). Le  *salaire*  représente donc le temps de travail socialement nécessaire pour l'entretien de l'ouvrier (c'est-à-dire le temps de travail social fourni par l'ouvrier, pendant lequel il travaille pour lui-même). Mais ce temps est nécessairement inférieur au temps de travail (social moyen) que peut fournir ce salarié ; sans quoi la productivité de ce travail serait faible ou nulle, et le capitaliste n'aurait aucun profit et aucun intérêt à l'employer. La différence entre le salaire, ou temps de travail (social moyen) nécessaire pour l'entretien du salarié [2], et le temps de travail (social moyen) fourni par ce salarié appartient, en régime capitaliste, au capitaliste employeur.

C'est le surtravail fourni par l'ouvrier, seule source du profit capitaliste, et seule explication possible de ce profit. Le capital, lorsqu'il achète de la force de travail, acquiert une *plus-value*.

Dans le tome II du *Capital* (vol. 5 à 8 de la traduction Molitor), Marx montre comment se distribue la productivité globale de la société entre les différentes branches et les secteurs de la production (secteur I, production des moyens de production ; secteur II, production des biens de consommation).

Il démontre que la vente des produits et l'accumulation du capital exigent certaines proportions définies entre les secteurs – et que ces proportions sont constamment violées, faute de plan rationnel dans l'économie. D'où les *crises de surproduction (relative)*, inévitables d'une part à cause des disproportions perpétuelles entre les branches de production et d'autre part du fait que les salariés (la masse de la population) ne peuvent consommer qu'une part relativement faible de leurs propres produits. La loi interne du capitalisme n'est donc pas une loi d'harmonie et d'ordre, mais une fatalité de contradictions et de désordre, bien que la tendance du capital à la concentration ait pu faire croire le contraire [3].

Dans le tome III (vol. 9 à 14 de la traduction Molitor), Marx analyse la distribution du revenu national selon les classes ; il montre aussi que le système n'a pu tenir que par la formation, dans son chaos interne, de certaines *moyennes sociales* globales, statistiques, apparaissant spontanément. Tel est le *taux moyen de profit* que chaque capitaliste ajoute normalement à ses frais de production pour calculer le prix de vente auquel il désire céder la marchandise produite par son entreprise. Marx analyse minutieusement les rapports entre la valeur des produits, les frais de production, le taux moyen de profit. Il établit que le « prix de production » capitaliste n'est autre chose qu'une conséquence de la valeur, mais traduite dans le langage des apparences capitalistes qui dissimule l'origine réelle du profit, à savoir la plus-value. Il établit de plus que la course au profit capitaliste, l'augmentation de l'outillage, de la productivité, et de la masse des profits, provoquent mais aussi dissimulent *la tendance à la baisse du profit moyen*. Cette dernière contradiction, une des plus profondes, condamne le capitalisme non à un écroulement automatique, mais à une aggravation de ses contradictions internes – à une *crise générale* inévitable.

La tendance à l'équilibre dans la société capitaliste est ainsi en perpétuel conflit avec la tendance à la destruction de cet équilibre. Cette dernière tendance l'emporte momentanément lors des crises cycliques classiques – puis décisivement dans la crise générale. La crise générale secoue le capitalisme au moment même où la concentration du capital (les monopoles) suscite l'apparence et l'illusion idéologique d'une organisation interne du capitalisme.

La société bourgeoise s'est donc formée à un moment donné de l'histoire, sur la base d'un certain développement des forces productives. La bourgeoisie eut une mission historique : développer ces forces productives en brisant les entraves du mode de production antérieur. Depuis, le mode de production capitaliste est devenu à son tour une entrave au développement des forces productives ; il entre en conflit permanent avec elles, conflit qui doit se résoudre. La mission historique de la bourgeoisie est déjà terminée ; classe en déclin, elle ne se défend plus que par la violence et la ruse ; les conditions qui permirent sa domination disparaissent et sont dépassées. Au prolétariat agissant incombe la mission historique de résoudre le conflit : de mettre d'accord le mode de production avec les forces productives prodigieusement accrues.

Sous cet angle, le communisme restitue le caractère social du travail, qu'il ne peut perdre, mais qui entraine en contradiction avec la propriété privée des moyens de production.

Il dépasse la division parcellaire du travail ; ou plutôt, cette division parcellaire qui conditionna la propriété privée des moyens de production se trouve déjà dépassée par le machinisme moderne et la grande industrie ; elle tend vers de nouvelles formes, que seule l'action libératrice du prolétariat peut dégager et réaliser.

C'est ainsi que les lois internes du capitalisme sont des lois historiques et dialectiques, les lois du

devenir qui mènent la société moderne, à travers de multiples conflits, vers un dépassement décisif.

## Notes

[1] Il est clair qu'il s'agit ici des objets reproductibles socialement, non des objets d'art ou de luxe dont la valeur s'apprécie effectivement par des motifs « psychologiques ».

[2] Dans les conditions pratiques variables suivant le moment, le pays, et surtout suivant la résistance du prolétariat aux tentatives pour diminuer son niveau de vie.

[3] Aux théoriciens du « surimpérialisme », etc.

# Chapitre V

## La politique marxiste

Marx n'a jamais professé l'égalitarisme sommaire que l'on confond si souvent soit pour l'exalter, soit pour le dénigrer, avec l'esprit démocratique et avec le communisme. Il accepte l'inégalité des fonctions mais distingue les fonctions de direction, de commandement, d'organisation et les fonctions politiques.

Les premières, fonctions techniques, apparaissent spontanément et nécessairement. Dans tout groupe agissant, une organisation s'impose, dont certains individus prennent la tête. Lorsque, spontanément ou après sélection, ce sont les individus les mieux doués, rien de critiquable. Dans certaines sociétés primitives ou très antiques, lorsque le meilleur guerrier devenait chef de guerre, et ensuite rentrait dans la communauté, ce processus spontané d'organisation n'enlevait rien au caractère démocratique de ces sociétés. Dans la société socialiste, l'attribution aux individus les mieux doués des fonctions dirigeantes n'enlève rien à la démocratie ; bien au contraire : elle *accomplit* la démocratie, ne laissant comme seule hiérarchie que la hiérarchie mouvante des talents individuels. Une sélection organisée et réfléchie devra, dans la société rationnelle, rendre conscient le processus naturel par lequel toute action sociale (collective) révèle certains individus capables d'en prendre la direction.

Le malheur (l'aliénation) n'est pas venu de ce processus naturel ou conscient, mais de l'élément illusoire qui s'y est superposé.

Les fonctions dirigeantes (commandement, organisation et administration, etc.) se sont séparées des nécessités concrètes auxquelles elles correspondaient ; elles se sont fixées à part et, par conséquent, érigées en dehors et au-dessus de la société. Elles sont devenues fonctions *politiques*.

Ce processus de fixation, déjà mentionné précédemment, a accompagné dans l'histoire la division du travail, la séparation du travail matériel et du travail intellectuel, la formation de la propriété privée et des classes. Dans certaines conditions historiques, les fonctions dirigeantes sont devenues héréditaires, parce que liées à la situation des individus dans la structure sociale, à leur richesse individuelle, et non à leur talent. Fixées, ces fonctions sont devenues la propriété de castes et de classes dominantes. Ainsi s'est formé *l'État* ; les fonctions politiques se sont détachées des autres fonctions, fixées à part ; les castes ou classes économiquement dominantes les ont alors accaparées ou ont tenté de les accaparer, se livrant une lutte acharnée pour s'emparer des honneurs et profits particuliers attachés à ces fonctions politiques.

Que représente donc l'État ? Il semble, à la description ou à l'analyse superficielle, une émanation de la société tout entière ; mais c'est là une erreur grave, une confusion entre les fonctions dirigeantes et les fonctions politiques. Les premières suscitent les secondes dans certaines conditions seulement. Lesquelles ?

Lorsque les classes se séparent et s'opposent, il faut qu'apparaisse au-dessus d'elles un pouvoir

supérieur et intérieur, en apparence du moins. Pour empêcher la classe dominante d'accabler la classe opprimée et de la faire disparaître, donc de supprimer les conditions de sa propre domination, pour protéger les opprimés contre les excès de certains individus parmi les oppresseurs, pour arbitrer les conflits entre les individus et les groupes, notamment parmi les oppresseurs – il faut un *pouvoir d'État*. Ce pouvoir s'érige au-dessus de la société, mais seulement parce que la communauté sociale est déjà brisée en classes. Il *semble* supérieur à la société, et cependant, émaner d'elle, mais il n'est ainsi que parce que cette société est divisée. Il se donnera facilement pour juge, représentant d'une justice supérieure, arbitre impartial, etc. En fait, l'État qui exprime une société donnée l'exprime telle qu'elle est, c'est-à-dire qu'il traduit et sanctionne sa structure de classes, donc la domination d'une classe. Même lorsqu'il semble protéger les opprimés ou exploités, et lorsqu'en fait il les protège contre certains excès, il conserve les conditions d'une domination de classe.

Il y a donc, dans la formation de l'État politique, trois éléments :

1. un *élément spontané*, le processus naturel par lequel apparaissent des fonctions dirigeantes ;
2. un *élément réfléchi* : lorsque la société se différencie et se complique, les fonctions de direction exigent une certaine connaissance (*empirique* jusqu'au marxisme) de la structure sociale, des besoins, des intérêts en présence, des obligations et droits réciproques, bref de l'ensemble social. Par cette connaissance confuse, les fonctions spontanées de direction s'élèvent au rang de fonctions administratives, juridiques, etc. ;
3. un *élément illusoire*, d'une importance capitale. Toujours sous le voile de fumée d'une idéologie, le pouvoir d'État s'exerça dans un sens déterminé, en *paraissant* indépendant et impartial. Les fonctions administratives ou juridiques s'accomplissaient dans le sens des intérêts de la classe dominante. Les besoins de l'ensemble social se trouvaient perpétuellement infléchis, interprétés en ce sens, sous couvert d'une impartialité supérieure. (Ainsi, les rois qui opprimaient et exploitaient les peuples passaient pour « pères du peuple » et souvent en prenaient le titre.)

Il faut remarquer que les hommes politiques des classes dirigeantes, au cours de l'histoire, crurent souvent, sinon presque toujours, aux idéologies. Le marxisme distingue l'apparence idéologique du cynisme politique. Le premier qui dévoila les procédés de ce cynisme fut Machiavel.

Ajoutons aussitôt que reconnaître Machiavel pour le créateur de la lucidité en matière politique ne signifie en rien se rattacher au machiavélisme, mais au contraire apporter la vérité politique et la substituer au machiavélisme.

L'État politique a donc toujours reflété la structure de classes et la domination d'une classe dans la société qu'il gouvernait. D'ailleurs, il n'exprimait la domination d'une classe qu'en tant qu'elle rencontrait des difficultés, des obstacles. C'est dire que l'État reflétait aussi les résistances de la classe ou des classes opprimées, et parfois leurs victoires. Enjeu de la lutte des clans, castes ou classes, son histoire résume les fortunes diverses de ces luttes, les compromis et les victoires, les événements, les transformations, les luttes civiles et les guerres. C'est donc une histoire prodigieusement complexe, dans laquelle les institutions ne se séparent pas des individus agissants, des fonctions réelles, des mystifications idéologiques ou des ébauches de connaissance réelle. C'est une histoire diplomatique, juridique, financière, administrative, mais c'est aussi et surtout l'histoire des forces en présence – des classes – qui vient se résumer dans l'histoire de l'État politique. Comment étudier la formation de

l'État romain, et du droit romain, sans étudier les conflits de la plèbe et des patriciens, les révoltes des esclaves ?

En particulier, l'État *démocratique* reflète toujours la résistance de la classe ou des classes exploitées. Il implique un *compromis* entre les classes. Cela ne signifie pas que dans la démocratie moderne, la classe dominante perde automatiquement sa suprématie économique, abandonne spontanément les fonctions accaparées, laisse se dissiper le voile idéologique. Point. L'État démocratique a un double caractère dialectique et contradictoire. Impliquant des classes et une lutte, il fut d'une part l'expression d'une dictature effective, celle de la classe dominante, et d'autre part il se vit obligé de permettre l'expression des intérêts et des objectifs politiques des classes dominées ; il fut obligé de tolérer l'organisation des travailleurs (syndicats, coopératives, etc.). Le compromis démocratique ne supprime pas la lutte de classes, mais au contraire *l'exprime*. Historiquement, il n'en put aller autrement, la bourgeoisie ayant dû faire appel au peuple dans sa propre lutte contre les féodaux et se trouvant d'autre part obligée par sa propre idéologie, d'admettre la liberté d'opinion, d'expression, de pensée ou même d'organisation. L'action populaire vint seulement la mettre au pied du mur et l'astreindre à ne pas reléguer dans l'idéologie pure ses théories ; cette action, en somme, retourne contre la bourgeoisie – légitimement selon Marx – les idées lancées par elle-même au temps de son ascension politique et de sa propre révolution.

L'histoire de la démocratie montre ce double aspect de la démocratie et ne s'explique que par lui. Les institutions démocratiques, dans tous les pays, et dans l'histoire de chaque pays, ont reflété la forme momentanée du compromis, c'est-à-dire le rapport momentané des forces à l'intérieur de la nation (et aussi sur le plan international).

Il en résulte que la démocratie bourgeoise est un régime instable. Elle comporte une gauche et une droite qui luttent pour le pouvoir. C'est un régime de partis. Dans l'ensemble, les partis représentent les classes existantes : propriétaires fonciers féodaux – capitalisme industriel, capitalisme financier – classe moyenne, petite bourgeoisie, paysans, classe ouvrière. Seulement, cette classification des partis ne peut se considérer statiquement. Les phénomènes politiques sont plus complexes. Entre les classes, et sans que cela leur ôte en rien leur réalité, se trouvent des transitions, des formations intermédiaires, qui trouvent pour s'exprimer des hommes, des nuances politiques, des petits partis. Les grandes crises amènent des regroupements. Enfin et surtout, le grand capitalisme tend à réunir sous son égide tous les représentants de la bourgeoisie et à regrouper – non sans résistances – les partis des féodaux avec ceux des classes moyennes, de la petite bourgeoisie ou même de l'aristocratie prolétarienne. Les partis prolétariens constituent de l'autre côté un pôle d'attraction pour les représentants de toutes les classes populaires (paysans, petite bourgeoisie, etc.). D'où une vie politique complexe, agitée, de plus en plus nettement polarisée, que Marx a décrite et analysée dans ses œuvres spécifiquement politiques.

La démocratie bourgeoise va donc plus ou moins vite mais nécessairement vers une crise de transformation. La forme, le moment et l'issue de cette crise dépendent des événements extérieurs ou intérieurs, des individus représentatifs, de leur intelligence, de leur habileté, de leur prestige – mais aussi et surtout du rapport des forces au moment décisif.

Ou bien la crise se résout réactionnairement ; et c'est le retour vers une monarchie, ou plus fréquemment vers un *bonapartisme* (analysé par Marx à propos de Napoléon III). Dans tous ces cas, il s'agit d'une dictature plus ou moins avérée, plus ou moins brutale et corrompue, sur les masses, les classes populaires, et le prolétariat (le fascisme, par exemple...).

Ou bien la crise se résout par un bond en avant vers le socialisme et le communisme. La démocratie change décidément de sens ; la classe dominante comme telle se voit éliminée ; l'État cesse d'être l'organe de sa dictature déguisée en impartialité et camouflée idéologiquement. Les apparences et les illusions politiques tombent. Le peuple et son avant-garde prolétarienne prennent ouvertement la direction des affaires et les gèrent dans le sens de leurs intérêts qui se trouvent coïncider avec ceux de la nation, que ne représentent plus les grands capitalistes monopolisateurs. Est-ce la fin de la démocratie ? Oui et cependant non. C'est la fin de la démocratie *bourgeoise*, de son idéologie, de ses partis directement ou indirectement au service du capitalisme. C'est la liquidation plus ou moins rapide et violente (suivant l'intensité de la « réaction ») d'une classe (la bourgeoisie) en même temps que d'un système économique (le capitalisme) et d'un État politique déterminé (l'État bourgeois, avec son appareil, sa haute bureaucratie, son système policier et juridique, etc.).

Mais en même temps, c'est la gestion des affaires publiques de la nation dans le sens réclamé plus ou moins clairement par la grande majorité. C'est une fiscalité nouvelle ; c'est l'institution d'organismes démocratiquement contrôlés qui prennent les leviers de commande de l'industrie, des échanges commerciaux, de l'agriculture, pour développer les forces productives, et les organiser rationnellement (planification). C'est la formation d'un type nouveau d'État, l'État socialiste, chaque nation ayant à découvrir sa formule en fonction de ses traditions, de ses expériences, de sa structure, des forces en présence et des actions réciproques.

Donc cette transformation est *l'accomplissement de la démocratie*.

Dictature du prolétariat (sur la bourgeoisie) – fin de la démocratie bourgeoise – épanouissement de la démocratie – accomplissement des promesses faites par les démocrates bourgeois ou petits-bourgeois, et jamais tenues, sont des termes équivalents. S'il y a *dictature*, c'est la dictature de la science économique et sociologique, substituée comme régulateur de l'ensemble social aux moyennes aveuglément surgies des initiatives privées, sans contrôle et sans loi, qui caractérisèrent l'instable équilibre capitaliste.

À travers cette crise, plus ou moins longue et convulsive, la démocratie, dit Marx, devient démocratie *socialiste* ; le processus de transformation est un processus historique et remplit une période historique. C'est dire que l'on peut se représenter le point de départ (la démocratie bourgeoise capitaliste) et le point d'arrivée (la démocratie socialiste) ; mais le processus intermédiaire ne peut se schématiser à l'avance ; il dépend des multiples interactions, des événements, des hommes, des rapports de force à l'échelle mondiale. Inévitablement, c'est un processus accidenté et sinueux (dialectique) bien que les grandes étapes soient *nécessaires*.

Marx, sur un point capital, a dissipé une confusion très répandue en son temps (et peut-être encore aujourd'hui) : *Le socialisme n'est pas encore le communisme*.

Il comporte un État, un appareil d'État, donc lui aussi une bureaucratie, un appareil répressif, un appareil juridique. Bien que le sens de l'État ait changé, il traîne encore derrière lui – comme la société tout entière – les survivances et les prolongements des époques révolues. L'influence de la classe auparavant dominante se continue, donc la lutte contre elle. Des différences subsistent (travail intellectuel et matériel ; paysannerie et prolétariat, etc.).

Sous l'angle politique, le *communisme* se définit par la liquidation définitive de ces survivances, de ces prolongements. Pour beaucoup de gens qui ignorent cet axiome de la pensée marxiste, il faut dire

et répéter que *l'expression « État communiste » est dépourvue de sens*. En effet, le communisme est caractérisé par la suppression de l'État, par son dépassement.

Au cours de la période *socialiste*, transition vers le communisme, l'État se transforme progressivement. La fonction politique disparaît comme elle était apparue. Les fonctions de gestion, fonctions spontanées, et nécessaires en toute société, passent à nouveau au premier plan. Un système sélectif dont les modalités sont à déterminer dans chaque cadre national permet aux individus les mieux doués (pour ces fonctions) d'émerger, de se former. Les masses elles-mêmes sont appelées à fournir ces individus, à comprendre les rouages de la société et les techniques administratives. Alors, l'État dépérit comme tel ; non qu'il dégénère, mais il se *résorbe* dans la société par disparition de la fonction politique, après avoir élevé la société tout entière – en la personne des individus les plus capables – au niveau de conscience et de connaissance qu'impliquent les fonctions d'organisation.

Cette disparition de l'État annonce la société communiste. Elle implique donc :

1. la disparition complète des classes et de leurs survivances ;
2. un prodigieux développement des forces productives (l'« ère de l'abondance », déjà techniquement possible au xx<sup>e</sup> siècle) ;
3. le dépassement de la division du travail en travaux subordonnés (matériels) et travaux supérieurs (intellectuels) ;
4. un épanouissement de l'individu libre dans une société libre, l'individuel ne s'opposant plus au social mais trouvant en lui les conditions de son développement total, de sorte que les dons naturels et spontanés de chacun se trouvent rationnellement et consciemment cultivés (au sens profond du mot *culture*).

Aux périodes historiques et formes sociologiques dont l'analyse a été précédemment esquissée, il faut donc ajouter :

- a) *la démocratie*, à un moment plus ou moins avancé de son développement, de son approfondissement, de sa transformation ;
- b) *le socialisme*, lui-même transition vers une autre forme ;
- c) *le communisme*.

L'analyse de ces formes appartient à la *politique*, puisque nous sommes arrivés au moment de l'histoire où ces transformations s'imposent et s'effectuent.

Elles ne sont pas fatales, elles sont nécessaires – exactement comme il est nécessaire pour un être vivant de croître et d'atteindre sa maturité, s'il ne meurt ou ne dépérit par maladie chronique ! Ici, la nécessité est une nécessité du devenir, c'est-à-dire qu'elle suppose certaines conditions réelles, en même temps que l'activité nécessaire pour réaliser les possibilités. C'est une action dialectique, et non pas mécanique, de la nécessité. Étant donné les contradictions et les problèmes du monde moderne, il y a une solution et une seule : le devenir en ce sens. Mais il n'est pas « fatal » que les problèmes soient effectivement résolus.

Marx n'a jamais dit que le communisme est un « paradis terrestre ». Il s'est défendu de toute anticipation. Le communisme comportera un genre ou style de vie dont nous n'avons encore aucune idée. L'époque communiste créera un style de vie, suivant ses conditions, c'est-à-dire d'après un degré tout à fait imprévisible de liberté humaine par rapport à la nature et aux conditions matérielles. Le communisme, ayant pour condition la *puissance* développée de l'homme sur la nature, comporte précisément une très grande liberté humaine vis-à-vis des conditions.

De cette dialectique, on ne peut tirer aucune anticipation qui ne soit prématurée. Comment la société communiste résoudra-t-elle les problèmes de la vie, de l'amour, de l'art, etc., nous ne pouvons le prévoir. Chaque problème, chaque solution vient à un moment – à *son moment* – dans le devenir historique. Le marxisme exclut l'utopisme.

Marx n'a jamais dit que le communisme peut être la période terminale de l'histoire humaine. Bien au contraire ; seulement, de ce qui viendra ensuite, nous n'en pouvons exactement rien dire.

De ce qui précède, il résulte évidemment qu'aujourd'hui il n'existe encore dans le monde *aucune société communiste*, d'après le sens précis donné par Marx à ce mot.

En quittant l'analyse des formations économiques-sociales passées pour aborder les perspectives (donc les problèmes) de l'action, le marxisme n'abandonne pas la raison, la connaissance, le domaine scientifique.

Ces deux points de vue, celui de la connaissance et celui de l'action, ne se séparent que pour une doctrine statique et non dialectique.

L'analyse des formations économiques-sociales du passé est déjà une analyse du devenir historique. Et c'est encore de cette analyse que la dialectique marxiste tire des prévisions, des mots d'ordre, des appréciations.

Pour la dialectique, le possible ne se sépare pas de l'accompli – ni les valeurs du réel – ni le droit du fait. Le devenir enveloppe ces différents aspects ; le possible n'est que la tendance profonde du réel.

Par conséquent, la politique marxiste est une politique fondée sur la connaissance. Les directives d'action se basent sur une analyse des situations. Si elles changent, c'est parce que la situation, toujours mouvante, a changé.

Il s'agit donc enfin d'une science politique, cette science politique que la pensée bourgeoise avait annoncée, parfois pressentie – mais que, empêtrée dans ses justifications et ses illusions idéologiques, elle n'avait pu atteindre.

Qui dit science politique dit aussi et réciproquement « politique scientifique », c'est-à-dire fondée sur une méthode rationnelle : la méthode dialectique.

Au terme de ce bref exposé, et sous un angle nouveau – concrètement, pratiquement – nous retrouvons le commencement : *la méthode*.

# Conclusion

Voici un siècle que Karl Marx – peu avant la révolution de 1848, et en rapport étroit avec la fermentation révolutionnaire de l'Europe – aperçut les grandes lignes de ce vaste ensemble théorique qui devait porter le nom de *marxisme*.

L'histoire du marxisme, de son développement, de son influence, des polémiques à son sujet, remplirait à elle seule un long ouvrage.

D'abord, Marx développa et approfondit, dans l'indifférence presque générale et l'isolement à peu près complet, ses thèses fondamentales. Notamment pendant les travaux préparatoires du *Capital* et au moment de la découverte de la *plus-value* (1852-1859). Engels à peu près seul soutenait son ami, matériellement et spirituellement.

Dès que l'influence et le rayonnement du marxisme commencèrent à s'imposer, dès l'époque de la Ire Internationale, les interprétations erronées ou tendancieuses se multiplièrent.

Voici par exemple un amusant fragment de l'article Marx dans le *Larousse du XIX<sup>e</sup> siècle*, paru dix ans environ avant la mort de Marx. L'article contient une description animée et bienveillante de la personne du « docteur Marx » et de sa vie « patriarcale » au sein de sa famille.

«... Dès cette époque (1847), M. Marx, le véritable père de la doctrine communiste qu'on appelle le *lassalisme*, avait des doctrines très arrêtées. Repoussant à la fois les théories de Saint-Simon, de Fourier, de Cabet, de Proudhon, de Louis Blanc, etc., il prétendait fonder une “école scientifique” ; selon lui, il faut considérer le passé comme n'ayant pas existé, et ne demander les lois de la société de l'avenir qu'à l'expérimentalisme. Le socialisme scientifique doit prendre pour point de départ les travaux de Büchner (*sic*), de Darwin, les découvertes de la philosophie médicale, et, pour constituer la société nouvelle, il faut qu'il se base scientifiquement sur l'étude de la constitution de l'être humain, sur l'anatomie, sur la sociologie et l'anthropologie. En un mot, d'après cette théorie, l'homme n'est pas un être aux facultés complexes, aux besoins contradictoires, mais une sorte de machine aux mouvements déterminés et invariables, d'où il suit qu'on doit formuler la loi de l'individu d'après l'examen de ses organes, et les droits public et international d'après les caractères des races humaines. »

Cette première édition du *Larousse* était imprégnée d'un certain esprit libéral ; l'auteur de cet article a évidemment accompli un certain effort de compréhension. Il s'est trouvé arrêté, non par sa mauvaise volonté ou son interprétation tendancieuse, mais par les limites de sa pensée.

Il comprend que Marx a fondé un « socialisme scientifique » ; mais pour lui, le caractère de science ne convient qu'aux sciences de la nature. Il n'arrive donc pas à comprendre que le « socialisme scientifique » – qu'il confond avec le *lassalisme*, doctrine de Ferdinand Lassale, disciple fort aberrant de Marx – se fonde sur une *sociologie scientifique*, sur une histoire, sur une théorie économique et politique. Il réduit le matérialisme historique à un matérialisme vulgaire, biologique ou physiologique, et finalement à une sorte de racisme ! De plus, alors que la méthode dialectique insiste précisément sur les multiples aspects *contradictaires* de la réalité humaine, l'auteur de cet article

exclut toute complexité et toute contradiction de la machine humaine dont il attribue à Marx la description « scientifique ».

Si un commentateur relativement sincère et objectif parvient à de telles absurdités et les baptise « marxisme », on s'imagine assez bien ce que peuvent élaborer, pour préparer ainsi d'écrasantes réfutations, les interprètes tendancieux et les adversaires du marxisme !

Voici, à titre documentaire (car, répétons-le, un exposé même incomplet de ces polémiques occuperait un long volume), quelques exemples d'interprétations tendancieuses et de réfutations un peu trop faciles du marxisme dans les différents domaines.

## I. Le domaine philosophique

L'erreur la plus répandue (volontairement ou non) consiste dans la confusion entre le matérialisme historique (dialectique) et le matérialisme vulgaire (mécanisme). Ce dernier réduit la nature à la matière brutalement définie par ses propriétés mécaniques (volume, densité, élasticité, etc.) ; il réduit les êtres de la nature aux combinaisons mécaniques de ces propriétés élémentaires (combinaisons de particules, de corpuscules ; atomisme). Il réduit la pensée à une sécrétion, et la conscience à un épiphénomène des processus physiologiques ou physico-chimiques. Il réduit l'humain aux besoins élémentaires, organiques (manger, boire, etc.). Cette réduction du complexe au simple, du supérieur à l'inférieur, aboutit à une conception extrêmement pauvre du monde et de l'homme.

Il faut remarquer que cette théorie, dépassée depuis longtemps par la physique, par la science de la nature, se maintient encore dans certaines sciences humaines (c'est le *béhaviorisme* de Watson – l'*organicisme sociologique* de Spencer, Schaefflé et surtout René Worms).

Historiquement, ce matérialisme vulgaire fut celui du xviii<sup>e</sup> siècle. Mais dès cette époque, les grands matérialistes, comme Diderot, d'Holbach, Helvétius, cherchaient obscurément – et bien qu'ils y soient retombés presque toujours – à dépasser le mécanisme brut ; parfois, ils concevaient la nature comme *un tout* infiniment complexe, plutôt que comme une somme ou un conglomérat de particules isolées et définies mécaniquement. Bien que ce ne fût pas encore clair pour lui (et que l'influence de Lucrèce se retrouve en son œuvre autant que celle de Spinoza), d'Holbach voit déjà dans la nature un « grand tout » ; selon lui, l'homme est également un tout, caractérisé par une essence, une organisation, ce qui le range « dans un ordre, une classe à part, qui diffère de celle des animaux » par les propriétés que l'on découvre en lui ; car « les natures particulières » ont leur organisation propre, bien qu'elles dépendent « du système général, de la nature universelle » dont elles font partie, « et à qui tout ce qui existe est nécessairement lié » [1].

Plus nettement encore, Diderot a écrit : « Tout change, tout passe, il n'y a que le tout qui reste. Le monde commence et finit sans cesse ; il est à chaque instant à son commencement et à sa fin ; il n'en a jamais eu d'autre et n'en aura jamais d'autre. Dans cet immense océan de matière, pas une molécule qui ressemble à une autre molécule, pas une molécule qui ressemble à elle-même un instant. *Rerum novus nascitur ordo*, voilà son inscription éternelle... » [2]

De son matérialisme déjà présentant par moments et par endroits la dialectique, Diderot tirait une doctrine de la sociabilité, du bonheur général, et non une apologie de l'égoïsme. « Nous

représenterons sans cesse à nos enfants que les lois de l'humanité sont immuables, que rien n'en peut dispenser ; et nous verrons germer dans leurs âmes ce sentiment de bienfaisance universelle qui embrasse toute la nature... Dorval, vous m'avez dit cent fois qu'une âme tendre n'envisageait point le système général des êtres sensibles sans en désirer fortement le bonheur, sans y participer », dit Constance à Dorval dans *Le Fils naturel* (acte IV, 3). Une étude sur le matérialisme de Diderot multiplierait les citations aussi caractéristiques.

Si le matérialisme des grands penseurs du xviii<sup>e</sup> dépassait parfois le matérialisme vulgaire – en considérant l'immense nature comme un tout organique et vivant, et l'humain comme une essence, un ordre, une totalité distincte, avec ses lois, bien qu'inséparable du tout –, à plus forte raison le matérialisme dialectique !...

Bien avant Nietzsche, et plus concrètement que lui parce que plus socialement, Marx a eu le « sens de la Terre ». Son matérialisme prend l'homme terrestre et charnel, et l'accepte tel qu'il est, dans la multiplicité de ses aspects. Il tient compte des données de la biologie, de la physiologie, de l'anthropologie. Pour lui, l'homme « est un être naturel » donné comme tel.

Cela signifie-t-il que, pour le matérialisme dialectique, la pensée et la conscience, l'esprit humain n'existent pas ou ne sont que des « épiphénomènes » ? – Pas du tout ! La pensée est une réalité ; et précisément parce qu'elle est une réalité, elle naît, croît, se développe, et peut-être dépérira et mourra, comme l'espèce humaine et avec elle... Dans l'individu et dans l'espèce, chez l'homme, la pensée apparaît comme une propriété naturelle et spécifique ; elle ne peut se séparer des autres caractères et particularités de l'espèce humaine, cerveau, main, station verticale, etc. Que la pensée se soit affirmée, raffermie et confirmée dans la lutte contre la nature, dont elle émerge, cela n'autorise pas à l'en séparer. À l'anthropologie générale d'étudier dans les faits les conditions de cette émergence, à l'échelle de l'espèce humaine ; à la psychologie, à la pédagogie, de les étudier chez l'individu. Pourquoi l'homme prolonge-t-il le développement organique par un développement social, de telle sorte que l'évolution proprement organique semble arrêtée avec lui et pour lui ? Pourquoi prolonge-t-il son corps par des instruments (alors que les outils de l'animal font partie intégrante de son corps) – comment la conscience humaine devient-elle possibilité d'action, domination sur la nature, activité croissante, s'éloignant de plus en plus de la passivité devant la nature ? C'est là encore une fois le problème général de l'anthropologie. La métaphysique prétend le résoudre par un décret absolu et poser une substance spirituelle ; le matérialisme se contente de l'étude des faits, et, ici comme ailleurs, prend les faits dans leurs rapports, dans leur liaison et leur devenir.

Cependant, la pensée est réelle, à tel point réelle qu'elle apparaît d'abord comme fonction d'illusion en même temps que comme fonction de vérité. Le nombre et la variété des métaphysiques, des religions, des morales, des doctrines politiques montrent assez clairement qu'il y eut dans l'homme une véritable fonction idéologique – une fonction sociale dont il convient aussi d'étudier la naissance, le développement, la disparition.

Comment s'est formée la raison ? Dans une double lutte, d'un côté contre la nature autour de l'homme et en lui, contre l'instinct brut, contre la spontanéité – et de l'autre contre l'illusion, contre l'idéologie, de la magie à l'imagination métaphysique. Cependant, ce conflit n'a rien d'éternel ; il se résout d'un côté par la victoire de la raison sur l'illusion idéologique, et de l'autre par sa victoire sur la nature, victoire qui comporte une réconciliation profonde avec cette dernière. La raison ne domine la nature en l'homme et autour de lui qu'en *connaissant* cette nature et en *reconnaissant* son propre

lien avec elle, dont elle est sortie au cours d'un développement naturel.

Le matérialisme dialectique montre ainsi comment il suit la *dialectique* (étude des conflits et contradictions dans le rapport interne des termes en présence) et le *matérialisme*. Il les unit indissolublement, en les retrouvant dans les faits, dans le développement de l'homme, développement dont le caractère à la fois *matériel* (conditions organiques, techniques, économiques) et *dialectique* (conflits multiples) se révèle à toute recherche qui évite méthodiquement d'isoler les faits les uns des autres ainsi que de la totalité du processus.

Le matérialisme dialectique prolonge l'ancien rationalisme, mais en le dépassant, en éliminant ses aspects limitatifs et négatifs. Il cesse de concevoir étroitement la raison universelle comme intérieure à l'individu, et la présente dans son universalité concrète, à savoir comme raison humaine, conquête historique et sociale de l'homme. Il cesse de séparer la raison de la nature, de la pratique, de la vie. Il évite enfin de privilégier tel ou tel aspect de l'homme total, et de définir l'humain par un seul de ses aspects. Qu'est chaque science ? C'est l'homme prenant conscience de la nature et de sa propre nature, et découvrant un aspect, un élément, un degré de réalité. Qu'est donc l'homme total ? Ni physique, ni physiologique, ni psychologique, ni historique, économique ou social exclusivement et unilatéralement ; il est tout cela, et plus encore que la somme de ces éléments ou aspects : il est leur unité, leur totalité, leur devenir. L'homme se définit par la connaissance, par les sciences, par ce que les sciences découvrent ; mais les sciences ne se déterminent que par l'homme agissant et pensant. Alors que le vieux scientisme se contentait soit de privilégier abusivement telle ou telle science, et de tout concevoir physiquement par exemple, ou mathématiquement, ou biologiquement – soit d'envisager une somme des résultats acquis par les différentes sciences – le matérialisme dialectique place au centre des préoccupations *l'homme* ; mais il s'agit de l'homme en devenir, se formant à travers la connaissance et se connaissant dans sa formation.

## II. Le domaine économique

Voici, par exemple, la réfutation du marxisme, dans un cours professé en 1947 dans une grande ville du Sud-Ouest :

« Supposons une coupe en or ciselé et une coupe en fer ayant exigé le même travail. Si Marx avait raison, les deux coupes auraient la même valeur, ce qui est absurde ; par conséquent, la théorie marxiste de la valeur est absurde... »

Cette argumentation étant très répandue, elle mérite une brève réponse. Elle néglige quelques points essentiels :

1<sup>o</sup> Marx a expressément éliminé de sa théorie de la valeur les produits du travail artistique, les produits de l'activité strictement individuelle et qualitative. En ce qui concerne ces produits, leur « valeur » est déterminée par leur rareté, leur caractère exceptionnel – par leur qualité esthétique –, par l'estimation subjective qu'en fait leur acheteur éventuel, donc par les motifs psychologiques de cet acheteur (par la marge de sacrifices qu'il s'imposera pour l'achat de l'objet, etc.). En ce qui concerne ces objets, et seulement en ce qui les concerne, la théorie « psychologique » de la valeur se trouve fondée. Les adversaires du marxisme étendent abusivement la zone restreinte de production qualitative pour laquelle cette théorie psychologique a un sens. (Il est assez ridicule, pour l'économie

politique officielle, que cette théorie purement psychologique s'applique fort bien au marché noir !) La théorie marxiste de la valeur déterminée par le temps de travail social moyen nécessaire ne s'applique – Marx l'a dit et répété – qu'aux objets qui résultent d'un *travail social*, donc à la production pour le marché, à la production d'objets reproductibles en série.

2° Marx a fortement insisté, dans la *Critique de l'économie politique* comme dans le 1<sup>er</sup> livre du *Capital*, sur le fait que la valeur marchande de l'objet ne se détermine pas par le temps de travail *individuel* (le temps qualitatif, celui de l'ouvrier individuel plus ou moins habile, plus ou moins bien outillé), mais par le *temps de travail social moyen nécessaire* pour produire l'objet. Étant donné l'équipement et l'organisation d'un groupe social, ainsi que la moyenne de l'habileté des individus qui le constituent, ce groupe pris dans son ensemble dispose d'une certaine productivité. Les ressources naturelles (richesse ou pauvreté du sol, du sous-sol, des sources naturelles d'énergie) entrent également dans cette notion de productivité. Nous avons déjà analysé ce triple élément (naturel, technique, social). Chaque objet représente une parcelle du temps de travail social – un résultat de la productivité du groupe considéré dans son ensemble.

La théorie marxiste de la valeur ne s'applique donc que lorsque le caractère social du travail s'unit avec son aspect individuel et qualitatif. Ce n'est pas une théorie mécanique, applicable selon ses promoteurs à n'importe quel objet, produit dans n'importe quelles conditions. C'est une théorie historique, qui s'applique remarquablement à la production *industrielle*, en montrant comment cette production industrielle naît et se développe, à partir de la production familiale, artisanale, etc. Voilà pourquoi les adversaires du marxisme tirent leurs arguments de la production artistique ou de la petite production familiale et artisanale, dans lesquelles le caractère individuel et qualitatif du travail l'emporte ou reste plus sensible que son caractère social, quantitatif et général.

Mais pendant que les purs théoriciens s'obstinent à opposer au marxisme des conceptions psychologiques de la valeur, praticiens et techniciens, dans les pays de grande production industrielle, ne s'y trompent pas. Appliquant, probablement, sans le savoir, les résultats de l'analyse marxiste, ils trouvent dans le temps de travail moyen (temps de travail socialement nécessaire pour la production de tel ou tel objet) la *commune mesure* entre les différents travaux et produits. Ils les comparent et chiffrent ainsi (quantitativement) les rapports entre les produits. Voici ce qu'on peut lire dans un livre sur l'économie américaine : « J'ai sous les yeux une étude sur l'industrie automobile aux États-Unis... En des tableaux très complets, l'auteur compare le prix du kilo des principales matières dans les deux pays [Amérique et France] ainsi que nous le ferons tout à l'heure pour les dépenses de la vie courante, en minutes-travail... » Ce procédé permet de chiffrer l'écart entre la productivité du travail aux États-Unis et sa productivité en France. Le rapport est parfois de 5 à 1 (en ce qui concerne les matières premières, dans l'extraction desquelles la richesse naturelle et aussi le perfectionnement de l'outillage jouent un grand rôle). « Si nous nous tournons vers les produits manufacturés, nous voyons les écarts s'atténuer... Le kilo de voiture automobile nécessitait en 1939 2 h 25 de travail en France contre 0 h 68 aux États-Unis, soit un rapport de 3,3 passé en 1946 à 6,15. » Dans ce dernier domaine, indique l'auteur, la différence de *productivité* du travail aux États-Unis et en France ne vient pas de la richesse naturelle, ni même seulement d'une différence dans les procédés techniques, elle vient aussi d'une différence dans *l'organisation* du travail (et ici on voit apparaître le rôle des phénomènes *idéologiques* qui expliquent une certaine résistance, en France, à l'organisation scientifique du travail...) [3].

Quoi qu'il en soit, les auteurs de ces études seraient peut-être bien étonnés d'apprendre qu'ils pensent

en marxistes. Ils ne sont d'ailleurs pas marxistes, car ils ne déduisent pas les *conséquences* de la théorie de la valeur, à savoir la théorie de la *plus-value* (du *surtravail*), c'est-à-dire de la vente de sa force de travail par la classe des salariés à la classe de ceux qui possèdent en propriété privée les moyens de production. Il serait curieux de chiffrer en « minutes-travail » les moyens de subsistance consommés par l'ouvrier dans les conditions mentionnées plus haut ; de déterminer la « valeur-travail » de son propre salaire ; de découvrir ainsi combien de temps en moyenne ces ouvriers travaillent pour eux-mêmes et combien de temps ils travaillent pour la classe des capitalistes ; de comparer ainsi la valeur de la force de travail [4] et la valeur créée par le travail ; de déterminer ainsi ce que Marx nomme le *taux d'exploitation*. Mais les auteurs de ces études n'y songent pas. Lorsqu'ils chiffrant en minutes-travail l'objet produit, ils divisent une somme d'heures de travail moyen par un poids, le poids total des objets produits. Lorsqu'ils étudient le coût de la vie, ils divisent le salaire global, évalué en argent, par le prix de tel ou tel objet et disent : « Un vêtement qui vaut telle somme équivaut à la *n*-ième partie du salaire mensuel, et par conséquent vaut tant d'heures de travail. » Ces économistes ne s'aperçoivent pas qu'ils ont escamoté un problème fondamental, que la « minute-travail » ou « l'heure-travail » n'a pas le même sens dans le premier calcul que dans le second ; car dans ce second calcul, ils négligent la productivité du travail de l'ouvrier, alors que dans le premier calcul ils ne s'occupent que de cette productivité. Ils ne savent pas que Marx a montré que la forme-argent du salaire « cache le rapport réel » impliqué dans le salariat, « dissimule » le surtravail du salarié [5], et que c'est seulement « à la surface de la société bourgeoise », dans son idéologie, dans ses phénomènes superficiels et son apparence psychologique que « le salaire de l'ouvrier apparaît comme le prix du travail » de sorte que tout son travail « apparaît comme du travail payé » et que « la division de la journée de travail en surtravail et travail nécessaire » (pour la subsistance de l'ouvrier) disparaît complètement.

3<sup>o</sup> Revenons à l'objection tirée de la valeur de la coupe en or ciselé. Marx a montré comment les métaux précieux représentent précisément la valeur en général, deviennent *l'équivalent général* de toutes les valeurs marchandes. Pourquoi ? Parce qu'ils ont eux-mêmes une valeur. Et ils ne l'ont point parce qu'ils sont beaux ou rares, mais parce qu'ils résultent d'un travail social. L'extraction d'un gramme d'or, son transport, etc. représentent plus de travail social moyen que l'extraction et le transport d'un gramme de fer. (La contre-épreuve de cette analyse se trouve dans l'étude de la variation des valeurs marchandes exprimées en or, par suite des variations dans la productivité du travail dans les mines d'or.)

Signalons en passant une confusion très fréquente entre le *dirigisme* et la *planification* au sens marxiste de ce mot. Le dirigisme économique est souvent mis au compte du marxisme, ce qui est une erreur. La planification porte sur la *production*, elle implique la suppression de la propriété, privée de grands moyens de production, leur intégration dans l'État et enfin, et surtout, la gestion de cet État dans le sens des intérêts des classes travailleuses. Telle est, d'après Marx, la notion marxiste de planification, dans une économie socialiste développant rationnellement les forces productives et la productivité du travail, en même temps que le pouvoir d'achat des masses. On sait au contraire, par une coûteuse expérience, que le dirigisme se contente d'organiser bureaucratiquement la *distribution* ; qu'il intègre dans un État non démocratiquement géré et contrôlé un appareil de contrôle de la distribution ; qu'il aboutit à soumettre à des intérêts privés cette distribution, donc à organiser la raréfaction et la cherté des produits au détriment de ceux qui travaillent et produisent.

### III. Le domaine sociologique

Les adversaires du marxisme oscillent entre deux positions contradictoires qui arrivent mal à se formuler clairement, encore moins à se prouver.

Les uns réduisent la réalité sociale aux rapports *subjectifs* des consciences individuelles ; c'est l'*interpsychologie* (représentée notamment par de Tarde) ; les autres se représentent la réalité sociale comme une réalité *objective*, donc indépendante, ou même transcendante par rapport aux consciences individuelles, donc comme une substance, un être métaphysique ; c'est la conception de Durkheim. Or, le marxisme pose correctement et résout rationnellement ce problème de la réalité sociologique. Il analyse les rapports *pratiques* des hommes avec la nature et des hommes entre eux. Étant pratiques, ces rapports ne dépendent pas de la conscience des individus ; ils ne sont pas subjectifs ; mais d'autre part, ils n'ont pas l'objectivité brute et tout extérieure d'une chose, d'une substance. Ils ne sont pas étrangers aux individus agissants et vivants (dans la mesure où ils le deviennent, la théorie de l'aliénation explique cette extériorité relative). Ces rapports résultent de l'interaction réelle des individus, dans les conditions de leur activité. Ils peuvent donc s'étudier scientifiquement et n'échappent à la raison ni comme des états fuyants et subjectifs ni comme des réalités transcendantes ou substances. En ce qui concerne l'histoire, beaucoup d'historiens se représentent l'histoire comme une poussière de faits individuels, comme un chaos d'anecdotes sans unité et sans loi. D'autres s'efforcent d'introduire dans ce chaos une unité, selon des axiomes ou des schémas préétablis qu'ils imposent du dehors à ces faits. En revanche, le marxisme montre comment naît, de l'interaction des individus agissant à tel moment, un effet global, c'est-à-dire social et historique ; et comment ce processus social se développe selon les lois universelles du devenir, comme un processus naturel. Il échappe donc aux difficultés des deux conceptions *unilatérales* de la société et de l'histoire. La méthode dialectique permet d'étudier les faits historiques et sociaux tels qu'ils sont, en se représentant sans le déformer le fait historique et social comme « intelligible », accessible à la recherche méthodique et rationnelle. Elle ne pose d'autre axiome que celui de la liaison des faits dans leurs contradictions, leurs interactions et leur devenir. N'est-ce pas l'évidente condition d'intelligibilité des faits sociaux et historiques – condition que le marxisme ne leur impose pas du dehors, ou *a priori*, mais retrouve et reconnaît en eux ?

Dans ce domaine, la polémique, extrêmement complexe, utilise contre le marxisme deux séries d'arguments contradictoires. Tantôt l'on affirme que la réalité historique et sociale – la réalité humaine en général – se montre trop complexe, trop changeante, trop individuelle pour se laisser saisir par une science ; le marxisme se voulant scientifique la laisserait donc échapper. – Tantôt l'on affirme que la réalité humaine peut ou pourrait se comprendre rationnellement (scientifiquement) ; mais que le marxisme échoue dans cette œuvre, parce qu'il n'est pas une science, mais une position politique, un parti pris d'action, voire selon certains un « mythe » politique. Peut-être l'étude précédente montre-t-elle suffisamment, malgré sa brièveté, comment le marxisme passe entre ces deux systèmes contradictoires d'objections. Il leur échappe précisément parce qu'il *résout* cette contradiction. À ceux qui ne sont pas matérialistes et dialecticiens, la réalité historique et sociale apparaît ou bien comme se réduisant à des faits individuels, anecdotiques, changeants, trop complexes pour se laisser saisir rationnellement, ou bien comme une réalité substantielle, extérieure, brutalement objective, échappant à l'action, sinon à la raison.

Le marxisme échappe à ce dilemme et résout la contradiction. Il apporte une notion plus élevée et plus profonde de l'objectivité. L'objectivité de la connaissance n'implique pas l'élimination de l'homme pensant et agissant ; au contraire. C'est dans et par son rapport actif avec les réalités que l'homme les pénètre, les saisit dans leur devenir en s'insérant dans ce devenir, et comprend les choses en les

transformant. En fait, la notion brute d'objectivité correspond à un mécanisme, à un déterminisme simplistes ; elle laisse place, dans la recherche de l'homme vivant, à toutes les fantaisies spéculatives, du seul fait qu'elle exclut la conscience et l'homme d'un monde scientifique réduit à un mécanisme mort. Cette conception se trouve déjà dépassée par les sciences de la nature. Le matérialisme dialectique constate ce dépassement ; il étend à l'histoire et à la sociologie cette acquisition de la pensée moderne.

## IV. Le domaine politique

Sur ce plan, les polémiques sont trop passionnées, trop actuelles, trop importantes pour que l'on puisse ici en aborder utilement l'étude. En vérité, c'est toute la vie politique depuis soixante-quinze ans que devrait étudier le lecteur qui voudrait se mettre au courant des discussions autour du marxisme.

Une seule remarque : en général, les adversaires de l'action politique inspirée du marxisme considèrent isolément cette action et rarement cherchent à la comprendre en fonction de ses arguments doctrinaux. Cette erreur de méthode vicie presque toutes les discussions.

Par exemple, la dialectique (théorie du devenir) dit que les réalités changent, donc les situations historiques ; elle montre que l'action qui ne s'insère pas dans le devenir, à tel moment, en tenant compte de la situation est une action vouée à l'échec. L'action politique inspirée du marxisme présente donc une profonde continuité dans la méthode d'analyse et dans les *fins* (il s'agit toujours d'agir sur les rapports humains, dans le sens de leur devenir et de leurs possibilités, pour les transformer et les organiser rationnellement) ; mais elle présente une variation perpétuelle dans les *moyens*, dans les mots d'ordre momentanés... L'historien sait que tout homme d'action a toujours procédé ainsi, avec plus ou moins de finesse dans la compréhension du devenir et des situations changeantes ; l'historien sait aussi que beaucoup d'échecs s'expliquent par l'incompréhension, par la raideur devant le devenir, par le maintien de directives dépassées par les événements. Encore une fois, on admire en Richelieu ou en Napoléon leur compréhension, leur souplesse ; et l'on blâme – après coup – leurs erreurs, leurs inadaptations, leurs raideurs. Or, ces grands hommes d'État ne connaissaient qu'empiriquement et confusément la dialectique de l'action et du devenir. Dans le marxisme, cette connaissance devient rationnelle ; ouvertement, le dialecticien marxiste dit : « J'agis pour les mêmes fins, mais je change les moyens. Je ne me conduis pas à 6 heures du soir en hiver comme à 6 heures du soir en été !... » Or, il se trouve que l'on reproche aux marxistes de faire ouvertement, consciemment et rationnellement ce que tout le monde a fait et fait encore confusément, empiriquement. Faute sans doute de saisir le lien – que le marxisme affirme rationnel – entre la doctrine et l'action, on leur fait grief de leur conscience de la mobilité des choses. On les accuse facilement de « machiavélisme » ; on les soupçonne de dissimuler les pires desseins (comme si les fins, les objectifs de l'action n'étaient pas écrits en clair et bien définis depuis Marx !) ; enfin, on soulève d'obscurs et insolubles problèmes sur le rapport, pourtant rationnel, des « moyens » et des « fins », sans vouloir comprendre que *pour un marxiste la fin juge les moyens*.

Faut-il répéter que ces questions exigent un examen spécial et détaillé ; et que le lecteur ne trouve ici qu'un cadre général pour les examiner impartialement et peut-être les résoudre ?

Faut-il dire que la méthode marxiste se prétend rationnelle, ce qui ne veut pas dire infallible ? Que

les erreurs et les échecs sont possibles pour la raison humaine, dans le domaine de l'homme autant que dans celui de la nature ? Que dans ce domaine aussi, il faut que l'expérience forme la raison, que les faits et la pensée coopèrent et s'unissent en un même mouvement ? Que la connaissance des rapports humains contradictoires et l'action sur ces rapports – les solutions des problèmes qu'ils posent – progressent à travers des tâtonnements ? Que si l'homme d'action marxiste se veut un ingénieur des forces sociales, son effort vers plus de conscience et plus d'efficacité ne lui confère aucun pouvoir miraculeux et qu'enfin ni ses réussites ni ses échecs ne doivent s'interpréter en fonction d'on ne sait quelles puissances occultes...

Les adversaires du marxisme ont souvent essayé de réfuter tel ou tel point (par exemple la théorie de la valeur ou celle de l'État). Ils ont rarement attaqué l'ensemble, c'est-à-dire le marxisme comme *conception du monde*. Pourquoi ? Sans doute parce qu'ils l'ignoraient. Mais on ne peut le leur reprocher. Pour les marxistes eux-mêmes, le marxisme n'a révélé que lentement toute son ampleur. Marx n'a jamais exposé doctrinalement la nouvelle conception du monde. Il n'a souvent donné que des indications, sur des problèmes essentiels. Il a développé des points importants (comme la théorie du capital) mais qui en fait et en droit ne se séparent pas des questions plus générales de logique, de méthodologie. Bien entendu, il faut chercher le marxisme d'abord chez Marx ; mais il importe de ne pas prendre les textes de Marx littéralement, comme des textes morts ; il importe de ne pas y chercher un système clos, achevé. La conception du monde à laquelle Marx a attaché son nom est elle-même en devenir, en voie d'enrichissement perpétuel et d'approfondissement. Et c'est précisément ainsi qu'elle n'apparaît pas comme un courant à part de la culture en général et des diverses cultures dans le monde actuel.

Les adversaires du marxisme ont d'ailleurs aujourd'hui abandonné sa réfutation pièce par pièce, fragment par fragment. Le projet actuellement à la mode c'est de *dépasser le marxisme*.

Ce projet signifie d'abord et précisément que le temps des polémiques fragmentaires est aujourd'hui lui-même dépassé. Ce qui s'impose à l'examen, c'est le marxisme en tant qu'ensemble – en tant que conception du monde.

Que veut-on dire par cette formule : dépasser le marxisme ? Il ne suffit pas de lancer la formule. Il faudrait aussi réaliser le projet. Où se trouve la conception du monde qui dépasserait le marxisme ? On ne la voit point. Seule la conception chrétienne de l'univers a l'ampleur qui lui permet de s'opposer doctrinalement au marxisme ; mais on ne voit pas bien en quoi et comment le thomisme dépasse le marxisme ! En fait, ceux qui ont promis de dépasser le marxisme ont compris un besoin idéologique, celui d'en finir avec les chicaneries sur les détails ; mais ils n'ont pu accomplir leur programme et sont revenus en fait vers les polémiques fragmentaires...

Mais peut-être veut-on dire par là que tout n'a pas été dit par Marx ? – Alors, on ne peut être que parfaitement d'accord avec cette affirmation. Par exemple Marx a analysé le capital ; il restait et il reste encore à analyser *les capitalismes*, dans les différents pays du monde, avec leurs structures particulières, leurs caractères concrets, leur degré de développement, leurs différents secteurs, les formes d'État qui s'y joignent, etc. Il reste aussi à analyser, dans la situation présente, la crise du capitalisme, cette crise annoncée par Marx mais dont il n'a pu décrire et comprendre les modalités concrètes, parce que la prévision scientifique ne se confond pas avec on ne sait quel don de prophétie !

Donc, si c'est en ce sens qu'on veut « dépasser le marxisme » – par l'analyse des phénomènes et

événements nouveaux –, pas d'objection. Mais comment analyser le devenir du monde moderne dans ce qu'il a d'original sans partir de Marx, sans employer sa méthode ? Et tant que l'on n'aura pas découvert une méthode nouvelle, ce qui ne semble ni accompli ni sur le point de s'accomplir ?

Le projet de dépasser le marxisme n'a peut-être pas beaucoup de sens ni beaucoup d'avenir, parce que le marxisme est la conception du monde *qui se dépasse elle-même*.

Il se dépasse, non dans le sens superficiel de ce mot – par une révision incessante et hâtive des principes et de la méthode –, mais dans le sens valable, par un approfondissement et un enrichissement. Ainsi se développe toute science, en se dépassant elle-même ; ce qui ne signifie bouleversement et chaos que pour les adversaires superficiels de la science. Le dépassement signifie au contraire *intégration* perpétuelle à l'acquis des acquisitions nouvelles, compréhension des faits nouveaux en fonction du savoir acquis et de la méthode élaborée, continuation plus ou moins rapide suivant les moments de cette élaboration.

En ce sens, et pour terminer cette étude sur un paradoxe apparent, on peut poser la question suivante : « Comment dépasser une conception du monde qui inclut en elle-même une théorie du dépassement ? et qui se veut expressément mouvante parce que théorie du mouvement ? – et qui, si elle se transforme, se transformera selon la loi interne de son devenir ? »

## Notes

[1] D'Holbach, *Système de la nature*, I, p. 11, éd. de Londres, 1780.

[2] *Rêve de d'Alembert* Éd. de la Pléiade. p. 924.

[3] Cf. P. B. Wolff, *Usines États-Unis*, Paris, 1947.

[4] Les marxistes n'emploient que cette expression. L'expression « valeur-travail » ou « valeur du travail » n'est pas marxiste précisément parce qu'elle ne montre pas la *vente de la force de travail* comme une marchandise à sa valeur sur le marché, au cours du processus de production capitaliste.

[5] Cf. *Capital*, III, p. 240.