

L'ONTOLOGIE DE MARX

Guy Haarscher

université libre
de Bruxelles

faculté de
philosophie et lettres

éditions de
l'université de Bruxelles

publié avec le concours
de la fondation
universitaire de
Belgique

L'ONTOLOGIE DE MARX

UNIVERSITE LIBRE DE BRUXELLES

Faculté de Philosophie et Lettres

LXXVI

Guy HAARSCHER

L'ONTOLOGIE DE MARX

**Le problème de l'action, des textes de jeunesse
à l'œuvre de maturité**

EDITIONS DE L'UNIVERSITE DE BRUXELLES

1980

**Conformément aux statuts des Editions de l'Université de Bruxelles,
le manuscrit du présent livre a été soumis à un Comité de lecture qui
en a recommandé la publication.**

Ce Comité était composé de MM. J. PAUMEN

M. RICHIE

P. VERSTRAETEN

I.S.B.N. 2-8004-0709-3

D/1980/0171/15

**© 1980 by Editions de l'Université de Bruxelles
Parc Léopold - 1040 Bruxelles (Belgique)**

Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays

Imprimé en Belgique

Je remercie Pierre VERSTRAETEN de m'avoir guidé de ses conseils et de son amitié. Je suis également très reconnaissant à Monsieur PERELMAN et au Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B. pour ma formation philosophique et les bourses du F.R.F.C. dont j'ai bénéficié. J'exprime enfin ma gratitude à Monsieur PAUMEN, qui a bien voulu lire attentivement ce travail et me proposer certaines améliorations.

A Martine

INTRODUCTION

Le présent travail est consacré au thème de l'activité dans l'œuvre de Marx. A première vue, un tel objectif semble tout naturel: l'auteur des *Thèses sur Feuerbach* n'en a-t-il pas appelé à la transformation du monde, soulignant que « tous les mystères qui détournent la théorie en direction du mysticisme trouvent leur solution rationnelle dans la pratique humaine et dans l'intellection de cette dernière (*finden ihre rationnelle Lösung in der menschlichen Praxis und im Begreifen dieser Praxis*) » ? Certes, de telles formules peuvent être comprises en de multiples sens, du pire au meilleur: il faut donc les interpréter, les réinsérer dans le contexte de l'œuvre entière, mettre en relation les textes épars en lesquels philosophie et activité s'articulent. En un sens, l'entreprise est immense, puisque le corps de doctrine baptisé « matérialisme historique » a recouvert de ses « évidences » l'effervescence intellectuelle caractérisant les investigations de Marx. Qui plus est — et voici qui ne simplifie nullement la question —, tout indique que la sclérose dogmatique a commencé à produire ses effets d'entrée de jeu, dès la jeunesse et les écrits philosophiques: il n'existe pas de Marx « pur » auquel il serait possible de se référer comme à une origine, pervertie par l'action des disciples et la dérive du temps. Notre entreprise n'est assurément pas apologétique, mais nous avons voulu éviter, tant que cela s'avérerait possible, la polémique: nous nous sommes interrogé sur le fait de savoir ce qu'agir signifiait pour Marx, et si nos conclusions sont peu « optimistes », c'est — du moins dans notre intention — la seule rigueur de la recherche et de la lecture qui nous y a conduit.

Dès 1844, Marx rédige un long texte qu'il ne publiera pas: les relations du capital et du travail s'y trouvent abordées pour la première fois. Nous présentons les tenants et aboutissants d'une telle thématique, en tâchant çà et là d'en retrouver les chaînons contextuels manquants; ce faisant, nous sommes amené à mettre à jour les symptômes d'un certain exercice de la philosophie, tel qu'il anime la problématique en cause. Après avoir épuisé les ressources de ce premier « versant » des *Manuscrits de 1844*, nous en parcourons un second, lequel, en un sens, excède l'horizon théorique des relations capital-travail: c'est alors qu'apparaît la *réflexion ontologique sur le thème de l'activité* qui, conférant à l'œuvre de jeunesse une unité essentielle, nous permet de remonter la chronologie et d'interpréter les écrits socio-politiques de 1843 (*Kritik*

des *Hegelschen Staatsrechts* et *Judenfrage*), ainsi que la théorie du droit et de la loi, telle qu'elle se manifeste dans les articles de journalisme critique parus dans la *Rheinische Zeitung* (1842). Enfin, le troisième manuscrit de 1844 nous amène à approfondir l'ontologie de l'activité et à interpréter la signification de la relation qu'entretient le jeune Marx avec l'hegelianisme dans un sens paradoxal, du moins pour qui garde à l'esprit les thèses « bien connues » du matérialisme historique.

En 1845-46, le paysage théorique marxien se trouve bouleversé de fond en comble: la philosophie se voit rejetée, et à sa place vient au jour une sorte de discours ambigu, supposé cumuler les vertus de la « science » et de la politique, répondre à la fois aux exigences propres à la « description » et à la normativité éthique. Nous tâchons de suivre à la trace le parcours — devenu souterrain, puisque l'ontologie a été bannie — de la philosophie de l'activité dans les textes de maturité: nous montrons tout d'abord que le *Capital* eût pu, si Marx l'avait voulu — mais précisément, il s'en est défendu —, étayer de façon remarquablement « efficace » les positions du premier « versant » des *Manuscrits de 1844*; ensuite, nous reconnaissons dans le statut de l'étrange discours politico-« scientifique », censé se substituer à toute réflexion d'ordre philosophique, la raison d'un tel refus; enfin, nous tentons de démontrer qu'en poursuivant jusqu'au bout la « logique » de ce nouveau discours, Marx réintroduit précisément la philosophie dont il avait cherché à se débarrasser. Nous pouvons alors mettre à jour l'ontologie de l'activité qui anime l'œuvre de maturité, et conclure après l'avoir reliée aux préoccupations philosophiques de la période de jeunesse.



Les traductions françaises des textes de Marx sont nombreuses et de valeur inégale. Nous y renvoyons, ainsi bien sûr qu'à l'édition originale allemande, sauf quand elles nous paraissent inutilisables. Nous les modifions souvent: comme il était impossible de mentionner chaque fois ce que nous ajoutions ou retranchions, nous donnons à la suite l'une de l'autre la page de l'édition allemande et celle de la traduction française. Ainsi le lecteur pourra-t-il juger par lui-même. Nous indiquons dans la bibliographie les abréviations que nous utilisons pour nos références aux ouvrages fréquemment cités.

PREMIERE PARTIE

**L'ENGENDREMENT
DE LA PROBLEMATIQUE
DANS LES TEXTES
DE JEUNESSE**

CHAPITRE I

LA CRITIQUE DE L'ECONOMIE POLITIQUE DANS LES « MANUSCRITS DE 1844 » ET LA QUESTION DE LA TRADUCTION

1. INTRODUCTION

Dès 1845, Marx rejette donc la philosophie. Si l'on parcourait l'œuvre de maturité en son entier, la conclusion suivante s'imposerait de la façon la plus nette: il ne s'y trouve aucune réflexion fondamentale concernant l'action humaine en tant que telle. Ainsi, deux obstacles décisifs semblent-ils fermer la voie à une tentative telle que la nôtre: la négation explicite de la philosophie par Marx et le caractère « scientifique » (économique, historique, sociologique) des textes de la maturité. Le marxisme orthodoxe a pu, sur de telles bases, suivre des années durant une voie scientiste, condamnant au passage avec une violence inouïe des tentatives telles que celles de Lukács¹ et de Korsch², qui visaient à rétablir la liaison rompue entre les énoncés « positifs » de la « science » historico-économique et la méditation philosophique qui, seule, eût pu les réanimer.

Or la publication, au début des années trente, de certains manuscrits de Marx, bouleversa les perspectives³. En 1932 parurent, dans le cadre de la *Marx-Engels-Gesamt-Ausgabe* (MEGA), deux textes en apparence fondamentalement antithétiques: tout d'abord les *Manuscrits de 1844*⁴, lesquels, à n'en pas douter, constituent l'ouvrage le plus « philosophique » que Marx ait jamais rédigé; ensuite l'*Idéologie allemande*⁵ de 1845-46, qui prend l'exact contre-pied de ce premier manuscrit en rejetant toute philosophie avec un schématisme et une brutalité que l'on ne retrouve sans aucun doute nulle part ailleurs dans l'œuvre de maturité. Deux textes si opposés, et pourtant si proches, du moins selon la chronologie: un tel état de choses favorisait tout à la fois la « renaissance » philosophique et le durcissement de l'orthodoxie.

Toujours est-il que la profondeur des *Manuscrits de 1844* a ouvert des voies neuves au sein de l'univers sclérosé qui formait le « milieu » intellectuel du marxisme officiel: certes, la datation des textes plaidait en faveur de l'interprétation scientiste et anti-philosophique, le positivisme polémique de l'*Idéologie allemande* pouvant être compris, de ce point de vue, comme l'acte de renonciation aux tentatives « ontologiques » de 1844. Mais précisément, le caractère hâtif, et pour tout dire expéditif, des proclamations réitérées tout au long de l'interminable manuscrit de 1845-46, n'était aucunement susceptible de tempérer l'en-

thousiasme qu'avaient fait naître, chez nombre d'intellectuels, les pages denses — et souvent obscures — de l'ébauche économico-philosophique. Ainsi les choses restèrent-elles plus ou moins en l'état, le « jeune » Marx s'opposant au Marx « mûr », sans tenir compte des multiples combinaisons et « synthèses » tendant à recoller les morceaux de cette œuvre embarrassante, à réinstaurer l'unité de perspective censée animer l'ensemble des textes, des *Manuscripts* au *Capital*.

C'est alors qu'en France, au début des années soixante, un groupe d'intellectuels tenta de conférer un statut théorique solide à la rupture de 1845-46: les althussériens la baptisèrent « coupure épistémologique »⁶ et tâchèrent d'asseoir sur des bases fermes la dénonciation de l'œuvre philosophique de jeunesse. A l'occasion de la parution des *Manuscripts de 1844* en traduction française⁷, Althusser, bien qu'il parlât à leur propos d'« événement théorique »⁸, ne manqua pas d'en dénoncer la tare: ces textes constituaient « encore une philosophie », marquée par la pensée de Feuerbach, et, qui plus est, « par l'hésitation d'un retour en arrière, de Feuerbach à Hegel »⁹. Plus précisément, les *Manuscripts* se voyaient « accusés » d'avoir accepté « l'économie politique telle qu'elle se donne..., sans mettre en question le contenu de ses concepts, et leur systématique... »¹⁰: autrement dit, la philosophie, en tant que mode d'approche des phénomènes socio-économiques, venait en quelque sorte se substituer à la critique économique de l'économie politique, accomplie seulement par le *Capital*.

Il est important de noter — et peut-être est-ce paradoxal, étant donné l'importance des enjeux théoriques de l'entreprise — qu'Althusser a consacré fort peu de pages à l'explicitation de ce caractère « encore philosophique » des *Manuscripts de 1844*: certes, une foule de notes éparses traitent de la question d'une manière pour ainsi dire latérale, mais jamais le texte même, dans la complexité de ses développements, n'est affronté dans le but de démontrer la thèse proposée. C'est un disciple qui, au sein de l'« école », s'est acquitté de la tâche, en cherchant à cerner le lien articulant, à travers l'ébauche de 1844, l'économie politique et la philosophie: ce lien, il l'a appelé « traduction »¹¹.

C'est sur une telle lecture du manuscrit économico-philosophique que nous voudrions nous pencher tout d'abord: cette approche, dont l'intérêt relatif ne doit pas être négligé, ouvre à la compréhension de tout un « versant » des *Manuscripts de 1844*, par la mise en évidence d'un certain type de relations pouvant exister entre les dimensions respectivement économique et philosophique de cet ouvrage, problème central s'il en est. Nous tâcherons de donner tout son poids à une telle lecture, l'appliquant à des passages de l'ébauche économico-philosophique que Rancière n'a, semble-t-il, pas songé à utiliser, et qui, selon tout apparence, étayent sa thèse; mais nous chercherons ce faisant à mettre à jour les limites

d'une telle interprétation, son caractère unilatéral, et pour tout dire appauvrissant: un second « versant » des *Manuscripts de 1844* apparaîtra, dont nous tâcherons d'indiquer toute l'importance pour les problèmes qui nous occupent. C'est en effet de ce dernier point de vue que la philosophie de l'action telle que Marx la thématise en 44 apparaîtra: la question de la « traduction » nous aura alors permis tout à la fois de sauter l'obstacle althussérien, c'est-à-dire de mettre en cause la tentative visant à fonder théoriquement les proclamations antiphilosophiques dont Marx a parsemé *l'Idéologie allemande*, et de préparer la voie à un approfondissement des perspectives de maturité, c'est-à-dire à l'explicitation de l'ontologie de l'action qui les anime souterrainement.



2. LE CONCEPT DE « TRADUCTION » : POSITION DU PROBLEME

Le premier manuscrit de 1844 débute par un ensemble de considérations concernant la situation des travailleurs dans l'industrie moderne¹². Trois traits marquants sont, à ce propos, mis en évidence: d'une part leur *pauvreté* matérielle (« Le salaire ordinaire est ... le plus bas qui soit compatible avec la *simple humanité*, c'est-à-dire avec une existence de bête »¹³); ensuite, la dépendance de l'ouvrier vis-à-vis des lois « aveugles » du marché (« Si l'offre est plus grande que la demande, une partie des ouvriers tombe dans la mendicité ou la mort par inanition. L'existence de l'ouvrier est donc réduite à la condition d'existence de toute autre marchandise. L'ouvrier est devenu une marchandise, et c'est une chance pour lui quand il arrive à se placer »¹⁴); enfin, le caractère abrutissant, « déshumanisant », du travail (« ... il est ravalé intellectuellement et physiquement au rang de machine ... et, d'homme, il est transformé en une activité abstraite et en un ventre... »¹⁵). Ces trois dimensions de la misère ouvrière, telle que Marx la perçoit en 1844, ne devront pas être confondues par la suite; mais il s'agit tout d'abord de souligner le fait que ces traits contrastent étrangement avec l'éclatante accumulation de richesses propre à la société industrielle de la première moitié du xix^e siècle. Jusqu'ici, aucun problème philosophique ne semble se poser: « nous partons d'un fait économique *actuel* »¹⁶, écrit Marx. Certes, le choix des textes n'a rien d'innocent, et vise précisément à rassembler les documents mettant en évidence le caractère « scandaleux », ou tout au moins contradictoire, du progrès industriel moderne. Mais l'intérêt de la question est pour nous ailleurs: dans l'éclairage que le jeune Marx fait porter sur de tels « témoignages ». C'est ici qu'apparaît le concept de *traduction* proposé par Rancière.

Celui-ci met en parallèle deux énoncés¹⁷. D'une part, « l'ouvrier produit un objet », formule décrivant de façon générale l'activité du travailleur dans l'entreprise industrielle; d'autre part, « l'homme produit Dieu », formule censée résumer la conception feuerbachienne de la religion. Voici, on en conviendra aisément, deux phénomènes fondamentalement différents: l'un consiste en un acte économique, tandis que l'autre renvoie, nous l'avons dit, à une philosophie de la religion. Entre eux, aucun lien n'apparaît au premier abord, si ce n'est l'usage descriptif d'un même terme: *produire*. C'est Rancière lui-même qui, notons-le, utilise ce terme d'une telle façon, du moins dans la mesure où un strict parallélisme des formules n'apparaît évidemment pas si abruptement dans les textes de Marx et de Feuerbach: il s'agit donc plutôt d'une mise en forme pédagogique, provocante en tant que telle, et visant à faire saisir un mouvement de pensée. Pour le mettre en évidence, il nous suffira de donner un bref aperçu introductif — nous y reviendrons — de la philosophie feuerbachienne de la religion, et de citer un texte charnière des *Manuscripts de 1844*.

En quoi l'expression « l'homme produit Dieu » pourrait-elle correspondre à la théorie de la religion telle qu'elle se trouve développée dans *L'essence du christianisme* (1841) de Feuerbach? Le deuxième chapitre de l'Introduction, intitulé « L'essence de la religion », nous permettra de répondre rapidement à cette question. Parlant de l'« objet religieux », Feuerbach écrit:

« C'est ici par conséquent que vaut *sans aucune restriction* la proposition : l'objet de l'homme n'est rien d'autre que son essence même prise comme objet... : autant vaut l'homme, autant vaut son Dieu, et pas plus. *La conscience de Dieu est la conscience de soi de l'homme, la connaissance de Dieu est la connaissance de soi de l'homme...* Dieu est l'intérieur de l'homme révélé, le soi de l'homme *exprimé*; la religion est le dévoilement solennel des trésors cachés de l'homme... »¹⁸

On le voit: à travers la transcendance des « objets » religieux, c'est de lui-même que l'homme prend conscience; certes, une telle prise de conscience recèle par définition un élément d'« inconscience », puisque c'est à Dieu que l'homme attribue ses propres « qualités »:

« ... car c'est justement ce manque de conscience qui fonde l'essence propre de la religion. Pour écarter ce malentendu, il vaut mieux dire : la religion est la *première conscience de soi* de l'homme, et elle est *indirecte*. C'est pourquoi la religion précède partout la philosophie, aussi bien dans l'histoire de l'humanité que dans l'histoire de l'individu. L'homme projette d'abord son essence *hors de lui*, avant de la retrouver en lui-même... La religion est l'être de l'humanité dans son enfance... »¹⁹

Ainsi l'activité spirituelle de l'homme, en tant qu'il se rapporte à la religion, constitue-t-elle, si l'on veut, une « production », une mise à jour, une objectivation de ses attributs propres; mais pour autant que

cette dernière s'autonomise, se trouve rapportée à une instance extérieure et transcendante, elle est caractéristique de ce que Feuerbach appelle *l'aliénation* :

« Plus Dieu est *subjectif* et *humain*, et plus l'homme se dessaisit de sa *subjectivité* et de son *humanité*, parce que Dieu est en lui-même le soi aliéné (*entäussertes*) de l'homme... » ²⁰

La religion selon Feuerbach constitue donc le dévoilement de l'essence humaine sur le mode de *l'aliénation* ²¹. L'Introduction de *L'essence du christianisme* formule encore le problème de la façon suivante, qui nous intéressera au premier chef :

« Pour enrichir Dieu, l'homme doit se faire pauvre ; pour que Dieu soit tout, l'homme doit n'être rien. » ²²

L'explicitation — la justification — de la formule utilisée par Rancière (« l'homme produit Dieu ») pour caractériser la conception feuerbachienne de la religion se relie alors tout naturellement à la seconde expression « pédagogique » (« l'ouvrier produit un objet »), et cela de la façon suivante. Marx écrit, dans les *Manuscrits de 1844* :

« ... plus l'ouvrier s'extériorise dans son travail, plus le monde étranger, objectif, qu'il crée en face de lui, devient puissant, plus il s'appauvrit lui-même et plus son monde intérieur devient pauvre, moins il possède en propre. Il en va de même dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il en garde en lui-même. L'ouvrier met sa vie dans l'objet. Mais alors celle-ci ne lui appartient plus, elle appartient à l'objet. » ²³

De la même façon que l'activité spirituelle de l'homme feuerbachien s'« appauvrissait » en s'objectivant dans une instance étrangère, l'activité matérielle de l'ouvrier vient augmenter la puissance du capital (ceci est un « fait économique », que Marx dit « constater »). L'homme de la religion selon Feuerbach s'« appauvrit » dans la mesure où il « enrichit » Dieu : « il en va de même », nous dit Marx, de l'ouvrier dans les relations qu'il entretient avec la puissance du capital. Voici donc une première définition de la notion de « traduction », telle qu'elle est censée opérer dans les *Manuscrits de 1844* : une certaine problématique socio-économique est pensée par analogie avec une thématique philosophique qui, au premier abord, n'entretient avec elle qu'un rapport fort peu apparent. De là à se poser la question suivante, il n'y a qu'un pas : s'agit-il d'un simple jeu de mots sur l'idée de *production*, la polysémie du langage ordinaire et les pièges qu'elle implique rendent-ils compte d'une telle mise en relation ? Ce ne serait pas la première fois qu'un glissement de sens non aperçu fournirait la base implicite d'une liaison soi-disant fondée. Nous verrons que la lecture qu'opère Rancière des *Manuscrits de 1844* peut se comprendre en ce sens : comme si seule l'œuvre scientifique (ou proclamée telle) de maturité avait été à même de *réduire* une telle polysémie, d'effacer les interventions illégitimes de

la philosophie de jeunesse dans un domaine « positif », pour appréhender ce dernier de façon enfin adéquate. Nous tâcherons, dans la suite de notre travail, de critiquer une telle conception, mais il était seulement nécessaire de l'esquisser brièvement ici pour marquer d'entrée de jeu le caractère tranché de l'attitude adoptée par les althussériens à l'égard de l'œuvre de jeunesse de Marx, et en particulier des *Manuscrits de 1844*.

Tâchons, pour mieux cerner la question, d'exploiter les ressources de la « traduction » à l'œuvre dans le texte de Marx. On peut aisément admettre qu'entre l'appauvrissement du prolétaire dans la société industrielle moderne et l'« appauvrissement » dont parle Feuerbach dans l'Introduction à *L'essence du christianisme*, le lien apparaît comme des plus vagues. La seule ressemblance perceptible jusqu'ici entre les deux phénomènes semble être la suivante: dans chaque cas, une « puissance » étrangère (Dieu ou le capital) s'« enrichit » au détriment de l'activité humaine (spirituelle ou matérielle). Mais on voit immédiatement qu'à ce stade de la comparaison, il *manque* quelque chose pour que l'analogie sur laquelle se fonde l'opération de « traduction » s'avère *au moins recevable*²⁴: ce que l'homme feuerbachien « met » en Dieu, c'est *lui-même*, ou, en d'autres termes, Dieu n'est qu'un objet imaginaire affecté de qualités *humaines*; par contre, quand on envisage le problème au niveau économique, les choses semblent fort différentes: le capital s'accroît certes alors que l'ouvrier s'appauvrit, mais on ne peut, en toute rigueur, dire qu'il « appartient » *de droit* à l'ouvrier, comme le Dieu de l'homme feuerbachien « appartient » à ce dernier, qui l'a « engendré ».

En d'autres termes, l'ouvrier « crée »-t-il le capital de la même manière que l'homme crée Dieu pour Feuerbach? Si l'on ne peut répondre par l'affirmative à une telle question, il sera *en tout cas* impossible d'opérer la transposition en ce qui concerne le concept-clé *d'aliénation*: nous venons en effet de voir que Feuerbach définissait celui-ci comme un « enrichissement » *ontologiquement illégitime* de l'instance transcendante (puisque Dieu n'était en vérité que « l'intérieur de l'homme révélé »); où *réside*, dans le cas du travail ouvrier, le *caractère illégitime*? En quoi le capital constitue-t-il une *aliénation* du travail, c'est-à-dire un « devenir-étranger » de celui-ci, plutôt qu'une simple somme de richesses? En ceci que, répond le jeune Marx, tout comme Dieu constitue, pour Feuerbach, une cristallisation des attributs humains, *le capital est du travail accumulé*²⁵.

Cette expression doit être soigneusement pesée, de façon à éviter nombre d'embûches dans l'interprétation de l'œuvre de jeunesse de Marx. D'où vient-elle, peut-on se demander en premier lieu? Il nous semble indubitable que l'auteur des *Manuscrits de 1844* fait allusion ici au passage suivant de l'ouvrage fondamental d'Adam Smith, *The wealth of nations* (1776):

« Mais le travail de l'ouvrier de manufacture (*manufacturer*) se fixe et se réalise en un objet particulier, c'est-à-dire une marchandise, susceptible d'être vendue (*vendible commodity*), laquelle subsiste au moins un certain temps après la fin du travail. C'est pour ainsi dire une certaine quantité de travail stocké et accumulé pour être employé, si c'est nécessaire, à une autre occasion (*a certain quantity of labour stocked and stored up to be employed, if necessary, upon some other occasion*). » ²⁶

En un sens, la détermination du capital comme constituant du « travail accumulé » forme une constatation de sens commun : s'il se définit en effet — comme c'est le cas chez Smith — par son caractère de bien durable susceptible d'être réutilisé pour produire d'autres biens, il faut qu'un tel « moyen de production » ait été, comme Smith l'indique également, engendré par un travail préalable : il est rarissime que les instruments de production se trouvent tels quels dans la nature, mais d'une telle considération de base, il semble difficile d'admettre que l'on puisse déduire des conclusions telles que celles-ci :

« ... car le capital est du travail accumulé ; ... une partie toujours plus grande de ses produits est enlevée des mains de l'ouvrier, ... son propre travail s'oppose à lui de plus en plus en tant que propriété d'autrui... » ²⁷

Ce sont les termes que nous avons soulignés qui font problème : si l'on définit avec plus de précision le capital tel qu'il apparaît dans la société industrielle moderne comme l'appropriation *privée* des moyens de production, l'attention portée à son caractère de « travail accumulé » fait inévitablement surgir la question suivante : *qui* l'a accumulé ? Marx semble répondre sans ambages : l'ouvrier lui-même (« *son propre travail* s'oppose à lui ... en tant que propriété d'autrui »). Or il est impossible de maintenir une telle affirmation sans la déterminer plus avant. Supposons tout d'abord qu'il s'agisse, dans la formule utilisée par Marx, de l'ouvrier individuel qui, ici et maintenant, travaille avec les moyens de production appartenant à l'entrepreneur : il va de soi que ce capital, en règle générale, a été « accumulé » par le travail d'autrui, et ne forme donc pas le *propre* produit de ce même ouvrier. Certes, il est possible, du moins idéalement, de remonter historiquement le cours de la production : il faut bien qu'à un certain moment, du travail ait été « stocké et accumulé » (c'est-à-dire que le produit n'ait pas été directement consommé par le travailleur) pour qu'il existe aujourd'hui du capital « faisant face » aux ouvriers qui le mettent en œuvre en vue d'engendrer d'autres biens. Telle est la célèbre question de *l'accumulation primitive*.

Celle-ci est susceptible de deux interprétations différentes, que résume clairement — quoique, bien évidemment, de façon « partisane » — le *Capital* :

« Cette accumulation primitive joue dans l'économie politique à peu près le même rôle que le péché originel dans la théologie. Adam mordit la pomme, et voilà le péché qui fait son entrée dans le monde. On nous en explique l'ori-

gine par une aventure qui se serait passée quelques jours après la création du monde. De même il y avait autrefois, mais il y a bien longtemps de cela, un temps où la société se divisait en deux camps : là des gens d'élite, laborieux, intelligents, et surtout doués d'habitudes ménagères ; ici un tas de coquins faisant gogaille du matin au soir et du soir au matin. Il va sans dire que les uns entassèrent trésor sur trésor, tandis que les autres se trouvèrent bientôt dénués de tout. De là la pauvreté de la grande masse qui, en dépit d'un travail sans fin ni trêve, doit toujours payer de sa propre personne, et la richesse du petit nombre, qui récolte tous les fruits du travail sans avoir à faire œuvre de ses dix doigts. » ²⁸

Telle est la *première* interprétation : les uns, économes, accumulent, les autres, prodigues et jouisseurs, consomment sans compter. Dans un tel cas, il est évidemment impossible d'admettre la thèse de Marx : ce n'est pas « son propre » travail qui s'oppose à l'ouvrier sous la forme du capital, mais l'ascétisme de l'autre (le propriétaire des moyens de production), ainsi que sa propre faiblesse. Mais le *Capital* oppose à une telle « histoire du péché théologal » une *seconde interprétation* — ou plutôt, telle est du moins l'intention de Marx, une analyse concrète et solidement documentée — de l'« accumulation primitive » :

« Il est notoire que, dans l'histoire réelle, c'est la conquête, l'asservissement, la rapine à main armée, le règne de la force brutale qui ont joué le grand rôle. Dans les manuels béats de l'économie politique, c'est l'idylle au contraire qui a de tout temps régné. » ²⁹

Marx conçoit la « première » accumulation de travail, la genèse du capital, sous la forme d'une *violence*, au lieu du « travail » et du « droit » qui, aux dires de l'« idylle » forgée par l'économie politique, seraient à l'origine du capitalisme. Dans ce cas précis, les formules des *Manuscripts de 1844* prennent un sens déterminé : c'est un certain rapport de forces qui impose au travailleur, dans cette situation d'origine, de se dessaisir des produits de son activité, de ne pas les consommer lui-même, et cela non pas dans le but d'*économiser* — comme le voudrait l'« idylle » de l'économie politique —, mais en vue d'une accumulation *au profit exclusif de celui qui exerce la violence*. On peut alors affirmer en toute légitimité que le « *propre* travail » de l'ouvrier « s'oppose à lui en tant que propriété d'autrui », qu'« une partie de ses produits est enlevée des mains de l'ouvrier », etc.

Mais justement, les *Manuscripts de 1844* parlent de la misère du prolétariat *contemporain*, et non pas de ce qui s'est passé dans les temps reculés de la naissance du capitalisme. On peut certes soutenir — mais l'ébauche de jeunesse est muette à ce propos — que la violence originelle poursuit jusqu'à aujourd'hui ses effets, qu'elle a irrémédiablement rompu l'égalité des chances : en ce cas effectivement, la citation prendrait un sens plus ou moins déterminé. Mais une telle précision n'est pas suffisante. En effet, Marx ne dit pas seulement que la « propriété d'autrui »

s'oppose au travail présent en vertu d'un lointain héritage d'injustice et de « rapine », mais bien plutôt — et ici, nous complétons le texte, que nous avons cité de façon parcellaire pour la clarté de l'exposé — que :

« ... son propre travail s'oppose à lui *de plus en plus* en tant que propriété d'autrui et ... ses moyens d'existence et d'activité sont *de plus en plus* concentrés dans la main du capitaliste. » ³⁰

Il faut maintenant prêter attention aux termes soulignés : ils indiquent une conception fondamentale de l'univers économique moderne, de son « fonctionnement », que Marx n'explicite pas, du moins en 1844. A lire rigoureusement un tel texte, on en vient nécessairement à la conclusion suivant laquelle c'est *au sein du processus de production présent* que le capital *continue* — et peut-être est-ce le phénomène essentiel — *à s'accumuler au détriment du travailleur* : « de plus en plus », la « propriété d'autrui » grandit au détriment des ouvriers producteurs. En d'autres termes, Marx suggère que les pouvoirs du « non-travail » (de la possession présente des moyens de production) ne découlent pas seulement — et peut-être, nous le verrons, pas essentiellement — de la violence caractérisant les origines, l'accumulation passée, *mais d'un certain mécanisme actuel du capitalisme*. Or celui-ci, il est tout à fait essentiel de le noter, produit ses effets *sans violence*, du moins apparemment : le travailleur est libre, et conclut librement une convention avec le propriétaire des moyens de production, par opposition à ce qui se passe dans le cas de l'esclavage, du servage, etc. ³¹.

Nous devons alors poser, en toute rigueur, la question suivante : si l'ouvrier individuel ne se trouve, bien évidemment, pas confronté à *son propre travail* (à un objet qu'il a engendré *lui-même*) dans le chef du capital qui, en règle générale, a été accumulé par d'autres, peut-être l'ensemble de la *classe* des travailleurs fait-elle « de plus en plus » grandir le pouvoir du capital à *son propre détriment*. Ce qui implique l'élaboration d'une problématique déterminée : celle du *salaire*, c'est-à-dire de la rémunération du travail : existerait-il — malgré la liberté de la convention capital/travail — une « spoliation » toujours recommencée du travailleur, dans la mesure où le capitaliste, *systématiquement*, ne lui *payerait pas* une partie de son dû ? Nous voilà par là même au seuil de la problématique de l'*exploitation* et du *salariat* : ce sont, on le sait, *les thèmes centraux de l'œuvre de maturité*.

3. L'« ORIGINAL STATE OF THINGS »

Nous avons donc été conduit dans les pages précédentes à expliciter certaines citations des *Manuscripts de 1844* : comme telles, elles s'avéraient proprement inintelligibles. Il est donc essentiel de souligner le fait que cette explicitation *ne se trouve pas dans l'ébauche de 1844*. Nous avons seulement tenté de mettre à jour l'espace problématique qui donne sens à de tels textes ; nous verrons, dans notre seconde partie, que celui-ci, à partir de l'économie classique, nous mène droit aux préoccupations qui se trouvent à l'origine du *Capital*. Il est curieux que les althusériens, en d'autres circonstances fort attentifs aux analyses de textes, aient négligé de tels problèmes, semblant considérer que la « traduction », par elle-même, signait l'« arrêt de mort » des *Manuscripts de 1844*, et qu'il n'était dès lors pas nécessaire de poursuivre l'investigation plus avant³². Or nous pensons non seulement que l'étude *plus poussée* du versant-« traduction » de l'ébauche de jeunesse nous livrera — nous venons de le dire — des clés essentielles pour la lecture de l'œuvre de maturité, mais encore qu'elle nous mènera à mettre à jour — nous l'avons dit en commençant — *un autre versant du texte*, qui ramènera la lecture de Rancière à de plus justes limites.

Toujours est-il qu'il paraît tentant de déclarer que, puisque l'analogie posée par les *Manuscripts de 1844* entre l'activité matérielle du travailleur et le comportement spirituel du croyant manque de bases — puisque nous avons dû *nous-même* les « fournir » dans les pages précédentes —, il est sans intérêt de perdre son temps à étudier ces pages de jeunesse : la fonction de la « traduction » consisterait *précisément* à combler les lacunes de la compréhension ; ce serait *parce que* Marx se trouverait incapable d'avancer les raisons économiques de ce qui suscite son indignation morale, d'expliciter le mécanisme — supposé — de l'exploitation, qu'il aurait eu, quasi inconsciemment, recours à la théorie feuerbachienne de la religion. En effet, celle-ci *ne comporte pas de lacune* : ses présupposés sont clairs, dans la mesure où ils affirment que Dieu est l'objectivation (aliénée) de l'essence humaine — le reste suit plus ou moins aisément. La « traduction » aurait donc pour fonction de « boucher les trous » de la compréhension, de créer un nuage de fumée autour du manque de connaissance des mécanismes concrets d'exploitation, bref de se donner *l'illusion* de mettre à jour les tenants et aboutissants de la misère ouvrière en faisant semblant de ne pas voir qu'il existe un abîme entre le Dieu feuerbachien et la réalité moderne du capital.

Une telle attitude ferait peu de cas de la subtilité des *Manuscripts de 1844* : et en premier lieu du fait qu'il s'agit précisément d'une ébauche que Marx n'a jamais songé à achever en vue d'une publication, et à laquelle il serait donc absurde de demander ce que l'on exige d'une

œuvre telle, par exemple, que le *Capital*. Marx pouvait très bien, écrivant pour lui-même, tâchant de mettre au point, dans une relative obscurité, sa pensée, se dispenser d'un certain nombre d'explications à caractère pédagogique. Et même s'il ne faut pas exagérer l'importance de telles « circonstances » — ne pas dire par exemple que tout ce qui ne se trouve pas dans les *Manuscrits de 1844* existait, en toute clarté, « dans la tête » de Marx —, il est indéniable que l'attitude althussérienne apparaît pour le moins comme cavalière. Un exemple suffira à rendre les choses plus complexes : Marx cite effectivement Smith en un endroit des *Manuscrits*, d'une façon qui montre à quel point il était déjà sensible aux limitations *internes* de l'économie politique classique, et ne se contentait pas de la fuir vers les cieux de la divinité feuerbachienne :

« ... Smith ... nous dit qu'à l'origine, et par conception même, " le *produit entier* du travail appartient à l'ouvrier ". Mais il nous dit en même temps qu'en réalité, c'est la partie la plus petite et strictement indispensable du produit qui revient à l'ouvrier ; juste ce qui est nécessaire, non pas pour qu'il existe en tant qu'homme, mais pour qu'il existe en tant qu'ouvrier ; non pas pour qu'il perpétue l'humanité, mais pour qu'il perpétue la classe esclave des ouvriers.

L'économiste nous dit que tout s'achète avec du travail et que le capital n'est que du travail accumulé. Mais il nous dit en même temps que l'ouvrier, loin de pouvoir tout acheter, est obligé de se vendre lui-même et de vendre sa qualité d'homme.

Tandis que la rente foncière de ce paresseux de propriétaire foncier s'élève la plupart du temps au tiers du produit de la terre et que l'industriel capitaliste atteint même le double de l'intérêt de l'argent, le surplus, ce que l'ouvrier gagne au meilleur cas, comporte juste assez pour que, de ses quatre enfants, deux soient condamnés à avoir faim et à mourir. Tandis que, d'après les économistes, le travail est la seule chose par laquelle l'homme augmente la valeur des produits de la nature, tandis que le travail est sa propriété active, d'après la même économie politique le propriétaire foncier et le capitaliste qui, parce que propriétaire foncier et capitaliste, ne sont que des dieux privilégiés et oisifs, sont partout supérieurs à l'ouvrier et lui prescrivent des lois. » ³³

On admettra qu'un tel texte, même s'il mêle dans une assez grande confusion une foule de problèmes différents, essaye — indépendamment de toute « traduction » — de cerner, certes maladroitement, une carence affectant la problématique de l'économie classique. Nous allons maintenant tâcher d'analyser ces trois paragraphes, en les reliant à ce que nous avons « ajouté » tout à l'heure à la citation concernant la définition du capital comme « travail accumulé ». Dès le début de la première phrase, nous voilà confrontés à nouveau à la question des origines : en ce temps-là, le « produit entier du travail » appartenait « à l'ouvrier ». Pour comprendre ce que veut dire Marx, il nous faut agir conformément à ce que nous avons dit plus haut : prendre les *Manuscrits* pour ce qu'ils sont et les restituer à leur contexte. Dans le cas présent, le passage complet de *The wealth of nations* est le suivant :

« Le produit du travail constitue la récompense naturelle, ou le salaire du travail.

Dans l'état de choses originel qui précède l'appropriation de la terre et l'accumulation du capital (*the accumulation of stock*), la totalité du produit du travail appartient au travailleur. Il n'existe ni propriétaire foncier ni patron (*master*) qui doive partager avec lui. (...)

Mais cet état de choses originel dans lequel le travailleur jouissait de la totalité du produit de son travail ne put subsister après l'introduction de l'appropriation de la terre et de l'accumulation du capital. (...)

Dès que la terre devient propriété privée, le propriétaire foncier exige une part de presque tout le produit que le travailleur peut ... produire... Sa rente constitue la première déduction sur le produit engendré par le travail employé à la terre. » ³⁴

Smith poursuit le même raisonnement concernant le profit du capital : celui qui possède les moyens de travail réclamera pour lui-même une partie du produit final : « Ce profit constitue une seconde déduction sur le produit du travail... ». Tel est donc le contexte donnant sens à la phrase de Smith qui ouvre le premier paragraphe de la citation : avant qu'il n'existe de *propriété privée* de la terre et des moyens de travail, la *totalité* du produit appartient de droit, et comme par une nécessité de bon sens, au travailleur. Or cette question de l'appropriation privée fait resurgir le problème posé plus haut à propos de l'accumulation primitive du capital moderne : comment s'opère-t-elle ? Marx n'affronte pas un tel problème, se contentant de *mettre en parallèle* l'« état originel » (*the original state of things*) précédant la propriété privée et le règne de cette dernière : dans un cas, le travailleur reçoit comme rémunération la totalité de *son* produit, tandis que dans l'autre, des non-travailleurs déduisent du produit une *rente foncière* et un *profit industriel*.

Voici donc une façon plus déterminée de poser la question de la misère caractérisant la situation des travailleurs : leur salaire est misérable parce qu'ils ne reçoivent le produit du travail *qu'après déduction* du profit et de la rente. Laissons temporairement, pour simplifier l'exposé, cette dernière de côté ³⁵ : il nous faut, comme dans les pages précédentes, poser une question déterminante. Le profit *actuel* peut-il être dit légitime ? Selon l'interprétation « idyllique » des origines du capitalisme, le droit du profit est celui de *l'économie et de l'effort* ; selon la compréhension en termes de « rapines », le profit originel ne constitue au contraire que l'effet — illégitimable comme tel — d'une violence préalable. Mais qu'en est-il *actuellement*, nous demandions-nous plus haut ? Quel est le caractère de ce profit qui émane d'une libre convention ? Comment — si l'on suit les affirmations de Marx — celui-ci *continue-t-il* — et peut-être *plus que jamais* — à s'accroître ? Encore une fois, il faut constater que les *Manuscrits de 1844* ne résolvent aucunement la question. Il est simplement dit que les « dieux privilégiés » et les « oisifs » augmentent

sans cesse, comme par un *mécanisme actuel* du capitalisme mûr (et non plus en gestation), comme malgré la libre convention de l'entrepreneur et du travailleur, leur richesse et leur puissance.

Nous voyons donc que le concept de *propriété privée* joue, dans la critique de l'économie politique qu'ébauchent les *Manuscripts de 1844*, un rôle déterminant. C'est l'appropriation privée de la terre et des moyens de travail qui semble impliquer la misère des prolétaires modernes — par un mécanisme continu d'*exploitation* qui n'est aucunement explicité —, par opposition à l'« état de choses originel » en lequel le travailleur recevait, en guise de rémunération, la totalité des produits de son activité. Ainsi voyons-nous s'esquisser, de façon encore très tâtonnante, le « reproche » majeur adressé par Marx à Smith et aux économistes libéraux classiques: ils reconnaissent — par opposition, nous le verrons plus loin, aux mercantilistes — le fait que le travail constitue la source légitime de toute richesse, et donc que la « valeur » appartient à celui qui la produit, sans qu'aucun autre droit (acquis, traditionnel, religieux) ne justifie l'acquisition de biens. Tel est l'« état de choses originel » décrit par *The wealth of nations*.

A l'opposé de l'état « originel », le règne de la propriété privée du sol et des moyens de production appauvrit le travailleur par un mécanisme non explicité jusqu'ici. Marx peut alors synthétiser de la façon suivante le *paradoxe* de ce qu'il nomme le « point de vue de l'économie politique » :

« L'économie politique part du travail comme de l'âme proprement dite de la production, et pourtant elle ne donne rien au travail et tout à la propriété privée. » ³⁶

On sera attentif au caractère vague de la formulation: le travail conçu comme l'« âme » ³⁷ de la production, qu'est-ce à proprement parler? Nous verrons dans notre seconde partie que l'économie politique classique (c'est également le cas du *Capital*) se pose la question de la *valeur* économique (et donc des prix), de sa formation, de son mécanisme: problème en fait fort pratique — puisqu'il s'agit de comprendre les mécanismes de l'engendrement des richesses —, et, du moins de ce point de vue, étranger à toute préoccupation de légitimation éthico-juridique. Or c'est ce dernier type de problèmes qui intéresse *au premier chef* — du moins dans le contexte qui nous occupe — l'auteur des *Manuscripts de 1844*; en effet, celui-ci met en parallèle l'opposition établie par Smith entre l'état « originel » et le monde de la propriété privée, pour en tirer des considérations d'ordre éthique ou juridique concernant les « droits » du travailleur: à l'origine, ce dernier peut légitimement revendiquer la totalité de ce qu'il crée (c'est-à-dire transforme ou produit: il y a toujours une matière première préalable), tandis que la propriété privée donne à *des non-travailleurs* (des « oisifs ») une partie de ce que les travailleurs

ont engendré. Nous avons vu que Marx, ce faisant, ne se pose pas les multiples questions auxquelles nous avons renvoyé (sens de l'accumulation primitive; mécanisme actuel du capitalisme contractuel, c'est-à-dire non violent): son analyse apparaît donc comme très insuffisante.

Et pourtant, à travers ses lacunes mêmes, celle-ci tente à l'économie classique un procès que Marx n'abandonnera jamais: les *prémisses* que les *Manuscripts de 1844* croient trouver dans *The wealth of nations* (le travailleur a droit au produit intégral de son activité) sont contredites par l'existence de la propriété privée (des non-travailleurs s'approprient une partie du produit du travail). De là à en conclure que celle-ci constitue un élément « artificiel » venant contredire la nature propre du travail et de son « salaire » telle que *l'aurait* définie Smith, il n'y a qu'un pas, que Marx franchit, nous le verrons, d'une façon fort singulière. *L'original state of things*, qui jouait dans l'ouvrage du fondateur de l'économie libérale le rôle d'une simple hypothèse d'école, est élevé par les *Manuscripts de 1844* au statut de *norme ontologique*. Adam Smith « part du travail comme de l'âme proprement dite de la production »: voilà les prémisses et l'ontologie qu'elles sont censées exprimer; il raisonne cependant en partant d'un univers dans lequel la terre et les moyens de travail sont l'objet d'une appropriation privée: il « donne tout à la propriété privée », *et contredit par là même ses « bonnes » prémisses*.

Il va de soi, répétons-le, que ce qui constitue aux yeux de Marx un paradoxe ou une contradiction ne l'est *absolument pas* pour Smith lui-même, qui n'a jamais songé à faire de *l'original state of things* un modèle, une norme ou une prémisse. Un tel « traitement » — d'aucuns parleraient tout simplement de manipulation — des textes économiques est très significatif du mode d'approche caractérisant le jeune Marx en 1844: le raisonnement proprement économique ne l'intéresse pas, puisqu'il se borne à inférer — sans doute à tort — des conséquences éthico-juridiques de l'ouvrage, par ailleurs fort technique, d'Adam Smith. Il est très symptomatique à cet égard de souligner le fait que la *théorie de la valeur-travail*³⁸, développée partiellement par Smith et plus généralement par Ricardo, ne joue aucun rôle dans les *Manuscripts de 1844*, alors qu'elle formera, dans l'œuvre de maturité, la pierre d'angle de l'analyse *économique* du mécanisme de l'exploitation, laquelle apparaît justement ici en négatif *comme une lacune*, un manque à combler.

Toutes ces considérations nous amènent à pouvoir présenter de façon achevée le mécanisme de la « traduction » définie plus haut: la « *prémisse* » *ontologique* que le jeune Marx impute à l'économie politique classique permet de faire se superposer les deux relations en présence. Pour Feuerbach, l'homme peut légitimement s'approprier les prédicats de Dieu (c'est-à-dire le nier, dépasser l'« aliénation ») dans la mesure même où ils s'identifient à sa propre essence; pour Marx (fort de la « lecture »

assez particulière qu'il a opérée de l'ouvrage majeur de l'économie classique), le travailleur peut légitimement s'approprier l'« objectivité étrangère » du capital, dans la mesure où, ontologiquement parlant, la totalité du produit revient à celui qui l'a engendré (ou transformé). *Comme la religion pour Feuerbach, la propriété privée (du sol et des moyens de production) brise l'unité originnaire de l'homme et des objets de son activité.*

Nous avons donc tenté, dans les pages précédentes, de restituer la complexité du mode d'approche de l'économie politique par Marx en 1844, ainsi que du mouvement de « traduction » perçu par Jacques Rancière. Un certain nombre d'éléments ont, ce faisant, été mis en place, qui réapparaîtront dans nos développements ultérieurs. Si la « traduction » peut effectivement apparaître comme un écran masquant les lacunes de l'analyse socio-économique, il est en même temps indéniable que le dialogue de plain-pied avec les thèses des économistes se trouve déjà engagé. Le lecteur comprendra, au vu de ce que nous développerons plus loin, en quoi une telle mise au point vis-à-vis du tranchant dogmatique des thèses althussériennes ³⁹ — laquelle, d'ailleurs, ne fera que se préciser — ne vise pas à « défendre » les *Manuscrits de 1844*, dont nous croyons avoir souligné suffisamment les lacunes, mais plutôt à rendre sensibles un certain nombre de thèmes qui nous permettront de mieux cerner l'ontologie de l'activité telle que Marx la déploie — et ceci de façon peut-être unique dans sa vie — à cette époque.

*
**

4. LE « POINT DE VUE DE L'ECONOMIE POLITIQUE »

Nous allons maintenant étudier de plus près le traitement de l'économie politique, que nous venons d'esquisser à l'occasion de la discussion concernant l'opération de « traduction ». Nous avons vu que Marx « attaquait » les textes d'Adam Smith (qu'il ne citait d'ailleurs que fort partiellement) en mettant côte à côte le modèle du travail tel qu'il était supposé exister dans l'*original state of things* et le dénuement, la prolétarianisation des ouvriers d'industrie modernes. Il est important de souligner à cet égard le fait que, des trois « dimensions » de la misère ouvrière que les *Manuscrits de 1844* mettent en avant, seule la première, concernant la question des *salaires*, a jusqu'ici été mise en avant par Marx dans son argumentation : la « qualité » du travail (abrutissement, mécanisation) et la réduction du travailleur au statut de simple marchandise soumise aux lois « aveugles » du marché sont passées à l'arrière-plan du *double* point de vue de l'approche des textes de l'économie classique et de la « traduction » dans la problématique feuerbachienne. En

effet, l'*original state of things* — dont Marx tire des conséquences normatives qui, nous l'avons laissé pressentir, eussent fort étonné l'auteur de *The wealth of nations* — concernait, de façon générale, le droit d'*appropriation* du travailleur à l'égard de son produit; à l'opposé, le règne de la propriété privée ne se voyait cerné qu'à partir d'un trait défini: les « déductions » (sur le produit) qu'il impliquait, c'est-à-dire l'existence d'un droit d'*appropriation* au profit des possesseurs de la terre et des moyens de travail (des « dieux oisifs »).

C'est donc le point de vue de l'*appropriation* du produit qui, jusqu'ici, a joué un rôle central dans l'ébauche de critique de l'économie politique dont nous avons suivi le fil, le recomposant à certains endroits pour mieux faire saisir le sens de la problématique. C'est ce même point de vue qui, il faut le remarquer, a commandé la lecture de l'Introduction de *L'essence du christianisme*: les attributs de Dieu, « de la même manière » que les « déductions » (le profit du capital et la rente foncière) appartiennent au travailleur dans l'*original state*, doivent être rendus à l'homme, qui en est le « possesseur » légitime. Voici donc, si l'on peut dire, le « canal » par lequel ce « transport » que constitue toute opération de « traduction » peut s'opérer: le concept d'*appropriation* (et son négatif, la *dépossession* au profit d'une « instance étrangère ») ouvre à la fois les *Manuscrits de 1844* à la lecture de l'économie politique (Marx parle, dans le passage fort problématique que nous avons commenté, du « propre » travail de l'ouvrier, de « ses » produits) et à celle de la philosophie feuerbachienne de la religion (ce que possède Dieu appartient en vérité à l'homme).

Certes — et un tel élément contribue à l'impression de confusion et de désordre intellectuel éprouvée à la lecture des *Manuscrits* — les deux autres « dimensions » de la misère ouvrière reviennent, dans cette argumentation, à plusieurs reprises sous la plume de Marx; mais si elles ont indubitablement pour effet de noircir le tableau, elles ne jouent cependant pas — du moins à ce niveau: nous verrons qu'il n'en est pas de même sur l'autre « versant » des *Manuscrits* que nous parcourrons — de rôle théorique déterminant. C'est en effet le concept de *propriété privée* (et par là même toute la problématique de l'*appropriation*) qui forme, pour Marx, le noyau de la critique de l'économie politique: il constitue le point de départ de celle-ci, c'est-à-dire un *présupposé* qu'elle ne met pas en question:

« L'économie politique part du fait de la propriété privée. Elle ne nous l'explique pas. Elle exprime le processus *matériel* que décrit en réalité la propriété privée, en formules générales et abstraites, qui ont ensuite pour elle valeur de *lois*. Elle ne *conçoit* (begreift) pas ces lois, c'est-à-dire qu'elle ne montre pas comment elles résultent de l'essence de la propriété privée. L'économie politique ne nous fournit aucune explication sur la raison de la *séparation* du travail et du capital, du capital et de la terre. » ⁴⁰

Nous avons souligné plus haut le fait que Marx, dans les *Manuscripts de 1844*, ne fournissait aucunement la « raison » de cette dernière séparation : ce que l'économie politique ne « conçoit » pas — à savoir la genèse et la nature propre de la propriété privée —, Marx ne l'explicite pas non plus pour sa part. La seule différence existant sur ce point entre les *Manuscripts* et *The wealth of nations* consiste en le fait que, pour Marx, l'opposition existant entre l'*original state* et le règne de la propriété privée constitue une contradiction : pour lui, le fait que la « totalité du produit du travail » appartienne au « travailleur » constitue, nous l'avons indiqué, comme une « prémisse » ontologique, *c'est-à-dire précisément ce qu'il ne faut pas expliquer* ; corrélativement, tout état de choses empirique qui ne correspond pas à un tel point de vue de départ doit être critiqué dans la mesure où il rompt une unité quasi naturelle entre l'homme et son produit ; or l'économie politique raisonne à partir de la propriété privée comme à partir d'un fait :

« La propriété privée est un fait dont l'explication n'est pas l'affaire de l'économie politique, mais qui en constitue la base.

Il n'y a pas de richesses sans propriété privée, et l'économie politique est par essence la science de l'enrichissement. Par conséquent, il n'y a pas d'économie politique sans la propriété privée. Dès lors, toute cette science repose sur un fait sans nécessité. » ⁴¹

L'économie politique pose, nous dit Marx, la question de la richesse en partant de la propriété privée comme d'un fait. Ce faisant, elle pré-suppose le profit et la rente, c'est-à-dire la propriété privée *du sol et des moyens de travail*. Par là même, elle brise l'unité première de l'*original state*. Le « point de vue de l'économie politique » répond tout d'abord, dans les *Manuscripts de 1844*, à cet étrange procédé de pensée par lequel Marx confère à un thème mis en avant par Smith (l'*original state*) un statut tout différent du sens qu'il possédait pour ce dernier auteur, et utilise alors un tel glissement — *provoqué* — de signification pour mettre un tel thème en contradiction avec les autres analyses de *The wealth of nations*, lesquelles supposent « tout naturellement » l'existence du profit et de la rente. Il existe donc, dans l'univers des économistes que s'est forgé Marx, comme une *tache aveugle* : ils sont censés ne pas comprendre que l'essence propre du rapport qu'entretient le travailleur avec ses produits — essence qu'ils auraient pourtant, avec inconséquence, définie comme base de départ — *contredit l'activité empirique de l'ouvrier moderne*.

A partir de telles considérations (« l'économie politique part du travail comme de l'âme de la production » et pourtant « donne tout à la propriété privée »), on comprend qu'il soit indispensable aux yeux de Marx de dépasser le « point de vue de l'économie politique ».

« Nous sommes partis des prémisses de l'économie politique. Nous avons accepté son langage et ses lois. Nous avons supposé la propriété privée, la séparation du travail, du capital et de la rente, ainsi que celle du salaire, du profit capitaliste et de la rente foncière. (...) En partant de l'économie politique elle-même, en utilisant ses propres termes, nous avons montré que l'ouvrier est ravalé au rang de marchandise, et de la marchandise la plus misérable, que la misère de l'ouvrier est en raison inverse de la puissance et de la grandeur de sa production... » ⁴²

« Elevons-nous maintenant au-dessus du niveau de l'économie politique... » ⁴³

La tache aveugle de l'économie classique, ce qu'elle ne peut voir puisqu'elle n'est pas consciente de la contradiction qui existerait entre ses « prémisses » et la situation empirique qu'elle décrit, Marx l'appelle *travail aliéné* ⁴⁴. La seconde partie du premier manuscrit est consacrée à l'étude de ce thème. Comment pouvons-nous le comprendre à partir de ce que nous avons développé jusqu'ici ? De la façon suivante : nous avons défini — provisoirement — plus haut l'*aliénation* telle que Feuerbach la concevait dans ses textes consacrés à la philosophie de la religion ; or la situation du travail moderne telle qu'elle apparaît selon le « point de vue de l'économie politique » que s'est forgé Marx *traduit* très exactement, nous l'avons montré, la situation du croyant selon Feuerbach : ainsi parlera-t-on sans difficulté dans un tel contexte de l'aliénation de l'activité *matérielle* (du travail) « de la même manière » que Feuerbach parlait de l'aliénation de l'activité *spirituelle*. On dira alors que l'économie politique classique — selon la version qu'en donnent les *Manuscrits de 1844* — résout la contradiction à laquelle elle se trouve confrontée de la façon suivante : l'« âme » de la production qu'elle « reconnaît » bien ne consiste pas en ce travail jouissant de la totalité de ses produits dans l'*original state of things* (parce que, dans ce cas, la situation de l'ouvrier soumis au règne de la propriété privée contredirait ses bases de départ), mais en ce travail misérable dont toute la fonction réside dans le fait d'accroître sans cesse — par un mécanisme non encore élucidé — la puissance du capital. Autrement dit, elle croit — toujours, bien sûr, selon la « lecture » du jeune Marx — parler du travail comme tel (entendons : celui qui existe hors de toute appropriation privée du sol et des moyens de production), alors qu'en réalité elle ne parle que du travail *aliéné*.

« L'économie politique cache l'aliénation dans l'essence du travail par le fait qu'elle ne considère pas le rapport direct entre l'ouvrier (le travail) et la production. Certes, le travail produit des merveilles pour les riches, mais il produit la misère et le dénuement pour l'ouvrier. Il produit des palais, mais des tanières pour l'ouvrier... »

Et Marx conclut ce passage en réaffirmant sa thèse de départ :

« Le rapport immédiat du travail à ses produits est le rapport de l'ouvrier aux objets de sa production. » ⁴⁵

C'est un tel « rapport immédiat » que brise l'appropriation *privée* de la terre et du capital.

5. CARACTERISATION GENERALE DE L'ETHIQUE DU TRAVAIL

Le *travail aliéné* constitue la tache aveugle du « point de vue de l'économie politique ». Avant de poursuivre plus avant, il nous faut préciser quelques éléments de la conception du travail qui sous-tend la critique de Marx: qu'en est-il, à ce stade de nos investigations, du travail authentique, *c'est-à-dire non aliéné* ? Un trait déterminant a caractérisé jusqu'ici une telle conception: l'idée d'*appropriation*, dont il nous faut maintenant préciser le sens. Un tel thème se relie tout d'abord à l'idée de *propriété* ou de maîtrise des objets du travail: les travailleurs ont le droit de disposer de ce qu'ils engendrent, aucun privilège, aucune situation acquise n'étant susceptible de venir contrebalancer un tel droit. C'est dans ce contexte précis que les *Manuscrits de 1844* approchent le concept de *propriété privée*: l'accent — négatif, il va sans dire — n'est pas mis sur l'appropriation *en tant que telle*, mais bien plutôt sur l'appropriation *des moyens de travail au sens large du terme*, c'est-à-dire de la terre et du capital. C'est la propriété *non acquise par le travail* qui se trouve mise en question, au profit de la propriété *légitimée par le travail*. Ainsi serions-nous tout naturellement conduits en direction d'une sorte d'éthique du travail, laquelle fournirait un critère permettant de sélectionner la « bonne » propriété, de la distinguer de la « mauvaise ». Nous verrons plus loin qu'une telle conception, adoptée par certains courants socialistes, se trouvera fortement mise en cause par Marx: mais il ne sera possible de saisir dans toute sa rigueur ce dernier élément qu'en quittant le « versant » de la traduction, et donc en relativisant la lecture des *Manuscrits de 1844* en termes de « traduction », c'est-à-dire la légitimité du point de vue althusserien.

Une seconde détermination du terme « appropriation » jouera dans la suite de nos développements un rôle non négligeable: elle concerne non plus cette fois la question de la légitimité de l'acquisition des biens, mais la *fonction propre du travail*, celle-ci consistant à transformer le donné naturel pour le rendre adéquat (l'« approprier ») aux *besoins* humains. Un tel point de vue apparaît d'ailleurs comme plus fondamental que le premier, dans la mesure où, pour qu'il soit question de prise de possession, il faut bien que l'objet envisagé réponde à un quelconque « besoin », pris au sens le plus large du terme. En tout cas, la même dichotomie réapparaît ici: soit (dans l'*original state*) le produit du travail satisfait les besoins de celui qui l'a engendré, soit (dans l'univers de la propriété privée) il satisfait ceux des non-travailleurs, des « oisifs ».

Ce deuxième point de vue ne doit pas être sous-estimé, puisqu'il ouvre la voie à la conception de l'*histoire* qui anime les *Manuscrits de 1844*. Tant qu'il s'agissait d'opposer un type d'appropriation (fondé sur le travail) à un autre (fondé sur la possession, c'est-à-dire le non-travail, du

moins *actuel*), nous évoluions dans l'espace d'une problématique purement *morale*: le capitalisme ne *correspondait pas* à l'essence du rapport travail/produits du travail, il violait l'éthique de l'*original state*. Or, si l'on s'en tenait à cette perspective, il semblait tout naturel de viser à une sorte de retour en arrière, de tenter d'effacer le règne du capitalisme et ses effets, pour en revenir à un univers basé sur les « droits » du travail; ou bien de l'instaurer, de le créer s'il n'avait jamais existé. En tout cas, il s'agissait de repartir sur d'autres bases, en abolissant le règne du capital, considéré comme *absolument négatif*. Or — à notre étonnement — voici ce qu'écrit Marx:

« Nous ne partageons pas les larmes sentimentales que le romantisme verse à ce sujet. Il confond toujours l'infamie qu'il y a à *trafiquer de la terre* avec la logique *tout à fait rationnelle, souhaitable et nécessaire* (nous soulignons) dans le cadre de la propriété privée, que comporte la *mise dans le commerce de la propriété privée* de la terre. » ⁴⁶

« *Il est nécessaire* (nous soulignons) que cette apparence soit supprimée (*aufgehoben*) ; que la propriété foncière, racine de la propriété privée, soit entraînée tout entière dans le mouvement de celle-ci et devienne une marchandise... » ⁴⁷

Le passage historique de la féodalité au capitalisme apparaît donc comme « souhaitable et nécessaire »: or manifestement, cette dernière forme de relations économico-sociales constitue une « aggravation » des choses, puisque le règne de la propriété privée des moyens de production ⁴⁸ s'y étend; certes, Marx brocarde ici l'idéal romantique de l'harmonie médiévale, c'est-à-dire la critique de la propriété privée accomplie au nom de la propriété privée encore en gestation, et non l'utopie d'un retour à l'*original state of things*, c'est-à-dire à l'en deçà pur et simple de l'appropriation des fruits du travail par le non-travail. Mais c'est la caractérisation du mouvement historique qui importe: il est « souhaitable » d'en passer au règne du capitalisme. Si cela est, il faut en conclure que celui-ci joue *dans une certaine mesure* un rôle *positif*. Pour suivons notre lecture:

« ... la vie humaine avait besoin de la *propriété privée* pour se réaliser, et ... elle a maintenant besoin de l'abolition (*Aufhebung*) de la propriété privée. » ⁴⁹

Ce passage, dans sa formulation au moins, est clair, même si nous n'en comprenons pas encore les tenants et aboutissants: la « réalisation » de la « vie humaine » avait « besoin de la propriété privée » — voilà une thèse affirmée en toute franchise. Or elle s'avère au plus haut point paradoxale, par opposition au second membre de phrase, lequel, quant à lui, n'a rien pour nous étonner: en effet, toute l'atmosphère intellectuelle des *Manuscrits de 1844* souligne la nécessité d'abolir la propriété privée. Nous en arrivons donc à la conclusion suivante: l'univers de la propriété privée (de la terre et des moyens de production) constitue, malgré les apparences — la misère qu'il engendre —, un *moment nécessaire* à la

réalisation de la « vie humaine ». Treize ans plus tard, dans un texte de maturité qui, lui aussi, restera à l'état de manuscrit, Marx célèbre « *la grande action civilisatrice du capital* »⁵⁰.

Or, si le point de vue de l'appropriation considérée comme prise de possession légitime des produits du travail ne peut, à cause précisément du manichéisme moral qu'il implique, nous éclairer sur une telle *ambivalence du capitalisme*, il n'en est pas de même lorsqu'on considère le point de vue du *besoin*: certes, le capitalisme, séparant le travailleur de la plus grande partie du produit de son travail, rompt l'unité première de l'activité transformatrice et du besoin; mais en même temps — c'est l'évidence, et Marx ne pouvait pas ne pas le remarquer — il a pour effet (même si, pour le moment, seuls les non-travailleurs semblent en profiter) un énorme accroissement des biens disponibles, c'est-à-dire des objets susceptibles de satisfaire les besoins humains. Le livre fondamental de Marx, l'œuvre à laquelle il travailla jusqu'à sa mort, commence par la phrase suivante:

« La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme une *immense accumulation de marchandises*. »⁵¹

Il ne s'agit pas pour l'instant d'explicitier une telle conception du rôle historique du capitalisme — les *Manuscrits de 1844*, à cause de leur caractère lacunaire, seraient loin d'y suffire —, mais de mieux préciser les traits provisoires de l'éthique du travail⁵² sous-tendant la critique de jeunesse de l'économie politique. De ce point de vue encore, la « traduction » de la problématique en termes feuerbachiens s'opère très facilement: *L'essence du christianisme* énonce bien le fait que, si la religion constitue une aliénation de l'homme, elle forme un moment nécessaire de l'évolution de l'humanité. Comme si l'homme ne pouvait reconnaître ses propres pouvoirs qu'en les attribuant à une instance étrangère; comme si toute extériorisation *devait* d'abord prendre la forme de l'aliénation.

« La religion est l'être de l'humanité dans son enfance; mais l'enfant voit son essence hors de lui, dans l'homme: dans l'enfance, l'homme est objet pour lui-même sous l'aspect d'un autre homme... »⁵³

Mais il est entendu qu'un tel recours à la philosophie de Feuerbach — telle du moins que nous l'avons exposée jusqu'ici — n'explique en aucune manière la citation de Marx concernant la propriété capitaliste en tant que moment historique nécessaire: nous assistons en effet ici à un *double* glissement de sens. D'une part, la nécessité (le caractère « souhaitable ») du capitalisme devient par « traduction » celle de la religion; d'autre part, Feuerbach tâche d'expliquer cette dernière par une autre « traduction»: le recours au développement individuel de l'enfant. Althusser et ses disciples ont raison de dire que la « traduction » constitue une opération de pensée incapable de *connaître* et d'expli-

quer: elle permet seulement de *reconnaître* au sein d'une problématique nouvelle des éléments que l'on possède déjà; bref, elle rabat ce qui s'offre à la connaissance sur le « déjà-connu »: l'auteur de *Pour Marx* peut par là même la qualifier d'opération « spéculaire », « imaginaire » ou « idéologique », par opposition à la connaissance proprement scientifique⁵⁴.

Le lecteur aura néanmoins remarqué combien — déjà à ce stade de nos investigations — le point de vue de la « traduction » apparaît comme unilatéral: il y a certes des lacunes dans les *Manuscripts de 1844*, une problématique s'y cherche en s'appuyant de temps en temps sur le « déjà-connu » que constitue *L'essence du christianisme*, mais nous avons bien vu que l'élaboration des thèmes possède une cohérence propre, la transposition de la problématique dans l'espace des thèses feuerbachiennes ne jouant qu'un rôle d'*appoint*. Il nous faut essentiellement retenir de cette première approche de l'ontologie du travail sous-tendant l'argumentation des *Manuscripts de 1844* les deux points suivants. D'une part, l'idée d'appropriation conçue comme prise de possession des fruits du travail soutient les développements de Marx concernant les thèses d'Adam Smith, et en particulier le concept de *travail aliéné* qui est avancé; d'autre part, l'idée — qui s'articule avec la première — d'un « apprêtement » de la réalité extérieure pour satisfaire les besoins du travailleur *peut se relier* — mais nous ne savons pas encore comment — à la thèse soutenue par les *Manuscripts*, suivant laquelle le capitalisme (et la misère qu'il entraîne) joue un certain rôle « civilisateur » et émancipateur. Nous n'en dirons pas plus pour l'instant, dans le but de ne pas alourdir l'exposé et de laisser se développer petit à petit la problématique qui motive et anime notre recherche.

*
**

6. L'EVOLUTION DE L'ECONOMIE CLASSIQUE : LA « TRADUCTION » A L'ŒUVRE DANS LE TROISIEME MANUSCRIT

Si l'opération de « traduction » de la problématique socio-économique dans les termes de la philosophie feuerbachienne ne jouait qu'un rôle relativement subordonné dans l'analyse de la misère ouvrière à laquelle se livrait le premier manuscrit, il n'en est apparemment pas de même en ce qui concerne les quelques pages qui ouvrent le *troisième* manuscrit, intitulées — par les éditeurs — « Propriété privée et travail. Points de vue des mercantilistes, des physiocrates, d'Adam Smith, de Ricardo et de son école »⁵⁵. Nous allons voir que la transposition du débat économique dans l'espace de la discussion philosophique contemporaine de Marx

y est omniprésente. L'analyse de ces quelques pages nous permettra de mieux préciser certains enjeux des *Manuscripts de 1844*. Laissons un moment la parole à Marx.

« L'essence subjective de la propriété privée, la *propriété privée* comme activité étant pour soi, comme *sujet*, comme *personne*, est le travail. On comprend donc parfaitement que seule l'économie politique qui a reconnu le *travail* pour principe — Adam Smith —, qui ne connaissait donc plus la propriété privée seulement comme un *état* en dehors de l'homme, que cette économie politique doit être considérée d'une part comme un produit de l'énergie et du *mouvement* réels de la propriété privée, comme un produit de l'industrie moderne, et que, d'autre part, elle a accéléré, célébré l'énergie et le développement de cette industrie et en a fait une puissance de la conscience. C'est donc comme des *fétichistes*, des *catholiques* qu'apparaissent aux yeux de cette économie politique éclairée, qui a découvert l'essence *subjective* de la richesse — dans les limites de la propriété privée —, les partisans du système monétaire et du mercantilisme qui connaissent la propriété privée comme une essence seulement *objective* pour l'homme. Engels a donc eu raison d'appeler Adam Smith le Luther de l'économie politique. De même que Luther reconnaissait la religion, la foi comme l'essence du monde réel et s'opposait donc au paganisme catholique, de même qu'il abolissait la religiosité *extérieure* en faisant de la religiosité l'essence *intérieure* de l'homme, de même qu'il niait les prêtres existant en dehors du laïque, parce qu'il transférait le prêtre dans le cœur du laïque, de même la richesse qui se trouve en dehors de l'homme et indépendante de lui — qui ne peut donc être conservée et affirmée que d'une manière extérieure — est abolie; en d'autres termes, cette *objectivité extérieure absurde* qui est la sienne est supprimée du fait que la propriété privée s'incorpore dans l'homme lui-même et que celui-ci est reconnu comme son essence; mais, en conséquence, il est lui-même placé dans la détermination de la propriété privée, comme chez Luther il était placé dans celle de la religion. » ⁵⁶

La première partie de cette longue citation définit les mérites de la théorie économique d'Adam Smith. La seconde met en balance de tels mérites avec les « défauts » des théories mercantilistes; or cette mise en opposition de deux courants de l'analyse économique ne s'opère pas en ayant recours aux textes mêmes des auteurs, en rappelant les questions qu'ils se sont posées et en discutant la manière dont ils y ont répondu, mais en s'en remettant à une analogie: le débat économique se voit « traduit » en termes anthropologico-religieux. La troisième partie de la citation critique Adam Smith à partir d'une dénonciation de la religion, c'est-à-dire d'un athéisme de principe.

Tentons tout d'abord de comprendre, à partir de l'acquis que constituent nos analyses du premier manuscrit, ce que signifient les louanges que Marx adresse à Adam Smith. Le travail est déterminé comme « l'essence subjective de la propriété privée ». Une telle affirmation ne recèle pas de mystères, à condition d'être rapportée aux passages allusifs — nous les avons « complétés » plus haut — que Marx consacre à l'œuvre d'Adam Smith dans le premier manuscrit: l'*original state of things* se

définit par le fait que « la totalité du produit du travail *appartient* au travailleur ». Le terme que nous venons de souligner est déterminant dans le contexte qui nous occupe à l'heure actuelle: toute propriété est justifiée — selon le déplacement normatif que les *Manuscripts* font subir au texte de Smith — par le travail qu'elle contient, qui s'y trouve, comme Marx le dira plus tard, « cristallisé », *en tant que ce travail a été accompli par le propriétaire*. Une telle thèse est donc (selon la lecture propre au jeune Marx) tout à fait transparente: la propriété ne se justifie pas de soi-même, par des traditions, des privilèges extérieurs, « objectifs », par un certain état de choses gagé par quelque « autorité » que ce soit, mais seulement par l'élément « subjectif », humain, qu'elle contient, c'est-à-dire *par le travail qui y est « déposé »*. Chacun est maître des produits de son travail: telle est, dans cette perspective, l'unique légitimation de l'appropriation.

En ce sens, les théories qui considèrent la propriété comme un « *état en dehors de l'homme* » — nous verrons qu'il s'agit du mercantilisme —, c'est-à-dire comme un droit basé *sur des critères autres que le travail du propriétaire*, peuvent être critiquées au nom des thèses — « manipulées » pour la circonstance — d'Adam Smith. Marx ajoute que c'est l'« industrie » elle-même — c'est-à-dire le développement propre du capitalisme — qui a engendré ces théories, qu'elles en forment le reflet: ainsi sommes-nous à nouveau rappelés à la signification *ambivalente* du capitalisme pour le jeune Marx, puisqu'il est dit que des progrès théoriques forment la manifestation ou l'expression de son évolution réelle. L'« industrie » est devenue une « puissance de la conscience »: autrement dit, toujours selon l'horizon du premier manuscrit (assignation d'un statut normatif à l'*original state*), Adam Smith (revu par Marx) a reconnu à la « conscience » — au travail: ici commence le glissement traducteur — la qualité consistant à être la source de légitimité de toute richesse. On notera en passant le fait que le terme « industrie » renvoie ici à la société moderne dans son ensemble, et non à un type d'activité économique parmi d'autres: mais pour Marx, une telle caractérisation ne recèle aucune ambiguïté dans l'exacte mesure où il considère — ce n'est que plus tard qu'il tentera de le démontrer — que le capitalisme industriel se trouve en passe de recouvrir la totalité du champ social; alors que Smith et Ricardo, dans leurs raisonnements, se basaient sur l'existence de *trois* classes fondamentales (les travailleurs, les capitalistes industriels et les propriétaires fonciers), Marx en vient à considérer que le mouvement de la société moderne tend à résorber la propriété foncière au sein de l'industrie: ainsi écrit-il dans les *Manuscripts de 1844* — nous avons cité ce texte plus haut à un autre propos — que « la propriété foncière » doit être « entraînée tout entière dans le mouvement » de la propriété privée, et doit devenir « une marchandise ». Nous comprendrons dans un instant

ce que signifie, dans le contexte qui nous occupe, ce « mouvement » de la propriété privée, et en quoi le capitalisme industriel en constitue l'accomplissement. Or — et voici ce qui différencie, sur ce point, Marx de Smith et de Ricardo — le capitalisme ne présuppose que *deux* classes : la « bourgeoisie », qui possède les moyens de production, et le « prolétariat », c'est-à-dire l'ensemble des travailleurs salariés qui cèdent à l'entrepreneur ce que *Le Capital* appellera leur « force de travail ».

« La conséquence dernière est donc la résolution de la différence entre capitaliste et propriétaire foncier, de sorte que, dans l'ensemble, il n'y a plus que deux classes de la population : la classe ouvrière et la classe des capitalistes. Cette mise dans le commerce de la propriété foncière, cette transformation de la propriété foncière en marchandise est la chute finale de l'ancienne aristocratie et l'accomplissement ultime de l'aristocratie de l'argent. » ⁵⁷

Si le capitalisme a pour effet de laisser face à face, dans la production des richesses, le travailleur et le propriétaire des moyens de production, on comprend aisément qu'il simplifie par lui-même les problèmes de légitimation de la richesse tels que les pose le premier manuscrit : aucune richesse ne peut venir d'ailleurs que de la possession des instruments de travail (et des matières premières) ou du travail effectué à l'aide de ces mêmes instruments (transformant ces mêmes matières). Les deux sources de l'appropriation des biens sont le *salaire* et le *profit*. Nous comprenons alors parfaitement le sens de la remarque que nous avons citée, suivant laquelle les « mérites » de la théorie d'Adam Smith refléteraient le mouvement historique réel du capitalisme : si ce dernier, par sa nature propre, met en présence dans la production des richesses le travail et le capital, il est normal que les économistes qui assistent à ce mouvement placent au premier plan *le travail* et *la propriété privée* des moyens de production. De là, nous le savons, à la fois leurs mérites et leurs défauts : reconnaissant au travail *et* au profit du capital le statut de sources légitimes d'enrichissement, ils enlèvent d'une main au travail ce qu'ils lui « accordent » de l'autre (le travail est pour eux l'« âme » de la production, et pourtant ils « donnent tout à la propriété privée ») ; Marx pressent, nous l'avons indiqué, que la puissance des deux sources fondamentales du revenu n'est aucunement équivalente, et qu'au travers de la liberté de la convention capital/travail se trame un mouvement de maîtrise de plus en plus massive du non-travail sur l'activité matérielle elle-même. L'œuvre de maturité sera pour une bonne part centrée sur la volonté de conférer à un tel pressentiment un statut théorique rigoureux.

Le texte que nous sommes occupé à commenter, fort obscur au premier abord, s'éclaire donc aisément si on le rapporte à l'interprétation éthico-juridique que Marx, dans le premier manuscrit, donne de *l'original state* tel qu'il apparaît dans *The wealth of nations*. Il en est de même de la critique des théories économiques précédant l'œuvre d'Adam Smith :

les *mercantilistes* et les *physiocrates*. Les premiers, nous dit Marx, « connaissent la propriété privée comme une essence seulement *objective* pour l'homme ». On sait que les mercantilistes, préoccupés par la question de la prospérité matérielle de l'Etat, considéraient qu'il s'agissait pour celui-ci d'accroître le plus possible son *stock d'or*; une telle conception était, il faut le souligner, indépendante de toute considération morale: il fallait comprendre le *mécanisme de l'enrichissement*, la théorie mercantiliste basant celui-ci sur l'accumulation d'or⁵⁸. Or nous savons que les préoccupations de Marx sont essentiellement différentes: il verra dans l'accent mis sur le stock monétaire un *effacement total* de la source légitimant toute appropriation; c'est la possession pure et simple d'or — représentant abstrait de tous les biens — qui compte avant tout; ce qui veut dire que *l'on ne se préoccupe absolument pas de l'origine des richesses*. Le mercantilisme est d'ailleurs une des sources du nationalisme, du protectionnisme et de l'impérialisme, c'est-à-dire de la violence caractérisant l'« égoïsme » national. C'est ainsi que de telles théories peuvent être dites — dans le passage que nous commentons — considérer la propriété privée comme un « état en dehors de l'homme », une « essence seulement objective pour l'homme ». Il s'agit — et Marx souligne lui-même l'expression dans son manuscrit — d'une « *objectivité extérieure absurde* » : celle-ci s'avère effectivement absurde — sans fondement — du point de vue de la théorie éthique qui voit dans le seul travail — c'est-à-dire dans l'élément « subjectif » — la source d'enrichissement légitime.

Les « progrès » accomplis par Adam Smith vis-à-vis du mercantilisme sont donc tout à fait marquants, *si du moins* — ce que nous avons tenté de faire — on restitue une telle thématique à son contexte, c'est-à-dire en l'occurrence au « filtrage » opéré par la grille interprétative mise en place dans le premier manuscrit. Qu'en est-il alors de la *physiocratie*? Celle-ci occupe, nous allons le voir, une position intermédiaire.

« La doctrine physiocratique du *docteur Quesnay* constitue le passage du mercantilisme à Adam Smith... Toute richesse se résout en *terre* et en *agriculture*. La terre n'est pas encore le *capital* ... — ... en tant que *nature*, elle est aussi la richesse immédiatement objective. La terre n'est pour *l'homme* que par le travail, l'agriculture. Donc l'essence subjective de la richesse est déjà transférée dans le travail. Mais en même temps l'agriculture est le *seul* travail *productif*. Donc, le travail n'est pas encore saisi dans son universalité et son abstraction; il est encore lié à un *élément naturel* particulier, à sa *matière*, il n'est donc encore reconnu que sur un *mode d'existence particulier déterminé par la nature*. »⁵⁹

On sait que les physiocrates considéraient l'agriculture comme la seule activité productive, c'est-à-dire la terre comme seul élément susceptible de « rendre » plus de biens utiles que ceux qui étaient nécessaires pour reconstituer et entretenir la force de travail qui s'y trouvait appli-

quée⁶⁰. Selon l'interprétation éthique de Marx, une telle théorie pouvait mener à reconnaître dans le travail humain la source légitime de l'enrichissement, mais pâtissait d'un défaut particulier: elle se limitait à *une sorte de travail* et ne reconnaissait donc pas le travail *en tant que tel* (« dans son universalité et son abstraction ») comme le critère du droit d'appropriation. On notera encore une fois le fait que les questions que posent les *Manuscripts de 1844* sont fondamentalement différentes des préoccupations motivant la recherche des physiocrates: pour ces derniers, il s'agissait — comme c'était le cas en ce qui concerne les mercantilistes — de comprendre le mécanisme d'engendrement des richesses, et non — du moins essentiellement — de se poser des questions de légitimité à propos de la propriété; autrement dit, alors que les mercantilistes et les physiocrates s'intéressaient aux sources que l'on peut qualifier de *matérielles* (quel est le mécanisme du processus d'enrichissement?), Marx se préoccupe des sources *éthico-juridiques* (quel est le critère permettant de fonder le droit d'appropriation, quel type d'enrichissement est-il légitime?). *L'ensemble des théories économiques que critique le troisième manuscrit n'acquiert une signification pour le jeune Marx que suivant la mesure plus ou moins grande où elles font apparaître la norme de l'« original state »: « la totalité du produit du travail appartient au travailleur ».*

Voici donc un enchaînement des théories économiques qui, des mercantilistes à Smith, laisse progressivement venir en pleine lumière le travail comme « essence subjective de la propriété privée », « la propriété privée comme activité étant pour soi, comme sujet, comme personne ». Quelle est alors, peut-on se demander, la *limite* affectant les progrès accomplis par Adam Smith? D'un point de vue schématique et général, nous le savons déjà: Smith analyse le travail tel qu'il existe dans le « mode de production » capitaliste (pour utiliser la terminologie de l'œuvre de maturité de Marx), c'est-à-dire le travail *aliéné*, au moins en ce sens qu'une grande partie du produit se trouve « déduite » et constitue le profit de l'entrepreneur, tandis que le salaire se trouve par là même extrêmement limité. Le paradoxe du capitalisme tel que l'envisage Marx — et tel que, selon lui, il se reflète dans les théories des « classiques », Smith et Ricardo — est le suivant: il met au premier plan le travail comme source (matérielle, et donc — pour Marx — éthique) de l'enrichissement — on « voit » de façon patente que les richesses sont produites par le travail industriel, qui multiplie énormément les biens disponibles —, et en même temps il jette le travailleur dans un dénuement total. Nous répétons encore que le « mécanisme » d'un tel paradoxe échappe encore à Marx, qu'il ne peut que le constater et en tirer des conséquences d'ordre éthico-juridique: le travailleur est placé (en réalité et en théorie) au centre de la production des richesses, et pourtant, *seul*

le pôle du non-travail accumule ces mêmes richesses. C'est donc dans le moment même où les droits du travailleur semblent devoir être pleinement reconnus qu'il se trouve le plus misérable, le plus pauvre. Voici un fait dont les tenants et aboutissants échappent encore pour la plus grande part à Marx, et qu'il tente malgré tout de saisir avec les moyens dont il dispose. C'est en ce point que l'opération de « traduction » réapparaît, comme si elle venait à point nommé au secours d'une analyse aux abois.

Dans la deuxième partie du texte que nous commentons pour l'instant, Marx « traduit » donc le débat économique en les termes suivants. Engels, dans une esquisse d'analyse critique de l'économie politique qui avait beaucoup impressionné l'auteur des *Manuscrits de 1844*, écrivait :

« Le système mercantile manifestait encore une certaine franchise naïve, catholique, et ne dissimulait en aucune manière le caractère immoral (*das unsittliche Wesen*) du commerce. L'attitude antagoniste des nations les unes vis-à-vis des autres au XVIII^e siècle, l'envie répugnante et la rivalité commerciale constituaient les conséquences logiques du commerce comme tel. Comme l'opinion publique n'était pas encore humanisée, il s'avérait inutile de dissimuler des choses qui résultaient de la nature antagoniste et inhumaine du commerce lui-même.

Mais lorsque le *Luther de l'économie*, Adam Smith (*der ökonomische Luther, Adam Smith*) critiqua l'économie qui avait existé avant lui, les choses s'étaient sensiblement transformées. Le siècle était humanisé, la raison avait manifesté ses droits, la moralité (*Sittlichkeit*) commença à revendiquer son droit éternel. Les traités extorqués, les guerres commerciales, l'abrupt isolement des nations contredisaient trop fortement la conscience qui avait progressé. A la place de la franchise catholique vint au jour l'hypocrisie protestante. Smith voulut montrer que l'humanité également trouvait sa fondation dans l'essence du commerce. »⁶¹

Engels traduit tout à fait clairement la problématique de l'économie politique dans la thématique de la philosophie des religions : le catholicisme est au protestantisme ce que les mercantilistes sont à *The wealth of nations* ; dans les deux cas, la « franchise » fait face à l'« hypocrisie ». Comment peut-on comprendre ce parallèle ? Soit tout d'abord la problématique économique.

Marx n'approche pas, dans le cas présent, les textes des économistes de la même manière qu'Engels. Alors que celui-ci cherche plutôt, dans le passage que nous avons cité, à opposer la réalité du commerce moderne (c'est-à-dire le capitalisme envisagé sous l'angle de la *circulation* des marchandises) aux thèses humanistes et optimistes d'Adam Smith (que l'on songe seulement à la théorie de *l'invisible hand*)⁶², Marx se concentre sur « son » problème : les relations capital/travail considérées d'un point de vue éthique. S'il reprend, comme l'indique la deuxième partie du texte que nous commentons, le thème d'Engels consistant à mettre en relation Luther et Smith, le protestantisme et les principes de l'économie libérale

moderne, c'est dans une perspective précise et quelque peu différente. Le mouvement de pensée qui se trouve ici à l'œuvre est le suivant: Adam Smith, nous dit Marx, émancipe le travail de l'« objectivité absurde » de la propriété, à laquelle l'enchaînaient encore les mercantilistes et — quoiqu'ils aient progressé dans le sens de la « libération » — les physiocrates; mais, ce faisant, il livre d'autant plus le travail à la *surpuissance* « objective » que constitue le capital. Marx peut en conclure que, si le travail est mis au premier plan dans la théorie de l'engendrement des richesses (de la propriété), c'est *tout aussitôt* pour ne le considérer que dans son « aliénation » au capital, c'est-à-dire *pour le faire* « agir » *avec une pleine efficacité au profit de la propriété privée* « objective ». Du moins — et là se trouve le point d'ancrage de l'opération de « traduction » telle qu'elle prend sens pour lui — est-ce ce qu'il *constate* sans pouvoir, nous le savons, *l'expliquer*. Nous assistons semble-t-il à une opération caractérisée par une « perversité » redoutable: l'économie et le capitalisme moderne *donnent* tout au travail, et en même temps lui *enlèvent* tout. Marx peut alors écrire que, si (l'objectivité extérieure absurde) se voit supprimée par le capitalisme moderne et les théories classiques censées l'exprimer, ce n'est pas au profit d'une émancipation du travail (selon la norme de l'*original state*), mais au profit d'une *forme* de travail qui constitue *en elle-même* la « victoire » éclatante de l'« objectivité absurde »: « *la propriété privée s'incorpore dans l'homme lui-même* ». Le passage suivant exprime clairement un tel état de choses.

« Sous couleur de reconnaître l'homme, l'économie politique, dont le principe est le travail, ne fait donc au contraire qu'accomplir avec conséquence le reniement de l'homme, car il n'est plus lui-même dans un rapport de tension externe avec l'essence extérieure de la propriété privée, mais il est devenu lui-même cette essence tendue de la propriété privée. Ce qui était autrefois *l'être-extérieur-à-soi*, l'aliénation réelle de l'homme, n'est devenu que l'acte d'aliénation, l'aliénation de soi. » ⁶³

Le travail ne s'oppose plus, dans le capitalisme, à la propriété privée comme à une « essence » résidant hors du sujet humain, mais devient lui-même le mouvement d'engendrement et d'accroissement de la propriété privée (le capital): voilà comment Marx s'exprime pour caractériser le paradoxe qu'il croit déceler dans la société industrielle moderne et dans le discours de « ses » économistes. Il ne faut pas trop se laisser décourager par le caractère laborieux, voire fastidieux, de telles formulations: la façon dont Marx « manipule » la réalité et les textes, leur imputant des « prémisses » qu'il a introduites lui-même pour mieux les dénoncer, est le signe d'un travail de pensée, d'une interrogation qui cherche à se formuler sans disposer des instruments théoriques adéquats, transpose des problématiques « techniques » sur le plan moral et recourt à la « traduction » pour pouvoir croire s'assurer de bases qui lui font défaut. Nous verrons, lorsque nous en passerons à l'étude du deuxième

« versant » des *Manuscripts de 1844*, en quoi une problématique ontologique fonde de tels développements tout en en approfondissant la signification.

C'est en tout cas à partir des considérations que nous venons de faire valoir que les qualificatifs d'Engels (« franchise », « hypocrisie ») prennent tout leur sens. Le mercantilisme a au moins pour mérite dans un tel contexte de mettre les choses au clair : l'enrichissement est séparé, quant à sa légitimation, du travail, et se trouve livré à la logique des « traités extorqués », des « guerres commerciales », etc. Par contre, la pensée d'Adam Smith — dans la version qu'en donnent les *Manuscripts de 1844* — apparaît comme nettement plus retorse : elle semble reconnaître les *droits du travail*, tels que nous les avons définis plus haut, et fait en vérité du travail l'instrument d'une accumulation inouïe du capital. Telle est l'« hypocrisie » d'une telle pensée, à l'opposé de la « franchise » mercantiliste : elle semble émanciper le travail de l'arbitraire (de l'« objectivité absurde ») caractérisant la propriété privée, mais en réalité, elle le place « dans la détermination de la propriété privée ». Au lieu de « reconnaître l'homme », elle accomplit le « reniement de l'homme ».

Penchons-nous maintenant sur le sens des qualificatifs utilisés par Engels en ce qui concerne la philosophie de la religion, c'est-à-dire sur la « traduction » proprement dite. En quoi Adam Smith peut-il être dit le Luther de l'économie politique ? A partir, faut-il répondre, d'une interprétation du protestantisme qui se caractérise par les traits suivants : Luther se distingue du catholicisme en ceci qu'il abolit la « religiosité extérieure » et, substituant — pour dire les choses rapidement — la foi à l'autorité des hiérarchies extérieures et « mondaines », fait « de la religiosité l'essence intérieure de l'homme ». Voici donc l'« hypocrisie », qui, on le remarquera, est imputée tout à fait à faux (comme c'était le cas pour les « prémisses » d'Adam Smith) : Luther aurait prétendu libérer l'homme de la religion — ce qu'il n'a bien sûr jamais songé à faire —, alors qu'en vérité il l'y enchaînait de façon d'autant plus redoutable que le pouvoir de la divinité sur l'individu devenait *intérieur*. Voici l'apparence, ce qui est proclamé : libérer le laïque du pouvoir des prêtres. Et la réalité : transférer « le prêtre dans le cœur du laïque ». L'accusation d'« hypocrisie » se trouve alors pleinement clarifiée : les catholiques avaient la « franchise » d'affirmer sans détour la transcendance du pouvoir religieux, et cela par le truchement de la prêtrise et de la hiérarchie ; quant aux protestants, ils font mine de libérer l'homme de la religion, mais font en vérité pénétrer celle-ci *jusqu'au cœur même de l'individu*.

Telle est la double « hypocrisie », celle d'Adam Smith et celle de Luther : l'homme « *est lui-même placé dans la détermination de la propriété privée, comme chez Luther il était placé dans celle de la religion* ».

Ou encore: « *ce qui était autrefois... l'aliénation réelle de l'homme n'est devenu que l'acte d'aliénation, l'aliénation de soi* ». On reconnaîtra dans une telle caractérisation — à laquelle personne ne manquera d'opposer l'objection suivant laquelle Luther n'a *jamais prétendu* abolir la religion, tout comme Smith n'a jamais fait de l'*original state* un modèle idéal — des échos de la manière dont Feuerbach, dans un texte qui exerça une influence directe sur le jeune Marx des années 1843-44, concevait le protestantisme:

« Les temps modernes ont eu pour tâche la réalisation et l'humanisation de Dieu — la transformation et la résolution de la théologie en anthropologie. Le mode *religieux* ou *pratique* de cette humanisation fut le protestantisme... Le protestantisme ne se préoccupe plus, comme le catholicisme, de ce qu'est Dieu *en lui-même*, mais seulement de *ce qu'il est pour l'homme*...

... Le protestantisme ne niait cependant Dieu en soi ... que *pratiquement*; théoriquement, il le laissait subsister. » ⁶⁴

Les figures de la modernité (dans le cas présent, capitalisme et protestantisme, en tenant compte des liens de « traduction » qui les articulent l'un avec l'autre) sont *ambiguës*: d'une part, on assiste à un progrès, à une émancipation (du travail par rapport à la propriété privée considérée comme un « état en dehors de l'homme », de l'homme par rapport à la divinité transcendante); mais d'autre part, cette émancipation apparaît comme une « aliénation » bien plus radicale — c'est une « aliénation *de soi* », elle touche à la racine même —, dans la mesure où *ce qui* se trouve libéré *intérieurise* l'« instance » qui, auparavant, le gouvernait de l'extérieur. Nous verrons plus loin qu'une telle problématique se retrouve, notablement modifiée, dans l'œuvre de maturité. Toujours est-il que la « traduction » de la problématique économique (que Marx, nous le rappelons, envisage essentiellement à l'intérieur d'un horizon éthico-juridique) dans l'espace théorique de la philosophie des religions semble fournir un commencement de « réponse » à une question qui, jusqu'ici, suscitait l'embarras: quel est le sens rigoureux des « limites » de l'économie politique classique? Dans le domaine de la philosophie des religions, la question — transposée — trouve une réponse: le sens rigoureux des « limites » de l'avancée « anthropologique » effectuée par Luther est le suivant: elle ne mène pas encore à l'*athéisme véritable*, et peut-être le contredit-elle fondamentalement en enfouissant la religiosité jusqu'au cœur même de l'individu.

Nous voyons donc que la « traduction », là où elle opère de la façon la plus patente — dans les premières pages du troisième manuscrit —, ne constitue pas la totalité de l'argumentation développée par Marx: celui-ci poursuit dans le texte que nous avons commenté l'*interprétation en termes éthiques* (c'est-à-dire la problématique du critère de légitimation de l'accession aux richesses), et ce n'est qu'aux moments les plus

difficiles, les moins maîtrisés de l'exposé qu'il a recours à la transposition de la discussion économique et éthique dans l'espace théorique du débat concernant la religion, où les questions restées ouvertes se résolvent imaginairement. A l'horizon d'une telle opération de « traduction », nous retrouvons le jeune-hegelianisme finissant, sous la forme de l'interprétation que donnent Engels et Feuerbach du sens de la religion protestante: mais un tel horizon philosophique est lointain, et nous avons vu que la façon dont Marx comprenait la relation catholicisme/protestantisme ne s'apparentait que fort schématiquement aux développements de ces deux auteurs concernant la même question.



Le commentaire des premières pages du troisième manuscrit nous a permis de développer la notion de « point de vue de l'économie politique » que nous avons esquissée plus haut. Nous avons pu voir que le mercantilisme se distinguait des thèses d'Adam Smith — du moins aux yeux de Marx — en ceci qu'il ne se trouvait *pas* prisonnier de la contradiction affectant le dit point de vue: il affirmait purement et simplement le pouvoir arbitraire — l'« objectivité absurde » — de la propriété privée. Par contre, Smith reconnaissait d'un côté — selon la lecture de Marx, bien évidemment — le pouvoir et les droits du travail quant à la légitimation de l'appropriation, mais considérait d'un autre côté ce même travail *sous sa forme moderne*, c'est-à-dire comme l'instrument même de la propriété privée (du capital). Nous avons donc pu distinguer deux modalités de l'aliénation, « catholique » et « protestante », mercantiliste et libérale, extérieure et intérieure: un tel affinement de la problématique resserre progressivement l'angle de la critique de l'économie politique.

Et pourtant, nous restons incontestablement sur notre faim. L'embaras dans lequel nous nous trouvons en suivant le fil méthodologique de la « traduction » s'exprime clairement par l'interrogation suivante: *qu'en est-il, à ce stade de nos investigations, de la philosophie des Manuscrits de 1844?* Il faut bien dire qu'elle ne se manifeste pas sans détours. Deux « niveaux » ont attiré jusqu'ici notre attention: d'une part, une certaine éthique du travail sous-tendant la lecture des textes économiques; d'autre part, une certaine problématique de l'athéisme, de la religion conçue comme aliénation (« catholique » ou « protestante », extérieure ou intérieure). Mais ces deux occurrences — ou plutôt ces deux symptômes — de la philosophie marxienne de jeunesse apparaissent, chacun pour une raison différente, inutilisables comme tels. La problématique du travail et de l'accession aux richesses d'une part, parce qu'elle flotte pour ainsi dire en l'air, et ne constitue après tout — du moins jusqu'à présent — qu'une interprétation fort « violente » de certains

passages de *The wealth of nations* ; la question de la religion d'autre part, dans la mesure où elle n'apparaît qu'en « parallèle » à la problématique originale et ne sert au bout du compte qu'à boucher imaginativement les trous de la compréhension.

On comprend, de ce point de vue, qu'Althusser ait délaissé les *Manuscripts de 1844* pour se pencher sur les considérations « scientifiques » du *Capital* : cette œuvre n'élabore-t-elle pas une critique véritable de l'économie politique, sans avoir recours au douteux procédé de la « traduction »⁶⁵ ? Nous pensons qu'une telle attitude s'avère pour le moins hâtive. En effet, ce n'est que parce que l'on décide de réduire le discours qui se cherche dans l'ébauche de jeunesse à la dite opération de « traduction » que celui-ci manifeste bien vite son peu de rigueur. Si nous avons été tellement attentif à développer les tenants et aboutissants de la « traduction » dans les *Manuscripts de 1844* — ce que les althussériens se sont crus dispensés de faire : le texte de Rancière, duquel nous sommes partis, constitue la seule analyse un peu poussée de l'ébauche de jeunesse à laquelle se soit livrée l'école d'Althusser, et il comporte vingt-huit pages —, c'était précisément pour faire apparaître des thèmes, un style d'interrogation, bref un certain ordre de préoccupations qui joueront un rôle fondamental dans l'œuvre de maturité.

C'est dire que même le versant-« traduction » des *Manuscripts de 1844* ne se manifeste pas sans que, de l'intérieur, Marx n'ait déjà sollicité la problématique de l'économie classique, lui posant des questions qui, certes, apparaissent en un sens comme étrangères à celle-ci, mais n'en sont pas pour autant « arbitraires », bien au contraire. Nous verrons qu'elles hantent l'œuvre « scientifique » de maturité : il était donc indispensable de frayer avec quelque insistance la voie que les althussériens, avec une certaine nonchalance, avaient ouverte. Toutefois, notre embarras subsiste, puisque les questions concernant l'origine des richesses — lesquelles sont le signe d'une complexité que l'article de Rancière ne laissait pas pressentir — apparaissent, nous l'avons dit, fort brutalement, sans être articulées avec une problématique philosophique rigoureuse. Ce n'est qu'en « changeant » de versant que nous y verrons plus clair, et que viendra en pleine lumière l'*ontologie* de 1844, qu'une attention trop unilatérale portée aux passages « traducteurs » risquerait de laisser échapper⁶⁶.

CHAPITRE II

L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE, SON SENS ET LA RELATION QU'ELLE ENTRETIENT AVEC LES ECRITS SOCIO-POLITIQUES DU JEUNE MARX

1. LA DOUBLE DIMENSION DES « MANUSCRITS DE 1844 »

Il nous faut maintenant nous retourner un moment sur le chemin que nous avons parcouru. Jusqu'ici, la caractéristique déterminante du « style » théorique des *Manuscrits de 1844* consiste dans le double aspect dont nous avons fait mention à la fin de la section précédente: d'une part, une certaine lecture « éthique » des textes de l'économie classique; d'autre part, la « traduction » de cette problématique dans l'espace théorique de la philosophie de la religion. Un tel état de choses suscite deux remarques fondamentales. Tout d'abord, il apparaît que Marx, en 1844, ne se mesure pas avec les thèses proprement *économiques* des classiques, puisqu'il se limite à interpréter dans un sens normatif les mécanismes mis à jour par ceux-ci; autrement dit — et sur ce point, nous donnons raison aux althussériens —, il ne se place pas au « point de vue » de l'économie politique, mais se borne à « découvrir » — c'est-à-dire en grande partie, nous l'avons vu, à projeter — chez Adam Smith une contradiction: cette dernière marque *l'insuffisance* d'un tel point de vue. Marx se contente donc de *mettre en perspective* l'économie classique, mais il ne nous livre pas les éléments de la problématique philosophique qui sous-tend une telle mise en perspective.

Or ce n'est pas la « traduction » qui peut nous faire pénétrer sur le terrain d'une telle philosophie, puisqu'elle n'introduit la problématique théorique de la religion *qu'à titre de comparaison*. Rappelons-nous la façon dont Marx procède:

« ... l'ouvrier est à l'égard du *produit de son travail* dans le même rapport qu'à l'égard d'un *objet étranger*... *Il en va de même* (nous soulignons) dans la religion. Plus l'homme met de choses en Dieu, moins il garde pour lui-même (...) ⁶⁷.

De même que (nous soulignons), dans la religion, l'activité propre de l'imagination humaine, du cerveau humain et du cœur humain agit sur l'individu indépendamment de lui, c'est-à-dire comme une activité étrangère divine ou diabolique, *de même* (nous soulignons), l'activité de l'ouvrier n'est pas son activité propre. Elle appartient à un autre, elle est la perte de soi-même (...) ⁶⁸.

De même que (nous soulignons) Luther reconnaissait la *religion*, la *foi* comme l'essence du *monde* réel, ... *de même* (nous soulignons) la *richesse* qui se trouve en dehors de l'homme et indépendante de lui... est abolie ⁶⁹. »

L'analogie mise en avant semble chaque fois tellement grossière que l'on ne voit pas très bien en quoi un tel travail de transposition pourrait être crédité d'une quelconque qualité philosophique. N'y aurait-il donc ni économie ni philosophie — du moins au sens où elles constituent des « disciplines » rigoureuses — dans les *Manuscrits de 1844*? Les développements précédents nous invitent déjà, à eux seuls, à apporter une réponse nuancée à une telle interrogation: il existe, dans l'ébauche de jeunesse, un mouvement de pensée, une interrogation de l'économie politique, qui bute sur un certain nombre de problèmes et les transpose dans une thématique parallèle, mais dont l'intérêt paraît évident. Ainsi devons-nous préciser notre question de la manière suivante: *tout d'abord*, il faut affirmer que les thèses proprement économiques ne sont pas affrontées; *ensuite*, la relation instaurée entre les problèmes socio-économiques et la philosophie (notamment feuerbachienne) — c'est-à-dire la « traduction » — ne peut évidemment tenir lieu de fondation philosophique; *enfin*, nous pressentons l'importance du questionnement éthico-juridique par lequel Marx aborde l'économie classique, et qui nous mène *au seuil* de la philosophie.

Faut-il conclure de telles considérations que ce qui *manque le plus* dans les *Manuscrits de 1844* consiste précisément en une *réflexion rigoureuse sur l'économie*? D'un côté une ébauche d'éthique du travail, de l'autre une conception de la religion, et entre les deux le fil ténu d'une « traduction ». Il semble alors que nous ayons tout intérêt à quitter l'esquisse de jeunesse et ses balbutiements pour nous pencher sur le *Capital* en nous demandant si la grande œuvre de maturité n'aurait pas répondu, « scientifiquement » cette fois, aux questions posées et non résolues par les *Manuscrits*. Une telle attitude donnerait certes des résultats encourageants, puisque, comme nous le montrerons dans notre seconde partie, le *Capital* peut effectivement être lu en ce sens. Mais nous soutenons qu'une telle démarche s'avérerait — même si elle est *relativement* légitime — très appauvrissante: nous retrouverions dans l'œuvre de maturité un certain type d'interrogation animant l'œuvre de jeunesse, mais avec l'avantage substantiel suivant: il y serait cette fois *répondu*. Pourtant, peut-être serait-ce l'étroitesse du point de vue que nous aurions adopté à l'égard des *Manuscrits* qui nous aurait, tout naturellement, amenés à privilégier, dans le *Capital*, un certain type de lecture: et si une profondeur philosophique inaperçue par la perspective althussérienne (point de vue de la « traduction ») permettait à la fois de « sauver » les *Manuscrits* et de questionner le *Capital* d'un point de vue inattendu?

Nous pensons que cette « profondeur » existe, qu'elle concerne l'*ontologie de l'activité* qui anime l'ébauche de jeunesse et constitue une *méditation originale sur l'économie*: nous disons donc que *c'est parce que* les althussériens approchent les *Manuscrits de 1844* à partir d'une lecture

préalable — qui ne va d'ailleurs nullement de soi — du *Capital*, qu'ils ne voient dans les développements du jeune Marx, dans ces pages obscures au statut ambigu, qu'insuffisances et « projection » de thèses philosophiques au sein d'un domaine « positif » (l'économie) en lequel elles n'ont que faire. La « méthode » qui articule implicitement (non thématiquement) les *Manuscrits de 1844* n'est pas essentiellement « traduction » : elle est *lecture philosophique*, c'est-à-dire réflexion au plein sens du terme sur la signification de l'activité économique, à partir d'une ontologie de l'activité humaine que nous allons maintenant présenter.



2. L'ACTIVITE-« BUT »

En un sens, il semble — du moins jusqu'ici — aisé de suivre le fil conducteur, de cerner l'objet des *Manuscrits de 1844* : il s'agit du capitalisme, et de la misère qu'il entraîne pour les travailleurs dans l'industrie moderne. Or la question que nous posons est la suivante : une telle perspective est-elle bien, en tant que telle, fondamentale ? Certes, toutes les apparences incitent à répondre par l'affirmative : d'abord parce que Marx cite un nombre important de textes qui décrivent la misère du prolétaire et attestent donc le fait que le capitalisme constitue le thème qui requiert la pensée de la façon la plus urgente ; ensuite pour la raison bien simple que toute l'activité ultérieure de Marx indique clairement que la *lutte de classes* constitue l'objet central de ses préoccupations : ses attitudes politiques et le titre de son principal ouvrage donnent à une telle constatation un caractère de banalité tout à fait évident. Et pourtant, les *Manuscrits* nous réservent, si nous voulons y être attentifs, quelques surprises à cet égard.

a) La critique de Proudhon et du « communisme grossier »

Supposons une société dans laquelle le capital privé aurait disparu : chacun travaillerait de ses propres mains et aurait droit à une rétribution équitable, suivant des critères dont nous n'avons pas à nous préoccuper ici. Plus de propriété privée des moyens de production, et donc, semble-t-il, plus de domination du capital sur le travail. *Plus d'« aliénation »*. Voici pourtant ce qu'écrit Marx :

« Un relèvement du salaire par la force... ne serait donc rien d'autre qu'une meilleure rétribution des esclaves et n'aurait conquis ni pour l'ouvrier ni pour le travail leur destination et leur dignité humaines.

L'égalité du salaire elle-même, telle que la revendique Proudhon, ne fait que transformer le rapport de l'ouvrier actuel à son travail en le rapport de tous

les hommes au travail. La société est alors conçue comme un capitaliste abstrait ⁷⁰. »

Nous posons immédiatement la question suivante: que veulent dire, dans un tel contexte, les expressions « esclaves » et « capitaliste abstrait » ? Avant de commencer à répondre, soulignons d'emblée le fait suivant: si Marx s'élève avec tant de force contre une perspective socialiste qui, indéniablement, possède au moins le mérite *d'effacer l'aliénation au sens où nous l'avons comprise jusqu'ici* (puisque'elle élimine l'appropriation des produits du travail *par les non-travailleurs*), c'est qu'une telle « émancipation » *ne supprime pas véritablement les stigmates de la « misère » humaine* qu'étudient les *Manuscrits de 1844*. Existerait-il une aliénation *plus fondamentale* que celle qui se manifeste dans l'appropriation du produit du travail par le capital ? Voici une question qui va, nous le verrons, nous mener en droite ligne au second « versant » de la problématique animant l'ébauche de jeunesse.

Qu'est-ce, à proprement parler, qu'un « capitaliste abstrait » ? C'est, nous dit Marx, la « société » dans laquelle régnerait le principe (qui n'est pas explicité plus avant) de l'« égalité des salaires ». Nous sommes donc en présence d'un univers parfaitement égalitaire, et pourtant celui-ci se trouve « crédité » du qualificatif « capitaliste » (lequel renvoie *précisément* à l'« inégalité » du travailleur et du propriétaire des moyens de production). Personne n'exploite personne (les rétributions sont « égales »), et néanmoins chacun est « esclave ». S'il en est ainsi, c'est, soutenons-nous, parce que *l'activité même* des individus à l'intérieur d'un tel univers social *ne correspond pas à l'ontologie de l'action* que Marx a en tête lorsqu'il aborde les phénomènes socio-économiques de son temps: l'égalité et l'inégalité de rémunération, le caractère équitable des salaires versés, passent dès lors au second plan, puisque c'est la nature même du travail fourni par les membres de la société qui se trouve mise en cause. Or celle-ci se voit condamnée *précisément* parce qu'elle est « salariée ».

« Nous voyons ... que le *salaire* et la *propriété privée* sont identiques : car le salaire, dans lequel le produit, l'objet du travail, rémunère le travail lui-même, n'est qu'une conséquence nécessaire de l'aliénation du travail, et dans le salaire le travail n'apparaît pas non plus comme le but en soi, mais comme le serviteur du salaire (nous soulignons) ⁷¹. »

Nous commençons donc à comprendre en quoi le principe de l'« égalité des salaires » maintient l'idée du « capitalisme » : à travers le terme même de « salariat » ; de plus, Marx nous apprend dans une formule tout à fait explicite que le « maître » de l'« esclave » en question est le *salaire lui-même*. Et mieux encore: la « tare » affectant irrémédiablement toute idée de travail salarié, fût-il le plus égalitaire possible, se trouve indiquée. *Travailler pour un salaire, c'est faire de l'activité le moyen d'autre chose: de la satisfaction matérielle, de la « subsistance ».*

« ... le travail est *extérieur* à l'ouvrier, c'est-à-dire qu'il n'appartient pas à son essence, que donc, dans son travail, celui-ci ne s'affirme pas mais se nie, ne se sent pas à l'aise, mais malheureux, ne déploie pas une libre activité physique et intellectuelle, mais mortifie son corps et ruine son esprit... Son travail... n'est donc *pas la satisfaction d'un besoin* (nous soulignons), mais seulement un *moyen* de satisfaire des besoins en dehors du travail⁷². »

Nous voyons se déployer peu à peu l'ontologie de l'activité qui anime le texte du jeune Marx : l'action doit être satisfaisante par elle-même (« le but en soi »), et non constituer un moyen en vue d'une fin (un « besoin ») extérieure. Dès lors, on comprend sans difficulté que la notion de travail salarié soit radicalement incompatible avec une telle ontologie (dont nous n'avons encore présenté qu'un trait, relativement schématique) : *par définition*, le salaire⁷³ sert à acquérir des biens destinés à satisfaire des besoins extérieurs au travail lui-même. Un élément apparaît donc tout à fait clairement : *l'aliénation fondamentale concerne l'activité elle-même*, l'« exploitation » du travail par le capital devenant un phénomène second, dérivé, puisque son abolition *laisse subsister l'« esclavage » comme tel*. Le concept de « salariat » manifeste donc la caractéristique suivante : le travail — l'activité — y passe au second plan dans l'exacte mesure où la rémunération s'avère essentielle, et par là même l'existence de besoins extérieurs que celle-ci servira à satisfaire ; ceux-ci deviennent la fin elle-même, le travail ne constituant que le moyen de les atteindre. Ainsi l'activité n'est-elle pas *libre*, dans un sens qui prendra de plus en plus d'importance au cours de notre analyse : elle se trouve *aliénée* à autre chose qu'elle-même, à un but qui lui est *étranger*.

La considération d'un tel point de vue ontologique, qui élargit pour ainsi dire la problématique du capitalisme *stricto sensu*, nous paraît tout à fait décisive pour ce qui concerne l'interprétation de l'œuvre de jeunesse : ce qui se trouve en cause dans une telle approche des problèmes est *indifférent à la pauvreté et à la richesse matérielles*, c'est-à-dire à la satisfaction ou à la frustration des besoins extérieurs à l'activité ; la problématique présente concerne le *sens même de l'activité humaine* : *dès que cette dernière se trouve subordonnée comme un moyen à une fin extérieure, elle se trouve aliénée*. Dans ce sens précis, il importe peu que le travailleur s'approprie *plus ou moins* de biens, puisque c'est l'« appropriation » elle-même qui se trouve mise en cause⁷⁴.

En veut-on une preuve supplémentaire ? La réalité des rapports capital/travail implique le fait, pour le travailleur, d'« avoir » à sa disposition une partie très restreinte des richesses qu'il « crée ». Or le problème essentiel qui apparaît maintenant au centre des *Manuscrits de 1844* ne consiste pas tellement à combler une telle lacune (c'est-à-dire à satisfaire ce besoin d'« avoir »), mais plutôt à *mettre en cause le « sens de l'avoir »*.

« La propriété privée nous a rendus si sots et si bornés qu'un objet n'est *nôtre* que lorsque nous l'avons, qu'il existe donc pour nous comme capital,

ou qu'il est immédiatement possédé, mangé, bu, porté sur notre corps, habité par nous, etc., bref qu'il est *utilisé* par nous, bien que la propriété privée ne saisisse à son tour toutes ces réalisations directes de la possession elle-même que comme des *moyens de subsistance*; et la vie, à laquelle elles servent de moyens, est la vie de la *propriété privée*, le travail et la capitalisation⁷⁵. »

Ainsi la pensée de Marx s'avère-t-elle, dans une telle perspective, complètement étrangère à toute problématique de type « *utilitariste* » : il ne s'agit pas pour lui de se demander si la poursuite conséquente de l'intérêt privé pourrait, dans certaines conditions, mener à une réalisation, directe ou indirecte, planifiée ou « objective » (invisible), de l'intérêt général, mais au contraire de *mettre en question* un tel type d'« intérêt », qu'il se manifeste au profit de chacun ou à l'avantage de quelques-uns ; à supposer que l'intérêt général soit réalisé (par le mécanisme d'une « main invisible », c'est-à-dire par des lois qui concilieraient objectivement l'« égoïsme » et les fins sociales, ou « de force », par l'appropriation collective des moyens de production et l'égalisation proudhonienne des salaires), *rien ne serait encore décidé du point de vue de l'ontologie de l'activité* : si l'intérêt général promet une activité salariée, c'est-à-dire encore et toujours tournée vers la satisfaction de besoins qui lui sont hétérogènes, l'aliénation *ontologique* subsistera telle quelle, bien que l'aliénation « *capitaliste* » (l'appropriation des fruits du travail par les non-travailleurs) n'exerce plus d'effets inégalitaires. C'est ainsi que les termes utilisés par Marx dans le texte que nous venons de citer ne doivent pas égarer le lecteur : le sens de l'« avoir » concerne l'activité ontologique aliénée, dans la mesure où agir en vue de la possession fait par définition du travail un simple moyen ; par là même, la *propriété privée* renvoie à cette volonté d'appropriation et excède la définition restreinte que l'on eût été tenté de lui donner au vu des pages concernant l'appauvrissement du travailleur (*propriété privée du capital*). *D'entrée de jeu* — dès 1844, c'est-à-dire lors de son premier « contact » avec l'économie politique —, Marx réfère la critique du capitalisme à une *ontologie de l'activité qui en relativise la portée* : il est certes important pour le futur auteur du *Manifeste communiste* de mettre à jour les ressorts de l'exploitation « bourgeoise », mais à supposer que cette dernière soit abolie, *tout reste à faire*. La critique du « communisme grossier » — second exemple servant de préliminaire à l'exposé du « versant » *proprement* philosophique des *Manuscrits de 1844* — nous permettra de préciser les enjeux. Voici ce que Marx écrit à ce propos.

« ... le communisme... apparaît sous un double aspect : d'une part la domination de la propriété matérielle est si grande vis-à-vis de lui qu'il veut anéantir tout ce qui n'est pas susceptible d'être possédé par tous comme *propriété privée* ; il veut faire de force abstraction du talent, etc. La possession physique directe est pour lui l'unique but de la vie et de l'existence ; la catégorie d'*ouvrier* n'est pas supprimée, mais étendue à tous les hommes ; le rapport de la propriété privée reste le rapport de la communauté au monde des choses.

Enfin, ce mouvement qui consiste à opposer à la propriété privée la propriété privée générale s'exprime sous cette forme bestiale qu'au *mariage* (qui est certes une forme de la *propriété privée exclusive*) on oppose la *communauté des femmes*, dans laquelle la femme devient donc une *propriété collective et commune*. On peut dire que cette idée de la *communauté des femmes* constitue le *secret révélé* de ce communisme encore très grossier et très irréféchi.^{76.} »

L'élargissement et l'approfondissement du thème de la propriété privée sont ici patents: la propriété privée « matérielle » subsume les deux déterminations de la propriété privée « exclusive » et de la propriété privée « générale », c'est-à-dire du capitalisme et du communisme « grossier ». L'expression « de force » réapparaît dans ce contexte, indiquant bien que Marx ne cherche en aucune manière à « niveler », comme on dit aujourd'hui, la société (« faire *de force* abstraction du talent »); nous retrouvons ainsi le thème de la généralisation de l'esclavage, que Marx avait imputé à la conception proudhonienne — pourtant fort généreuse et « progressiste » — de l'égalité des salaires. Mais quel est au juste le sens de l'adjectif « matériel » dans le contexte qui nous occupe? Ce n'est pas par hasard que nous nous arrêtons en un tel point, puisqu'on connaît le destin de ce terme dans le marxisme proprement dit (c'est-à-dire dans la pensée des « disciples » de Marx): toujours est-il que l'expression en cause joue ici un rôle déterminant, dans la mesure où elle qualifie *précisément* le concept « élargi » de propriété privée. « Matériel » désigne les satisfactions *extérieures* à l'activité elle-même, les fins la réduisant à un simple moyen, ce que Marx appelle la « possession physique directe »: à supposer — comme c'est le cas dans le « communisme grossier » — que l'organisation de la société se fonde sur la réalisation de telles satisfactions, on assisterait alors à une *généralisation* de l'activité « aliénée », dans la mesure où ce que Marx laisse entendre indique que, *pour lui, l'émancipation se relie à un déploiement de l'activité au-delà du champ de l'« avoir » et de la « possession physique »*. Marx ne cherche pas à instaurer une communauté qui, certes, ne pâtirait plus des inégalités et de l'exploitation propres à la société « bourgeoise », mais continuerait à centrer l'action sur des buts « extérieurs »; dans un tel cas, le « rapport de la propriété privée » resterait « le rapport de la communauté au monde des choses ». La « catégorie d'ouvrier », ajoute Marx, ne serait « pas supprimée »^{77.}

Cette dernière phrase indique tout à fait clairement l'approfondissement de la problématique: l'abolition du capitalisme privé ne supprime ni le salariat, ni la propriété privée, ni la condition d'ouvrier. C'est donc, nous nous en apercevons progressivement, que de tels termes possèdent une signification plus large que le sens qui est le leur au sein de l'univers de la « production bourgeoise ». Et en effet, tous trois cessent de caractériser les relations économiques telles que Marx les découvre en lisant les

économistes de son temps, et désignent maintenant *l'activité tournée vers l'« appropriation »* ⁷⁸.



b) Le tournant méthodologique

Avant de poursuivre l'élaboration du concept ontologique d'activité, il nous faut faire la remarque suivante. En substituant un concept d'aliénation à un autre, en prenant en considération le concept d'activité, alors qu'auparavant il se limitait à l'analyse des relations capital/travail, Marx ne modifie pas seulement le *contenu* de son discours: *c'est ce discours même qui change de statut*. Lorsque la situation ouvrière formait comme telle l'objet de l'interrogation, nous avons vu que Marx, loin d'analyser les mécanismes économiques qui la déterminaient, la « traduisait » dans l'« espace » de l'aliénation religieuse après avoir centré les textes de l'économie classique sur une perspective d'ordre éthique; une conséquence s'ensuivait, qui prenait en un certain sens la forme d'un état de carence: toute élaboration proprement *économique* faisant défaut, une vague analogie ne pouvait tenir lieu d'approche *philosophique* de l'objet en cause. Or il n'en est plus de même dans le contexte présent: Marx ne *transpose* plus les relations du travail et du capital dans l'espace du rapport homme/Dieu, opération peu efficace puisque chacun se rend compte que les phénomènes en question (économie et religion) ne sont que très schématiquement superposables, mais *élabore une ontologie de l'activité à partir de laquelle il apprécie les phénomènes économiques, les intègre à sa méditation. Ce qui est tout différent*. En effet, il ne s'agit plus de dire: « *de la même manière* que tel phénomène se déroule sur le plan économique, on voit que, dans le domaine de l'activité spirituelle de l'homme, en tant qu'il croit en Dieu... », mais: « telle situation des individus, en tant qu'ils participent à la production matérielle, ne *correspond pas* à une certaine ontologie de l'activité humaine ». Dans un cas, il s'agit d'une opération de traduction, c'est-à-dire d'une simple comparaison, plus ou moins éclairante mais ne pouvant en aucun cas tenir, comme telle, lieu d'argument philosophique; dans l'autre cas, le monde de la production économique est soumis à une opération de *lecture* critique qui, en tant que telle, peut être discutée, mise en cause, mais implique — nous allons le voir — un authentique travail philosophique de la pensée.

Explicitons cette question — fondamentale — en d'autres termes encore: alors qu'au début de notre travail, nous avons mis en évidence la traduction affectant, dans les *Manuscrits de 1844*, le couple pauvreté/richeesse, le sens « matériel » de ce dernier (opposition du salaire et du profit) se trouvant transformé en un sens ontologique (opposition de l'homme, ramené à la « pauvreté » des attributs de la finitude, et de Dieu,

jouissant de la « richesse » des prédicats essentiels), maintenant le sens *ontologique* du couple s'avère *homogène aux deux domaines*. Dans un cas, c'est presque un simple « jeu de mots » — comme le dit Rancière — sur l'idée de pauvreté (et son pendant, la notion de richesse) qui institue la liaison entre les deux niveaux: qu'y a-t-il en effet, rigoureusement parlant, de commun entre la question de la foi et les mécanismes du profit? Il en va tout différemment de la seconde perspective, que nous sommes occupé à exposer. Considérons en effet l'horizon ontologique en question: l'activité humaine se trouve définie par la caractéristique selon laquelle elle constitue *son propre but* (nous développerons évidemment cette conception de façon plus circonstanciée); de là suit immédiatement le fait qu'une activité centrée sur des besoins qui lui sont étrangers ne correspond pas à une telle définition; or manifestement, la situation de l'ouvrier — *de même que l'univers du communisme grossier* — se trouve dans ce cas: l'élaboration de l'ontologie en question fournit donc un point de vue *critique* permettant d'apprécier la réalité empirique du capitalisme, ainsi que la substance des idéaux proudhoniens.

Certes, une telle perspective soulève une foule de questions: s'agit-il d'un idéal « subjectif » destiné à galvaniser les énergies dans le but de « changer le monde »? Quel est le statut d'un tel discours ontologique, comment se relie-t-il à l'opération de « traduction » qui forme l'autre « versant » des *Manuscrits de 1844*? Nous tâcherons de répondre à ces questions à la fin de notre première partie. Mais il s'agissait seulement pour le moment de sensibiliser le lecteur à une différence d'approche qui, à notre sens, est déterminante: nous disions dans les pages précédentes que, si l'on se retournait sur les résultats du premier chapitre de notre première partie, il était tout au plus possible de créditer l'ébauche de jeunesse d'une interprétation originale de la problématique éthico-juridique sous-tendant le discours de l'économie classique, mais qu'en aucun cas cette dernière n'éclairait suffisamment la problématique économique de départ, l'absence de clarification se résolvant en « traduction », c'est-à-dire de manière imaginaire. Dans le cas présent au contraire, l'ontologie de l'activité *éclaire* l'économie, elle distingue dans ce domaine théorique des traits qui lui apparaissent significatifs (il s'agit d'une sélection à partir d'un horizon défini, ce qui est tout autre chose que l'arbitraire d'un glissement de sens), l'intègre à sa propre rationalité: ainsi le capitalisme et le communisme « grossiers » s'avèrent-ils tous deux inadéquats à l'ontologie en question (ce qui constitue une mise en relation tout à fait rigoureuse), sans que, bien évidemment, la question de la hiérarchisation de ces deux types d'organisation socio-économique perde en quelque manière, comme nous le verrons, son sens.

Si l'on peut donc qualifier de « richesse » ontologique une activité constituant son propre but, et parler d'« appauvrissement » dans le cas

où celle-ci « travaille » au profit d'une satisfaction extérieure, nous ne sommes plus en présence d'une double signification attribuée au couple considéré, mais bien plutôt d'une *mise en œuvre critique* de la définition ontologique à propos du domaine envisagé: capitalisme et communisme « grossier » se distinguent par le fait que l'un implique le dépouillement matériel des travailleurs au profit des « non-travailleurs », tandis que l'autre, par la rémunération équitable qu'il institue, centre au contraire la perspective sur un enrichissement matériel de *tous* les membres de la société; mais *les deux types* de vie sociale se définissent, suivant les textes que nous avons cités précédemment, par une *pauvreté ontologique* caractéristique: tous deux centrent l'activité sur la satisfaction (matérielle, « salariée ») extérieure, c'est-à-dire appauvrissent *ontologiquement* l'activité comprise comme « but en soi ». Si l'on suivait jusqu'au bout le versant de la « traduction », on dirait (nous l'avons vu dans notre premier chapitre) que le capitalisme est à l'aliénation de l'activité humaine ce que le communisme (l'appropriation collective des moyens de production) est à sa restauration: analogie hâtive qui, notons-le, ne nous permet pas de critiquer le communisme « grossier », c'est-à-dire de spécifier la pensée marxienne proprement dite en l'en distinguant. Si, par contre, nous suivons le versant de la *lecture ontologique*, capitalisme et communisme « grossier » correspondent à l'aliénation de l'activité, seul un univers social fondé sur l'activité considérée comme son propre but — et nous ne savons pas encore ce qu'il pourrait être aux yeux de Marx — pouvant répondre aux exigences de l'ontologie mise en avant.

Passons-en maintenant à l'élaboration développée du concept d'activité ontologique dont, après tout, nous ne savons encore que peu de choses: mais l'ignorance provisoire dans laquelle nous avons laissé le lecteur répondait à des exigences d'exposition, à la nécessité de faire saisir de la façon la plus épurée possible les enjeux de la distinction des deux « versants »: la « traduction » et la lecture ontologique. Si l'activité doit constituer son propre but, qu'en est-il, à proprement parler, de ses traits fondamentaux?

*
**

3. L'ACTIVITE « GÉNÉRIQUE »

a) Problématique de base

La structure particulière de notre exposé actuel est, nous venons de le dire, intentionnelle. Nous avons d'abord présenté l'ontologie de l'activité d'un point de vue tout à fait épuré, en soulignant le fait que, dans une telle perspective, l'action ne pouvait être considérée comme un moyen

en vue d'un « besoin » extérieur ; or Marx lui-même ne présente pas les problèmes de la même façon : d'emblée, la caractérisation plus déterminée que nous allons présenter *seulement maintenant* se trouve chez lui associée au premier trait, que nous venons de mettre en avant. Pourquoi une telle dissociation, dans quel but séparons-nous ce qui, dans les *Manuscripts* eux-mêmes — et pour la plupart des commentateurs —, ne fait qu'un ? Pour la raison suivante : la relation instaurée par Marx entre les deux traits caractéristiques *ne va pas de soi*. Or la présentation des *Manuscripts* risque de prêter à confusion à cet égard, puisque les deux déterminations, s'y trouvant d'emblée attribuées à l'activité telle que l'ontologie la définit, semblent constituer des « prédicats » fondamentaux de cette dernière. La tension problématique caractérisant leur relation a toutes chances dans un tel cas de ne pas apparaître.

Le premier trait déterminant est à la fois clair et banal : on saisit bien à travers lui l'opposition entre une activité centrée sur elle-même, constituant sa propre fin, et une « activité-moyen » (qui caractérise *aussi bien* le capitalisme que le « communisme grossier »), mais, si l'on s'en tient à ce niveau d'explication, l'« ontologie » risque de se réduire à une vague « conception du monde ». Par contre, le second trait confère à la perspective une incomparable profondeur de champ théorique, mais se trouve introduit par Marx d'une manière qui en masque le caractère hautement problématique. C'est pourquoi nous avons voulu scinder notre exposé en deux temps, et n'introduire que maintenant la définition *la plus célèbre* de l'activité selon les *Manuscripts de 1844* : ce n'est qu'à ce prix, en rompant avec le mode de présentation habituel de l'ontologie de jeunesse, qu'il est à notre sens possible d'appréhender en toute rigueur la thématique de l'activité, et — à partir de là — de mesurer les « effets » qu'elle a exercés sur les autres œuvres de Marx, dans lesquelles elle ne se trouve jamais — comme c'est ici le cas — approchée *de front*. Lisons le passage suivant :

« L'homme est un être générique. Non seulement parce que, sur le plan pratique et théorique, il fait du genre, tant du sien propre que de celui des autres choses, son objet, mais encore — et ceci n'est qu'une autre façon d'exprimer la même chose — parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme à l'égard du genre actuel vivant, parce qu'il se comporte vis-à-vis de lui-même comme vis-à-vis d'un être universel, donc libre ⁷⁹. »

Il nous faut d'abord, pour commencer à saisir le sens d'un tel texte, nous pencher sur le substantif « genre » (et son corrélat, l'adjectif « générique »). Ce terme (en allemand : *Gattung*) vient en droite ligne de l'œuvre de Feuerbach. Or nous avons déjà présenté les lignes générales de la philosophie feuerbachienne, du moins quant à ce qui concerne la question de la religion : à nouveau, c'est tout à fait volontairement que le terme « *Gattung* », qui se trouve utilisé dès les premières pages de

L'essence du christianisme (dont nous avons extrait les citations de notre premier chapitre), a été « omis » ; il s'agissait en effet, ici comme dans le cas de l'ontologie des *Manuscrits de 1844*, de laisser apparaître une interrogation que la présentation du texte commenté (c'est-à-dire celle de Feuerbach et Marx eux-mêmes) eût immanquablement recouverte. Nous soutenons que la notion de *Gattung* constitue le maillon « faible » de l'analyse feuerbachienne de la religion, tout autant que de l'ontologie marxienne de l'activité. Cette « faiblesse » indique en même temps, comme nous le verrons, le point du champ théorique déployé par Feuerbach et Marx qui requiert le plus notre attention, dans la mesure où elle est le signe des difficultés qu'ils ont rencontrées, et auxquelles ce terme — ce concept — répond de façon plus ou moins imaginaire. En synthétisant la question au maximum — et au risque de schématiser les choses —, nous pouvons dire que, si pour Feuerbach la religion doit être fondée sur une instance différente (elle exprime les « qualités » humaines), cette même instance, définie comme *Gattung* (« genre » humain) se voit considérée comme non problématique, *n'est pas questionnée en tant que telle* : c'est le « sol » d'évidences à partir duquel Feuerbach critique la transcendance du « divin », mais ce « sol » n'est pas lui-même soumis à la critique. De la même manière, Marx critique l'activité-« moyen » (capitalisme et « communisme grossier ») à partir du concept d'« être générique » (qui est utilisé dans notre dernière citation), sans soumettre ce dernier à l'interrogation philosophique. Un tel état de choses, que nous allons maintenant expliciter et développer, rendait à notre sens indispensables les « particularités » du présent exposé.

Feuerbach, nous l'avons vu, se livre à une analyse du phénomène religieux : l'homme a objectivé en l'être suprême et transcendant un ensemble de perfections, d'attributs ou de « prédicats » essentiels ; ce faisant, c'est lui-même qui, sans le savoir, a extériorisé ses « forces essentielles » en les imputant à une instance étrangère et supérieure : la conscience de Dieu est, dit l'introduction de *L'essence du christianisme*, la « conscience de soi de l'homme »⁸⁰. Ainsi la critique de la religion mène-t-elle sans difficultés à une « immanentisation » des perfections, des attributs divins : la « théologie » se mue en « anthropologie », la religion constituant « l'enfance de l'humanité »⁸¹, ce stade encore naïf de l'évolution durant lequel l'homme déploie ses qualités, les objective en les attribuant à un objet étranger. De là, notons-le, la double signification de l'« objectivation » en question, laquelle renvoie à la fois à une extériorisation nécessaire des qualités humaines, à une manifestation, un devenir « pour soi » de ce qui n'était qu'intérieur ou « en soi », et à une perte — une aliénation au sens négatif du terme —, dans la mesure où l'objectivation du sujet humain apparaît (du moins dans l'« enfance » de l'humanité) comme un « objet » autonome (Dieu).

Qu'est-ce alors que le « genre » pour Feuerbach ? Le passage suivant possède le double avantage d'en fournir une définition et d'en indiquer — involontairement, bien entendu — le caractère problématique.

« Mais quelle est donc alors cette essence de l'homme dont l'homme prend conscience, ou encore qu'est-ce qui constitue le genre (*Gattung*), la véritable humanité dans l'homme ? C'est la *raison*, la *volonté* et le *cœur*. Tout homme accompli possède la force de la pensée, la force de la volonté et la force du cœur. La force de la pensée est la lumière de la connaissance, la force de la volonté l'énergie du caractère, la force du cœur l'amour. La raison, l'amour et la volonté sont des *perfections*, elles sont les *forces suprêmes*, l'*essence absolue* de l'homme comme homme, et le but de son existence. L'homme existe pour connaître, pour aimer et pour vouloir. Mais quel est le but de la raison ? La raison. De l'amour ? L'amour. De la volonté ? La liberté. Nous connaissons pour connaître, nous aimons pour aimer, et nous voulons pour vouloir, c'est-à-dire pour être libres. Il n'y a d'être *vrai* qu'un être qui pense, qui aime et qui veut. De vrai, parfait et divin que l'être qui est à *lui-même sa propre fin*. Or tel est l'amour, telle est la raison, et telle est la volonté. La trinité divine *intérieure* à l'homme et *transcendante* à l'homme individuel, c'est l'unité de la raison, de l'amour et de la volonté ⁸². »

Voici donc explicité le sens de la théorie feuerbachienne de la religion, dont nous venons de rappeler les linéaments. L'essence de l'homme se définit par trois attributs, trois « perfections » : raison, volonté, amour. Ces « prédicats » essentiels, ils les a d'abord objectivés en Dieu, mais ce sont *ses* « forces suprêmes ». Le premier intérêt de ce texte réside donc dans le fait qu'il synthétise parfaitement ce que nous savons *jusqu'à présent* — et une telle « ignorance » provisoire est, on le sait, calculée dans le but d'adapter notre exposé aux buts d'explicitation qui nous motivent — de la théorie feuerbachienne de la religion. Le *second* intérêt d'une telle page consiste en ce qu'elle fait apparaître en toute clarté la notion d'activité telle que nous l'avons — imparfaitement, et toujours de façon concertée — définie : agir pour agir (« nous connaissons pour connaître, nous aimons pour aimer et nous voulons pour vouloir »), et non agir en vue de la satisfaction d'un besoin extérieur ; il n'y a d'activité authentique que celle qui manifeste que l'homme (dans « l'enfance de l'humanité » : Dieu) est « à lui-même sa propre fin ». Enfin, le troisième intérêt de la citation présente est le suivant : l'essence en question (de l'homme, de l'activité) est attribuée *au genre*, et non à l'individu (« La trinité divine *intérieure* à l'homme et *transcendante* à l'homme individuel »). Il apparaît donc en toute clarté que c'est le *genre humain* qui est « à lui-même sa propre fin », et non l'individu. L'« anthropologie » feuerbachienne, son « athéisme », ne nie pas la « théologie » en *transférant* les « perfections » de l'instance divine à l'individu, mais bien au « genre », qui reste « transcendant » à ce même individu.

Ainsi les problèmes se précisent-ils de la façon suivante. Feuerbach critique la religion en attribuant les prédicats de Dieu au *genre* humain,

et non simplement à l'« homme », expression laissant subsister une ambiguïté entre son sens « individuel » et sa signification « universelle » ; Marx, s'opposant au capitalisme et au « communisme grossier », met en avant le concept d'activité *générique*, au lieu de parler purement et simplement d'activité, ce qui aurait pour effet de laisser planer la même incertitude. Notre volonté d'introduire *seulement en second lieu* la notion de *Gattung* répondait donc au souci suivant : faire bien saisir au lecteur le sens de notre préoccupation présente, laquelle se fonde sur le fait que l'émancipation à l'égard de la religion *laisse subsister une transcendance, même si Feuerbach et Marx ne le disent pas toujours* avec toute la clarté nécessaire⁸³. Un auteur a bien perçu le problème, comme nous le verrons par la suite : *Max Stirner*.

Nous pouvons alors en revenir à la citation précédente des *Manuscripts de 1844*, dans laquelle Marx définissait l'activité « générique ». L'homme « fait du genre son objet » : à prendre le terme « homme » dans un sens individuel, on ne pourrait plus dire, dans ce cas, que l'activité a *elle-même* pour objet, puisque l'individu ferait face au « genre » ; mais le texte de Feuerbach que nous avons commenté nous invite à comprendre le terme dans son sens « générique » : le problème disparaît alors, étant donné que, le genre se prenant lui-même, si l'on peut dire, pour objet, l'activité-« but » se trouve par hypothèse restaurée. Nous tirerons plus loin les conséquences d'une telle thématique : il était seulement nécessaire dans le cas présent de montrer que la définition de l'activité en termes « génériques » ne contredisait pas celle que Marx avait avancée lors de la critique du « communisme grossier », pour peu cependant — et c'est là-dessus que nous voulions insister — que l'instance « agissante » fût l'individu en tant que genre⁸⁴.



b) Mutation du concept d'aliénation

Nous comprenons donc de façon toute formelle comment l'idée de l'activité-« but » peut coïncider avec la notion d'être générique : si et seulement si le genre n'est pas ontologiquement distinct de l'individu. A cette maîtrise formelle du problème, nous allons maintenant tâcher de conférer un contenu, c'est-à-dire saisir la signification du thème en question en le mettant en relation avec les autres préoccupations de Marx. Mais avant cela, faisons brièvement le point à propos du concept d'*aliénation* et des modifications qui ont pu l'affecter depuis que nous avons introduit l'ontologie de l'activité.

La citation des *Manuscripts de 1844* correspond exactement à l'« anthropologie » feuerbachienne, telle que nous venons d'en rappeler les

éléments directeurs: c'est le genre *humain* qui constitue l'objet essentiel de l'activité *humaine*: celle-ci a *elle-même pour but*, c'est-à-dire la manifestation de ses propres « qualités », et non la quête d'un être transcendant⁸⁵ et divin. Nous retrouvons donc ici, enrichie, la définition de l'activité telle qu'elle s'était esquissée précédemment en opposition vis-à-vis des conceptions proudhoniennes et du « communisme grossier »; mais qui ne voit que le fil de l'argumentation feuerbachienne *se trouve rompu*? Dans ce dernier cas en effet, c'est de façon toute rigoureuse que l'on passait, de l'attribution des perfections à Dieu, à leur affectation au genre humain lui-même: la *qualité propre* de l'activité n'était pas mise en cause, puisqu'il était entendu que, dans la religion comprise comme l'enfance de l'humanité, les « forces » déployées possédaient bien un caractère *essentiel*, le seul « défaut » d'une telle étape consistant en le fait que l'auto-exposition du genre humain se trouvait comme « rabattue » sur une instance extérieure. Autrement dit, il suffisait dans l'esprit de Feuerbach de *changer de sujet* (de substrat) tout en *conservant les attributs*, comme tels adéquats à l'essence humaine⁸⁶.

Or il n'en est évidemment pas de même pour Marx, et c'est à ce propos que l'inadéquation de l'interprétation en termes de « traduction » devrait sauter le plus facilement aux yeux: nous avons *précisément* souligné dans les pages précédentes que le fait d'abolir l'« exploitation » du travail par le capital ne pouvait mener qu'au communisme « grossier », *si l'activité* (le travail) *restait la même*; on peut donc dire à la rigueur que les conceptions « égalitaristes » que Marx critique dans les *Manuscrits de 1844* « traduisent » le mouvement de passage de la « théologie » à l'« anthropologie » dans la philosophie feuerbachienne: dans les deux cas, la *qualité propre* de l'activité ne se trouve pas mise en cause, la seule opération de « désaliénation » consistant à ne plus « attribuer » une telle activité à une instance transcendante (nous laissons de côté pour l'instant la question de la transcendance du genre vis-à-vis de l'individu). Mais la « traduction » ne convient pas à l'analyse présente de Marx: s'il est vrai qu'il reprend (du moins jusqu'à un certain point) l'« anthropologie » feuerbachienne comme fondement ontologique de son analyse, il *n'utilise plus cette dernière telle quelle, c'est-à-dire en tant que critique de la religion*, pour « traduire » ses tentatives de critique du capitalisme moderne; au contraire:

« En ce qui concerne l'Allemagne, la *critique de la religion* est pour l'essentiel terminée, et la critique de la religion est la condition préliminaire de toute critique⁸⁷. »

L'« anthropologie » constitue le point *de départ* de l'analyse à laquelle se livre Marx, et non, comme c'est le cas pour la pensée de Feuerbach, son point *d'aboutissement*. Il ne faut donc pas se laisser égarer par le versant-« traduction » des *Manuscrits de 1844*, qui laisse entendre que le

travailleur se rapporte au capital « de la même manière » que l'homme se rapporte à Dieu ; il s'agit là d'un certain « niveau » du texte, que Rancière, malgré la perspicacité de ses vues, a unilatéralisé. Au contraire, il faut comprendre que l'activité « générique » constitue le point de vue critique à partir duquel Marx approche l'espace, pour lui encore vierge, de l'économie politique *et* des théories communistes « grossières ». Or voilà où nous voulions en venir à ce propos : si l'*aliénation* ontologique, que nous avons commencé à expliciter ci-dessus à propos de la critique adressée à Proudhon (activité centrée sur un but extérieur à elle-même), doit être fermement distinguée de l'*aliénation* capitaliste (appropriation du travail et de ses produits par le non-travail, l'objectivité morte des moyens de production, du travail accumulé), elle peut *d'autant moins* s'identifier à l'*aliénation* feuerbachienne (projection des prédicats « anthropologiques » dans le ciel de la divinité) : celle-ci, nous l'avons dit, n'implique pas le fait que l'activité ait perdu son sens authentique, mais que le sujet auquel on l'attribue ne soit pas le sujet véritable (le genre humain), alors que l'aliénation ontologique des *Manuscrits de 1844* concerne avant tout la qualité propre de cette même activité : elle implique que celle-ci devienne un simple instrument, dépendant de fins extérieures.

Nous voici donc confrontés à *trois* concepts d'aliénation qui se partagent, pour l'instant, le champ problématique de l'ébauche économico-philosophique de jeunesse. Précisons-les immédiatement, de façon à éviter toute ambiguïté. Le fait que les *Manuscrits de 1844* rapportent la problématique de l'économie politique à la philosophie feuerbachienne est incontestable. Mais il faut dire en même temps que, s'ils se livrent à une telle « opération », c'est de *deux* manières *fondamentalement différentes*. D'une part, une certaine « manipulation » des prémisses de l'économie classique (Adam Smith essentiellement) permet à Marx de *tra-duire* le rapport capital/travail dans la problématique de l'aliénation feuerbachienne : les deux phénomènes en cause (capitalisme et religion) sont bien évidemment distincts, seule une certaine relation « formelle » permettant de les superposer. Dans les deux cas, l'homme crée quelque chose et l'attribue à une « instance » autre, s'appauvrit en se dépouillant des « richesses » mêmes qu'il engendre. La *première* liaison entre l'économie et la philosophie feuerbachienne de la religion fait donc apparaître deux concepts d'aliénation qui ne se recouvrent que coupés de leur contexte, « abstraits » de l'univers théorique en lequel ils possédaient un sens défini : l'aliénation feuerbachienne (« théologie » au lieu d'« anthropologie ») et l'« aliénation » (exploitation) capitaliste. La *seconde* liaison existant, dans les *Manuscrits*, entre les économistes et Feuerbach, est la suivante : dans ce cas-ci, Marx *part* de l'activité générique, c'est-à-dire de l'*anthropologie* feuerbachienne, et non de la *théologie*, c'est-à-dire de son aliénation ; il est par là même tout à fait indispensable à notre sens

d'insister sur le point suivant: Marx *ne reprend pas* — du moins à ce niveau — le concept d'aliénation tel qu'il est thématise par Feuerbach, mais part *directement* de l'anthropologie, la critique de la religion (c'est-à-dire de cette même aliénation) étant « pour l'essentiel terminée ». C'est à *partir* d'une telle ontologie que l'économie est maintenant interrogée: la production matérielle concerne une modalité de l'activité humaine (le travail en vue d'un but « extérieur ») qui, ne correspondant pas aux conditions essentielles de l'ontologie de départ, fait surgir un nouveau (un troisième) concept d'aliénation. Quand Marx *traduit* (premier versant du texte) l'économie dans l'ontologie, il fait appel, à travers une opération de transposition, au concept *feuerbachien* d'aliénation (coupé de son contexte) et laisse dans l'ombre l'activité générique (l'« anthropologie »): à ce niveau, rien ne le distingue encore de Proudhon et du communisme « grossier », dont les thèses anticapitalistes peuvent parfaitement se laisser « traduire » en ce sens. Quand il lit, dans une perspective *ontologique*, les textes de l'économie politique, il le fait à partir, cette fois, de l'*activité générique* feuerbachienne, laissant alors apparaître un concept d'aliénation qui n'a plus rien à voir avec celui qui avait cours dans la critique de la religion. *C'est dans la mesure où Marx fait appel à l'activité générique feuerbachienne qu'il abandonne à la fois le concept feuerbachien d'aliénation et son pâle reflet, l'« aliénation » capitaliste, comme domination du non-travail sur le travail.*



Nous allons maintenant expliciter plus avant le concept d'« activité générique », qui joue un rôle si déterminant dans les développements présents. Le fait que l'homme se trouve défini comme un « être générique » implique tout d'abord la conséquence suivante: *le genre est l'essence de l'individu*, c'est l'objet essentiel de son activité, en tant que cet objet ne constitue pas quelque chose d'étranger, de « transcendant », mais s'identifie à l'accomplissement, à la « réalisation » de ce même individu; il est ce que sa tendance la plus intime cherche à atteindre, il constitue l'affirmation, l'objectivation, le déploiement, la libération de ses « forces essentielles ». L'activité centrée sur elle-même, se prenant pour sa propre fin, est *par définition* tournée vers le « genre ». L'individu est censé être *intégralement satisfait* en prenant le genre pour objet, dans la mesure où c'est de son objectivation qu'il s'agit ⁸⁸.

Une telle conception de base — encore toute schématique — implique deux conséquences déterminantes. En premier lieu, une certaine interprétation des rapports qu'entretient l'homme avec la *nature*; en second lieu, une certaine approche de la *socialité*. Nous commencerons par l'explicitation de cette dernière question, dans la mesure où, chronologique-

ment, elle a constitué le premier objet d'investigation du jeune Marx. En effet, l'année 1843 a été marquée, en ce qui concerne l'évolution de ce dernier, par la rédaction de trois textes consacrés à la *critique de la société moderne* en tant qu'entité *politique*: c'est sur deux de ces ouvrages que nous voudrions nous pencher à présent, de façon à « reconstruire » la genèse de la conception marxienne de la socialité. Nous étudierons successivement, du point de vue qui nous concerne, les deux textes en question, et terminerons ce développement par l'analyse du même problème tel qu'il apparaît dans les *Manuscripts de 1844* eux-mêmes.

*
**

4. LE « MANUSCRIT DE KREUZNACH »

a) La « *bürgerliche Gesellschaft* » et l'Etat

La *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, écrite probablement à Kreuznach dans le courant de l'année 1843⁸⁹, constitue une étude de la quasi-totalité des pages consacrées par la *Rechtsphilosophie*⁹⁰ hegelienne à la notion d'Etat. Un par un, Marx commente les paragraphes 261 à 313 du livre d'Hegel, dans une perspective mettant en jeu une conception de la société sur laquelle nous allons maintenant nous interroger. L'axe de l'argumentation développée par Marx concerne les deux concepts hegelien de « société civile » (*bürgerliche Gesellschaft*) et d'Etat. Tout d'abord, Hegel définit la *bürgerliche Gesellschaft* comme le milieu en lequel les individus poursuivent leur « but égoïste »⁹¹.

« Mais comme la personne particulière se trouve essentiellement en rapport avec une autre particularité, si bien que chacune ne peut s'affirmer et se satisfaire que par le moyen de l'autre, donc étant en même temps médiatisée par la forme de l'universalité, celle-ci constitue le second principe de la société civile⁹². »

Voici donc une définition générale de la société civile: c'est l'univers en lequel se déploie l'activité « égoïste » des individus, la « sphère des besoins », de la « particularité ». Mais immédiatement, un second trait caractéristique vient s'ajouter au premier: les individus ont *besoin les uns des autres* pour satisfaire leurs buts « particuliers »⁹³; une certaine *organisation* accompagne donc la pure « atomisation » des monades individuelles tournées vers leur propre satisfaction: on retrouvera dans une telle analyse de la « sphère des besoins » des échos des conceptions libérales, et en particulier de l'*invisible hand* d'Adam Smith, dont nous avons parlé précédemment⁹⁴; non pas qu'Hegel se penche sur les *mécanismes économiques effectifs*⁹⁵ qui, selon le libéralisme classique, engendrent l'intérêt général à partir de la poursuite des buts particuliers, de

l'intérêt privé: mais il s'intéresse par exemple dans ses analyses au rôle de la *division du travail*⁹⁶, c'est-à-dire au pouvoir « multiplicateur », quant à la satisfaction des besoins individuels, de l'organisation sociale. En d'autres termes, ce qui intéresse Hegel dans un tel contexte, c'est le fait que la poursuite des fins individuelles *ne contredit pas* le point de vue de l'« universel », c'est-à-dire une certaine organisation, une communication entre les hommes. Bref, la *bürgerliche Gesellschaft* ne s'identifie pas — nous verrons que ce trait est tout à fait fondamental dans la perspective d'une interprétation de l'œuvre de Marx dans la relation qu'elle entretient avec la philosophie politique d'Hegel — à la pure *violence* des rapports de forces, à l'antagonisme brut et à l'*homo homini lupus*.

Mais une telle reconnaissance par Hegel des « mérites » de l'économie classique n'entraîne pas une adhésion aux thèses fondamentales défendues par celle-ci. *Tout au contraire*. Si la *bürgerliche Gesellschaft*⁹⁷ n'est pas l'anarchie pure et simple, et implique des éléments d'organisation sociale, un tel état de choses n'est aucunement « suffisant » par rapport aux buts profonds que poursuit l'auteur de la *Rechtsphilosophie*: la conciliation de l'individualité et de la totalité sociale ne s'effectue encore que sur un mode indirect, « inconscient », « invisible ». Or pour Hegel, le sens même de la société « rationnelle » consiste en une unité *consciente* de l'individu et de l'universel: une telle unité, c'est l'Etat qui la représente. Ce dernier forme par là même une « instance » supérieure à la société civile, même en supposant — ce qu'Hegel, nous le verrons, se garde de faire de façon absolue — que celle-ci mène toujours, c'est-à-dire à partir de ses propres exigences, et comme sous la conduite d'une main invisible, à une organisation sociale harmonieuse⁹⁸.

Voici en effet comment Hegel définit l'Etat.

« L'Etat est la réalité effective de l'Idee éthique — l'Esprit éthique en tant que volonté substantielle, révélée, claire à elle-même, qui se pense et se sait, qui exécute ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. Il a son existence immédiate dans les mœurs, son existence médiatisée dans la conscience de soi, dans le savoir et dans l'activité de l'individu, de même que, par sa conviction, l'individu possède sa liberté substantielle en l'Etat, qui est son essence, son but et le produit de son activité⁹⁹. »

Notons immédiatement le trait suivant, qui relie ces considérations à la conception de l'« activité générique » développée dans les *Manuscrits de 1844*: Hegel écrit que, dans l'Etat, l'individu possède sa « liberté substantielle », que l'Etat est, pour l'individu, « son essence, son but et (nous soulignons) *le produit de son activité* ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'Etat ne forme pas, pour l'individu, un *pôle d'altérité*, auquel il peut se soumettre, vis-à-vis duquel il est à même de s'engager, mais contre lequel il est tout aussi bien susceptible de se révolter? Que, tout au contraire,

l'Etat constitue à la fois l'essence de l'individu et l'objet propre de son activité? Ne retrouvons-nous pas, point par point, la définition de l'activité *générique* telle que nous venons de la découvrir à l'œuvre dans les *Manuscrits de 1844*? Et, corrélativement, l'univers de la « société civile » ne s'identifie-t-il pas rigoureusement avec l'activité « aliénée », c'est-à-dire centrée sur un but extérieur (le besoin, l'égoïsme, la « particularité »)? Voici donc, semble-t-il, que la distinction de la société civile et de l'Etat se relie aux développements ontologiques de 1844: d'où, on le comprend aisément, tout l'intérêt qu'il y a pour nous, qui sommes occupés à analyser la conception de la société impliquée par l'interprétation de l'homme comme *Gattungswesen*, à saisir la critique que le *Manuscrit de Kreuznach* adresse à l'opposition hegelienne société civile/Etat, dont nous venons de rappeler brièvement la signification.

*
**

b) Les deux temps de la critique marxienne

La critique de Marx s'opère en *deux temps essentiels* qui, bien que mêlés l'un à l'autre dans l'exposé du manuscrit, doivent être soigneusement distingués. Michel Henry a eu le mérite de souligner une telle distinction¹⁰⁰: nous lui en sommes redevable, bien que, comme le lecteur s'en rendra progressivement compte par la suite, nous interprétions la philosophie marxienne de l'action d'une manière opposée à la sienne. La *première figure* de la critique est celle d'un *renversement*. Hegel, nous venons de le voir, accorde le primat à l'Etat sur la société civile, dans la mesure où celui-là remplit mieux les conditions d'une organisation sociale rationnelle que ne le fait celle-ci; Marx affirme, dans ce premier temps logique de la critique, *rigoureusement le contraire*.

« Famille et société civile sont les présuppositions de l'Etat; ce sont elles les instances agissantes à proprement parler (*sie sind die eigentlich Tätigen*); mais dans la spéculation, cela devient l'inverse¹⁰¹. »

La « spéculation » désigne, dans le vocabulaire de Marx — qui, en cela, suit Feuerbach —, la pensée hegelienne. Or celle-ci se manifeste ici comme une *inversion de l'ordre des choses*: les hommes réels, nous dit Marx, appartiennent à la famille et à la société civile, qui constituent les « milieux » de leur activité quotidienne. L'Etat ne forme, quant à lui, qu'une instance « transcendante » aux individus vivants, dont Hegel fait l'essence de la société.

« ... famille et société civile sont des parties de l'Etat qui sont réelles, de réelles existences spirituelles de la volonté, elles sont des façons d'être de l'Etat; famille et société civile se font *elles-mêmes* l'Etat. Elles sont ce qui meut. Selon Hegel en revanche, elles sont *faites* par l'Idée réelle¹⁰². »

Hegel, en effet, définissait — nous l'avons indiqué ci-dessus — l'Etat comme « la réalité effective de l'Idée éthique » (c'est-à-dire le « lieu » en lequel l'universel devient l'« essence », le « but » et le « produit » de l'activité de l'individu), et cela par opposition aux « sphères » subordonnées de la famille et de la société civile. Or ces dernières constituent *le « lieu » de la vie individuelle concrète*. La « spéculation » inverse donc pour Marx l'ordre des choses : de l'Etat, qui n'est que ce que « se font elles-mêmes » la famille et la société civile, elle fait le fondement de l'existence sociale. Par là même, le thème du *renversement* dans la *Kritik des hegelschen Staatsrechts* apparaît en pleine lumière : Marx rétablit l'ordre adéquat des choses, qu'Hegel avait inversé, il *renverse le renversement* hegelien, et remet — selon une formule de maturité par trop célèbre — *Hegel sur ses pieds*.

Or un tel type d'« attaque » de la *Rechtsphilosophie* hegelienne n'épuise absolument pas le sens même du mouvement de critique à l'œuvre dans le manuscrit de 1843. Pour nous en convaincre, il n'est de meilleur exemple que la conception de la *démocratie*¹⁰² que Marx oppose à l'Etat hegelien. Cette notion forme, avec celle, corrélatrice, de *peuple* (*Volk*), le pôle positif à partir duquel Marx dénonce les conceptions de l'auteur de l'*Enzyklopädie*. Apparemment donc, nous sommes en présence d'un « exemple » du mouvement d'inversion à l'œuvre dans le *Manuscrit de Kreuznach* : au primat de l'Etat comme fondement de la société, « transcendant » à la vie réelle des individus, Marx oppose la réalité de la société civile, l'existence effective du peuple et son auto-organisation, la « démocratie ». Or la façon dont Marx définit cette dernière est particulièrement significative, si on la compare à la détermination hegelienne de la même notion. Marx écrit successivement :

« ... comme si le peuple (*Volk*) n'était pas l'Etat réel. L'Etat est un terme abstrait ; seul le peuple est un terme concret¹⁰⁴. »

« La démocratie est l'*énigme* résolue de toutes les constitutions. Ici, ce n'est pas seulement *en soi*, selon l'essence, mais selon l'*existence*, la réalité, que la constitution est continûment reconduite dans son fondement réel, l'*homme réel*, et qu'elle est posée comme l'œuvre *propre* de celui-ci. La constitution apparaît en tant que ce qu'elle est : le libre produit de l'homme...¹⁰⁵. »

Jusqu'ici, aucun problème particulier ne se pose : l'ordre des choses est renversé, sans que l'on comprenne encore quelle est la *nature* propre d'une telle « démocratie », d'une telle conception de la souveraineté populaire. Or écoutons Hegel, parlant de l'opposition entre la souveraineté du peuple d'une part, celle du monarque d'autre part :

« Envisagée selon cette opposition, la souveraineté du peuple fait partie de ces pensées confuses qui ont pour base une représentation grossière du peuple. Sans son monarque et sans l'organisation qui s'y rattache nécessairement et immédiatement, le peuple est la masse informe qui n'est plus un Etat, et à laquelle ne revient plus aucune de ces déterminations qui ne sont réellement

présentes que dans un tout organisé en soi... Si l'on entend par souveraineté du peuple... la démocratie..., en face de l'Idée développée il ne peut plus être question d'une telle représentation. Dans un peuple... qui est pensé comme une totalité organique véritable, développée en soi, la souveraineté existe en tant que personnalité du tout, et celle-ci... est la personne du monarque ¹⁰⁶. »

Pour Hegel, la démocratie possède le défaut consistant en le fait de donner le pouvoir à la multitude atomisée et à son « arbitraire » ; à l'opposé d'une telle conception, il plaide la cause de l'unité organique et harmonieuse d'un Etat de type corporatiste. Les passages suivants montrent à quel point il redoutait le désordre d'une société dont le destin dépendrait de l'entrecroisement des volontés individuelles :

« L'agrégat des individus privés est le plus généralement appelé le peuple ; mais en tant qu'un tel agrégat, celui-ci est *vulgus*, et non *populus* ; et dans ce contexte, le seul but de l'Etat consiste en ce qu'un peuple n'accède pas à l'existence, au pouvoir et à l'action *en tant qu'un tel agrégat* ¹⁰⁷. »

Il s'en prend encore, dans un autre passage, à la « conception atomistique et abstraite » selon laquelle le pouvoir devrait dépendre du « plus grand nombre, considéré comme une juxtaposition d'individus isolés, ... masse informe dont les mouvements et les actions ne seraient qu'élémentaires, dépourvus de raison, sauvages et effrayants » ¹⁰⁸.

Il faut, dans de telles conditions, poser immédiatement la question suivante : si la critique de Marx se réduit au thème du *renversement* des thèses hegelienues concernant l'Etat et la société civile, le fait que Marx affirme le primat du « peuple », de la « démocratie » et de l'« homme réel » agissant au sein de la société civile n'implique-t-il pas *qu'il assume l'« anarchie » dénoncée par Hegel* ? Certains commentateurs ont, effectivement, opposé le *Manuscrit de Kreuznach*, en tant que « manifeste » démocratique, aux thèses « autoritaires » de la maturité, notamment à celle de la « dictature du prolétariat » dans la phase de transition au communisme. Nous pensons qu'une telle interprétation devient extrêmement problématique si l'on étudie de plus près la *signification* des termes « anti-hegelienues » (démocratie, peuple, primat de la société civile, des « hommes réels », etc.) dans le texte de Marx ¹⁰⁹.

Si l'on se trouvait en présence d'un mouvement de renversement *strict* des conceptions hegelienues, les termes inversés devraient conserver *le même sens*, Marx changeant simplement le signe (valorisateur ou péjoratif) attribué par Hegel aux deux membres de l'opposition. Or Marx ne plaide absolument pas en faveur d'une émancipation de la société civile, *telle qu'Hegel la décrit*, par rapport à la domination « transcendante » de l'Etat. L'« atomisation » constitue, dans la perspective d'une société harmonieuse, « rationnelle », réconciliée, le pôle négatif *par excellence*, ce qu'il faut dépasser avant tout. Or, à ce niveau tout au moins, nous avons vu qu'Hegel disait *exactement la même chose*. Marx ne

reproche pas le moins du monde à Hegel d'avoir voulu *limiter* le libre jeu de la « particularité », telle qu'elle se déploie dans la société civile, mais tout au contraire, pourrait-on dire, *de ne pas l'avoir fait suffisamment*. Telle est la thèse que nous allons maintenant exposer.



Nous voilà donc conduits au seuil du *second type d'argument critique* animant le *Manuscrit de Kreuznach*. La « démocratie » selon Marx se distingue *radicalement* de la façon dont Hegel, dans les passages que nous avons cités, détermine un tel concept. Il faut dire, tout au contraire de la définition attendue, qu'elle se relie essentiellement à la *définition hegelienne de l'Etat*. Marx ne critiquerait donc pas Hegel, dans une telle perspective, parce que celui-ci aurait soumis le monde de la « particularité » et de l'« égoïsme » à l'instance « transcendante » de l'Etat, mais bien plutôt parce que la définition hegelienne de l'Etat « conviendrait » à la *société civile*. L'« erreur » d'Hegel consisterait alors en ce qu'il aurait pensé correctement l'essence de la société rationnelle, mais en l'attribuant à une instance « transcendante », *et non aux individus réels*. Ce nouveau « style » méthodologique du *Manuscrit de Kreuznach* — qui, on le voit, se distingue nettement de la simple figure du renversement —, Marx nous en livre la clé dans le passage suivant :

« Ce qui est plus profond chez Hegel (*Das Tiefere bei Hegel*), c'est qu'il éprouve la séparation de la société civile et de la société politique comme une *contradiction*. Mais ce qui est faux est qu'il se contente de cette apparence de solution et qu'il fait passer cette apparence pour la chose même... ¹¹⁰. »

Marx reconnaît la *légitimité* de la *question* que se pose Hegel — celle de la synthèse entre l'Etat et la société civile —, mais conteste la *réponse* qu'il donne à une telle question (c'est une « apparence de solution »). Qu'est-ce à dire, sinon que Marx veut « résoudre » *mieux qu'Hegel ne l'a fait lui-même* les problèmes que celui-ci s'était posés, et auxquels il n'avait trouvé de solution qu'« apparente » ? Hegel et Marx se rejoignent en ceci que chacun éprouve comme une « contradiction » la *séparation* de la société civile et de l'Etat. Mais alors qu'Hegel pense, selon Marx, pouvoir dépasser une telle division à partir de la domination du pouvoir étatique sur l'anarchie (relative) de la société civile, le *Manuscrit de Kreuznach* considère au contraire qu'une telle solution est *par définition* illusoire, « apparente ». C'est un tel mouvement de pensée que nous devons maintenant nous efforcer d'appréhender dans toute sa rigueur.

Il nous faut tout d'abord préciser la question suivante. Il existe, dans la société hegelienne telle que la comprend Marx, *deux* modes déterminés de « séparation », s'impliquant mutuellement. *D'une part*, la *bürgerliche Gesellschaft* se trouve elle-même définie comme le monde de la « sépara-

tion », dans la mesure où elle s'identifie au milieu de l'« égoïsme » et de l'intérêt privé. Certes, une certaine unification — une organisation — de cet univers existe: indirecte, sur le modèle de l'intérêt général tel que l'envisagent les libéraux; mais celle-ci, pour des raisons d'ailleurs fort complexes sur lesquelles nous nous pencherons plus loin, est insuffisamment « réconciliée » pour Hegel, puisque l'individu et la totalité ne se « rejoignent » — si c'est effectivement le cas — que par un mécanisme aveugle, un jeu de lois « invisibles ». La société civile est donc *livrée à la séparation*, même si elle ne s'identifie pas avec la « loi de la jungle ». Hegel refuse *explicitement* l'idée d'un Etat qui ne ferait qu'entériner, comme un arbitre, le jeu autonome de la société civile. La vraie réconciliation de l'individu et de la société ne peut, selon lui, être atteinte que dans la mesure où celui-ci *vis* *explicitement*, consciemment, thématiquement, le tout, comme — nous l'avons vu — « son essence, son but et le produit de son activité ». Seul l'Etat — la vie *politique* — sera susceptible d'accomplir un tel mouvement de rassemblement de la « substance » et du « sujet », la société civile se trouvant *par définition* centrée sur le pôle « individuel », même si des lois « objectives » empêchent qu'elle s'identifie à l'anarchie pure et simple.

Mais Marx voit dans un tel argument tout autre chose que ce qu'y mettait, consciemment, Hegel. Au lieu d'un effacement, d'un « dépassement » de la « séparation » régnant dans la société civile, l'Etat hégélien implique — de façon *rigoureusement inverse* — un *redoublement de la division de la société*. En effet, une telle idée de l'Etat constitue pour Marx — tous les développements du *Manuscrit de Kreuznach* tendent à l'attester — la réconciliation de l'individu et du tout (l'activité *politique*, c'est-à-dire ayant l'universel comme but) *en tant qu'une telle réconciliation s'opère « au-dessus » et au-delà de la société civile*. Hegel aurait simplement superposé à l'univers de la société civile un *autre* « univers », dans lequel l'universel serait « l'essence » et « le propre but » de l'activité. C'est ainsi que, nous dit Marx, *deux sphères* coexistent: celle des intérêts privés et celle de l'intérêt universel, c'est-à-dire de l'Etat. Mais précisément, *parce qu'elles ne s'identifient pas* — *parce qu'elles sont deux* —, ces sphères distinctes *redoublent la « séparation » au lieu de l'abolir*. D'une part, la division comme « logique » *interne* à la société civile subsiste; d'autre part, une *seconde « division » apparaît*: entre la société civile et l'Etat.

Il faut bien comprendre que, dans l'esprit de Marx, ces deux figures de la séparation (*interne* à la société civile; *entre* la société civile et l'Etat) s'appellent mutuellement: c'est *parce qu'Hegel maintient deux types distincts d'activité*, l'une propre à la société civile et l'autre propre à l'Etat, l'une d'ordre « économique » et l'autre d'ordre « politique », que son univers social se trouve, quoi qu'il veuille, malgré le fait —

positif — qu'il ressente cette « séparation » « comme une *contradiction* », brisé en deux « camps » irréconciliables¹¹¹. Tout d'abord, l'auteur de la *Rechtsphilosophie* pense la société civile, l'univers de l'activité concrète et quotidienne, comme le libre champ de déploiement de l'intérêt privé : ayant admis une telle prémisse comme point de départ pour sa théorie de la société « rationnelle », il ne pourra plus trouver l'unité véritable (explicite, consciente) que dans une *autre* sphère, subsistant « à côté » de la première sphère, et consacrée à l'activité universelle : telle sera la sphère politique ou sphère de l'Etat. Une fois acceptée la « séparation » comme nature propre de la société civile, l'activité *non séparée* (c'est-à-dire d'emblée centrée sur l'universel, la totalité sociale) ne pourra que se dérouler sur un plan *séparé* du premier niveau, celui de l'« égoïsme » : l'activité et l'intérêt universels deviennent alors *nécessairement politiques, c'est-à-dire « transcendants » par rapport à la vie quotidienne, et cela dans la mesure où celle-ci est pensée comme « divisée » a priori*.

*
**

c) Problématique de l'« affaire universelle »

C'est dans un tel contexte que prend sens la façon dont Marx, tout au long de son texte, définit la société émancipée. Une telle définition vise précisément, nous allons le voir, à abolir la *transcendance* de l'activité universelle par rapport à l'activité telle qu'elle existe au sein de la société civile. Autrement dit, Marx cherche à « étendre » le champ de l'activité universelle à l'ensemble de la société, c'est-à-dire, dans un même mouvement, à « dépasser » l'activité « égoïste » et l'activité « politique ». D'une part en effet, une telle extension de l'activité universelle abolit l'existence d'une sphère — la société civile — subsistant en dehors de l'espace de réalisation de cette même activité ; d'autre part, le fait que celle-ci se généralise et pénètre la totalité du champ social lui ôte son caractère *simplement politique*, c'est-à-dire « transcendant » par rapport à la vie quotidienne. Ainsi — aussi paradoxal que cela paraisse, et aussi difficile à comprendre — Marx tend à vouloir « *supprimer* » d'un même mouvement la *politique* et l'économie en tant que domaines d'activité autonomes.

Venons-en à la démonstration de notre thèse, c'est-à-dire à la « production », puis à l'interprétation, de documents attestant sa validité. Un texte du *Manuscrit de Kreuznach* est exemplaire à cet égard, et nous servira d'introduction à un tel propos.

« L'affaire universelle (*Die allgemeine Angelegenheit*) est fin prête sans qu'elle ait été affaire réelle du peuple. L'affaire réelle du peuple (*Volkssache*) a réussi à se produire sans l'action du peuple. L'élément des états (*das ständische Element*) est l'existence illusoire des affaires de l'Etat en tant qu'affaire du peuple. L'illusion que l'affaire universelle est affaire univer-

selle, affaire publique ou l'*illusion* que la chose du peuple est affaire universelle... L'*élément des états* est l'*illusion politique de la société civile*. Si la liberté *subjective* apparaît chez Hegel comme liberté *formelle*..., c'est justement qu'il n'a pas instauré la liberté objective comme réalisation, effectuation de la liberté subjective... La séparation de l'*en soi* et du *pour soi*, de la substance et du sujet, relève d'un mysticisme abstrait ¹¹². »

Marx commente, dans un tel texte, le paragraphe 301 de la *Rechtsphilosophie*, consacré à la théorie du pouvoir législatif. Voici ce qu'Hegel y écrit.

« L'élément des états (*das ständische Element*) a pour destination de faire que l'affaire universelle (*die allgemeine Angelegenheit*) n'existe plus seulement *en soi* mais *pour soi*, c'est-à-dire que le moment de la *liberté subjective formelle*, la conscience publique en tant qu'*universalité empirique* des vues et des pensées du *plus grand nombre*, vienne à l'existence ¹¹³. »

Le monarque, le gouvernement et les états participent au pouvoir législatif. Les deux premiers éléments d'un tel pouvoir (prince et fonctionnaires d'Etat) représentent le pôle de l'universalité, c'est-à-dire la société dans son ensemble, l'*allgemeine Angelegenheit* (affaire universelle ou intérêt général). Quant au troisième élément, constitué par les « états », il représente ce que nous appellerions aujourd'hui la « base », c'est-à-dire l'ensemble des intérêts particuliers, opinions subjectives et « désirs » des membres de la société civile. Ce dernier élément a donc pour fonction, selon Hegel, d'empêcher que les intérêts universels subsistent « au-dessus » de la vie concrète (la société civile), « en soi », comme le pouvoir d'une « substance » étrangère. Les intérêts privés doivent pouvoir se faire entendre, participer au pouvoir législatif de telle façon que l'« affaire universelle » devienne « pour soi », c'est-à-dire soit reprise activement et volontairement par le peuple comme son « affaire » propre. Autrement dit, par le truchement de l'« élément des états », l'affaire universelle devient en même temps l'affaire des individus « empiriques » vivant au sein de la société civile, la « substance » se fait « sujet ». La « liberté subjective formelle », la « conscience publique en tant qu'universalité empirique des vues et des pensées du plus grand nombre », se manifeste et semble *supprimer la transcendance de l'intérêt général* (monarque et fonctionnaires).

Le projet d'Hegel paraît donc, du moins ici, tout à fait clair: il faut que le pouvoir législatif ne tombe ni dans la situation extrême d'une pure autonomie (« en soi ») du pouvoir étatique par rapport à la société civile (ce qui risquerait, nous dit-il, de mener à l'arbitraire), ni dans un état de choses qui se caractériserait par la domination anarchique et « sauvage » de la « masse ». A proprement parler, une telle préoccupation renvoie, sur le plan de la théorie socio-politique, à ce qu'Hegel appelle « universel concret » ¹¹⁴, et qu'il définit comme le but même de ses investigations.

C'est dans une telle perspective que l'on peut le mieux comprendre, selon nous, la visée philosophique profonde de la pensée politique hegelienne ainsi que la manière dont Marx l'assume — et même, nous le montrerons, la *radicalise* —, en même temps qu'il rejette la réalisation effective d'une telle visée dans la *Rechtsphilosophie*. Tout d'abord, Marx conteste le fait que l'intérêt général (l'« affaire universelle ») puisse exister « en soi » comme un « attribut » du pouvoir étatique, et que ce ne soit qu'« ensuite » (d'un point de vue logique, bien évidemment) qu'une telle « substance » se *complète* en se donnant la dimension du « pour soi », c'est-à-dire de l'adhésion populaire. « L'« affaire universelle » est fin prête sans qu'elle ait été affaire réelle du peuple. La chose du peuple a réussi à se produire sans l'action du peuple ». Ainsi Marx conteste-t-il le point de vue hegelien suivant lequel l'*origine* de l'intérêt universel se situerait hors du « peuple » (la vie concrète de la société civile), l'adhésion de celui-ci ne venant qu'« achever » une telle structure. Et de fait, Hegel écrit très expressément, dans la remarque du paragraphe 301, qu'une telle conception est pour lui fondamentale, et s'en prend du même coup, comme par anticipation, à la critique de Marx :

« La représentation que se fait la conscience ordinaire de la nécessité et de l'utilité de la participation des états à l'élaboration des lois est à peu de choses près la suivante : les députés issus du peuple ou le peuple lui-même doivent comprendre le mieux ce qui sert le bien du peuple et ont incontestablement la meilleure volonté de travailler à la réalisation de ce bien. Or... le peuple, dans la mesure où ce mot désigne une partie ou un groupe particulier des membres d'un Etat, représente la partie qui ne sait pas ce qu'elle veut. Savoir ce que l'on veut, et, mieux encore, savoir ce que veut la volonté en soi et pour soi, la raison, cela est le fruit d'une connaissance et d'une intelligence profonde, qui ne sont pas l'affaire du peuple. Le moindre effort de réflexion montre que la garantie que représentent les états pour le bien commun et la liberté publique ne se trouve pas dans l'intelligence particulière de ces états — car les fonctionnaires d'un rang plus élevé ont nécessairement une intelligence plus profonde et plus vaste de la nature des institutions et des besoins de l'Etat. Ayant également une compétence et une habitude plus grandes de ces affaires, ils peuvent réaliser le meilleur *sans les états* (nous soulignons) 115. »

Voici donc le premier temps de l'argumentation critique développée par le jeune Marx : Hegel ne « situe » pas l'affaire universelle dans l'existence concrète du peuple, dans la vie même de la société civile, mais dans la « connaissance », l'« intelligence » et la « compétence » des fonctionnaires. Vient alors le second temps : Hegel ne s'en tient pas à une telle transcendence « élitiste » du pouvoir d'Etat, lequel sait mieux que le peuple ce que celui-ci est censé vouloir, mais cherche, par le truchement du *ständische Element*, de l'élément des « états », à réconcilier l'Etat et la société civile, à abolir le caractère transcendant de l'affaire universelle, bref à instaurer l'universel concret, et non pas seulement l'universel abstrait (séparé, transcendant) du pouvoir étatique. C'est une telle

médiation que Marx critique¹¹⁶. Qu'en est-il à proprement parler de ces « états » ? Le terme même (*Stand*) renvoie à la fois à la société civile et à l'élément politique (l'exercice du pouvoir législatif)¹¹⁷. Dans son premier sens, social, il désigne plus ou moins ce que nous appellerions aujourd'hui « classe », c'est-à-dire répond à la définition suivante.

« Il en résulte que tout l'ensemble se divise en plusieurs systèmes particuliers de besoins, de leurs moyens et de leurs travaux, des diverses manières de leur satisfaction et enfin de la culture théorique et pratique, systèmes entre lesquels les individus sont répartis. De là, pour l'ensemble, sa différenciation en états (*Stände*)¹¹⁸. »

Hegel distingue, essentiellement, dans la théorie de la société qu'il met en œuvre, trois états : l'état *substantiel*, lié à l'agriculture et à la propriété foncière (paragraphe 203) ; l'état *industriel* (paragraphe 204) et l'état *universel*, « chargé des intérêts généraux (*allgemeine Interessen*) de la société » (paragraphe 205). C'est ce dernier état qui forme le groupe social des *fonctionnaires* d'Etat : celui-ci n'est pas, rigoureusement parlant, comme l'a bien noté Eric Weil, un état *politique*, puisqu'il se résume en sa signification *sociale* (c'est en quelque sorte ce que nous appellerions aujourd'hui la « classe politique »)¹¹⁹ ; il se *recrute* dans ce qu'Hegel appelle le *Mittelstand*, c'est-à-dire l'état « médian », ou ce que l'on nommera plus tard « classe moyenne »¹²⁰. Quand nous parlons donc des états en tant qu'ils participent au pouvoir législatif, c'est leur seconde signification qui vient au jour — états *politiques* —, c'est-à-dire l'*organisation* qui est la leur dans un tel contexte. Il faut d'emblée souligner le fait que cet élément politique des états (*das politisch-ständische Element*, paragraphe 304) concerne *deux* des états sociaux que nous avons définis ci-dessus : l'état universel constitue la « partie » *gouvernementale* et n'est pas censé avoir à défendre des intérêts privés. Restent donc à ce niveau les états « substantiel » et « industriel ». L'état *substantiel* peut participer en tant que tel au pouvoir législatif, dans la mesure où, nous dit Hegel, sa nature même l'y destine :

« Cette classe est spécialement désignée pour occuper une position politique et avoir une importance politique, du fait même que ses biens sont indépendants des biens de l'Etat, qu'ils ne sont pas non plus soumis aux aléas de l'industrie, de la recherche du profit et des revers de fortune¹²¹. »

S'ajoute à cela, comme élément supplémentaire de « stabilisation », l'institution du *majorat*¹²², laquelle a les faveurs de l'auteur de la *Rechtsphilosophie*. Par contre, le second état du *politisch-ständische Element* — l'état « industriel » — ne peut, de par sa nature propre (il est soumis aux « aléas des revers de fortune », etc.), accéder en tant que tel à l'assemblée législative : il doit s'y faire déléguer, et ceci sur un mode *corporatiste*, lequel s'oppose explicitement au scrutin démocratique ordinaire :

« Dans la mesure où ces députés sont mandatés par la société civile, celle-ci doit leur confier un mandat en fonction de ce qu'elle est effectivement, c'est-à-dire non pas en tant qu'agrégat atomistique de ses éléments singuliers..., mais en tant qu'organisation différenciée comprenant les groupements constitués, les communes et les corporations, qui se trouvent mis en relation avec la vie politique ¹²³. »

« Dans la mesure où, selon la nature de la société civile, la députation émane des diverses corporations, *et si la simplicité de cette procédure n'est pas troublée par des abstractions et des représentations atomistiques* (nous soulignons), cette députation répond immédiatement à cette exigence. Alors, les élections deviennent quelque chose de superflu ou se réduisent à un simple jeu de l'opinion et de l'arbitraire ¹²⁴. »

Voici donc une conception dont on retrouve, aujourd'hui, les linéaments dans l'argumentation des défenseurs de l'Etat autoritaire, qui dénoncent le caractère « dissolvant » et « atomisateur » des régimes démocratiques. Ne peut-on, dès lors, comprendre la virulence des critiques adressées par Marx comme une défense des idéaux révolutionnaires à l'encontre de thèses tellement « réactionnaires » ?

« Hegel veut le système médiéval des états, mais dans le sens moderne du pouvoir législatif, et il veut le pouvoir législatif moderne, mais dans le corps du système médiéval des états ! C'est le pire des syncrétismes ¹²⁵. »

Marx, de ce point de vue, critiquerait le système de *médiations* institué par Hegel dans le but de faire se « rejoindre » l'Etat et le « peuple » (la société civile) au nom de l'idéal moderne de la *souveraineté populaire*. Une telle analyse des conceptions marxiennes ne nous paraît pas adéquate, *surtout* dans la mesure où elle contredit les positions prises par Marx vis-à-vis des idéaux révolutionnaires : celui-ci, dans la *Question juive* — nous le verrons par la suite —, dénonce *explicitement* la théorie du contrat social, base de la conception révolutionnaire de la souveraineté populaire.

Il faut plutôt, à notre sens, insister sur ce que Marx écrit à la fin de la citation que nous sommes occupés à commenter. Hegel considère la liberté telle qu'elle se manifeste à la « base », dans la société civile, comme l'élément de l'arbitraire (*Willkür*), lequel doit accéder à la liberté objective « substantielle » (qui consiste à reconnaître pour fin l'« affaire universelle ») par son « élévation » au niveau politique. Une telle ascension s'opère, dans la *Rechtsphilosophie*, par le truchement du pesant système de médiations dont nous avons rappelé au lecteur les tenants et aboutissants. Autrement dit, la liberté simplement « formelle » doit acquérir par ce système même un contenu substantiel. Or nous avons vu que Marx écrivait à un tel propos : « Si la liberté subjective apparaît chez Hegel comme liberté formelle, *c'est justement parce qu'il n'a pas instauré la liberté objective comme réalisation, effectuation de la liberté subjective* » (nous soulignons) ¹²⁶. Que veut dire pour Marx cette affirma-

tion suivant laquelle l'affaire universelle doit être « effectuation de la liberté subjective », c'est-à-dire être en quelque sorte *immanente à la société civile elle-même*? Quand Marx critique le jeu de médiations qu'Hegel croit susceptible de réconcilier société civile et Etat, *par quoi le remplace-t-il*? Il faut avouer qu'aucune théorie socio-politique positive, pouvant relayer le caractère fouillé des analyses hegelienues, n'apparaît dans le *Manuscrit de Kreuznach*; mais le *sens fondamental* d'une telle perspective est, à notre avis, parfaitement perceptible¹²⁷: la société civile elle-même, en tant que telle, doit être l'« effectuation » de l'affaire universelle, et *non pas* l'instance transcendante de l'Etat, reliée à celle-ci par le système d'intermédiaires en question. Pourquoi l'élément des états peut-il être considéré comme l'« illusion politique » de la société civile, si ce n'est parce qu'il laisse croire que celle-ci incarne et réalise l'intérêt général, alors que ce n'est *aucunement le cas*? Ecoutons Marx, critiquant cette « bureaucratie » de l'affaire universelle:

« La suppression (*Aufhebung*) de la bureaucratie peut seulement consister en ce que l'intérêt universel devienne *réellement* l'intérêt particulier, et non rien que dans la pensée, dans l'abstraction, comme chez Hegel. Ceci n'est possible à son tour que si l'intérêt *particulier* devient réellement l'intérêt *universel*. Hegel part d'une opposition non réelle et ne parvient par suite qu'à une identité imaginaire qui, à la vérité, est elle-même de nouveau contradictoire. La bureaucratie est une identité de ce type¹²⁸. »

A l'encontre de l'identité simplement « imaginaire », Marx plaide en faveur de l'identité *réelle* de l'« intérêt particulier » et de l'« intérêt universel ». Il ne s'agit plus dans un tel contexte, comme on le comprend aisément, de parler de médiations ou d'intermédiaires destinés à *combler le vide* existant entre le particulier et l'universel, le civil et le politique, le peuple et l'Etat. *Ce vide, en soi, selon l'essence, ne doit pas exister*. C'est en ce sens, nous le voyons, que le civil et le politique disparaissent *en même temps*, puisqu'ils n'avaient de signification que *par leur distinction* même, celle qui se trouve ici, par hypothèse, abolie.

Il va de soi que de tels traits ne constituent encore qu'un horizon problématique très peu déterminé: mais ils caractérisent un style d'approche de la socialité qui décide en grande partie, comme nous tâcherons de le montrer dans notre seconde partie, des options socio-politiques animant l'œuvre de maturité. Il est donc essentiel de saisir en toute rigueur ce qui se joue dans le *Manuscrit de Kreuznach*, dont, on le voit, l'*anti-hegelianisme* se relie peut-être à ce que Michel Henry a appelé fort justement un *hyper-hegelianisme*¹²⁹, dans la mesure où Marx reproche en permanence à Hegel de *viser* l'universel concret — dans le cas de la théorie de la société: l'identité de l'« intérêt particulier » et de l'« intérêt universel » — *tout en le manquant*. Le manuscrit de 1843 va, en un sens, « plus loin » qu'Hegel lui-même en ce qui concerne les exigences

de la philosophie politique hegelienne: c'est ce que nous devons tenter de mieux comprendre maintenant en tâchant de préciser la problématique présente.

Qu'en est-il donc, à proprement parler, de cette identité du civil et du politique? Un texte du *Manuscrit de Kreuznach* la définit par la mise en relation des deux éléments en cause avec un *troisième terme*, lequel forme comme le « lieu » de leur accord, de leur « réconciliation ».

« La volonté d'un peuple peut tout aussi peu que la volonté d'un individu passer par-dessus les lois de la raison. Chez un peuple qui manque de raison, il ne peut pas en principe être question d'une organisation politique raisonnable... Le pouvoir législatif ne fait pas la loi : il la découvre et la formule seulement ¹³⁰. »

C'est la « *raison* » avec ses « *lois* » qui forme le fondement du pouvoir législatif: celui-ci ne réside ni dans l'arbitraire de la multitude et de l'opinion contingente, ni dans l'arbitraire d'une autorité étatique « transcendante », ni dans les laborieux compromis de la *Rechtsphilosophie*. Or, curieusement, une telle thèse, si ambitieuse par tout ce qu'elle implique, n'est pas élaborée plus avant. *Comme si elle allait de soi*, comme s'il suffisait de la rappeler, au détour de tel ou tel argument. Un rationalisme naïf sous-tendrait-il la théorie socio-politique du jeune Marx? C'est effectivement ce que semble attester la lecture des articles qu'il a écrits en 1842 — un an avant la rédaction probable du *Manuscrit de Kreuznach* — pour la *Rheinische Zeitung* ¹³¹.

Il est très frappant à cet égard de se pencher un moment sur la façon dont Marx, à cette époque, tâchait de fonder la légitimité des revendications concernant la liberté de la presse: à partir, nommément, d'une conception de la raison et de la loi qui s'avère fort significative pour notre propos présent.

« ... car la liberté juridiquement reconnue existe dans l'Etat en tant que *loi*. Les lois ne sont pas des mesures répressives prises à l'encontre de la liberté, tout aussi peu que la loi de la pesanteur constitue une mesure répressive contre le mouvement parce que, réglant, en tant que loi de la gravitation, les mouvements éternels des corps du monde, elle m'assomme, en tant que loi de la chute des corps, si je la viole et veux danser en l'air. Les lois sont bien plutôt les normes positives, claires, universelles, en lesquelles la liberté a acquis une existence impersonnelle, théorique, indépendante de l'arbitraire de l'individu (*von der Willkür des Einzelnen*). Un livre de lois est la Bible de liberté d'un peuple.
(...)

Il n'existe pas, dans l'effectivité, de lois préventives... Les lois ne peuvent... prévenir les actions de l'homme, parce qu'elles sont les lois vivantes intérieures de son action elle-même (nous soulignons), les reflets conscients de sa vie ¹³². »

A un tel prix, il est toujours possible d'élaborer une théorie — telle celle que le *Manuscrit de Kreuznach* ne fait qu'esquisser — de l'identité radicale du « particulier » et de l'« universel » : il suffit de définir l'intérêt général représenté par la législation comme la « loi vivante intérieure » de l'individu humain. Une telle conception implique *au moins* deux présuppositions essentielles, qui, comme telles, ne sont absolument pas discutées par Marx : *en premier lieu*, la loi est claire, au-delà de toute controverse¹³³, elle constitue l'instance parfaitement déterminée à laquelle les privilèges du pouvoir ainsi que l'« arbitraire des individus » sont censés se soumettre. *En second lieu*, une telle soumission n'en est, en toute rigueur, pas une, puisque, ce faisant, chacun ne fait qu'adhérer à ce qui lui est le plus intérieur. *Chacun est « chez soi » dans la loi*, qui ne sert pas à « prévenir » des comportements incompatibles avec ses normes universelles, mais, au contraire, *exprime la « vie intérieure » de l'homme*.

Il y a donc, au fond de la critique que Marx adresse à l'Etat prussien et à la censure que celui-ci exerce d'une part (1842), à la philosophie politique hegelienne d'autre part (1843), une sorte d'optimisme — ou de naïveté, diront certains — rationaliste : au pesant appareil de « médiations » élaboré par la *Rechtsphilosophie*, l'auteur du *Manuscrit de Kreuznach* oppose une idée de la « raison », en tant que celle-ci, tout comme les lois naturelles, est censée gouverner les « phénomènes humains » *sans leur faire violence*, dans l'exacte mesure où elle est *la loi intérieure de l'action humaine*¹³⁴. Si donc une telle conception préalable, quasi implicite — elle apparaît toujours à l'intérieur d'une argumentation touchant tel ou tel sujet concret (la presse, la philosophie de l'Etat) —, se trouve à la base de la critique de 1843, on comprend maintenant qu'elle se distingue des théories révolutionnaires qui se basent explicitement sur une théorie du *contrat social* : celle-ci implique une conception de la loi qui contredit absolument les thèses de Marx, telles que nous venons de les rapporter, puisqu'elle considère l'« affaire universelle » comme une *limitation*, volontaire et responsable, de la liberté individuelle au profit des fins sociales. L'analyse de la théorie de la société chez le jeune Marx nous mène donc en droite ligne à l'interrogation suivante : comment son combat contre l'Etat prussien et la *Rechtsphilosophie* se distingue-t-il de la *théorie sociale libérale* ? Un autre texte de 1843 devrait nous renseigner à ce propos.

5. LA « QUESTION JUIVE »

a) Introduction : Bauer et le judaïsme

En 1844 paraît à Paris, dans les *Deutsch-französische Jahrbücher*, un pamphlet rédigé par Marx, et dirigé contre certaines thèses avancées par le jeune-hegelien Bruno Bauer à propos du problème juif ¹³⁵. La *Question juive*, écrite à la fin de l'année 1843, poursuit le mouvement de critique engagé par le *Manuscrit de Kreuznach*, tout en précisant les positions philosophico-politiques adoptées par Marx. Bruno Bauer avait publié un texte, appelé *Die Judenfrage*, dans lequel il s'interrogeait sur le sens de l'émancipation politique revendiquée, dans cette première moitié du XIX^e siècle, par les Juifs. Sa thèse peut se résumer de la façon suivante: vers quoi veulent se diriger les Juifs dans leur mouvement d'émancipation? Cherchent-ils à bénéficier de l'ensemble des droits dont jouissent les citoyens à part entière au sein de l'Etat moderne, c'est-à-dire à supprimer les discriminations dont ils sont encore victimes? Il *n'existe pas* de *citoyens* en tant que tels dans l'Etat prussien moderne, répond Bauer: celui-ci est un Etat *chrétien*, privilégie les tenants d'une religion déterminée, fonde sa légitimité sur une instance transcendante et fait par là même des hommes qui vivent sous la loi des *sujets* et non des *citoyens* ¹³⁶. Pour instaurer un véritable Etat rationnel et laïque, il est nécessaire, poursuit Bauer, d'abolir les privilèges de la foi chrétienne: mais, précisément pour cette raison, les Juifs doivent également, s'ils veulent devenir dignes de l'émancipation revendiquée, se débarrasser de leurs « privilèges », c'est-à-dire de leur religion, de leur mode de vie « particulier ». D'autres développements de Bauer tendent à montrer que les chrétiens sont *plus proches*, de par la nature de leur confession, de l'Etat rationnel et laïque, que ne le sont les Juifs. La « démonstration » d'une telle thèse est l'objet d'un autre article, intitulé significativement: *La capacité des Juifs et Chrétiens contemporains de devenir libres* (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*).

A ces textes, dont le second au moins possède un caractère anti-sémite, Marx ne répond pas en s'indignant de *ce point de vue* ¹³⁷. Au contraire, il *aggrave* en un sens, comme nous le verrons, la « charge ». Mais la question qui, au sein d'un tel contexte, nous intéresse au premier chef, est la suivante: quelle conception socio-politique générale Marx met-il en œuvre à l'occasion de sa critique de Bauer? En quoi nous permet-elle de préciser la question, laissée pendante à l'issue du *Manuscrit de Kreuznach*, de la critique marxienne des conceptions politiques contractualistes et libérales?

b) Critique de l'Etat politique et des « droits de l'homme »

D'emblée, Marx veut *commencer* l'investigation là où Bauer la *termine*, c'est-à-dire mettre à jour, pour le critiquer, le « sol » d'évidences à partir duquel celui-ci énonce ses thèses. Ce « sol », c'est l'Etat moderne de la laïcité et de la citoyenneté, l'Etat tel que le conçoivent les théories révolutionnaires démocratiques et républicaines. Marx reproche à une telle conception de la société de prendre comme base l'univers antagoniste que la *Rechtsphilosophie* qualifiait, dans sa généralité, de *société civile*; quant à l'universalité de l'Etat, elle « flotterait » au-dessus de cette dernière, ne la pénétrerait pas.

« ... Ce n'est qu'au-dessus des éléments particuliers que l'Etat se constitue comme universalité. L'Etat politique parfait est, d'après son essence, la *vie générique* de l'homme, par *opposition* à sa vie matérielle. Toutes les pré-suppositions de cette vie égoïste continuent à subsister dans la *société civile en dehors* de la sphère de l'Etat, mais comme propriétés de la société civile¹³⁸. »

Ce que Marx reproche à la conception moderne de l'Etat politique, c'est d'être une pure forme, ou encore le simple moyen des intérêts égoïstes, qui sont les *vrais maîtres de la société moderne*.

« Là où l'Etat politique est arrivé à son véritable épanouissement, l'homme mène... une existence double, céleste et terrestre, l'existence dans la *communauté politique*, où il se considère comme un être de communauté (*Gemeinwesen*), et l'existence dans la *société civile*, où il agit (*tätig ist*) comme homme privé, considère les autres hommes comme des moyens, se ravale lui-même au rang de simple moyen et devient le jouet de puissances étrangères¹³⁹. »

C'est une certaine image de la société moderne dans son fonctionnement réel que tâche de nous donner Marx: la vie « *matérielle* »¹⁴⁰ y domine tous les autres rapports humains, et l'universalité des normes de l'Etat, des règles et principes juridiques, loin de constituer la *fin* rassemblant les « moments », nécessaires mais subordonnés, de la vie telle qu'elle se déroule au sein de la « société civile », se trouve rabaisée au rang de *moyen* de celle-ci.

La démonstration la plus éclairante que Marx tente de donner d'une telle thèse concerne les *droits de l'homme*, considérés comme les principes fondamentaux de la société moderne, et possédant, selon toute apparence, une signification « universaliste »: liberté, égalité, sécurité, propriété. Or Marx tâche de montrer, dans la *Question juive*, que de tels droits ne constituent que l'expression des exigences propres à la société civile, et donc que, loin d'être « autonomes » et de fournir pour ainsi dire les principes généraux de constitution de toute société future, ils forment le simple *moyen* que se donne l'univers « égoïste » de la vie matérielle, lequel précisément, selon Marx, *dissout toute « communauté » possible*¹⁴¹. Soit d'abord la thèse générale:

« Constatons avant tout le fait que les prétendus *droits de l'homme*... ne sont rien d'autre que les droits *du membre de la société civile*, c'est-à-dire de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté¹⁴². »

Ensuite vient la démonstration point par point, droit par droit. La constitution de 1793¹⁴³ définit la *liberté* de la façon suivante: « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui ». Voici le commentaire de Marx.

« La liberté est donc le droit de faire et de pratiquer (*zu treiben*) tout ce qui ne nuit pas à autrui. La limite à l'intérieur de laquelle chacun peut se mouvoir *sans nuire* à autrui est déterminée par la loi, de même que la limite de deux champs est déterminée par le piquet. Il s'agit de la liberté de l'homme considéré comme une monade isolée, repliée sur elle-même¹⁴⁴. »

Passons sur le droit de propriété, lequel, bien évidemment, se prête le plus facilement à une interprétation en termes « égoïstes ». Il n'en est apparemment pas de même pour le concept d'*égalité*: or voici ce qu'écrit Marx à ce propos.

« ... ce n'est que l'égalité de la *liberté* définie ci-dessus, à savoir : tout homme est également considéré comme une telle monade basée sur elle-même¹⁴⁵. »

La « sûreté », elle aussi, se trouve interprétée dans le sens d'une protection des intérêts privés. Marx peut alors conclure, en toute assurance:

« Aucun des prétendus droits de l'homme ne dépasse donc l'homme égoïste, l'homme en tant que membre de la société civile, c'est-à-dire un individu séparé de la communauté, replié sur lui-même, uniquement préoccupé de son intérêt personnel et obéissant à son arbitraire (*Willkür*) privé. L'homme est loin d'y être considéré comme un *être générique* (*Gattungswesen*; nous soulignons); tout au contraire, la vie générique (*Gattungsleben*) elle-même, la société, apparaît comme un cadre extérieur à l'individu, comme une limitation de son indépendance originelle¹⁴⁶. »

Nous voici donc en présence d'une « lecture » *pour le moins unilatérale* de l'idéologie sous-tendant la théorie des « droits de l'homme »: nul ne contestera le fait que ceux-ci ont été formulés par la bourgeoisie montante, et portent par là même la marque de leur temps, des classes qui se sont reconnues en eux; mais on sait que ces principes permettent aussi, dans leur généralité même, de *juger* les pratiques de la société moderne. Sauf bien sûr si, comme Marx, on les interprète de façon dogmatique et dans un sens restreint: une telle lecture n'est évidemment pas appelée par les principes eux-mêmes tels qu'ils ont été formulés; ceux-ci ont d'ailleurs, au cours des xix^e et xx^e siècles, servi de point idéologique de rassemblement à de nombreux mouvements d'émancipation. Le fait qu'ils aient *aussi* fort souvent servi de paravent ou d'« alibi » à des pratiques oppressives ne constitue pas comme tel un argument qui en anéantit la portée: ces principes sont *ambigus* de par leur généralité même¹⁴⁷. Toujours est-il qu'une telle lecture de la théorie des droits de l'homme, aussi « injuste » et schématique soit-elle, nous éclaire à plus d'un égard

sur la pensée socio-politique du jeune Marx. Celui-ci reproche à Bauer d'opposer à l'Etat chrétien et à l'arbitraire « médiéval » caractérisant le pouvoir prussien une conception de l'Etat qui ferait de celui-ci, comme nous l'avons vu pour les droits de l'homme, le *simple moyen* de la vie égoïste¹⁴⁸. Or, pouvons-nous à bon droit nous demander, cette conception de l'Etat-moyen n'est-elle pas *déjà thématisée par Hegel* dans la *Rechtsphilosophie*? Effectivement, Marx semble parler en ce sens lorsqu'il qualifie le dit Etat d'« Etat du besoin (*Not*) et de l'entendement »¹⁴⁹, faisant explicitement référence à l'ouvrage d'Hegel.

Un tel Etat peut être rapporté à la notion d'« entendement » (*Verstand*), dans la mesure où celle-ci renvoie toujours pour Hegel à la « séparation » des déterminations différentes, par opposition à la « spéculation », qui réinstaura *l'unité* des différences mises à jour par l'entendement¹⁵⁰. Marx n'explicite d'ailleurs pas cette référence. Mais un autre texte d'Hegel, appartenant à l'*Enzyklopädie*, nous éclairera parfaitement sur la façon dont Hegel définit l'Etat-« moyen ».

« ... le système de l'atomistique. La substance devient de cette manière une simple liaison (*Zusammenhang*) universelle et médiatisatrice reliant des extrêmes autonomes et leurs intérêts particuliers; la totalité développée en elle-même de ces liaisons est *l'Etat en tant que société civile* (nous soulignons) ou en tant qu'*Etat extérieur* ¹⁵¹. »

Or nous savons que cet « Etat en tant que société civile » — si l'on veut, l'Etat du « laisser faire, laisser passer » — ne coïncide *nullement* avec l'Etat authentique, lequel est constitué par un type d'activité *directement centrée* sur l'« affaire universelle » comme sur son propre but, et non par le rassemblement aveugle des activités « égoïstes » et « matérielles ». Si bien qu'Hegel emploie les qualificatifs « besoin » et « entendement » (*Not und Verstand*) pour caractériser la conception de la sphère politique *qu'il rejette*. Il nous faut donc conclure de ces considérations que, sur ce point au moins, *Hegel et Marx sont en plein accord*. Le passage suivant de la *Rechtsphilosophie* recoupe d'ailleurs presque trait pour trait la critique des « droits de l'homme » à laquelle se livre la *Question juive* (il porte sur la liberté, la propriété et la sûreté).

« Si l'on confond l'Etat avec la société civile et si on lui donne pour destination la tâche de veiller à la sûreté, d'assurer la protection de la propriété privée et de la liberté personnelle, c'est *l'intérêt des individus comme tels* qui est le but final en vue duquel ils se sont unis, et il s'ensuit qu'il est laissé au bon vouloir de chacun de devenir membre de l'Etat. Mais l'Etat a un tout autre rapport avec l'individu; étant donné que l'Etat est Esprit objectif, l'individu ne peut avoir lui-même de vérité, une existence objective et une vie éthique (*Sittlichkeit*) que s'il est membre de l'Etat. L'union en tant que telle est *elle-même le véritable contenu et le véritable but* (nous soulignons), car les individus ont pour destination de mener une vie universelle¹⁵². »

Nous voici donc en mesure de commencer à répondre à la question que

nous nous étions posée lors de l'étude du *Manuscrit de Kreuznach*: en quoi la critique adressée par Marx au « corporatisme » hegelien et à son anti-« démocratisme » se distingue-t-elle des mêmes critiques énoncées par les libéraux? Nous voyons que les conceptions de Marx sont *fondamentalement opposées* à l'« Etat de la société civile », ou à l'idée d'une liberté qui s'arrêterait là où commence celle des autres — c'est-à-dire la règle, la convention sociale —, comme un champ finit à l'endroit où débute un autre champ. Sur ce point, Hegel et Marx, nous l'avons dit, se retrouvent du même côté de la barrière. Un élément déterminant devrait achever de nous en convaincre: la manière dont Hegel et Marx critiquent *les théories de Rousseau*.

*
**

c) Marx et le contractualisme

Voici le passage du *Contrat social* que l'auteur de la *Question juive* produit comme exemple de l'« abstraction de l'homme politique », c'est-à-dire de l'activité universelle séparée et flottant « au-dessus » de la vie « égoïste ».

« Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de *changer*, pour ainsi dire, la *nature humaine*; de *transformer* chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être; [d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer]; de substituer une *existence particulière et morale* à l'existence physique et indépendante [que nous avons tous reçue de la nature]. Il faut, [en un mot], qu'il ôte à *l'homme ses forces propres* pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui ¹⁵³. »

Ce que Marx refuse particulièrement dans une telle conception, c'est le fait de considérer l'homme comme *naturellement isolé*, et la société comme une sorte de prothèse, d'« artifice » servant à corriger le caractère *asocial* de la « nature » humaine. Et certes, il existe un abîme entre les thèses de Rousseau et celles des libéraux: ils ne s'agit pas pour l'auteur du *Contrat social* de définir les principes d'une société « au service » de l'égoïsme et des comportements atomisés (et donc antagonistes). Ce qui, indiscutablement, distingue ses options de la théorie de l'Etat-« moyen » ou de l'Etat « en tant que société civile ». Mais Marx cherche à pénétrer les choses plus au fond, et à découvrir à la racine des théories rousseauistes et libérales *une même conception ontologique*, consistant en le fait d'affirmer que *l'homme naturel est une monade isolée*. Les différences sont secondes, elles viennent ensuite: soit que l'on veuille laisser le champ le plus libre possible à une telle monade isolée en tâchant de montrer qu'une certaine communauté est compatible avec un tel « laisser aller » (la *main invisible* d'Adam Smith peut, à cet égard, servir d'exem-

ple) ; soit au contraire que l'on veuille, par l'instauration d'une communauté *nécessairement artificielle*, corriger les effets néfastes de la « volonté particulière » pour la société. Ces deux attitudes socio-politiques divergentes apparaissent pour Marx sur le fond d'un même horizon ontologique :

« ... l'homme tel qu'il est en tant que membre de la société civile est considéré comme l'homme proprement dit, l'*homme* par opposition au citoyen, parce que c'est l'homme dans son existence immédiate, sensible et individuelle, tandis que l'homme *politique* n'est que l'homme abstrait, artificiel, l'homme en tant que personne *allégorique, morale*. L'homme réel (*der wirkliche Mensch*) n'est reconnu que sous la forme de l'individu *égoïste*, l'homme véritable (*der wahre Mensch*) n'est reconnu que sous la forme du *citoyen abstrait* ¹⁵⁴. »

C'est un tel horizon ontologique que Marx tâche de mettre à jour, pour lui opposer une conception de l'homme suivant laquelle l'individu est dans sa réalité un « être générique » : le *wahre Mensch* et le *wirkliche Mensch*, l'homme universel et l'individu singulier, coïncident essentiellement :

« Toute émancipation n'est que la *réduction* du monde et des rapports humains à l'homme lui-même... »

L'émancipation humaine n'est réalisée que lorsque l'homme a reconnu et organisé ses « forces propres » comme forces *sociales* et ne sépare donc plus de lui la force sociale sous la forme de la force *politique* ¹⁵⁵. »

Bauer terminait sa critique par la notion d'émancipation *politique*, liée à l'avènement d'un Etat laïque, universaliste, rationnel ; Marx commence sa critique en ce point et dénonce l'émancipation politique — qui n'est que l'émancipation de la société civile par rapport à l'Etat — au profit de l'émancipation *humaine*, reposant sur la conception suivant laquelle l'activité et les intérêts universels ne sont rien d'« artificiel » ou d'extérieur par rapport à l'homme réel et concret, mais la nature profonde de celui-ci.

Or Hegel, dans la *Rechtsphilosophie*, ne tenait-il pas, à l'égard de Rousseau, le même langage ? Dans le passage suivant, nous le voyons s'en prendre du même coup à la *Doctrine du droit* de Kant.

« Dans la définition kantienne..., qui est aussi la définition généralement admise, le point principal est "la limitation de ma liberté ou de mon libre arbitre, limitation telle que celui-ci puisse s'accorder selon une loi universelle avec la liberté de tout autre." Cette définition ne contient, d'une part, qu'une détermination négative, celle de la limitation, et d'autre part, ce qu'elle a de positif, la loi universelle appelée aussi loi de la raison, l'accord du libre arbitre [*Willkür* : également "arbitraire"] de l'un avec celui de l'autre, revient à l'identité formelle bien connue et au principe de contradiction. Cette définition du droit repose en outre sur le principe largement répandu depuis Rousseau, selon lequel la base substantielle ou le principe premier n'est pas la volonté existant en soi et pour soi, la volonté rationnelle, ou

l'Esprit en tant qu'Esprit vrai, *mais l'Esprit comme individu particulier* (nous soulignons) ou la volonté comme volonté de l'individu exerçant le libre arbitre [ou arbitraire] qui lui est propre. Une fois qu'on a admis ce principe, ce qui est rationnel ne peut plus apparaître que comme une limitation pour cette liberté. *Ce ne sera donc plus un rationnel immanent, mais un universel extérieur et formel* (nous soulignons) ¹⁵⁶. »

Nous retrouvons exactement dans ce texte la conception de la liberté « piquet » brocardée dans le pamphlet de 1843, ainsi que la dénonciation de l'idée d'universalité sociale comprise *comme limitation de la liberté*. Il semble entendu, pour Hegel et pour le jeune Marx, que l'activité, l'intérêt et l'« affaire » universels, loin de constituer une instance extérieure à laquelle l'individu devrait se soumettre, *s'identifient au contraire à son accomplissement, le mènent à la satisfaction et à l'émancipation*. Il n'est pas concevable pour ces deux auteurs que l'individu puisse s'émanciper en s'arrachant aux contraintes sociales *en tant que telles : c'est à ce moment même qu'il s'éloigne de son essence « générique », qu'il s'« atomise », qu'il se perd*.

Il est évident qu'une telle approche des phénomènes sociaux est tout à fait différente des conceptions démocratiques libérales et républicaines. Ainsi avons-nous pu, par le détour de la *Question juive*, répondre à la question qui nous avait sollicités lors de l'étude du *Manuscrit de Kreuznach* : en quoi la « démocratie » que Marx opposait au « corporatisme » hegelien se différenciait-elle des mêmes critiques adressées par les libéraux à l'auteur de la *Rechtsphilosophie* ? Nous avons pu montrer que, lorsqu'il s'agissait de prendre position vis-à-vis des théories libérales, ou plutôt de l'ontologie sous-tendant à la fois ces dernières et la conception rousseauiste du « contrat social », Marx adoptait des thèses *semblables à celles défendues par Hegel*. Il est donc possible maintenant de comprendre plus rigoureusement en quoi l'anti-hegelianisme de 1843 se fonde sur une « anthropologie » qui, en un sens, se trouve en parfaite adéquation avec la théorie hegelienne de la liberté et de l'essence de la société (accomplissement, et non limitation de l'activité individuelle). Qu'en est-il alors, sur ces nouveaux frais, de la *critique* adressée par Marx à Hegel dans le commentaire qu'il a donné de la *Rechtsphilosophie*, en quoi l'auteur du *Manuscrit de Kreuznach* peut-il se livrer à une dénonciation virulente de la théorie hegelienne de la société, alors que l'auteur de la *Question juive* raisonne — comme on le voit clairement en comparant les textes hegelien et marxien — à partir de « prémisses » *manifestement hegeliennes* ? Comment résoudre un tel paradoxe ?

d) Hegel et Marx contre le libéralisme

Nous l'avons déjà laissé entendre, de façon tout à fait programmatique, et dans le but de baliser par avance le chemin que nous allions parcourir: Marx, en un sens, va « plus loin » qu'Hegel sur le terrain même qu'a « choisi » ce dernier; il reprend la théorie hegelienne de la liberté et de la société pour en tirer les conséquences ultimes, et reproche à l'auteur de la *Rechtsphilosophie* de s'être *arrêté en chemin*. En effet, tout se passe comme si Marx, dans le manuscrit de 1843, reprochait à Hegel de « retomber » dans la conception *libérale* de l'Etat, c'est-à-dire de contredire ses propres prémisses. Hegel, malgré qu'il en ait, n'aurait pas réussi à penser la société de telle manière que l'Etat n'y apparût plus comme quelque chose de « transcendant », comme un « universel extérieur et formel »¹⁵⁷. Il serait resté, par-devers lui, en contradiction avec ses exigences propres, prisonnier de l'« Etat de la société civile », de l'« Etat du besoin et de l'entendement ». On se rappelle en effet ce que Marx critiquait dans l'élaboration théorique que constituait la *Rechtsphilosophie*: le système de *médiations* destiné à relier, à réconcilier la société civile et l'Etat. Or, au-delà du caractère particulier d'un tel système (des classes spécifiques qu'il mettait en jeu, du type d'institutions qu'il prônait, etc.), nous nous apercevons maintenant de ce que c'était peut-être *l'intermédiaire en tant que tel* qui formait l'objet de la critique de Marx: s'il était nécessaire d'en instituer un, c'était *que tout apparaissait, déjà et d'emblée, comme perdu*: les deux termes en présence (société civile et Etat) se voyaient *d'abord* posés comme extérieurs l'un à l'autre, la tâche consistant *ensuite* à les relier, à en effacer l'opposition. Mais précisément, il semble maintenant absolument clair qu'une telle liaison, venant « après » une séparation première, *ne peut être qu'artificielle*, n'est susceptible *que* de consister en *une sorte de prothèse*: Hegel a présumé la différence de la société civile et de l'Etat, et il cherche alors, une fois acceptées de telles bases de raisonnement, à les identifier par un jeu d'institutions plus ou moins pesant.

Or celui-ci nous avait pourtant bien mis en garde à l'encontre des théories de la liberté-« piquet » (pour reprendre l'expression de la *Judenfrage*), qui menaient tout droit à une conception de l'« affaire universelle » comme « universel extérieur et formel »: nous sommes d'après Marx obligés de conclure d'un tel état de choses qu'il a en un sens, et bien sûr sans le vouloir, réinstauré ces théories par le truchement de sa « construction » de l'Etat. A la base, nous trouvons l'« arbitraire » et l'« égoïsme » des individus isolés, le monde de la société civile; au sommet trône l'activité universelle, l'« affaire » du genre. Entre ces deux extrêmes se tisse tout un réseau de relations, qui doivent aboutir à une suppression de leur opposition. La société civile, tout d'abord, n'est pas — nous l'avons vu — un pur jeu de forces « atomistiques », mais s'orga-

nise elle-même et à partir d'elle-même, du moins jusqu'à un certain point: le monde des « besoins » présuppose une certaine division sociale du travail, un groupement des individus en classes, une interdépendance de tous les membres de la société. Chacun a besoin de l'autre pour satisfaire ses besoins: tel est le principe de l'union au sein de l'univers « égoïste », autrement dit l'intérêt bien compris. Une telle organisation est certes tout à fait insuffisante, et cela non pas seulement parce qu'elle mène à des inégalités sociales — dont Hegel, depuis sa jeunesse, est *parfaitement conscient* ¹⁵⁸ — qui risquent de bouleverser la logique de l'intérêt bien compris, *mais pour une raison ontologique fondamentale*: les fins universelles ne frayent leur « voie » qu'indirectement, de façon invisible, *ce qui contredit le point de vue suivant lequel l'essence même de l'activité consiste à avoir pour objet l'universel*. Ces deux « insuffisances » affectant l'organisation de la société civile (il est fondamental de les distinguer) se retrouveront, nous le verrons, chez Marx.

Toujours est-il que c'est à partir d'une telle organisation, aussi imparfaite soit-elle, et non en se basant sur les individus purement atomisés, que l'Etat peut se donner un « contenu » populaire (devenir « pour soi », disait Hegel au paragraphe 301): le « corporatisme » vaut mieux que la « démocratie » dans l'exacte mesure où les « états » sont *déjà plus* organisés que ne le sont les individus. Certes, le pouvoir des corporations se trouve lui-même fort limité: d'une part parce qu'elles ne concernent que l'état « industriel », qu'elles représentent, et qu'à côté d'elles siègent, comme nous l'avons vu, les propriétaires fonciers (la classe « substantielle ») *en personne*, mais surtout parce que le pouvoir de ces deux classes (substantielle et industrielle) se voit limité par celui des fonctionnaires, des représentants de l'Etat en tant que tels, c'est-à-dire de la classe *universelle*.

On comprend alors que l'idée de « démocratie » soit *doublement* éloignée des conceptions hegelienues: si on limite *déjà* le pouvoir des corporations, pourtant organisées, *a fortiori* ne va-t-on pas lâcher la bride à cette masse inorganisée, ouvrir la voie à ces « actions... élémentaires, dépourvues de raison, sauvages et effrayantes » (paragraphe 303, remarque). Or Marx veut *passer par-dessus* les corporations, par-dessus les fonctionnaires ou la « bureaucratie ». A lire le texte du *Manuscrit de Kreuznach* de façon hâtive ou sans le référer à son contexte et aux autres œuvres « socio-politiques » de jeunesse, on serait alors immédiatement tenté de déclarer que Marx donne tous les pouvoirs à l'individu, et prend l'exact contrepied des thèses hegelienues (thème du renversement); mais nous savons maintenant que s'il donne tant à l'individu, *c'est parce qu'une ontologie plus ou moins implicite l'entraîne à considérer cet individu comme essentiellement tourné vers les fins génériques, comme un « Gattungswesen »*. De là l'erreur à éviter absolument: faire de Marx un allié

des démocrates libéraux (en restant fixé au mot « démocratie »), alors qu'il s'en veut plus éloigné que ne l'a été, sans doute bien malgré lui, Hegel.

Le terme « démocratie » semble absolument anti-hegelien parce qu'il mène à « sauter » par-dessus les médiations « organiques » instaurées laborieusement par l'auteur de la *Rechtsphilosophie*; mais il renvoie à une fidélité radicale témoignée aux exigences hegelienues: *ne pas concevoir l'universel comme « formel et extérieur »*, ce qu'Hegel a quand même été amené à faire en partant de la séparation de la société civile et de l'Etat, pour tenter *après coup* de les réunir. *Marx, en 1843, est contre Hegel parce que celui-ci retombe dans le libéralisme qu'il cherche à critiquer. Le véritable ennemi de Marx, c'est le libéralisme, et non pas la Rechtsphilosophie*, qui constitue en grande partie, comme nous le verrons, le « lieu » ontologique à partir duquel il profère ses critiques.

Or, en s'attaquant aux libéraux, Marx s'en prend à la *société moderne* telle quelle, du moins à l'image qu'il s'en est formée: la réalité sociale contemporaine n'a, pour Marx — il est essentiel de se rappeler qu'il écrit plus de vingt ans après la parution de la *Rechtsphilosophie* —, que peu de choses en commun avec les institutions plus ou moins « médiévales » qu'Hegel tâchait de préserver; par contre, elle semble bien plus proche de la *société atomisée* comme telle. Autrement dit, la *société civile* de la « *Question juive* », c'est la *société civile* de la « *Rechtsphilosophie* » moins l'organisation, même fort imparfaite, qu'Hegel y percevait (et moins, bien sûr, l'échafaudage étatique hegelien censé la « rassembler »). C'est pour cette raison que Marx, dans le pamphlet de 1843, peut laisser de côté la théorie de l'Etat hegelien, et s'en prendre directement à l'Etat contemporain *réel*: l'Etat-« moyen » du « laisser faire, laisser passer ». Dans la réalité telle que la perçoit Marx, l'Etat n'est qu'un instrument au service des fins « égoïstes » de la société civile; la *Rechtsphilosophie* constitue, selon le jeune Marx, la tentative impossible de revenir en arrière sans atteindre le « secret » du monde contemporain, à savoir la domination absolue de l'intérêt privé livré à lui-même, dégagé de toutes les contraintes « médiévales ». Certes, il faut immédiatement ajouter que, pour Marx, les bases ontologiques du discours politique hegelien sont *entièrement valables*, qu'elles sont même — mais il ne l'« avoue » pas explicitement — les siennes propres, comme nous avons tâché de le montrer. Ontologiquement, Hegel détient aux yeux de Marx la clé de l'émancipation *humaine*; mais sa théorie de la société le livre pieds et poings liés à ce contre quoi cette émancipation est posée, à savoir l'émancipation *politique* ou libération de la *société civile* par rapport à l'Etat, celui-ci devenant le simple moyen de celle-là. Ontologiquement, Hegel atteint, aux yeux du jeune Marx, l'au-delà de la « crise » de la société moderne (il a en vue l'activité « générique » en tant qu'accomplissement, et non limita-

tion de l'individu) ; du point de vue socio-politique, il ne parvient pas à en dépasser les présuppositions, à savoir l'atomisation des individus et le caractère « extérieur et formel » de l'universel. Marx thématise la dimension anti-hegelienne de sa pensée socio-politique de jeunesse, tout en laissant dans l'ombre ce qui rattache celle-ci à l'ontologie élaborée par Hegel. Nous avons tenté dans les pages qui précèdent de restituer à l'attention du lecteur une telle coappartenance cachée.



CHAPITRE III

LES DEVELOPPEMENTS DE L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE

1. SYNTHESE DU PROBLEME DE LA SOCIETE

Nous voudrions maintenant, après avoir analysé la théorie socio-politique du jeune Marx telle qu'elle se manifeste dans les textes de 1842-43, en revenir brièvement sur ce point aux *Manuscripts de 1844*. Nous avons déterminé, au début de ce deuxième chapitre, le point de vue ontologique à partir duquel Marx pouvait tout aussi bien dénoncer le capitalisme que les idéaux proudhoniens ou le communisme « grossier » : l'idée d'une activité qui ne consisterait pas en un moyen adapté à des fins qui lui apparaîtraient comme extérieures, mais serait à elle-même son propre but. Une telle détermination se trouvait, nous l'avons dit, articulée avec un autre trait significatif, qu'il était fondamental de faire apparaître comme tel dans sa spécificité : le fait que l'homme fût considéré comme un *Gattungswesen* (« être générique »), c'est-à-dire qu'il se comportât « vis-à-vis de lui-même comme à l'égard du genre actuel vivant ». Ce que le terme *Gattung* voulait dire rigoureusement parlant dans un tel contexte, nous ne le savions pas encore, et avons été amené, précisément pour cette raison, à essayer de le déterminer, d'abord d'un point de vue social, ensuite vis-à-vis de la problématique de la nature.

Nous nous sommes acquitté de cette tâche pour le premier de ces points : la théorie de la société. Or celle-ci nous a clairement indiqué en quoi Marx considérait l'homme, du point de vue socio-politique tout au moins, comme un être générique : la dénonciation du libéralisme et de la théorie du contrat social qui sous-tend la critique (moins fondamentale et plus ambiguë) adressée à la *Rechtsphilosophie* hegelienne nous a amenés à comprendre en quoi, pour Marx, le point de départ ne consistait pas en la postulation d'une sorte de « monadologie » sociale, mais, au contraire, en l'affirmation suivant laquelle l'« affaire » universelle, les intérêts généraux de la société appartenaient à l'essence même de l'activité humaine, et ne formaient pas une instance artificielle flottant en quelque sorte au-dessus des monades isolées. Voici donc que l'activité générique définie par les *Manuscripts de 1844* se précise du point de vue socio-politique : elle se relie à une conception d'après laquelle l'universalité sociale constitue le « but » profond de l'individu. C'est ainsi que les deux traits caractérisant une telle activité se rejoignent dans cette perspective : l'homme, en tant qu'il se livre à l'activité et à l'« affaire » universelles, ne se « sacrifie » pas à une instance étrangère, mais accomplit sa propre « nature ». C'est d'un même mouvement que l'activité se tourne

vers l'universalité sociale et vers elle-même, c'est-à-dire devient son propre but.

Or les *Manuscrits de 1844* ne se limitent pas, pour le sujet qui nous occupe à ce moment de l'analyse, à élaborer ontologiquement, explicitement et thématiquement, ce que les textes plus circonstanciels de 1842 et 1843 ne manifestaient que d'une façon latérale: ils reprennent sur de nouveaux frais l'analyse socio-politique en laissant apparaître une *ambiguïté* sur laquelle nous nous pencherons plus loin, mais que nous voudrions dès maintenant caractériser dans ses traits généraux.

« Il faut surtout éviter de fixer de nouveau la "société" comme une abstraction en face de l'individu. L'individu est l'être social. La manifestation de sa vie — même si elle n'apparaît pas sous la forme immédiate d'une manifestation *commune* (*gemeinschaftlich*) de la vie, accomplie avec d'autres et en même temps qu'eux — est donc une manifestation et une affirmation de la *vie sociale*. La vie individuelle et la vie générique de l'homme ne sont pas différentes...

L'homme, autant il est donc un individu *particulier* — et sa particularité en fait précisément un individu et un être social (*Gemeinwesen*) *individuel* réel —, est tout autant la *totalité*, la totalité idéale, l'existence subjective pour soi de la société pensée et sentie, que dans la réalité il existe soit comme intuition et esprit réel de l'existence sociale, soit comme une totalité de manifestation humaine de la vie¹⁵⁹. »

Ce qui frappe dans un tel texte, c'est le glissement de sens qui y est perceptible: le « genre » se trouve, à certains moments, *identifié avec la société*. Certes, la « totalité de manifestations humaines de la vie » — expression au demeurant fort obscure — renvoie plutôt à une conception du genre comme activité « spirituelle » (art, science, philosophie), mais le reste de la citation donne l'impression que l'activité générique comme telle *s'identifie* à l'« affaire universelle » dont nous avons parlé lors de notre étude du *Manuscrit de Kreuznach*. Or ce n'est pas sans un certain embarras que le lecteur se trouve confronté à ce *second déplacement* de la signification du terme « activité », mis à l'avant-plan des préoccupations ontologiques de 1844: tout d'abord, celle-ci renvoyait à une sorte d'« immanence », par opposition à la « transcendance » des buts extérieurs caractérisant l'activité matérielle (problématique de l'activité-« but »); ensuite, un tel rapport à *soi* de l'activité (être sa propre fin) devenait relation au *genre*, en tant que celui-ci, par hypothèse, n'était pas censé réinstaurer la « transcendance », mais s'identifiait au sens profond de l'activité individuelle qui, *le visant, ne visait fondamentalement qu'elle-même*; enfin, le dit « genre » prend maintenant une signification plus restreinte en se réduisant à la *société*, alors qu'auparavant, il pouvait renvoyer plus largement à l'activité spirituelle en tant que telle. Nous devons rester très attentifs à un tel mouvement de significations, dans la mesure où il supporte un ensemble d'interrogations qui

animent les *Manuscripts de 1844* sans être pourtant affrontées comme telles. En témoigne le fait qu'en d'autres passages, Marx, au lieu de « tirer » l'activité générique vers la société, semble *plutôt faire le contraire*, c'est-à-dire donner à l'adjectif « social » une signification spirituelle au sens large du terme (art, philosophie, etc.) :

« Mais même si mon activité est *scientifique*, etc., et si je peux rarement m'y livrer en communauté directe avec d'autres, je suis *social* parce que j'agis en tant qu'*homme*. Non seulement le matériel de mon activité — comme le langage lui-même grâce auquel le penseur exerce la sienne — m'est donné comme produit social, mais ma propre existence est activité sociale ; en conséquence, ce que je fais de moi, ce que je fais de moi pour la société et avec la conscience de moi-même en tant qu'être social, l'est également ¹⁶⁰. »

Entre les concepts de « genre » et de « société », les *Manuscripts de 1844* opèrent comme une sorte d'identification instable, qui possède au moins l'avantage d'empêcher que l'on interprète le texte de Marx dans un sens par trop « socio-centriste » : mais nous devons nous souvenir de ces problèmes lors de l'étude de l'œuvre de maturité, qui, nous le verrons, reprend la même question sur nouveaux frais. Cette problématique se précisera de toute façon dans l'étude que nous allons maintenant entreprendre selon le plan que nous nous sommes proposé plus haut. Qu'en est-il de la théorie du « genre » pour ce qui concerne la question de la *nature* dans les *Manuscripts de 1844* ?

*
* *

2. LA QUESTION DE LA NATURE

L'homme étant considéré comme un « être générique », l'universalité de l'espèce supposée donner à l'individu la pleine satisfaction, une élaboration du thème de la *nature* dans les *Manuscripts de 1844* apparaît maintenant comme indispensable.

« La production (*Erzeugen*) pratique d'un *monde objectif*, l'élaboration de la nature non-organique, est la confirmation (*Bewährung*) de l'homme en tant qu'être générique conscient, c'est-à-dire en tant qu'être qui se comporte à l'égard du genre comme à l'égard de sa propre essence, ou à l'égard de soi, comme être générique. Certes, l'animal aussi produit (*produziert*). Il se construit un nid, des habitations, comme l'abeille, le castor, la fourmi, etc. Mais il produit seulement ce dont il a immédiatement besoin pour lui ou pour son petit ; il produit d'une façon unilatérale, tandis que l'homme produit d'une façon universelle ; il ne produit que sous l'empire du besoin physique immédiat, tandis que l'homme produit même libéré du besoin physique, *et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré (in der Freiheit von demselben ; nous soulignons)* ; l'animal ne produit que lui-même, tandis que l'homme reproduit toute la nature ; le produit de l'animal fait directement partie de son corps physique, tandis que l'homme affronte librement son produit. L'animal ne façonne qu'à la mesure et selon les besoins de l'espèce à laquelle

il appartient, tandis que l'homme sait produire à la mesure de toute espèce et sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente; l'homme façonne donc aussi d'après les lois de la beauté.

Précisément, ce n'est que dans le fait d'élaborer le monde objectif que l'homme se confirme réellement comme *être générique*. Cette production est sa vie générique active (*werk tätiges Gattungsleben*). Grâce à cette production, la nature apparaît comme *son œuvre* et sa réalité ¹⁶¹. »

L'« animalité » du besoin physique se trouve circonscrite en toute clarté: l'abeille, la fourmi, etc., ne produisent que dans les limites des besoins de leur espèce *particulière*. La nature les domine donc. Quant à l'homme, au contraire, il est susceptible de déployer une activité telle que la nature puisse apparaître « comme *son œuvre* et sa réalité »; il « sait appliquer partout à l'objet sa nature inhérente »; ces considérations se résument dans l'affirmation, déterminante, selon laquelle « l'homme produit même libéré du besoin physique, *et ne produit vraiment que lorsqu'il en est libéré* ». On voit donc en quoi Marx pense à partir d'une même notion l'animalité et le « communisme grossier »: tous deux aliènent l'activité à l'extériorité du besoin physique ou matériel. Le communisme grossier pense l'homme *comme un animal satisfait*. Quant au capitalisme, l'état de choses qu'il implique paraît pire encore que la « situation » de l'animalité: non seulement l'homme, comme travailleur, se trouve réduit à la satisfaction matérielle, *mais encore*, le non-travailleur le prive de l'objet même de cette satisfaction: il

« arrache l'homme à l'objet de sa production, il lui arrache *sa vie générique*, sa véritable objectivité générique, et il transforme l'avantage que l'homme a sur l'animal en ce désavantage que son corps non-organique, la nature, lui est dérobé ¹⁶². »

Le « communisme grossier » supprime le « désavantage » qui caractérise, vis-à-vis de l'animal, l'homme obligé de travailler au profit du capital. Il reconstitue le cycle « organique » que la production capitaliste avait brisé. Or il n'est aucunement question pour Marx d'élever une telle reconstitution au rang d'idéal: d'abord, évidemment, parce que la conception de l'homme comme « être générique » confère à celui-ci une *supériorité* ontologique par rapport à l'animal, mais aussi — et c'est un élément que nous retrouverons dans toute l'œuvre, jusqu'au *Capital* et aux derniers textes publiés — dans la mesure où le capitalisme possède *un sens, une signification* pour Marx (nous l'avons d'ailleurs déjà laissé pressentir à un autre propos): l'abaissement de l'homme au-dessous du seuil de l'animalité, cette déchéance à l'état de « sous-être » vivant, cette dépossession radicale, tout cela est *nécessaire* à l'affirmation des « forces génériques ». Ainsi une certaine conception de l'*histoire* vient-elle redoubler la critique du « communisme grossier », *rendant caduque la nostalgie romantique d'un retour à la plénitude organique — mais limitée — de l'« animalité »*.

C'est d'ailleurs effectivement à partir de la notion de « besoin » que nous avons introduit précédemment — sous forme de question ouverte — le thème de l'*histoire* dans les *Manuscripts de 1844*. Tant qu'il s'agissait de poser les problèmes en termes d'appropriation des fruits du travail — c'est-à-dire de critique du profit et de la rente foncière —, tout communisme manifestait sa « supériorité » vis-à-vis du capitalisme, dans la mesure où un tel type d'organisation sociale de la production supprimait la domination du non-travail sur le travail. Par contre, nous avons indiqué que, dès que le rapport qu'entretient le travail avec son objet se voit considéré de façon plus « originelle » — du point de vue du « sens » (le besoin) qu'un tel objet possède pour le travailleur ou celui qui commande le travail —, Marx semble accorder au capitalisme une signification *en partie positive*; mais nous ne nous sommes pas encore trouvés en état de comprendre *pourquoi* un tel type d'argument apparaît à l'intérieur du mouvement de critique du capitalisme traversant les *Manuscripts de 1844*.

Or voici que maintenant, cette même problématique revient à la surface: le « communisme grossier » se trouve relié à la notion de « besoin animal », et le même paradoxe resurgit. D'une part en effet, ce communisme s'avère supérieur au capitalisme puisqu'il satisfait *au moins* le besoin animal, alors que le mode de production « bourgeois » rabaisse l'homme à un état de sous-animalité; mais d'autre part, Marx réaffirme qu'il n'y a *aucun sens* à vouloir effacer purement et simplement le capitalisme pour reconstituer le cycle animal du besoin. Dans le cas présent cependant, nous disposons, par opposition à la situation qui était la nôtre lorsque nous parcourions le premier « versant » des *Manuscripts de 1844*, d'une ontologie de l'activité qui nous aide à saisir — ou du moins, nous le verrons, à pressentir — la signification d'une telle attitude de Marx (à la fois négative et positive) vis-à-vis du capitalisme: si le sens même de l'activité humaine consiste en ce qu'elle constitue *sa propre fin en se rapportant au « genre »* — et nous savons que la coexistence de ces deux traits (rapport à soi et rapport au genre) fait problème —, peut-être le capitalisme, par ce qu'Hegel eût appelé une « ruse de la raison » (*List der Vernunft*)¹⁶³, contribue-t-il inconsciemment à la formation d'un tel type d'activité. Peut-être la rend-il possible, y mène-t-il par un détour, qu'il s'agit précisément de comprendre.

Comment le capitalisme, qui mutile le travailleur ainsi que l'atteste le premier manuscrit, peut-il faire œuvre positive? Un texte de Moses Hess que nous avons déjà cité nous donne quelques éclaircissements à ce propos.

« Nécessaire au développement de l'humanité, à l'histoire naturelle ou culturelle, nécessaire aussi à l'engendrement des hommes, est leur destruction réciproque, destruction qui résulte de la contradiction existant entre leur commerce et le fait qu'il a lieu dans le cadre de leur isolement. (...) »

En d'autres termes, si l'humanité n'avait pas consisté à l'origine en individus isolés, les hommes n'auraient pas eu besoin d'en passer par une phase de combats égoïstes, de lutter en vue d'acquérir leurs biens, encore étrangers et extérieurs ¹⁶⁴. »

Nous avons mis en évidence un tel texte parce qu'il indique une difficulté qui « travaille » également les *Manuscrits de 1844* : tout se passe comme si l'accumulation de biens disponibles, qui caractérise le plus immédiatement, de la façon la plus patente, le mode de production capitaliste par rapport aux types d'organisation économique précédents, possédait un sens positif, dans la mesure où elle aiderait à l'*objectivation des « forces essentielles »* de l'homme. Or il est difficile, dans le contexte présent, de comprendre exactement *en quoi* : le capitalisme apparaît le plus immédiatement, selon ces *mêmes* auteurs, comme le monde de l'« avoir », de la misère ouvrière, de l'utilitarisme le plus prosaïque. Comment relier un tel état de choses *avec l'idée d'une formation de l'activité « authentique »* ? Comment comprendre que les biens et les comportements les plus « matériels » — tels que les promeut le monde du « sens de l'avoir » — puissent engendrer cet objet tout à fait spécifique de l'activité telle qu'elle a été définie ontologiquement, à savoir l'objet *comme genre et comme expression de l'activité elle-même* ? Comment ce qui apparaît comme le plus extérieur peut-il devenir le plus intérieur, *et ce qui réduit le plus radicalement l'activité au rang de moyen, « travailler » au profit de l'activité-« fin »* ? Comment les *Manuscrits*, du point de vue de la conception de la nature qu'ils mettent en jeu, peuvent-ils caractériser le travailleur de l'entreprise capitaliste comme un *sous-animal*, et en même temps assigner un sens *positif* au mode de production « bourgeois » ? Nous verrons que seule l'œuvre de maturité tentera de donner une réponse rigoureuse à une telle question.

*
**

3. HEGEL ET L'ECONOMIE POLITIQUE

Ce n'est qu'en étudiant les pages du troisième manuscrit consacrées à la critique de la philosophie d'Hegel que nous pourrions comprendre de manière adéquate comment, d'une part, les dimensions respectivement sociale et « naturelle » du thème de l'« activité générique » se rattachent l'une à l'autre, et, d'autre part, les paradoxes que nous venons de mettre à jour commencent à se résoudre. Nous allons tâcher de montrer que ces pages permettent d'atteindre au fondement même de la conception de l'activité selon Marx, et, par là même, aux questions centrales de notre travail.

Marx caractérise la philosophie d'Hegel par une formule, comme telle mystérieuse, qui a fait couler beaucoup d'encre: « *Hegel se place du point de vue de l'économie politique moderne* »¹⁶⁵. C'est par l'interprétation d'une telle expression que nous voudrions entamer notre analyse. Juste avant d'avoir formulé cette appréciation, dont le caractère « péjoratif » doit être relativisé, dans la mesure où il s'agit de l'économie politique *moderne*, c'est-à-dire du point le plus avancé de la recherche, Marx décrivait de la façon suivante les mérites de la *Phénoménologie de l'Esprit*:

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste donc, d'une part, en ce qu'Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation (*Entgegenständlichung*), comme aliénation et suppression (*Aufhebung*) de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son *propre travail* »¹⁶⁶.

Immédiatement, la relation entre la *Phénoménologie* et l'économie politique « moderne » saute aux yeux: toutes deux sont créditées par Marx du fait d'avoir placé le *travail* au centre de leurs préoccupations. Mais d'emblée également, le doute, voire la suspicion, s'installe: que peut-il y avoir *de commun* entre le concept de travail tel qu'il apparaît, par exemple, dans *The wealth of nations*, et le thème du travail tel que le développe le philosophe de l'*absolutes Wissen*?

A la page suivante, Marx ajoute à la problématique un trait déterminant qui, *au premier abord*, semble clarifier les choses: « Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *abstrait de l'esprit* »¹⁶⁷. Voici donc, dira-t-on, posée clairement la différence existant entre Hegel et l'économie politique pour ce qui concerne la question présente: dans un cas, il s'agit du travail concret, réel, de la production de biens matériels, de marchandises; dans le second cas au contraire, le terme « travail » ne serait utilisé que par métaphore, le phénomène visé s'identifiant au mouvement de progression de l'histoire, dont le « style » propre, consistant chez Hegel en une sorte d'« accouchement » des « projets » de la Raison divine¹⁶⁸, *évoquerait* le processus du travail. Il existerait donc, entre le thème hegelien et son homonyme économique, une vague relation d'analogie, sans plus.

Or voici la difficulté: c'est, selon Marx, *en tant que* travail « abstrait de l'esprit » que le travail hegelien s'apparente à l'économie politique moderne; autrement dit, Hegel et les économistes libéraux pourraient se prévaloir du mérite commun consistant à avoir *jusqu'à un certain point* reconnu l'essence propre du travail. En effet, l'expression mettant en relation les deux « niveaux » (hegelianisme et économie classique) vise à expliciter ce que Marx appelle « l'unilatéralité et la limitation d'Hegel »¹⁶⁹. Or nous avons vu lors de notre étude du premier manuscrit et

des premières pages du troisième que Marx « reprochait » également à l'économie politique classique de se trouver affectée d'une certaine limitation. La question se pose donc de la façon suivante: en quoi les *limites* assignées par les *Manuscrits de 1844* à l'économie politique et à la philosophie hegelienne peuvent-elles coïncider? En quoi le fait que le travail thématise par la *Phénoménologie* soit « abstrait » le fait-il communiquer avec les insuffisances de la théorie économique classique du travail? Marx écrit, pour préciser le sens de sa formule, qu'Hegel « appréhende le *travail* comme l'*essence*, comme l'essence avérée de l'homme... »¹⁷⁰. Mais on voit immédiatement qu'une telle détermination ne peut nous éclairer, puisque — à supposer que ce soit le cas — si l'économie moderne avait voulu considérer le travail comme « l'essence de l'homme », elle l'eût fait à partir d'une analyse du travail *sensu stricto*, tel qu'il existe dans l'industrie, dans l'agriculture, etc., et non d'une considération du « travail abstrait de l'esprit ». Par contre la phrase suivante nous livrera peut-être, pour sa part, le sens de cette mystérieuse parenté: il y est souligné qu'Hegel « voit seulement le côté positif du travail et non son côté négatif »¹⁷¹. Il faudrait, dans ce cas, tâcher de saisir, existant entre l'économie politique et la pensée d'Hegel, la relation suivante: aux deux perspectives échapperait le « côté négatif » du travail, c'est-à-dire la misère et l'aliénation du travail moderne. Dans le cas des économistes, la démonstration, telle que nous l'avons « complétée », a été donnée dans le premier manuscrit: la *tache aveugle* affectant leur « point de vue » réside précisément dans le fait de ne pas saisir la contradiction existant entre leur « éthique » du travail et la situation empirique du travailleur dans la société capitaliste. Mais qu'en est-il, à ce propos, d'Hegel? Comment interpréter le fait que Marx puisse lui reprocher de n'avoir aperçu que le « côté positif » du travail?

Deux voies sont ici à ouvrir pour donner corps à une telle interprétation, lesquelles sont précédées de deux hypothèses distinctes. *Tout d'abord*, on pourrait soutenir qu'Hegel, qui a *effectivement* réfléchi sur le travail tel qu'il se manifestait au sein de l'univers moderne, aurait, dans une telle investigation, *tout aussi peu* « intégré » la misère du prolétariat que ne l'on fait les classiques: autrement dit, Hegel se serait aveuglé aux « merveilles » du travail moderne de la même manière que l'économie politique. *La « tache aveugle » serait la même, et expliquerait la parenté à première vue paradoxale établie dans le troisième manuscrit entre Hegel et Smith*¹⁷².

En second lieu, on pourrait tâcher de montrer que, par des liens souterrains, c'est le travail hegelien *en tant que travail* « abstrait de l'esprit » qui renvoie aux limitations propres à l'économie moderne: il faudrait alors tâcher de mettre à jour ce qui relie les analyses d'Adam Smith, de façon certes inconsciente, au spiritualisme hegelien. Une élaboration

ration philosophique devrait exhiber le « milieu » en lequel pourraient se « rencontrer » deux méditations essentiellement distinctes par leur objet.

Nous pensons que les deux voies en question s'avèrent totalement *impraticables*, et que seule une « réévaluation » du « point de vue de l'économie politique » dans les termes de *l'ontologie de l'activité* pourra nous livrer *dans toute sa rigueur* le secret de cette étrange parenté. Il nous faut tout d'abord montrer en quoi la question, selon nous, ne peut pas se poser dans les termes que nous venons d'utiliser. Soit tout d'abord la recherche du sens de la relation en cause à partir du traitement hegelien de *l'objet même de l'économie politique, c'est-à-dire du travail matériel dans la société moderne*. Un fait apparaît d'emblée en toute clarté : ni dans le *Manuscrit de Kreuznach*, ni dans les *Manuscrits de 1844*, Marx ne reproche à Hegel d'avoir laissé hors du champ de ses préoccupations la question de la misère du travailleur moderne. Il eût d'ailleurs été bien mal venu de se livrer à une telle critique, dans la mesure où les écrits d'Hegel attestent que celui-ci, dès sa jeunesse, s'est montré « sensibilisé » à cette question. Différents textes en témoignent, dont le suivant apparaît, à notre sens, comme le plus caractéristique :

« Mais aussi bien [le travailleur devient-il], par l'abstraction du travail, plus mécanique, plus abruti, plus dépourvu d'esprit. Le spirituel, cette vie consciente de soi et accomplie (*erfüllt*), devient un faire vide (*ein leeres Tun*). La force du soi réside dans le fait d'embrasser un riche contenu (*in dem reichen Umfassen*) ; celui-ci se perd... Le travail stupide [de l'ouvrier] se limite à un point [précis], et le travail est d'autant plus parfait qu'il est unilatéral.

(...) L'habileté de l'individu est la [condition de] possibilité de la conservation de son existence. Celle-ci est soumise à la confusion totale du hasard [qui règne au niveau] du tout. Apparaît alors une masse [d'hommes] condamnés aux travaux tout à fait abrutissants, malsains et périlleux des fabriques, des manufactures, des mines, etc. ... et toute cette masse est livrée à la misère, qui la rend incapable de se tirer d'affaire (*ist der Armut, die sich nicht helfen kann, preisgegeben*). L'opposition de la grande richesse et de la grande misère apparaît — de la misère face à laquelle il devient impossible de faire quelque progrès que ce soit (*etwas vor sich zu bringen*). »

« Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté, cette détresse et cet [état de] nécessité deviennent la discorde (*Zerrissenheit*) suprême de la volonté, révolte intérieure et haine¹⁷³. »

Certes, on ne manquera pas de souligner que ces textes d'Hegel ne pouvaient être connus de Marx, puisqu'ils sont restés à l'état de manuscrits et n'ont été publiés dans leur totalité qu'en 1931 par Hoffmeister. Mais même la *Rechtsphilosophie*, dont le *Manuscrit de Kreuznach* a commenté et critiqué les paragraphes concernant l'Etat, formule la question de façon très semblable.

« Si la société civile agit sans obstacle, elle augmente continuellement la population et l'industrie à l'intérieur d'elle-même. Par l'universalisation du

lien de dépendance entre les hommes, constitué par leurs besoins et les méthodes pour produire et distribuer les moyens de satisfaire ces besoins, l'accumulation des richesses augmente d'un côté — car de cette double universalité résulte le plus grand gain — tandis que, de l'autre côté, augmentent aussi la spécialisation et la limitation du travail particulier et, avec cela, la dépendance et le dénuement de la classe qui est liée à ce travail, ce qui entraîne l'incapacité de sentir les autres possibilités, et en particulier les avantages spirituels de la société civile, et d'en jouir ¹⁷⁴. »

Il est donc tout à fait impossible d'accuser Hegel de s'être laissé aller, dans son analyse du travail matériel, à un quelconque optimisme libéral. Ceci constitue d'ailleurs une des raisons pour lesquelles Hegel, à l'encontre des libéraux, plaide en faveur d'un Etat plus ou moins « fort » ¹⁷⁵. La première voie que nous avons voulu tracer mène donc à une impasse: on ne peut sérieusement soutenir qu'Hegel se placerait « du point de vue de l'économie politique » en tant qu'il se trouverait affecté de la « tache aveugle » qui marque la limitation des libéraux pour le jeune Marx: *en aucun cas Hegel n'a été aveugle à la misère du travailleur moderne. Tout au contraire.*

La seconde voie permettant d'interpréter le sens de la parenté de « limitation » pouvant exister entre l'économie politique et la philosophie hegelienne a été frayée par Lukács. Il s'agit, cette fois, non plus de « comparer » les analyses d'Hegel et des économistes à propos du *même objet* (c'est-à-dire du travail matériel effectif), mais bien de tâcher de démontrer qu'un lien défini articule l'un avec l'autre les thèmes respectifs de la production économique et de la « production » hegelienne (le « travail abstrait de l'esprit »). Lukács nous déclare, suivant Marx, qu'Hegel se trouve « à la hauteur » (*auf der Höhe*) de l'économie classique, et cela parce qu'il « comprend correctement le travail en tant qu'auto-engendrement (*Selbsterzeugung*) de l'homme » ¹⁷⁶. Jusqu'à ce point, rien n'est dit de fondamental, puisque *la question même* réside dans le fait de savoir *en quoi* la *Selbsterzeugung* de l'homme peut bien se relier aux méditations des économistes libéraux. Mais c'est à propos du côté « seulement positif » du travail que Lukács dévoile l'angle de son point de vue interprétatif:

« Toute la critique philosophique que Marx adresse aux concepts fondamentaux de la *Phénoménologie* se base sur la constatation suivante: en tant qu'Hegel ne voit pas ces côtés (les côtés « négatifs »; G.H.) du travail, des séparations et des unifications philosophiquement fausses, des mystifications idéalistes, doivent nécessairement naître chez lui ¹⁷⁷. »

Toute la question consiste donc à comprendre en quoi Hegel ne *voit pas* les côtés négatifs du travail, et, corrélativement, à mettre à jour les « mystifications » qu'une telle lacune induit dans sa pensée philosophique. Répétons-le encore une fois: il ne s'agit pas ici de dire qu'Hegel n'a pas perçu les côtés négatifs du travail dans la société capitaliste, mais

qu'un certain trait de sa philosophie *entraîne pour ainsi dire les mêmes conséquences*. Ce « trait » se caractérise, pour Lukács, par la fameuse relation de l'*Entfremdung* et de la *Gegenständlichkeit*, de l'aliénation et de l'objectivité, que Marx, en 1844, met en avant pour se distinguer d'Hegel¹⁷⁸. Le schéma de l'argument — sur lequel nous reviendrons, lorsque nous disposerons de bases plus solides que ne l'est le marxisme du « vieux » Lukács — est le suivant: Hegel aurait, à la place de « l'homme réel en chair et en os »¹⁷⁹, considéré uniquement la « conscience de soi »¹⁸⁰, c'est-à-dire l'individu pensant, le théoricien¹⁸¹; autrement dit, selon Marx, « ma véritable existence *humaine* » serait pour Hegel « mon existence *philosophique* »¹⁸². Cette thématique — que nous tâcherons d'expliciter plus loin dans toute sa complexité — se formule également de la façon suivante: Hegel, ne voyant de salut nulle part ailleurs que dans la pensée ou la « conscience de soi », aurait considéré toute relation « pratique » à la réalité « concrète » comme une aliénation; Marx au contraire distinguerait dans les *Manuscripts de 1844* entre une « bonne » réalité sensible (ou, dans son vocabulaire, une objectivité non aliénée) et une « mauvaise » réalité (une objectivité aliénée). Bref, toujours selon le même fil de pensée, Marx reprocherait à Hegel d'avoir considéré *toute* « objectivité » comme une aliénation, alors que seule une réalité définie, circonscrite et relative pourrait être tenue pour telle. Pour Hegel, le mot d'ordre de la pensée ne s'énoncerait pas sous la forme: « suppression de l'*aliénation* », mais plutôt de la façon suivante: suppression « de l'*objectivité* ».

A partir de ces considérations, dont il nous suffit pour le moment de saisir la cohérence formelle — nous comprendrons plus tard en quoi celle-ci ne peut être *plus* que formelle *dans le contexte présent* —, il est possible de reprendre le fil de l'argument lukácsien: cette mauvaise objectivité, cette réalité aliénée, c'est « la *forme capitaliste* du travail »¹⁸³. Le communisme, par contre, réconcilierait l'homme avec la réalité en abolissant l'« aliénation » que constitue le pouvoir du capital. Ainsi la relation a-t-elle pu être instituée entre le travail vu par les économistes libéraux et le « travail abstrait de l'esprit » chez Hegel; ainsi les « limitations » des uns font-elles apparemment système avec celles dont se trouve affecté le second: c'est *parce qu'*Hegel ne conçoit le travail ou l'activité que comme « opération » de la pensée ou de la conscience de soi, *parce qu'*il situe d'emblée les problèmes à un niveau spirituel pour lequel *toute* relation entretenue avec l'objectivité matérielle constitue une aliénation, que pour lui les éléments « négatifs » du travail spécifiquement « capitaliste » perdent leur importance. En effet, capitalisme ou communisme constituant, par rapport aux buts sublimes de la pensée, une aliénation, dans la mesure même où ils concernent des « figures » de la vie matérielle, sociale, « finie », entachée d'« arbitraire », de « parti-

cularité », etc. En même temps, une telle attitude de pensée peut, par un glissement quasi naturel de l'argument, être considérée comme l'alibi idéologique de l'exploitation capitaliste: les « côtés négatifs » de cette dernière perdent leurs aspérités en étant ramenés au niveau de *toute* vie matérielle, *noyés dans l'aliénation générale de l'individualité humaine, en tant, pourrait-on dire, qu'elle possède un corps* ¹⁸⁴.

L'économie politique moderne se relie donc, dans une rigueur apparente, à la philosophie hegelienne: l'une et l'autre mettent au premier plan le travail, l'activité, et sont aveugles aux côtés « négatifs » qui l'accompagnent. Certes, c'est le cas pour des raisons apparemment bien différentes: l'économie politique est censée élaborer une éthique du travail qu'elle ne respecte pas dans la mesure où elle introduit la propriété privée des instruments de travail dans ses considérations (c'est-à-dire le profit et la rente), tandis qu'Hegel est supposé penser correctement « le travail comme essence de l'homme » (nous ne savons pas encore ce que cela veut dire strictement parlant) tout en l'« attribuant » à la seule pensée, et, par là même, se rend incapable de critiquer cette forme *spécifique* d'« objectivité » que constitue le travail dans les entreprises capitalistes, ou encore le mécanisme de l'*exploitation*.

Il semble donc que la seconde voie d'interprétation de notre formule paradoxale ne doive pas aboutir à une impasse. Et pourtant, un élément doit frapper immédiatement l'attention: Marx, dans les pages du troisième manuscrit consacrées à la critique de la philosophie hegelienne, ne parle *jamais* du capitalisme; la seule allusion à la problématique qui animait le reste de l'ébauche consiste *précisément* en cette étrange formule sur laquelle nous nous penchons pour l'instant, et qui instaure, entre la thématique *philosophique* (critique d'Hegel) qui couvre l'entièreté de ces pages et les questions *économiques* dont traitent par ailleurs les *Manuscrits de 1844* (« point de vue de l'économie politique »), une liaison au premier abord absolument paradoxale. Autrement dit encore, Lukács *rabat* selon nous la problématique philosophique du troisième manuscrit sur l'anti-capitalisme qui soutient l'argumentation des pages économiques de l'ébauche: qu'Hegel et Smith se rencontrent à l'intérieur d'une même perspective implique qu'il faille instaurer un lien entre l'*abstraction de la pensée* (dont Marx fait grief à la philosophie hegelienne) et l'*exploitation capitaliste*. On peut d'ailleurs dire, sans crainte de se tromper, que toute l'orthodoxie marxiste — du moins quand elle se penche sur les textes philosophiques de Marx — suit une telle voie ¹⁸⁵.

Or nous estimons qu'une telle interprétation de la formule pèche par plusieurs de ses aspects. D'une part, elle rend très mal compte de ce qu'il en est à proprement parler de l'« abstraction de la pensée » imputée à Hegel, et prend trop vite pour argent comptant des formules qui, en fait, se trouvent plus fréquemment dans les textes polémiques des débuts

de la maturité (*Sainte Famille, Idéologie allemande*)¹⁸⁶ que dans le troisième manuscrit de 44; corrélativement, elle *appauvrit fortement* — comme nous le montrerons — le mouvement de critique, extrêmement subtil, à l'œuvre dans ces pages; enfin — *et ici se situe l'enjeu décisif* —, cette interprétation *se trompe totalement* à notre sens *sur la signification des thèses défendues par Marx contre Hegel*. Nous voudrions maintenant entamer la démonstration de nos assertions: il s'agit, effectivement, de prouver que la seconde voie aboutit, tout autant que la première, à une *impasse*. Pour ce faire cependant, nous reprendrons tout d'abord sur de nouveaux frais l'explicitation de l'expression « point de vue de l'économie politique », laquelle, cela est évident, se trouve au centre même du problème présent. Ce faisant, nous allons à nouveau, comme nous l'avions fait au début de notre second chapitre, changer de « versant »: c'est en effet l'*ontologie de l'activité* qui doit nous permettre de saisir dans toute sa complexité ce qui se joue dans la dernière partie — la partie explicitement « philosophique » — des *Manuscripts de 1844*. Dans le mouvement de cette argumentation, nous pourrions alors atteindre le but que nous nous étions fixé au début du chapitre présent: expliciter les liens existant entre l'aspect « naturel » et l'aspect « social » de la *Gattungstätigkeit*¹⁸⁷.

Sur le versant-« traduction » des *Manuscripts*, la notion de « point de vue de l'économie politique » possède un sens défini: elle désigne l'attitude de pensée qui oscille entre l'*original state of things* et la réalité du capitalisme; autrement dit, une telle expression renvoie au caractère paradoxal de l'économie politique moderne qui, nous l'avons vu, place le travail au centre de ses préoccupations éthiques en lui reconnaissant le statut de seule source légitime d'appropriation, tout en libérant le pouvoir le plus inouï de la « propriété privée » (des moyens de production) et, par là même, réduisant le droit d'appropriation accordé au travail à la portion congrue (la « subsistance »)¹⁸⁸. Or nous nous rappelons que, lorsque nous passions d'un « versant » à l'autre et nous centrons sur la notion d'activité prise en son sens ontologique (première détermination: activité-« but »), des concepts strictement économiques tels que le salaire, la propriété privée, le capitalisme et même la « catégorie d'ouvrier » *changeaient radicalement de sens*: ils ne désignaient plus des relations socio-économiques définies, mais se trouvaient ramenés au « sens de l'avoir » et à l'idée d'activité-« moyen »¹⁸⁹. La question que nous posons maintenant à un tel propos est la suivante: n'en ira-t-il pas *nécessairement de même* du « point de vue de l'économie politique », ce thème n'est-il pas inévitablement appelé à subir une mutation de signification? Reprenons une citation que nous avons utilisée dans le contexte de la critique du capitalisme *sensu stricto* et de la « traduction », et mettons-la en relation avec les lignes qui la suivent dans le texte de Marx:

« L'économie politique part du travail comme de l'âme proprement dite de la production, et pourtant elle ne donne rien au travail et tout à la propriété privée. Proudhon a, en partant de cette contradiction, conclu en faveur du travail contre la propriété privée. Mais nous voyons que cette apparente contradiction est la contradiction du *travail aliéné* avec lui-même et que l'économie politique n'a exprimé que les lois du travail aliéné.

Nous voyons par conséquent que le *salaire* et la *propriété privée* sont identiques : car le salaire, dans lequel le produit, l'objet du travail, rémunère le travail lui-même, n'est qu'une conséquence nécessaire de l'aliénation du travail, et dans le salaire le travail n'apparaît pas non plus comme le but en soi mais comme le serviteur du salaire¹⁹⁰. »

Suivant le point de vue strictement anti-capitaliste, l'économie politique moderne ne reconnaît que le travail *aliéné*, c'est-à-dire le travail soumis au capital ; selon la perspective de l'ontologie de l'activité, l'*aliénation* du travail consiste en ce qu'il s'identifie à une activité-« moyen » : en ce cas, l'anti-capitalisme devient secondaire, puisqu'une abolition du capital, laissant subsister le caractère « instrumental » de l'activité, tombe encore sous la définition du « travail aliéné ». En témoigne l'attitude adoptée ici par Marx vis-à-vis de Proudhon : ce dernier, on le sait, soutient que « le *capital* doit être rayé des éléments de la rétribution », le « travail » constituant « le seul principe de la propriété »¹⁹¹. Or voici que le passage des *Manuscrits* que nous venons de citer s'en prend au même Proudhon, qui — les formules que nous venons de citer constituent, sans aucun doute, la référence exacte —, nous dit Marx, « a... conclu en faveur du travail contre la propriété privée », et, ce faisant, n'a « exprimé que les lois du travail aliéné » ; autrement dit, Proudhon serait resté prisonnier de l'« économie politique ». Que conclure de ces considérations, sinon le fait que, dans un tel cas, le « point de vue de l'économie politique » s'identifie à l'*horizon théorique de l'activité-moyen* » ? L'anti-capitalisme tout à fait *explicite* (et reconnu : « il a conclu en faveur du travail contre la propriété privée ») de Proudhon appartient encore à la problématique de l'« économie politique ». Autant dire qu'en abandonnant la propriété privée (des moyens de production), Proudhon reste encore au sein de l'univers de cette même *propriété privée*, de l'« économie politique », en tant qu'ils s'identifient maintenant — sur le second « versant » des *Manuscrits* — au « sens de l'*avoir* » et à l'activité-« moyen ».

Les considérations qui précèdent nous ont donc permis d'élargir l'horizon de notre problématique : jusqu'ici, nous n'avions pas « entraîné » l'économie politique telle que l'appréhendait Marx sur le « versant » de l'ontologie, pour la simple raison qu'elle se rapportait de façon indubitable au champ des relations capital/travail. Or maintenant, il nous faut admettre que cette discipline théorique, qui renvoie à des auteurs et à des questions bien définis, se trouve, dans les *Manuscrits de 1844*,

affectée d'une signification ontologique, laquelle la subsume sous le concept général d'activité-« moyen ». Dès lors, ne pouvons-nous pas reprendre sur nouveaux frais l'interprétation de la formule paradoxale par laquelle le troisième manuscrit rapporte l'un à l'autre les « points de vues » respectifs d'Hegel et de l'économie politique? *Qu'en est-il maintenant de cette question?*

Remettons-nous pour ce faire en mémoire la définition de l'activité, comprise dans son sens ontologique: sera dite activité authentique celle qui, tout d'abord, *n'aura d'autre but qu'elle-même*, et ensuite *n'aura d'autre but que le genre (Gattung)*. En d'autres termes: l'activité véritable, conforme à son essence, à son être propre, *visé le genre, et, ce faisant, se « trouve » elle-même*. C'est bien sûr, dans la perspective des *Manuscrits*, l'individu qui agit, mais en tant *qu'il ne fait qu'un avec le genre* (lequel, nous l'avons vu, va parfois jusqu'à s'identifier purement et simplement à la société¹⁹²). Il est, nous le savons, indispensable, pour comprendre le sens de l'argumentation marxienne, de maintenir unis les deux éléments de la définition (puisque Marx les pense ensemble), quitte par la suite — ce que nous tenterons de faire — à mener à l'« éclatement » une telle unité, c'est-à-dire à en exhiber le caractère précaire et paradoxal¹⁹³. Le « genre », jusqu'ici, est donc un objet qui s'identifie à *l'humanité elle-même* et vis-à-vis duquel, en droit — c'est-à-dire selon l'essence —, l'individu n'éprouve aucune distance: il est pleinement *auprès de lui-même* dans le genre en tant qu'objet de son activité; celle-ci est censée être son propre but dans le moment même où elle se tourne vers le genre.

Et certes, il serait possible de séparer les deux déterminations de l'activité, prise dans sa signification ontologique: on pourrait concevoir une activité-« but » pour laquelle le genre constituerait une altérité, une activité qui ne serait donc susceptible de rester elle-même qu'en s'émancipant des « fins » du genre, lesquelles, si elles venaient à faire valoir leur prééminence, l'aliéneraient en la rabaisant au statut de simple moyen; bref, le genre serait dans un tel cas mis sur le même pied que le « besoin » et le sens de l'« avoir »: il s'identifierait à une fin extrinsèque à l'acte, et par là même à l'activité-« moyen ». Mais *inversement*, il est tout aussi possible de concevoir une activité *générique* qui s'opposerait à l'activité-« but », dans la mesure où, d'un tel point de vue, le fait que les individus se centrent sur eux-mêmes consisterait en un retour à la pure singularité (à l'individualisme et à l'égoïsme). Disons même que les deux « figures » de l'activité que nous venons de mettre à jour apparaissent comme les plus « naturelles », et que l'on semble parfaitement en mesure de concevoir la cohérence *d'une activité-« but » qui refuserait le genre comme une aliénation, et d'une activité générique qui refuserait l'activité-« but » comme une dissolution du genre et un retour au pur indivi-*

dualisme de l'action.

Mais telles ne sont pas les questions que se pose Marx : au contraire, elles n'apparaissent nulle part, comme *s'il allait de soi que le « genre » ne constitue pas une « transcendance » par rapport à l'individu*. Or, une fois de telles présuppositions acceptées, on peut comprendre de façon plus rigoureuse comment Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, pense *l'histoire : comme un avènement de l'activité-« but »/activité générique*. C'est ainsi que nous avons déjà pu laisser entendre à deux reprises que le *capitalisme*, en tant que moment historique contemporain de Marx (du moins, selon lui, en tant que phénomène déterminant en ce qui concerne le sens d'une telle « époque »), ne pouvait avoir un sens purement négatif : de multiples textes, en effet, en signalaient l'ambivalence. Mais nous ne disposons pas encore des instruments théoriques nous permettant de *comprendre* le sens d'une telle dualité de perspectives. Il nous faut d'ailleurs avertir immédiatement le lecteur du fait que les *Manuscrits* ne nous fourniront pas avec toute la rigueur requise les raisons et le sens d'une telle ambivalence : seule l'analyse poussée du capitalisme à laquelle se livrera l'œuvre de maturité répondra à une telle attente ; mais comme, dans l'espace de temps séparant les *Manuscrits* du *Capital*, Marx aura abandonné, *du moins en intention et thématiquement*, la problématique de l'activité développée en 44, il nous faudra, pour mener à bien notre entreprise, lire entre les lignes, ou, tout au moins, comme nous l'avons déjà fait à plusieurs reprises, démonter l'argumentation apparente de Marx pour en faire apparaître la problématique sous-jacente. Toujours est-il que l'on peut saisir *dans sa généralité la plus grande* le sens de l'ambivalence en question : si l'histoire constitue l'avènement progressif de l'activité générique/activité-« but », toute figure ou toute « étape » particulière de son déroulement doit, malgré les apparences, se trouver *justifiée* du point de vue de la rationalité en marche, même si une telle signification — un tel acquittement — reste opaque aux protagonistes de l'événement.

On retrouve évidemment point par point, dans ces dernières phrases, la philosophie hegelienne de l'histoire, le thème de la *List der Vernunft*, de « l'histoire mondiale... (qui) est la *théodicée* véritable, la justification de Dieu dans l'histoire » (« *die Weltgeschichte... (die) ist die wahrhafte Theodizee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte* »)¹⁹⁴. Certes, le Dieu est, chez Marx, devenu homme (*genre humain*), mais c'était déjà en un sens le cas d'Hegel, dont l'« humanisme » (l'athéisme) ou le christianisme, considérés comme les pôles d'une alternative, ont en permanence fait problème pour la *Hegelforschung*¹⁹⁵. Toujours est-il que, selon Hegel comme selon le jeune Marx, l'histoire constitue l'humanisation progressive du donné extérieur, l'avènement d'une objectivité au sein de laquelle l'homme se trouverait *entièrement auprès de lui-même*. Or, dans

la *Phénoménologie de l'Esprit*, un tel processus se trouve qualifié de « travail ».

On sait que la problématique du travail apparaît, dans l'ouvrage de 1807, au sein de la célèbre théorie de la « lutte du maître et de l'esclave » ; mais comme Marx ne fait pas explicitement référence à un tel contexte — qui ne nous apparaît pas déterminant pour la question que nous nous posons —, nous en ferons abstraction dans notre exposé¹⁹⁶. Voici comment Hegel définit le sens du travail :

« Le travail... est désir *réfréné* (*gehemmte Begierde*), disparition *retardée* : le travail *forme*. Le rapport négatif à l'objet devient *forme* de cet objet même, il devient quelque chose de *permanent* (*Bleibende*), puisque, justement, à l'égard du travailleur, l'objet a une indépendance. Ce moyen négatif, ou l'*opération* formatrice (*das formierende Tun*), est en même temps la *singularité* ou le pur être-pour-soi de la conscience. Cet être-pour-soi, dans le travail, s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant, comme intuition de soi-même¹⁹⁷. »

Ainsi le travail supprime-t-il l'altérité de l'objet, en vient-il à faire de celui-ci une « intuition de soi-même ». Il faut donc comprendre que le travail constitue, dans ce contexte, le processus d'avènement de ce que Marx appelle l'activité-« but » générique : le travail est l'« *opération* formatrice » par laquelle l'altérité, l'étrangeté de l'objet, se trouve maîtrisée, transformée de manière que l'« être-pour-soi de la conscience » passe « dans la permanence ». Or à une telle définition de la puissance « humanisatrice » du travail vis-à-vis du donné extérieur répondent les considérations d'Hegel concernant la philosophie de l'histoire : d'abord, celui-ci définit l'*Esprit* de la façon suivante : il consiste à « avoir en lui-même son centre »¹⁹⁸. Ne retrouvons-nous pas ici la définition même de l'activité-« but » ? Ce n'est pas tout : l'histoire est considérée comme le mouvement par lequel l'*Esprit* devient effectivement, « pour soi », ce qu'il est déjà « en soi », par nature, à savoir un avec son objet :

« ... je suis libre quand je suis auprès de moi-même. Cet être-auprès-de-soi de l'*Esprit* est conscience de soi, la conscience qu'il a de lui-même. ... L'*esprit*... est en même temps l'activité consistant à venir à soi et donc à se produire, à se faire ce qu'il est en soi¹⁹⁹. »

Voici donc deux textes qui laissent apparaître un thème récurrent : le processus par lequel l'altérité de l'objet se trouve supprimée. Dans un cas, il s'agit nommément du « travail », tandis que dans l'autre il est question du processus d'objectivation de l'*Esprit*. L'objectivation possède dans les deux cas, comme on le voit, une double signification — elle « agit » dans deux directions contraires — : d'une part, la « conscience travaillante » ou l'« *Esprit* » *sort de soi-même*, s'expose dans le monde, quitte l'intériorité pure de son identité à soi (en ce sens, l'objectivation est *aliénation*, devenir-autre-que-soi) ; d'autre part, cette sortie hors de

soi a pour sens et pour fin de transformer le « donné », c'est-à-dire l'objectivité « déjà là », étrangère, « inhumaine » (« tout ce qui conteste la liberté » comprise comme être-chez-soi²⁰⁰), en un objet « humanisé » ou « spiritualisé », qui ne consiste plus en un dehors effectif, mais bien plutôt en l'« intuition de soi-même », en le « propre produit » de l'« activité » de l'Esprit (en ce sens, l'objectivation est *désaliénation*, puisqu'elle supprime l'altérité donnée, « naturelle », « positive »). L'objectivation est donc à la fois aliénation et désaliénation, et l'on conçoit que, pour les protagonistes de l'événement historique, la coappartenance essentielle de ces deux moments ne puisse apparaître clairement: c'est le travail du penseur que de montrer en quoi l'aliénation est en même temps, par une « ruse de la raison », la condition de l'avènement d'une objectivité non aliénée, ou, comme le dit Hegel, d'une « seconde nature », totalement spiritualisée. Le philosophe découvre, selon une formule célèbre sur laquelle nous reviendrons par la suite, « la rose dans la croix du présent »²⁰¹.

Gardons maintenant à l'esprit les deux citations que nous avons commentées, ainsi que l'explication de la notion hegelienne d'objectivation telle qu'elle apparaît dans ces textes: nous pouvons alors lire avec, semble-t-il, une grande facilité, certaines phrases célèbres de Marx qui font cortège à la difficile formule concernant Hegel et l'économie politique:

« La grandeur de la *Phénoménologie* de Hegel et de son résultat final — la dialectique de la négativité comme principe moteur et créateur — consiste donc, d'une part, en ceci qu'Hegel saisit la production de l'homme par lui-même comme un processus, l'objectivation comme désobjectivation, comme aliénation et suppression de cette aliénation; en ceci donc qu'il saisit l'essence du *travail* et conçoit l'homme objectif, véritable parce que réel, comme le résultat de son *propre travail*. (...) »

Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *abstrait de l'esprit*²⁰². »

Le premier paragraphe de la citation reconnaît à Hegel des mérites qui ne nous surprendront pas: il ne fait qu'entériner ce que nous savions déjà de l'ontologie marxienne de l'activité, de la théorie de l'histoire qui s'y trouve reliée, et de la même thématique qui apparaît dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le second paragraphe nous renvoie directement au texte de la *Philosophie der Geschichte* que nous avons rapporté. Or la différence entre ces deux paragraphes réside précisément en ceci que le premier est « favorable » à Hegel (Marx retrouve chez celui-ci ses propres préoccupations ontologiques), tandis que le second consiste en une *critique* adressée à Hegel: le « travail » qu'il met à jour ne serait que « le travail *abstrait de l'esprit* ». Ce qu'il nous faut maintenant comprendre, c'est en quoi, rigoureusement parlant, le travail hegelien peut être dit « abstrait ». Qu'il s'agisse de l'« esprit » ne peut suffire à qualifier la

« faute » théorique: Hegel définit ce dernier par le fait d'« avoir soi-même pour objet », ce qui correspond à l'activité-« but » mise en avant par Marx; de plus, le *terme même* d'Esprit indique bien que l'on se trouve au niveau de l'universel, de ce que Feuerbach et le jeune Marx appellent le « genre », ce qui permet d'adjoindre, à la première détermination de l'activité, la seconde: son caractère « générique ». Dire que l'homme a « soi-même pour objet » en tant qu'il s'identifie à l'Esprit *semble répéter exactement la thèse de l'activité-« but »/activité générique.*

Le nœud de la question de l'« abstraction » se trouve ailleurs: Marx écrit, à ce propos, que « ce qui... constitue l'essence de la philosophie, ... Hegel le saisit comme l'essence du travail... »²⁰³. A partir de là, il devient indispensable de se poser la question suivante: quelle est la différence essentielle existant entre l'« activité » ou le « travail » selon Hegel et le même thème selon Marx? Il apparaît comme tout à fait indispensable, pour mener à bien notre entreprise d'explicitation, de ne pas simplifier les choses. Dans un premier temps, nous nous proposons de « débayer » le terrain, c'est-à-dire de présenter l'opposition la plus immédiate entre les deux problématiques et de montrer qu'elle n'est qu'apparente. Dans un second temps, nous pourrions en venir à l'opposition réelle, et donc à la véritable question.

Soit le point de vue hegelien: l'activité apparaît, dans le texte de la *Philosophie der Geschichte* que nous avons cité, comme celle de l'Esprit, de la Raison universelle ou divine, laquelle cherche à supprimer l'altérité que représente pour elle le monde, en tant que particularité, dehors, sensibilité; autrement dit, le « travail » de la *Vernunft* historique revient à s'objectiver dans le monde, à remplacer, si l'on peut dire, la première nature (extérieure, sensible) par une « seconde nature », rationnelle, expression et reflet de cette même raison. *Ce qui aliène donc l'Esprit hegelien (non encore réalisé), c'est précisément le caractère sensible du monde, dans lequel il ne se trouve pas « auprès de lui-même »*²⁰⁴. Or plaçons, parallèlement à ce premier schème théorique, la thèse de Marx, telle que nous l'avons présentée jusqu'ici. L'activité apparaît comme celle de l'individu humain, et consiste (dans son mouvement d'engendrement) à supprimer, tout comme c'était le cas chez Hegel, l'altérité du besoin, de la « nature », en tant qu'ils constituent des éléments extérieurs et étrangers en lesquels l'activité ne se trouve pas « chez elle », mais se voit réduite à un simple instrument (activité-« moyen »). Nous savons d'autre part que, selon l'ontologie de 1844, cette suppression des fins « extérieures » par l'activité consiste, en même temps qu'en une accession à *elle-même* (elle devient son propre but), en une identification au « genre » (à la raison ou à l'humanité en tant que telle). En d'autres termes, nous pouvons dire que l'individu se trouve aliéné dans le monde

sensible et dans les exigences qu'il implique, alors que son accession à l'universel le « désaliène ». C'est en *s'objectivant*, c'est-à-dire en supprimant le caractère extérieur de l'objectivité « mondaine », que l'individu accède à soi.

Or si nous reprenons le point de vue hegelien, une question se pose d'emblée: de quelle manière l'Esprit peut-il arriver à se créer cette « seconde nature », si ce n'est parce que la (première) nature, sous la forme de l'individualité encore animale, s'élève petit à petit à l'universel, à la raison? *La réalisation de l'Esprit, c'est le fait, pour l'individualité humaine, de devenir raison, universalité, ou encore « conscience de soi »*. Autrement dit, c'est dans la mesure où l'individu s'élève à l'universalité et crée un monde adéquat à cette dernière que la nature devient « seconde » et que, par là même, l'Esprit cesse d'être simplement abstrait, « en soi », pour *s'apparaître à soi* sous la forme « objective » du monde humain rationnel²⁰⁵. Mais dans ces conditions, il apparaît clairement que le mouvement de pensée caractérisant l'ontologie des *Manuscrits de 1844 rejoint la problématique hegelienne*: l'activité de l'individu se « désaliène » en s'identifiant au « genre » et en dépassant l'élément particulier du besoin, de la « première » nature. *La réalisation de l'individu, c'est son objectivation en tant que « genre »*, c'est-à-dire la création d'un monde en lequel l'individu/genre soit « chez lui ».

Il n'est donc, rigoureusement parlant, pas possible de faire passer la différence Hegel/Marx dans le contexte qui nous occupe par l'opposition Esprit/individu réel, *du moins pas immédiatement*, comme nous le verrons. *L'Esprit hegelien s'accomplit par le fait que l'individu devient universel, et l'individu marxien s'accomplit par le fait qu'il devient universel* (« *générique* »). L'Esprit accompli est parfaitement chez lui dans un monde rationalisé, tout comme l'est l'individu, en tant qu'il a atteint son essence, le genre. A ce niveau, les présupposés hegeliens et marxien sont les mêmes, bien que ceux d'Hegel soient plus aisément perceptibles: celui-ci part en effet de la Raison, laquelle, tout naturellement pourrait-on dire, s'oppose au monde en tant qu'il est sensibilité. L'homme, à l'intérieur de ce monde, est comme l'agent, le représentant de l'Esprit, c'est en lui que celui-ci se donne une réalité, une objectivité.

Autrement dit, le fait que le monde sensible s'oppose à l'universalité de la Raison ne pose pas de problème, c'est une base « évidente ». Il n'en est pas de même dans le cas de Marx: celui-ci part de l'opposition existant entre l'activité de l'individu et le monde compris comme ensemble de besoins ou d'incitations à la « possession » (« sens de l'avoir »), et conçoit la réalisation de l'activité individuelle comme un retour à soi, un passage du statut de moyen au statut de but. Mais un tel accomplissement *n'implique pas*, nous l'avons dit, *l'idée d'universalité ou de « genre »*.

Celle-ci, en tant qu'elle doit coïncider avec l'essence intime de l'individu, ne paraît pas aller de soi, *dans la mesure précisément* où l'on est parti d'une analyse de l'activité individuelle, humaine, sensible, et non de l'activité de l'Esprit. D'un point de vue *logique*, ce n'est qu'après coup que Marx introduit le concept de genre. Nous verrons plus loin comment un auteur comme Stirner a pu élaborer sa pensée en refusant l'introduction de cet élément supplémentaire.

Toujours est-il qu'à ce niveau, les positions théoriques d'Hegel et de Marx s'avèrent, pour peu qu'on en explicite la logique interne, tout à fait identiques. *Où se trouve alors la différence?* Comment Marx peut-il rigoureusement soutenir que son concept d'activité est plus *concret* que celui d'Hegel, de quel droit peut-il croire prendre ses distances vis-à-vis du « travail abstrait de l'esprit », s'il est vrai que son concept de « genre » ne signifie ni plus ni moins que ce même esprit hegelien? Doit-on abandonner l'analyse du troisième manuscrit après avoir démontré que la critique adressée à Hegel s'avérerait manifestement inopérante, dans l'exacte mesure où *rien ne distingue l'ontologie marxienne de l'activité de ce qu'en dit Hegel?* Une telle attitude reviendrait à manquer l'opposition véritable sous le fallacieux prétexte d'avoir effacé une opposition de surface, évidente, « bien connue ». Reprenons donc l'analyse au point où nous en étions resté.

La raison hegelienne se crée un monde à sa « mesure », une « seconde nature », un pur reflet d'elle-même. Quel est ce monde? Comment *et jusqu'à quel point* l'individu « animal » se rationalise-t-il? Tel est le *nœud du problème*. La réponse hegelienne est parfaitement claire et se relie à la citation précédente des *Manuscrits*, dans laquelle Marx reprochait à son « adversaire » de ne prendre en compte que le travail de la « philosophie ». C'est dans la philosophie que, selon Hegel, l'Esprit se trouve parfaitement réconcilié avec le monde; ou, en d'autres termes et en considérant le même mouvement dans le sens inverse, c'est dans la philosophie que l'individu se débarrasse *le plus radicalement* de ses « attaches » sensibles, matérielles, « mondaines ». La philosophie constitue, on le sait, la figure ultime de l'*Esprit absolu*²⁰⁶. Mais qu'en est-il alors de la « pratique », au sens courant et concret du terme? Si l'Esprit se crée un monde à lui dans les œuvres d'art, la foi religieuse, et, surtout, dans la pure pensée philosophique, qu'en est-il du monde de la vie quotidienne, des relations sociales? *Voilà la question déterminante, qui nous mène droit à la véritable critique de la pensée hegelienne par le jeune Marx de 1844*. La véritable réalisation de l'activité, qu'Hegel et Marx, nous l'avons vu, *conçoivent de la même manière*, est pour Hegel le lot de la philosophie (si l'on veut: du « comportement » théorique), et non de la vie « pratique ». C'est pour cela que Marx reproche à Hegel d'en être resté au « travail abstrait de l'esprit » : le but est le même, *mais pour Marx, Hegel*

s'est arrêté en chemin. Tâchons d'explicitier ce point, qui est d'une importance tout à fait décisive pour notre propos.

Il ne faut pas dire qu'Hegel situe la réalisation de l'activité sur un plan *uniquement philosophique*, au sens où toutes les autres modalités de l'activité et du « travail » humain tomberaient en dehors de la réconciliation supposée. Une telle affirmation serait bien évidemment erronée. Hegel considère que la vie pratique et sociale *n'est pas entièrement universalisable ou rationalisable*. L'histoire des sociétés se caractérise par un progrès en direction d'une telle réconciliation, mais celle-ci, *par définition*, ne peut être totale, se réaliser sans reste. La vie socio-politique au sens large du terme, Hegel l'appelle *Esprit objectif* : elle constitue l'objectivation de l'Esprit — et la société moderne, la plus « achevée », constitue l'objectivation maximale de l'Esprit dans le monde « pratique » —, mais celle-ci reste en un sens incontournableement liée à la (première) nature, c'est-à-dire à un élément sensible *non intégralement « spiritualisable »*. Écoutons Hegel, définissant l'*objektiver Geist* :

« L'esprit objectif est l'Idée absolue, mais seulement étant *en soi* ; en tant qu'il se trouve par là même sur le sol de la finitude (*Boden der Endlichkeit*), sa rationalité effective (*wirkliche Vernünftigkeit*) conserve en elle-même l'aspect du phénomène extérieur. La libre volonté a, tout d'abord et immédiatement, en elle les différences suivantes : la liberté est sa destination (*Bestimmung*) et son but intérieurs et se rapporte à une objectivité *extérieure* trouvée là (*vorgefundene*), laquelle se divise en l'élément anthropologique des besoins particuliers, les choses extérieures de la nature qui se présentent à la conscience (*die für das Bewusstsein sind*) et dans la relation de volontés singulières à volontés singulières...²⁰⁷. »

La « libre volonté » vise la « liberté », c'est-à-dire, nous le savons maintenant, un monde entièrement universalisé. Or, ce faisant, elle rencontre des barrières en droit *infranchissables* : l'Esprit objectif a affaire avec les « besoins particuliers » et les relations « de volontés singulières à volontés singulières ». Rappelons-nous à cet égard les critiques qu'Hegel adressait au libéralisme dans la *Rechtsphilosophie*, et auxquelles nous avons fait allusion en note : au libéralisme *économique*, Hegel objectait l'anarchie potentielle des *partikuläre Bedürfnisse*, les risques d'inégalité sociale, bref l'impossibilité de fonder une communauté rationnelle *sur de telles bases*. Au libéralisme *politique*, à la « démocratie », la *Rechtsphilosophie* reprochait d'abandonner le destin de la communauté à la *Willkür des einzelnen Willen*. A l'encontre de cette double perspective, qui se réduisait à conférer tous les pouvoirs à la société civile, au besoin et à l'« arbitraire », Hegel construisait tout un échafaudage d'institutions destinées à « spiritualiser » progressivement la société de l'« égoïsme ». Mais il était entendu qu'il ne fallait se faire aucune illusion : l'existence de la société civile et de son désordre potentiel s'avéraient incontournables et immaîtrisables sans le recours à cette sorte de canalisation des

énergies « particulières » que constituaient l'Etat proposé et son corporatisme.

Marx, dans le *Manuscrit de Kreuznach*, reprochait essentiellement à Hegel d'avoir laissé subsister dans la société une sorte d'élément « particulier » *irréductible*, et cela sous la forme du *Bedürfnis* et de la *Willkür* ; d'avoir pris l'univers « égoïste » tel qu'il se donnait, tel qu'il existait dans la société du début du xix^e siècle, en tentant seulement de « sauver les meubles » : élever un ensemble de barrières, instituer un système de poids et de contrepoids, échafauder un ensemble d'intermédiaires, — bref concilier l'idéal « organiciste » du Moyen Age avec le caractère dissolvant de l'« égoïsme » moderne (que dénonce, nous le savons, la *Judenfrage*). Mais peut-on dire qu'un tel reproche se trouve justifié ? A vrai dire, il est de peu d'importance de prendre une décision à propos de la question de savoir qui, d'Hegel ou de Marx, a « raison » ; en un sens d'ailleurs, un tel problème est dépourvu de signification. Ce qu'il est essentiel de mettre à jour, c'est l'enjeu du débat, et *ce qui se joue* du point de vue philosophique — en l'occurrence : quant à l'ontologie de l'action — dans cette discussion. Reprenons l'étude du point de vue hegelien.

En un sens, Hegel est moins radical que Marx dans son anti-libéralisme (économique et politique) : tout se passe comme s'il *hésitait plus* que ce dernier ; là où Marx tranche, Hegel est, dirait-on aujourd'hui, « réaliste ». Les hommes, dans leur vie pratique, sont dominés par le besoin (l'égoïsme, le « sens de l'avoir », etc.) et par la *Willkür* : Hegel ne pense pas, semble-t-il, qu'il puisse exister de société en laquelle chacun, au sein de la vie pratique et concrète — dans la « société civile » —, soit entièrement rationnel, ne vise en tout temps et en tout lieu que l'« intérêt » du tout, les fins du « genre » ou l'« affaire universelle ». Une telle constatation revient à dire qu'Hegel accepte la considération de sens commun suivant laquelle il existe une certaine « nature humaine » indépassable. A l'opposé de cela, Marx — rappelons-nous les interprétations de Fessard et de Marcuse²⁰⁸ — pense ou postule l'avènement de ce qu'il appellera, tout au long de son œuvre de maturité, l'« individualité universelle » : l'idée d'une vie pratique et quotidienne entièrement traversée de « spiritualité » — Marx, bien évidemment, eût récusé le terme —, totalement centrée sur l'activité générique qui, étant en même temps activité-« but » (du moins est-ce présupposé), apparaît comme *intégrale-ment satisfaisante*. Or Hegel ne considère la possibilité d'une telle satisfaction ultime (qu'il pense *de la même manière* que Marx — ou, pour respecter la chronologie et le sens des influences, que Marx pense *comme et après* lui) qu'en tant que « comportement » théorique, et, suprême-ment, en tant que *philosophie*.

Mais c'est *parce qu'*Hegel situe la réalisation ultime de l'activité dans

la « transcendance » de la théorie — et non dans l'« ici-bas » quotidien de la pratique — que l'*Etat* se tient nécessairement *au-dessus* de la *société civile* et que celle-ci a besoin d'être unifiée *du dehors* (quoi que dise et veuille Hegel : ici, l'argumentation de Marx est implacable). Pourquoi cela ? Hegel laisse subsister au sein de l'Esprit objectif un reste, une part « maudite » de sensibilité : dès lors, celle-ci *doit bien* être unifiée de quelque part. Or ce ne peut être de l'intérieur, puisque cet « intérieur » est par définition non totalisant, « atomisé ». D'où la nécessité de cette « prothèse » — encore une fois, quoi qu'en dise Hegel — que constitue l'Etat. L'Etat n'est *pas encore* la réalisation de l'activité : il est encore aux prises avec la « matière » de la société civile, à laquelle il doit perpétuellement se mesurer. Parce que la philosophie est considérée comme le pur lieu de la réconciliation Esprit/monde, le domaine « pratique » sera dit non intégralement spiritualisable. *D'où la nécessité de l'Etat et sa fonction de mise en ordre.*

Nous avons maintenant à notre disposition l'ensemble des éléments nous permettant de comprendre la critique adressée, dans le troisième manuscrit, à Hegel. Nous allons l'expliciter de façon synthétique, de façon à pouvoir en venir à la solution de la question qui nous préoccupe depuis le début de cette section : la relation, posée par Marx, *entre Hegel et l'économie politique.*

Une nouvelle détermination du concept d'*aliénation* a surgi de nos derniers développements : pour Marx, la réalisation hegelienne (philosophique) de l'activité peut être dite *aliénée* dans l'exacte mesure où elle laisse hors de son champ la vie pratique et concrète, le monde des besoins et de la volonté particulière ; la philosophie est aliénation parce que *le simple fait* que la « réconciliation » ultime n'ait lieu qu'en elle, à travers l'activité « théorique », implique *l'irréconciliation* de l'esprit et du monde. Hegel, pour Marx, pense correctement le sens même de l'activité, c'est-à-dire le processus d'objectivation/aliénation/désaliénation que nous avons explicité plus haut, mais le « réserve » pour ainsi dire à la théorie, à la philosophie ; plus exactement, la vie pratique participe au mouvement en question, dans la mesure où, dans la société moderne, l'esprit est *presque*, pourrait-on dire, « chez soi » dans le monde — mais il subsiste toujours un reste non spiritualisable. Dès lors, l'aliénation se maintient, sous la forme de l'opposition, nouvelle, *entre la théorie et la pratique*, la philosophie et l'activité concrète, la réconciliation *spirituelle* de l'esprit et du monde et l'irréconciliation « *mondaine* » de l'esprit et du monde. C'est pourquoi Marx peut écrire :

« Le seul travail que connaisse et reconnaisse Hegel est le travail *abstrait de l'esprit*. Ce qui, en somme, constitue donc l'essence de la philosophie, l'*aliénation de l'homme qui a la connaissance de soi* ou la science *aliénée qui se pense elle-même* ²⁰⁹. »

Les termes « aliénation » et « abstraction » qui entrent en jeu dans un tel contexte doivent donc être lus de la façon suivante: ils désignent l'opposition de la réconciliation philosophique et de l'irréconciliation mondaine. C'est pourquoi Marx peut en même temps, comme on l'a vu, célébrer les mérites d'Hegel (sa « grandeur ») et le critiquer: *c'est là que passe la véritable différence entre Hegel et Marx, telle que nous la présente le troisième manuscrit de 1844.*

De là suivent les différentes formulations à travers lesquelles Marx tâche de préciser une telle opposition. Hegel, tout d'abord, aurait confondu *aliénation* et *objectivité*: pour lui, supprimer l'une reviendrait à abolir l'autre.

« ... la suppression de l'objectivité dans la détermination de l'*aliénation*... signifie en même temps, ou même principalement, pour Hegel, la suppression de l'*objectivité*, parce que ce n'est pas le caractère *déterminé* de l'objet, mais son caractère *objectif*, qui forme pour la conscience de soi l'élément choquant dans l'aliénation. L'objet est donc un négatif, quelque chose qui se supprime soi-même, une *nullité*. Cette nullité de l'objet a pour la conscience un sens non seulement négatif, mais un sens *positif*, car cette *nullité* de l'objet est précisément l'*auto-confirmation* de la non-objectivité de celui-ci, de son *abstraction* ²¹⁰. »

Ce passage nous permet de comprendre que les significations nouvelles des termes « aliénation » et « abstraction » se retrouvent dans le discours hegelien, mais en quelque sorte à l'envers: pour Hegel, le monde ou l'objectivité de la « première » nature constitue une aliénation ou une abstraction parce qu'il « nie » l'unité concrète de l'esprit et du monde, la désaliénation. Mais dans la mesure où ce monde reste toujours, *pour l'individu agissant pratiquement*, particulier ou extérieur parce que cet individu lui-même est pour ainsi dire « particulier », extérieur à lui-même et tourné vers le besoin, l'objet *reste toujours abstrait*, c'est-à-dire non « concrétisé » par le mouvement totalisateur de l'esprit. C'est dans cette mesure qu'Hegel ne peut « sauver » l'unité recherchée qu'au sein de l'activité théorique, en « supprimant » — c'est-à-dire *s'émancipant* à l'égard de — l'objectivité du monde. De là, la question décisive: *qu'en est-il*, pour Marx, de la distinction nécessaire entre *objectivité* et *aliénation* ?

Les *Manuscripts de 1844* visent une spiritualisation du monde qui vaille *pour l'individu pratique, ici et maintenant, dans la vie « civile » et quotidienne*. Dès lors, l'objectivité — le caractère « sensible » — d'une telle vie n'a pas à être « supprimée » pour atteindre à la synthèse visée, puisque celle-ci est censée s'opérer *au niveau même de l'individu vivant et de la pratique concrète*. Autrement dit encore, c'est *au sein même de l'« objectivité »*, de la réalité sensible, que l'unité de l'esprit et du monde, de l'espèce et de l'individu, est possible. Pour atteindre à l'activité comprise dans son essence ontologique, l'individu n'a pas, pour Marx, à se dépouil-

ler de son comportement « concret-pratique », à atteindre à l'ascèse de la méditation philosophique: ce que vise cette dernière, il faut le réaliser *au sein même de l'« objectivité »*. Nous devons immédiatement noter qu'une telle problématique renverse absolument toutes les interprétations des *Manuscrits de 1844* qui voudraient opposer à un Hegel « idéaliste » un Marx « matérialiste »; en effet, cette dernière qualification pourrait se baser sur la citation suivante, extrêmement célèbre:

« Quand l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature, pose ses *forces essentielles* objectives réelles... ²¹¹. »

Mais il ne faut précisément pas se laisser abuser par les termes « objectif », « réel », « en chair et en os » qui reviennent avec insistance sous la plume de Marx: la signification même de cet usage réside dans ce que nous pensons avoir démontré dans les pages précédentes: *Marx veut faire « pénétrer » l'activité telle que la pense Hegel jusqu'à la réalité humaine la plus sensible, la plus « charnelle », la plus « objective »*. Quel singulier « matérialisme » que celui qui consiste à vouloir universaliser, spiritualiser, « générifier » totalement l'homme concret et pratique, alors que l'« idéaliste », le « spiritualiste » Hegel ne pouvait pas ne pas comprendre que l'homme réel, « matériel », dans ses besoins et dans son univers « civil », restait non spiritualisable. Hegel, du point de vue philosophique profond, est moins spiritualiste que le jeune Marx de 1844 ²¹². Peut-être parce qu'Hegel est *moins hegelien* ²¹³.

C'est dans un tel contexte que doit, selon nous, être interprétée la question de la nature, telle que la présente le troisième manuscrit. Voici ce qu'écrivit Marx.

« L'être objectif agit d'une manière objective et il n'agirait pas objectivement si l'objectivité n'était pas incluse dans la détermination de son essence. Il ne crée, il ne pose que des objets, *parce qu'il est posé lui-même par des objets*, parce qu'à l'origine il est *Nature...* Nous voyons ici que le naturalisme conséquent, ou humanisme, se distingue aussi bien de l'idéalisme que du matérialisme et qu'il est en même temps leur vérité, qui les unit ²¹⁴. »

La pensée des *Manuscrits de 1844* présente effectivement une problématique visant à dépasser spiritualisme et matérialisme, dans la mesure où, pour Marx, la rationalisation intégrale de la vie individuelle « supprime » l'opposition esprit/matière. Certes, Hegel avait voulu dépasser cette dernière, mais elle avait resurgi sous une autre forme: celle de la philosophie et de la vie pratique. Marx vise à dépasser le *reste* d'opposition matière/esprit qui se maintient chez Hegel. Il peut donc à bon droit se targuer de « dépasser » l'idéalisme et le matérialisme. Mais qu'en est-il de l'« instance » de ce dépassement, du « naturalisme » ?

Il est piquant de voir Marx, dans de nombreux passages du troisième manuscrit, parler de l'homme comme étant « immédiatement être de la

nature », être « *passif* », soumis aux « *besoins* », célébrer l'individu « en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde » ²¹⁵, tout en critiquant la pure spiritualité, l'activité abstraite, l'activité-« *but* » (qui se définit justement *par un dépassement du « besoin »*), etc. ²¹⁶. Il est étonnant, par ailleurs, que Marx puisse affirmer, contre Hegel, que la nature est « l'être-autre de la pensée », « distincte de la pensée abstraite » ²¹⁷, alors qu'Hegel *respectait plus que lui* l'altérité et la réserve de la nature, du moins dans la mesure où il ne prétendait pas abolir la nature en l'homme, comme — nous le comprenons maintenant tout à fait clairement — le fait Marx lui-même. C'est Marx qui « abolit » l'être-autre, l'altérité de la nature, *dans la mesure précisément où, selon lui, elle cesse de constituer un dehors, un Autre* ²¹⁸.

Marx formule encore sa critique d'Hegel sous la forme de l'opposition entre l'« homme » et la « conscience de soi » :

« Pour Hegel, l'essence humaine, l'homme, égale la conscience de soi ²¹⁹. »

A nouveau, nous semblons nous trouver face à l'opposition du « réel » et de la « pensée », de l'activité « concrète » et de l'activité « abstraite ». Nous reviendrons par la suite sur la problématique de la conscience de soi telle que la thématise le troisième manuscrit, dans la mesure où elle renvoie à des questions extrêmement intéressantes touchant à l'articulation de l'œuvre de maturité avec la philosophie de jeunesse. Contentons-nous de souligner ici, encore une fois, le fait que Marx vise à faire pénétrer le sens de l'« affaire universelle » jusqu'au niveau le plus « terrestre », le plus « corporel » du comportement individuel, et non à en limiter les effets au « savoir », à la « conscience de soi », à la « théorie ». Un tel mouvement de pensée ne peut, nous le savons déjà, s'identifier à une critique « matérialiste » de l'« abstraction » qui caractériserait la « conscience de soi ».

Ces considérations nous permettent enfin de répondre d'une façon cohérente à la question du rapport existant entre la pensée hegelienne et le « point de vue de l'économie politique ». Dans les pages précédentes, nous nous sommes livré à une élaboration théorique des deux membres de la relation, laquelle nous met maintenant en état de comprendre le problème en pleine clarté. L'économie politique tout d'abord : il ne faut pas entendre par cette expression, telle qu'elle se trouve utilisée ici, la discipline représentée par Smith et Ricardo, et qui, selon Marx, ne peut penser dans l'unité son éthique du travail et son « adhésion » à l'appropriation privée des moyens de production ; le « point de vue » en question doit au contraire être référé à l'« occurrence » de l'expression lors de la critique de Proudhon : celui-ci, bien qu'il nie les « droits » du capital, appartient encore malgré tout, nous dit Marx, à la problématique de l'économie politique. Nous avons pu montrer plus haut qu'un tel état de

choses était possible au sein de l'univers théorique sous-tendant les *Manuscripts de 1844* parce que le terme « économie politique » renvoyait *dans ce cas-ci* au « sens de l'avoir » et à l'activité-« moyen », c'est-à-dire aussi bien au capitalisme qu'à un certain communisme « grossier » ou égalitaire. Il faut alors comprendre que l'économie politique, se trouvant « prisonnière » du « sens de l'avoir », prend nécessairement l'homme « naturel » de la société civile *tel qu'il est*, comme un être de besoin livré à l'activité-« moyen » : elle n'atteint pas au travail désaliéné parce qu'elle ne conçoit pas l'action ou le « travail » comme « affaire universelle » pénétrant la réalité la plus intime du comportement humain. Dès lors — et c'est, bien évidemment, à ce résultat que nous voulions en venir —, l'économie politique se trouve *exactement au niveau hegelien*. Comme Hegel, elle laisse subsister telle quelle l'activité-« moyen », c'est-à-dire le monde du besoin, de la nature, de la passivité. L'économie politique, jusqu'à Proudhon, voit le côté « positif » du travail — c'est-à-dire le place au rang de principe unique d'appropriation légitime —, et non son côté « négatif » — c'est une activité-« moyen » qui se trouve visée, *le sens même de l'action humaine n'est pas mis en cause, n'est pas bouleversé*.

C'est de la même manière — à partir, bien évidemment, de préoccupations tout opposées — qu'Hegel, lui aussi, accepte, nous l'avons vu, l'activité humaine *telle qu'elle se donne*, puisqu'en un sens, il ne fait qu'exorciser en permanence un « désordre » qui ne peut pas ne pas renaître, et cela *pour des raisons ontologiques fondamentales* : parce que l'homme « réel en chair et en os » ne devient pas, chez lui et chez les économistes libéraux, activité générique en, par et à partir de lui-même ; parce que le besoin, la « matière », l'« avoir », l'individualisme, bref la *nature* de l'individu, ne sont pas purement et simplement « abolis » dans le système hegelien et dans les ouvrages de l'économie politique. Le « travail » hegelien est adéquat à l'idée de l'activité selon Marx (celui-ci, d'ailleurs, la lui emprunte incontestablement), mais il ne se réalise *parfaitement* que dans la « théorie » ; *dès lors, Hegel entérine l'activité-« moyen »*. Le travail des économistes va — chez Proudhon — jusqu'à être considéré comme *l'original state of things* pur et simple, — mais il reste matériel, « salarié » ; *dès lors, l'économie politique entérine l'activité-« moyen »*.

Nous comprenons donc enfin, et avec toute la rigueur requise, en quoi le « travail abstrait de l'esprit » chez Hegel peut être dit appartenir au même « point de vue » — au même champ théorique — que le travail des économistes²²⁰. Seul le versant *ontologique* (la philosophie de l'activité) des *Manuscripts de 1844* nous a permis d'atteindre ce résultat. C'est à partir de ces éléments que nous pouvons considérer la *seconde* voie d'interprétation de l'expression en cause (approche de Lukács) comme une *impasse*, de la même manière que la première. Dans ce dernier cas, nous avons facilement montré qu'Hegel et l'économie politique ne

pouvaient se « rencontrer » sur le terrain d'une sorte de cécité optimiste à l'égard de la misère à laquelle menait la « société civile » livrée à elle-même, à son seul « mécanisme » : dès ses manuscrits de jeunesse, l'auteur de la *Rechtsphilosophie* avait décrit le travail industriel moderne dans des termes fort apparentés aux premières pages des *Manuscrits de 1844* ; la seconde voie, par contre, semblait plus praticable, et nous avons d'ailleurs vu Lukács la parcourir avec un certain succès ; mais nous avons signalé les imperfections d'une telle analyse : elle appauvissait la critique marxienne (nous le comprenons bien maintenant : elle ne pensait pas rigoureusement la différence Hegel/Marx du point de vue de l'activité), et, surtout, elle commettait un contresens radical dans l'interprétation des positions de Marx : celui-ci se trouvait crédité d'une sorte de « réalisme » matérialiste, alors qu'Hegel ne se trouvait pas à même de distinguer entre la « bonne » objectivité (communiste) et la « mauvaise » (capitaliste). C'était faire bien peu de cas du génie hegelien et ne pas tenter de comprendre *en quoi* un penseur d'une telle envergure avait bien pu vouloir réaliser un projet aussi « excentrique » — c'est comme cela qu'il apparaissait dans un tel contexte — que la « suppression de l'objectivité ». Nous savons maintenant qu'Hegel ne « supprime » l'objectivité que dans la mesure où il ne croit pas possible de faire « pénétrer » l'activité générique (ou l'universalité de l'Esprit) jusqu'à l'« objectivité » la plus corporelle : le monde des besoins, des intérêts, des passions. Nous savons également que si Marx ne cherche pas à « supprimer » l'objectivité, c'est parce qu'il croit l'activité générique susceptible de s'« objectiver » jusqu'au point où il n'y aurait *plus de nature*, plus d'altérité, plus de besoin, plus de fins étrangères au pur auto-mouvement du « genre ».

Les projets hegelien et marxien sont, sur le plan de l'ontologie de l'action, tous deux parfaitement cohérents. Cela ne veut absolument pas dire qu'ils n'aboutissent pas à des *difficultés*, dans la mesure où la réalité leur résiste, ne répond pas à leurs attentes. Ainsi Hegel, après avoir accepté l'irréductibilité de la « nature humaine » telle qu'elle évolue au sein de l'univers « égoïste » et atomistique, cherche-t-il à bâtir un édifice étatique qui s'écroule — nécessairement, nous dira Marx — de tous côtés ; mais Marx également éprouvera des difficultés immenses : d'abord, nous le verrons, dans l'élaboration concrète de sa pensée — quand il devra se mesurer à la complexité des questions socio-économiques —, et ensuite à travers les mille « embarras » de ses disciples, confrontés à la « réalisation » de la doctrine.

Lukács a donc tort de considérer que la « suppression de l'objectivité » constitue comme une carence, un manque de discernement « matérialiste » de la part d'Hegel : c'est que l'auteur de la *Zerstörung der Vernunft* lit les textes de celui-ci *d'un point de vue marxiste*. C'est-à-dire que pour lui, malgré tout ce qui le distingue — et ce n'est nullement sans

importance — de l'orthodoxie, la cause est par avance entendue. Mais il s'agit, en vérité, de tout autre chose que du fait d'être ou de n'être pas prisonnier de « préjugés » dans l'approche d'une problématique théorique: si Lukács n'atteint pas à une certaine rigueur de conception dans son analyse, c'est, pensons-nous, parce qu'il *n'a pas pris suffisamment en compte l'ontologie de l'activité qui, seule — nous espérons l'avoir montré —, permet de lire le troisième manuscrit* ²²¹.



4. LA « RÉALISATION DE LA PHILOSOPHIE »

C'est à partir de ces développements que nous pouvons nous pencher sur la question célèbre de la *réalisation de la philosophie*. Un tel thème se trouve traité dans *deux* textes de jeunesse de Marx: dans sa thèse de doctorat (1841) ²²²; dans l'*introduction* (seule publiée) de sa critique de la *Rechtsphilosophie* ²²³. Penchons-nous tout d'abord sur le premier de ces textes.

Trois pages fort denses sont consacrées aux « contradictions » affectant l'idée d'une « *réalisation de la philosophie* (Realisierung der Philosophie) » ²²⁴. Celles-ci, Marx les aborde de trois points de vue distincts, que nous allons étudier successivement. *Tout d'abord*, il s'agit de « considérer la question (*die Sache*) de façon *purement objective*, en tant que réalisation immédiate de la philosophie ». Comment Marx présente-t-il le problème?

« En tant que la philosophie comme volonté se tourne vers l'extérieur et contre le monde phénoménal, le système se trouve rabaisé au statut de totalité abstraite; autrement dit, celui-ci est devenu un aspect du monde qui fait face à un autre aspect. La relation qu'il entretient avec le monde est une relation de réflexion (*Reflexionsverhältnis*). Exalté par l'impulsion le poussant à se réaliser, il s'avance dans un rapport de tension vis-à-vis de l'autre [aspect]. L'autosatisfaction et la plénitude (*Abrundung*) intérieures sont brisées. Ce qui était lumière intérieure devient flamme consumante se tournant vers l'extérieur. Ainsi s'ensuit la conséquence selon laquelle le *devenir-philosophique du monde est en même temps un devenir-monde de la philosophie* (*das Philosophisch-Werden der Welt ist zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie*; nous soulignons); il s'ensuit que la réalisation de la philosophie est en même temps sa perte, que ce qu'elle combat à l'extérieur est son propre manque intérieur, que, précisément dans son combat, elle tombe elle-même dans les travers (*in die Schäden verfällt*) qu'elle combat par ailleurs (*am Gegenteil*) en tant que travers, et qu'elle ne supprime (*aufhebt*) ces travers que pour autant qu'elle tombe dans ceux-ci. Ce qui lui fait face et qu'elle combat est toujours la même chose que ce qu'elle est, mais en inversant les signes (*Faktoren*) ²²⁵. »

Nous pensons qu'un tel texte ne peut devenir intelligible qu'à partir de l'analyse du troisième manuscrit à laquelle nous nous sommes consacré plus haut. Ce que Marx développe ici n'est manifestement ni fondé ni développé, et pourtant, nous pouvons considérer qu'il s'agit d'une sorte de vue synthétique permettant de saisir au niveau le plus épuré la thématique profonde, ses tenants et aboutissants, telle que nous l'avons découverte à l'œuvre dans les écrits de 1843-44. Commentons le texte de plus près, à partir des résultats de notre étude précédente: nous le verrons, espérons-nous, s'éclairer de façon très nette. Posons tout d'abord que, par philosophie, il faut entendre l'activité générique, la conciliation de l'esprit et du monde, en tant, nous l'avons vu, que cette dernière ne se réalise en quelque sorte *qu'au sein de l'esprit*: pour Marx, dans le troisième manuscrit de 1844, la philosophie constitue la réconciliation de la théorie et de la pratique, de l'universel et du particulier, mais *dans le domaine théorique*; c'est *en devenant théoricien* que l'homme peut se réconcilier avec le monde, en dépasser l'altérité. Mais comme un tel résultat n'est précisément possible qu'en faisant *abstraction* de l'activité pratique, particulière, « en chair et en os », ce qu'atteint la philosophie (le « système ») se trouve *encore* coupé du monde, réinstitue la division qu'elle avait prétendu effacer, et cela sous la forme de l'opposition théorie/pratique. Nous posons que Marx, dès 1841, ressent — même s'il éprouve des difficultés à la théoriser de façon adéquate — cette difficulté et se la propose comme tâche, l'institue en tant qu'horizon de pensée. Il faut que la philosophie se *réalise*, sans quoi la synthèse concrète visée reconduira *en fait* à une « abstraction » (une « transcendance ») — celle de la pensée. On sera, en un sens, retourné au point de départ. Il faut donc *assumer* le fait que, lorsque « la philosophie se tourne vers l'extérieur et contre le monde phénoménal », elle réinstaure nécessairement la séparation, la division qu'elle cherchait à abolir: elle devient « un aspect du monde qui fait face à un autre aspect ». Autrement dit, la philosophie, comprise comme réconciliation *théorique* de la théorie et de la pratique, se trouve perpétuellement confrontée à son Autre pratique, auquel elle oppose l'activité *universelle* (générique): elle se pose face au monde dans une relation de *réflexion*, exhibe la vérité de la pratique, le sens d'universalité que celle-ci, plongée au sein des préoccupations propres à l'activité-« moyen », n'aperçoit pas. Voici donc la philosophie devenant conscience de ce que la vérité, venant du dehors (de la philosophie) à la pratique, n'est pas immanente à cette dernière, ne constitue pas pour elle une « nature » *spontanée*: dès lors, quoi qu'elle veuille, la philosophie apparaît comme un artifice, une « prothèse », un ensemble de directives « orthopédiques » visant à corriger les tendances propres à l'« élément » pratique. Hegel, nécessairement — nous l'avons montré, ou plutôt Marx l'a montré dans le *Manuscrit de Kreuznach* —,

était amené à réaliser (penser effectivement) l'Etat comme un artifice, alors qu'au contraire, il voulait que celui-ci fût l'élément organique synthétisant sans violence (sans artifice) le civil et le politique. La *Rechtsphilosophie* partait de l'opposition société civile/Etat, puis s'épuisait en vain à l'effacer. De la même manière, la philosophie, sortant de son pur élément intérieur (théorique) pour combattre l'inadéquation de l'*Perscheinende Welt* (monde phénoménal), se trouve obligée de *présupposer* la séparation entre elle-même et ce qu'elle doit *corriger*. Dès lors, dans le moment même où elle critique l'univers pratique comme le monde de la « séparation » et de l'« abstraction », elle doit, par une nécessité contraignante, « avouer » qu'elle-même ne constitue *qu'un des pôles* de l'opposition entre elle et le monde; par là même, « ce qu'elle combat à l'extérieur » devient « son propre manque », « ce qui lui fait face » est elle-même, mais « en inversant les signes ». La philosophie, par le fait même qu'elle a à corriger le « comportement » pratique à partir de l'extérieur, atteste la séparation qu'elle dénie: *le tort du monde est son propre tort*. En 1844, nous verrons Marx, poursuivant son chemin sur la lancée d'une telle intuition, tenter de réunir la philosophie *consciente de son propre manque* (c'est-à-dire la sienne propre) et le monde *conscient de son propre manque* (c'est-à-dire le prolétariat):

« La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie. (...) »

La philosophie trouve dans le prolétariat ses armes *matérielles* comme le prolétariat trouve dans la philosophie ses armes *intellectuelles*, et dès que l'éclair de la pensée aura frappé jusqu'au cœur ce sol populaire vierge, s'accomplira l'émancipation qui fera des *Allemands des hommes* ²²⁶. »

En second lieu, Marx considère le « côté *subjectif* », qui répète à son propre niveau la problématique animant le côté « objectif »: c'est cette fois à l'intérieur même de la « conscience de soi » du philosophe que passe l'opposition; autrement dit, celle-ci n'a plus « lieu » entre le monde et la philosophie en tant que deux aspects *du monde*, mais entre deux « exigences » écartelant la conscience philosophique: *eine zweischneidige Forderung* ²²⁷, une exigence à double tranchant. D'une part, elle doit se tourner contre le monde, et d'autre part contre la philosophie: elle ne dispose pas d'un « sol » ferme à partir duquel elle puisse engager son mouvement de critique et de réalisation, puisque le « manque » du monde est son *propre* « manque ». Comment guérirait-elle la maladie du monde (« la critique... mesure l'existence singulière à l'essence, la réalité particulière à l'idée » ²²⁸), si elle souffre du même trouble? Comment appliquer au « cas » de la « séparation » des instruments contaminés par le même mal? Voici donc que la philosophie se trouve confrontée à « une exigence et une action se contredisant elles-mêmes » ²²⁹: elle ne libère pas le monde au nom de l'idéal philosophique auquel elle le « mesurerait », mais « l'acte par lequel elle émancipe le monde de la non-philosophie (*Frei-*

machung der Welt von der Unphilosophie) est en même temps sa propre libération à l'égard de la philosophie » ²³⁰. La contradiction *objective* (la philosophie est devenue un aspect du monde tourné contre un « autre » aspect) se double donc d'une contradiction *subjective* (la conscience philosophique critique le monde au nom de la philosophie, et doit en même temps *s'arracher* à la philosophie).

Soit maintenant le *troisième moment* de l'argument. La contradiction que Marx a mise à jour se manifeste cette fois sous la forme de deux « partis » opposés: le parti *libéral* (*die liberale Partei*) et le parti de la « *philosophie positive* (positive Philosophie) » ²³¹. Ces deux partis « fuient » en quelque sorte la difficulté, refusent de voir l'un des aspects de l'opposition en s'en tenant de façon unilatérale à l'autre. Ainsi le parti libéral maintient-il comme « détermination fondamentale » (*Hauptbestimmung*) le « concept » et le « principe de la philosophie », tandis qu'au contraire le parti de la philosophie positive prend comme base de départ le « non-concept » (*Nichtbegriff*) de la philosophie, le « moment de la réalité » ²³². Autrement dit, le premier stigmatise le « manque » dont est affecté le monde (et passe sous silence le « manque » interne à la philosophie), alors que le second s'élève contre la « séparation » qu'atteste la philosophie (en tant qu'elle est *extérieure*, quoi qu'elle veuille, face à ce qu'elle veut amener à la vérité), et « oublie » la carence affectant le monde.

Le texte de 1844 que nous avons cité précédemment rend plus explicite et plus tangible une telle opposition: l'un des deux partis croit pouvoir critiquer le monde de la « pratique » du point de vue de la philosophie (considérée comme une norme se tenant de soi), tandis que l'autre abandonne toute philosophie, et ne trouve *par là même* pour corriger le monde que les instruments que celui-ci lui fournit (or ceux-ci appartiennent tout entiers au monde de l'activité-« moyen »). Où est le salut, si ni la philosophie ni le monde ne fournissent un point d'ancrage solide et « substantiel » ? Comment sortir de la « crise » si l'on ne peut *simple-ment* revenir au réel-empirique en s'en prenant à la « transcendance » et à l'« abstraction » de la philosophie (nous verrons plus loin que Marx s'est souvent laissé aller à la « facilité » du parti « positif », qu'il avait pourtant si bien « relativisé »), ni *seulement* « normer » le monde du point de vue de surplomb auquel se tiendrait la *philosophia perennis* ? L'article de 1844 exprime fort clairement l'unilatéralité des deux points de vue: le premier parti (qui s'appelle maintenant le « parti politique *théorique* ») a pris pour « point de départ » la « philosophie » ? Marx peut lui objecter l'argument suivant :

« Celui-ci n'a vu dans le combat actuel *que le combat critique de la philosophie contre le monde allemand* ; il n'a pas pris garde que la *philosophie que nous avons connue jusqu'ici* faisait elle-même partie de ce monde, et en était

le complément, en idée il est vrai. Critique à l'égard de son propre adversaire, il se comportait de façon non critique à son propre égard... (...) *Il a cru pouvoir réaliser la philosophie sans l'abolir*²³³. »

Au parti de la philosophie positive, devenu le « parti politique *pratique* », Marx donne raison, dans la mesure où ce « parti » exige « la *négaration de la philosophie* ». Son « tort » est le suivant :

« Il croit réaliser cette négation en tournant le dos à la philosophie et en lui jetant, d'un air de mépris, quelques phrases irritées et banales. (...) En un mot : *vous ne pouvez abolir la philosophie sans la réaliser*²³⁴. »

Ainsi le troisième manuscrit de 1844 nous fournit-il la clé de ces pages difficiles, mais profondes et rigoureuses : le devenir-philosophique du monde (la mise en adéquation de l'activité-« moyen » avec la norme de l'activité-« but »/activité « générique ») implique le devenir-monde de la philosophie (elle n'échappe pas au verdict d'« abstraction » qu'elle prononce contre ce même monde) et l'ensemble des paradoxes qui y sont liés. Quel peut être, dans de telles conditions, le « modèle » ou le schème théorique d'une *authentique réalisation de la philosophie*²³⁵ ? Celui-ci apparaît au fil des pages du troisième manuscrit, au fur et à mesure que Marx définit sa position théorique à l'égard d'Hegel. Mais, nous l'avons vu, une telle mise à jour implique que l'on ait présent à l'esprit le thème *ontologique* de l'activité générique, qui, seul, peut nous fournir la clé — si nous nous refusons les simplifications hâtives, telles celles auxquelles se livre *même* Lukács — de l'opposition Hegel/Marx (du moins au sein de l'horizon de l'œuvre de jeunesse), c'est-à-dire à la fois de leur accord profond et de leur « désaccord » tout aussi effectif. Nous l'avons vu : en dernière analyse, c'est le *champ d'existence* de l'activité générique qui sépare les deux auteurs — nous ne disons pas le champ de « réalisation », puisque tous deux ont pour but un devenir-philosophique du monde ; mais il s'agit plutôt de comprendre qu'Hegel, acceptant comme un « donné » *en droit incontournable* (même s'il est possible d'en limiter les effets : tel est le sens de la progression historique) l'existence de l'activité-« moyen », rend *par définition* l'activité-« but » et générique *extérieure*, « transcendante » à ce « donné ». C'est donc à partir du *troisième manuscrit* qu'il est possible de rendre compte de la « carence » que la *Dissertation* de 41 impute à la philosophie, en tant qu'elle *s'identifie à la « carence » du monde* : Hegel a reconnu l'activité-« moyen » — voilà la faute originelle contaminant tout ce qu'il dit et toute la vérité (pour Marx, bien évidemment) de ce qu'il met à jour. Dès lors, la solution de Marx se profile, de façon tout à fait contraignante : c'est à *partir du monde lui-même* que l'activité universelle doit se manifester : la philosophie, en tant qu'universalité extérieure — et son « vicaire », l'Etat —, est *toujours de trop*. *C'est la société « civile » elle-même qui, à partir de son propre fonds, devrait engendrer l'activité générique, sans intervention*

« *transcendante* », sans l'artifice de la chirurgie ou de la greffe, sans que la philosophie, au départ séparée du monde, tente perpétuellement de le rejoindre, de le conduire du dehors à son « dedans » le plus intime. Et certes, il est indispensable de répéter qu'Hegel ne pensait pas la relation qu'entretient la philosophie avec le monde comme un lien d'*extériorité*, tout au contraire. Mais la nécessité de la pensée l'y a contraint : on ne fait pas sa part au particulier dans une philosophie de l'universel concret. C'est cela que Marx a compris, et en ce sens son œuvre philosophique est des plus grandes, même et surtout si, comme nous tâcherons de le montrer dans la conclusion de notre travail, c'est pour faire éclater au grand jour le caractère intenable de l'hegelianisme, s'il est poursuivi jusqu'au bout de ses implications.

*
**

5. PREMIERE APPROCHE DES « THESES SUR FEUERBACH »

Il nous faut maintenant poursuivre notre chemin en intégrant à notre perspective d'interprétation les textes-charnière de l'œuvre de jeunesse concernant l'action ou la pratique (*Praxis*). Parmi ceux-ci, il en est un qui frappe immédiatement l'attention, par son caractère incisif, et pour ainsi dire « rassemblé » : les *Thèses sur Feuerbach* ²³⁶. Nous ne les commenterons pas toutes à ce stade-ci de notre exposé, dans la mesure où nous considérons qu'elles ne se situent pas sur un même plan, que la problématique de l'œuvre de maturité « travaille » déjà certaines d'entre elles, au point de les faire échapper — en première approche du moins — à l'horizon des *Manuscripts de 1844*. C'est donc tout naturellement que nous en renvoyons l'analyse aux développements de notre seconde partie. Du point de vue qui nous concerne, la *première thèse* apparaît comme décisive. La voici.

« Le défaut fondamental de tout matérialisme tel qu'il a existé jusqu'ici — en y comprenant celui de Feuerbach — consiste en le fait que l'objet (*Gegenstand*), la réalité, la sensibilité ne sont saisis que sous la forme de l'objet (*Objekt*) ou de l'intuition, et non en tant qu'*activité humaine et sensible*, en tant que *pratique*, subjectivement (*nicht aber als menschliche sinnliche Tätigkeit, Praxis, nicht subjektiv*). C'est pour cela que s'est produit le fait que le côté *actif* fut, par opposition au matérialisme, développé par l'idéalisme — mais seulement de façon abstraite, puisque l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle et sensible en tant que telle. Feuerbach veut des objets (*Objekte*) sensibles, réellement distincts des objets de pensée (*Gedankenobjekte*) ; mais il ne saisit pas l'activité humaine elle-même en tant qu'*activité objective* (*gegenständliche Tätigkeit*). C'est pourquoi il ne considère dans l'*Essence du Christianisme* que le comportement théorique en tant que comportement authentiquement humain, tandis que la pratique (*Praxis*) n'est saisie et fixée que sous sa forme de manifestation sordide et juive (*schmutzig-*

jüdisch). Il ne conçoit pas, pour cette raison même, la signification de l'activité "révolutionnaire", "pratique et critique" ("*praktisch-kritisch*")²³⁷. »

Nous avons déjà, à plusieurs reprises, indiqué l'origine feuerbachienne de certains thèmes articulant la problématique des *Manuscripts de 1844*: du point de vue de la critique du capitalisme *sensu stricto* d'une part, nous avons vu que Marx pensait la notion d'exploitation par analogie avec le thème du Dieu feuerbachien s'« enrichissant » au profit de l'homme; du point de vue ontologique d'autre part, nous avons tâché de montrer que Marx empruntait à Feuerbach le concept « anthropologique » de *Gattung* (genre), tout en s'éloignant en ce cas de la notion d'aliénation qu'avait promue ce dernier auteur, et qui avait « servi » lors de l'opération de « traduction ». Mais nous n'avons pas encore insisté sur un thème central de la philosophie feuerbachienne: la *Sinnlichkeit*. Ce sont bien sûr à nouveau des raisons d'exposition qui nous ont obligé à « couper en tranches » une pensée qui, par définition, s'y prête difficilement.

En fait, le concept de *Sinnlichkeit* constitue *explicitement* la base de la critique d'Hegel à laquelle est consacré le troisième manuscrit. Le terme renvoie à la fois à l'élément *objectif* du « monde sensible » et à l'élément *subjectif* de la sensibilité comprise comme faculté humaine. Tandis que, dans l'*Essence du Christianisme*, le genre humain s'opposait essentiellement à la transcendance de la divinité qui s'était « attribué » ses « prédicats » fondamentaux, dans deux autres textes-charnière de Feuerbach, c'est la *Sinnlichkeit* qui joue le rôle positif principal. Avant d'exposer les traits généraux de la problématique, il est utile de signaler que les termes *Sinnlichkeit* et *Gattung* se trouvent reliés de façon à constituer, pour Feuerbach, le « sol » d'évidence à partir duquel il parle; pour nous, ils signalent la problématique même — le caractère précaire et contestable — de son entreprise. En effet, le point de départ philosophique de Feuerbach consistait précisément en la postulation d'une unité non problématique du « sensible » et de l'universel « générique »: de ce fait — nous avons attiré plus haut l'attention sur un tel problème —, le genre n'était pas censé constituer une « transcendance » par rapport à la singularité sensible, ou si cette transcendance était « nommée », c'était de façon « favorable », c'est-à-dire sans qu'un tel état de choses implique, comme dans le cas de la religion, l'idée d'une quelconque *aliénation*. Le genre ne viole pas la *Sinnlichkeit* comprise comme singularité sensible, il lui est immanent, exprime sa spontanéité propre, ou — en posant le problème à un niveau « humain » — la « satisfait » intégralement.

Ces préliminaires rappelés, tâchons maintenant d'explicitier plus avant la notion feuerbachienne de *Sinnlichkeit*. Voici sous quelle forme elle se trouve présentée:

« Le réel dans sa réalité, le réel en tant que réel, c'est le réel objet (*Objekt*) du sens : le sensible (*Sinnlichkeit*). Vérité, réalité, qualité sensible sont une seule et même chose. Seul un être sensible est un être vrai et réel. Seuls les sens et non la pensée pour elle-même peuvent donner un objet entendu dans son vrai sens. L'objet (*Objekt*) donné avec la pensée ou identique à la pensée n'est qu'une pensée ²³⁸. »

Le caractère banal, voire tautologique, d'un tel texte saute aux yeux : mais nous n'avons pas pour but, dans ce travail, de « tester » la solidité du propos feuerbachien. Ce qui nous importe plus, c'est que Marx, dans les *Manuscrits de 1844*, fait souvent appel au même type de « raisonnement » — en des formules qui, de nombreuses fois, sont littéralement recopiées à partir de Feuerbach — : telle l'expression de « l'homme en chair et en os », qui, comme un leitmotiv, revient sous des formes différentes, et chaque fois pour indiquer que le réel même et non l'« abstraction » de la pensée se trouve en question dans l'argumentation. Nous avons pu montrer plus haut en quoi cet appel au réel signifiait dans la réalité du chemin intellectuel parcouru par le jeune Marx une sorte de « volatilisation » de ce même réel, une tentative proprement inouïe d'en exorciser le caractère d'altérité, c'est-à-dire — comme le dit si bien Feuerbach qui, pas plus que Marx, n'est fidèle à une telle inspiration — d'en abolir le statut de « partie adverse de la pensée » ²³⁹. Or c'est précisément à ce point que nous voulions en venir : pour Feuerbach comme pour Marx, le « réel » visé est un réel entièrement traversé de pensée (quoi qu'en veuille et qu'en dise celui-là, et quelle que soit la perspicacité avec laquelle il reproche ce même état de choses à Hegel) ; la *Sinnlichkeit* fait un avec la *Gattung*. Que l'on en juge plutôt :

« ... tout est perceptible aux sens, sinon immédiatement, du moins médiatement ; sinon aux sens vulgaires et bruts, du moins aux sens éduqués, sinon aux yeux de l'anatomiste ou du chimiste, du moins aux yeux du philosophe. Aussi est-ce à bon droit que l'empirisme tire des sens l'origine de nos idées ; il oublie seulement que le plus important et le plus essentiel des sens humains, c'est l'homme lui-même ; il oublie que c'est seulement dans le regard dont l'homme pénètre l'homme que s'allume la lumière de la conscience et de l'intelligence. Aussi l'idéalisme a-t-il raison de rechercher l'origine des idées dans l'homme ; mais tort lorsqu'il veut les déduire de l'homme isolé, fixé sous forme d'être existant pour soi, d'âme, en un mot quand il veut les déduire du moi privé d'un toi donné aux sens. C'est seulement de la communication, seulement de la conversation de l'homme avec l'homme que naissent les idées... Il faut deux hommes pour engendrer l'homme, l'homme spirituel comme l'homme physique : la communauté de l'homme avec l'homme est le principe et le critère premier de la vérité et de l'universalité ²⁴⁰. »

Ce qu'il est important de noter d'emblée après la lecture d'un tel texte, c'est le fait que le passage du sensible à l'intelligible, de l'individu au genre et à l'universel, s'opère par le truchement de deux métaphores distinctes, venant — comme c'était le cas pour Marx quand, dans les *Manuscrits*, il avait recours à la philosophie de la religion — faire office

de substitut à l'élaboration philosophique de la transition, élaboration qui est *absente*: d'une part, l'œil de l'esprit (les « yeux du philosophe »), d'autre part l'engendrement de l'individu spirituel par deux autres individus. La vision sensible et la procréation subissent un glissement de sens qui remplace — mal, bien évidemment — l'articulation rationnelle. Certes, nous trouvons dans les *Principes de la philosophie de l'avenir* une foule de remarques pleines de pertinence, voire de réelle profondeur, mais la « base » sur laquelle repose l'argumentation se trouve *elle-même soutenue* par un jeu de métaphores *non critiquées*. Toujours est-il que le résultat « atteint » par un tel procédé est le suivant: il n'existe pas de coupure entre la *Sinnlichkeit* et l'esprit, les deux termes apparaissant en continuité, par le jeu d'une certaine « éducation ». Or c'est dans un tel contexte que l'« empirisme » et l'« idéalisme » se voient, une fois reconnus leurs mérites relatifs, renvoyés dos à dos: l'un parce qu'il ne peut arriver à effectuer le « saut » de l'objet sensible à l'objet « humain » (générique), à l'idéalité et à la pensée humaine comme fondement de cette idéalité; l'autre parce que, partant d'une base « innée » (l'idéalité) que les sens ne peuvent fournir — et en cela il a, dit Feuerbach, « raison » —, il se réduit au solipsisme de l'homme individuel. D'emblée, l'universalité de la pensée se « situe » dans le milieu de la communication — en cela Feuerbach a raison, et sa caractérisation est éclairante; mais il tire argument des difficultés auxquelles se trouvent nécessairement confrontés l'empirisme et le solipsisme idéaliste naïfs pour élaborer une philosophie plus ou moins syncrétique de la « communauté » sensible et prétendre, par l'usage de tels *mots*, avoir « résolu » des questions sur lesquelles tous les philosophes se sont penchés. Toujours est-il que Feuerbach atteint ses propres buts: il a « engendré » un *matérialisme* (philosophie de la *Sinnlichkeit*) qui ne fait qu'un avec les exigences générales du *spiritualisme*: il « rend compte » de la genèse de l'idéalité.

Il était important pour nous de nous pencher brièvement sur la conception feuerbachienne de l'unité de la *Sinnlichkeit* et de la *Gattung* et d'en montrer le caractère problématique: Feuerbach pose certes des questions fondamentales, mais y répond par ce qu'il faut bien appeler des pirouettes. Autant sa critique de la philosophie est pertinente, autant il se montre perspicace et exigeant vis-à-vis des thèses d'Hegel, autant il s'avère complaisant, quand il s'agit de sa propre pensée, à une sorte de « facilité » qu'il eût dénoncée sans pitié chez son adversaire. L'importance de la question pour notre travail réside en ceci que Marx reprend avec tout autant de naïveté de telles bases philosophiques dans les *Manuscrits de 1844*: c'est ainsi, nous l'avons vu, que l'activité-« but » est dite activité générique *comme si cela allait de soi*, comme si Feuerbach avait déjà « tout dit » à ce propos.

Et pourtant — là est la « surprise » —, dans les *Thèses sur Feuer-*

bach (et particulièrement dans la première, que nous avons reproduite ci-dessus), Marx s'en prend à l'« abstraction » de la « solution » *feuerbachienne*. Nous viendrons par la suite à une telle conclusion, qui ouvre en quelque sorte à l'œuvre de maturité, à sa méthodologie, à son « style » propre: mais consacrons-nous tout d'abord, après avoir nommé la critique générale, principielle (Feuerbach en reste *malgré tout* à l'« abstraction »), à l'analyse de la première thèse.

Dans ce texte, Marx, tout comme Feuerbach dans le passage que nous venons de commenter, reconnaît les mérites et trace les limites de deux « conceptions » philosophiques: le « matérialisme » et l'« idéalisme ». Nous allons voir que les termes en question, ainsi que le procès qui leur est intenté, ne correspondent pas exactement au sens qu'ils possédaient dans le texte de Feuerbach (il ne faut pas s'attacher au fait que celui-ci disait « empirisme » au lieu de « matérialisme »: il utilise ce terme comme synonyme dans d'autres contextes²⁴¹). Au matérialisme tout d'abord, Marx reconnaît le mérite d'avoir pris son point de départ dans l'objet (*Gegenstand*), la sensibilité, la *Wirklichkeit* (tous ces termes étant ici synonymes, ce qui n'est, soulignons-le, pas le cas — à titre d'exemple — dans la *Wissenschaft der Logik* hegelienne). Mais cette réalité n'est appréhendée que de façon intuitive, comme *Objekt*. Que veut-il dire exactement à ce propos? Rappelons-nous tout d'abord le fait que le problème que se pose Marx n'est en aucun cas « épistémologique » — encore moins que ne l'est celui de Feuerbach —, c'est-à-dire qu'il ne se soucie pas des impasses auxquelles mènent matérialisme et spiritualisme du point de vue de la connaissance, par opposition à tout le travail de pensée auquel s'est livré l'idéalisme allemand à ce propos. Son horizon de pensée est d'emblée *pratique au sens large*, c'est-à-dire qu'il s'interroge sur le sens de l'action humaine, et critique — nous croyons l'avoir montré — Hegel et les textes de l'économie politique à partir de ce point de vue préalable, en quelque sorte « instituant ». Ainsi le « matérialisme » considère-t-il l'homme en tant qu'objet sensible, c'est-à-dire individu étant-là. Voici donc l'homme réel, « en chair et en os », duquel, légitimement, le matérialisme part. Mais cet homme, il ne le saisit pas en tant « qu'activité humaine et sensible », « pratique », « subjectivement ». Comment comprendre cela? L'homme individuel et sensible du matérialisme *n'agit-il pas*? Certes, il agit, mais dans un sens *précisément matériel*, c'est-à-dire, si l'on veut, du point de vue de la « société civile ». En effet, Marx écrit:

« Le résultat le plus avancé auquel atteint le matérialisme *intuitif*, c'est-à-dire le matérialisme qui ne conçoit pas l'activité des sens comme activité pratique, c'est la façon de voir *des individus isolés et de la société civile* (nous soulignons)²⁴². »

Les choses sont donc claires: le matérialisme part *des individus*

« réels » — et non de l'universalité abstraite de l'« esprit » —, mais *il ne quitte pas leur niveau*; il ne conçoit la pratique de ces individus *que* comme atomisée, « animale », comme une activité-« moyen », ou encore — selon une formule par trop significative, qui vient tout naturellement sous la plume de l'auteur de la *Judenfrage* —, « dans sa manifestation juive et sordide ». On a compris le sens du procès intenté, puisque l'allusion à la « société civile » d'une part, au judaïsme d'autre part, nous reconduit aux textes socio-politiques de 1843 que nous avons analysés plus haut: *le matérialisme prend les individus prisonniers de l'activité-« moyen » comme point de départ.*

Le matérialisme n'a donc pas « saisi » l'activité humaine et sensible; or l'idéalisme n'y réussit pas mieux: « l'idéalisme ne connaît naturellement pas l'activité réelle et sensible en tant que telle ». Mais si le matérialisme « connaissait » le sensible sans l'activité (ou la pratique « sordide » sans l'« affaire universelle »), l'idéalisme, quant à lui, « connaît » l'activité sans le sensible: « le côté actif fut... développé par l'idéalisme ». Quant à savoir ce qu'il en est de l'« activité » en question — le bon côté de l'idéalisme —, nous resterons sur notre faim: Marx est muet à ce propos, et nous n'avons d'ailleurs pas à lui en tenir rigueur, puisque nous sommes en présence de notes restées à l'état de manuscrits. La seule chose qui importe est la suivante: référé aux analyses du troisième manuscrit, de la *Dissertation* et de l'*Introduction à la critique de la philosophie du droit d'Hegel*, le sens d'une telle « activité » devient *transparent*. En effet, comment comprendre que, pour Marx, l'« idéalisme » ait « développé » correctement l'activité tout en n'atteignant pas à sa « face » sensible, si ce n'est dans le sens où, comme nous l'avons vu, l'auteur du troisième manuscrit tombait d'accord avec la détermination hegelienne de l'activité, tout en lui « reprochant » de laisser *hors de son champ* la pratique de l'« homme réel en chair et en os »? La première thèse confirme le troisième manuscrit en ce qu'elle « répète » *l'adhésion critique* de Marx à l'activité selon Hegel. Or, nous le savons, le « matérialisme », s'il atteignait l'« homme réel en chair et en os », se montrait aveugle à l'activité générique; le défaut affectant l'« idéalisme » et le « matérialisme » est, dirons-nous en nous référant à la *Dissertation*, le même: en effet, c'est parce que l'activité de l'« idéalisme » laisse en dehors d'elle la pratique sensible, particulière, « matérielle », « sordide », que cette dernière continue à subsister *face à elle*, comme un autre « aspect » du monde. Si l'activité générique *était* « par nature » l'homme en chair et en os, si celui-ci la « produisait » de lui-même, à partir de lui-même, comme l'expression de ses « forces essentielles », il n'y aurait plus de côté « *schmutzig* ». C'est dans la mesure où l'activité de l'idéalisme n'est pas sensible — n'est pas « pratique » — qu'elle laisse le champ au « matérialisme », qui exprime abstraitement, de façon unilatérale, la

« logique » de ce que cette activité *laisse retomber hors d'elle*. Ainsi retrouvons-nous le passage des *Manuscrits de 1844* dans lequel Marx écrivait que « le spiritualisme et le matérialisme » « perdent leur opposition »²⁴³; nous reprendrons cette question, mais il s'agit pour l'instant de faire le point en posant une question apparemment innocente: cette thèse est-elle consacrée à *Feuerbach*, ou bien plutôt à Hegel et au « matérialisme » qui, nous l'avons vu, pense l'homme de façon atomistique, comme membre de la « société civile » ?

Le texte paraît pourtant formel: Feuerbach appartient, pour Marx, au point de vue « matérialiste ». Sur ce point la question est, nous le verrons, particulièrement délicate, puisque les « reproches » adressés à Feuerbach empiètent sur la problématique de maturité: c'est dire qu'ils ne sont *pas entièrement* intelligibles du point de vue ontologique auquel se tient la pensée de jeunesse (nous avons d'ailleurs, pour cette raison même, renvoyé à la deuxième partie de notre travail celles des thèses qui appartenaient totalement au nouvel horizon théorique); bien plus: on a le sentiment que la critique adressée à Feuerbach vaudrait *pour l'œuvre de jeunesse de Marx elle-même*, et constituerait en ce sens comme une prise de distance de Marx vis-à-vis de son propre itinéraire passé. Parce qu'enfin, il semble à première vue fort périlleux de vouloir ramener Feuerbach au point de vue « matérialiste » de l'homme *isolé* (par opposition à Hegel, qui aurait pensé en quelque sorte une activité *sans* homme, sans corps), quand on sait que Marx a emprunté à celui-ci la quasi-totalité des « ressources » qu'il a utilisées *contre* la philosophie de l'individu isolé: le concept de *genre* vient en droite ligne de l'*Essence du Christianisme*. En fait, si on lit attentivement la première thèse, il apparaît plutôt que Feuerbach « pêche » d'une double façon: il appartient *à la fois* au « matérialisme » et à l'« idéalisme ». *A priori*, une telle appartenance commune ne peut choquer, puisque nous pensons avoir montré que les deux points de vues s'avéraient entièrement *solidaires*, se partageant le « champ » ontologique (l'un affirmant l'activité sans le corps, et l'autre le corps sans l'activité) en sa totalité²⁴⁴. Mais qu'en est-il de l'accusation portée à l'encontre de Feuerbach lui-même? *D'une part*, le début de la thèse le classe parmi les « matérialistes », c'est-à-dire les penseurs qui ne comprennent le *Gegenstand* (le réel) que comme *intuition*; or la *huitième* thèse ramène, nous l'avons dit, le « matérialisme intuitif » au point de vue de la « société civile ». Un tel procès apparaît comme proprement inouï pour qui lit l'*Essence du Christianisme* et les *Principes de la philosophie de l'avenir*, ouvrages centrés sur la perspective de la communauté, du « je » et du « tu », de l'unité *non problématique* de l'individu et du « genre » humain: *s'il est bien une pensée qui refuse le point de vue atomistique de l'homme isolé, c'est celle de Feuerbach*. On peut même soutenir à bon droit que l'unité de l'individu et

de la « communauté » humaine forme le point de départ non critiqué — naïf — d'une telle pensée²⁴⁵ : mais voilà, peut-être est-ce précisément cette « naïveté » que Marx commence à suspecter, dans la mesure où — est-ce la raison essentielle ? — il s'est montré lui-même longtemps *fasciné* par une telle « solution ». A la fin de la première thèse, Feuerbach se voit tout à coup critiqué parce qu'il n'aurait saisi, en guise de « comportement authentiquement humain », que le « comportement théorique » : non seulement le reproche paraît inverse de celui qui avait été énoncé quelques lignes plus haut, mais encore l'adversaire semble, dans le cas présent, s'identifier bien plus à Hegel qu'à Feuerbach. Et effectivement : quand celui-ci définit, dans l'*Essence du Christianisme*, le « genre », il le considère immédiatement, nous l'avons vu, comme identique à l'activité-« but » — ce qui, nous l'avons annoncé à de multiples reprises, ne laisse pas de faire problème —, et cela sous la forme de la « raison », de la « volonté » qui « est à elle-même sa propre fin », de l'« amour »²⁴⁶. Ces trois formes de « comportement » ont ceci de particulier qu'elles se situent *d'emblée dans l'universel* : elles règnent au-delà de tout conflit, de toute passion individuelle, de toute violence ; bref, comme nous le savons déjà, en et par elles l'individu — pour peu qu'il puisse s'y élever, mais n'est-ce pas affaire d'« éducation » ? — fait corps avec le « genre ». Que dire alors, sinon que *tout semble déjà joué par avance* dans une telle définition, qu'on a postulé un homme au-delà de tout conflit, de tous intérêts, bref un homme *non* « réel en chair et en os » ? Et quand Feuerbach plaide en faveur de la *Sinnlichkeit*, n'est-ce pas, comme nous l'avons souligné, en se contentant de quelques métaphores qu'il identifie celle-ci au « genre » tel que lui-même l'a défini ? La « solution », disions-nous, n'a-t-elle pas consisté à *nommer simplement la question*, à croire l'avoir résolue en ayant recours à la « traduction » dans le langage de la vision et de la procréation ? Au lieu de dépasser l'opposition du « matérialisme » et de l'« idéalisme », Feuerbach passerait sans cesse d'un point de vue à l'autre, du genre à la *Sinnlichkeit* et de la *Sinnlichkeit* au genre. « Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé », écrit Marx dans la *cinquième* thèse : ne reproche-t-il pas ici à Feuerbach de *plaquer* l'un sur l'autre les deux points de vue, celui de l'individu isolé (« matérialisme ») et celui de l'essence humaine (« idéalisme » du « comportement théorique ») ? Ainsi sommes-nous nécessairement renvoyés à la manière dont *Marx lui-même* pense le dépassement des deux points de vue unilatéraux (mieux : coappartenants).

6. LA « PRAXIS »

La fin de la première thèse indique la perspective ouverte: Feuerbach ne « comprend pas » l'activité « révolutionnaire » et « pratique-critique ». Que pourrait être une activité qui « conserve » ce que le point de vue « idéaliste » a théorisé, et devienne en même temps *totale*ment *immanente* à l'homme « en chair et en os » ? Ce serait, en première approximation, une activité « générique » — telles, en faisant ici volontairement abstraction des différences de contexte, la philosophie selon Hegel et l'amour/volonté/raison selon Feuerbach — qui se trouverait totalement prise en charge par l'individu « empirique », corporel, « pratique ». Voici pour la norme ontologique: laissons-la de côté pour l'instant, et abordons la question par un biais qui l'éclairera mieux. Qu'en est-il de l'avènement d'une telle activité, à la fois universelle et sensible? Ou, en d'autres termes, puisque celle-ci *n'existe pas en « fait »* dans le monde contemporain, comment Marx considère-t-il qu'elle est susceptible de se réaliser, de s'incarner? La question est, on le sait, fondamentalement difficile, et nous aurons à y revenir lorsque nous étudierons le thème de l'histoire dans l'œuvre de maturité; penchons-nous d'abord, à ce propos, sur la manière dont Marx la « résout », pour nous interroger ensuite sur le sens d'une telle « solution ».

Nous l'avons indiqué plusieurs fois: l'histoire, dans les *Manuscripts de 1844*, est pensée, selon ses traits fondamentaux, d'après le modèle de la *Philosophie der Geschichte* hegelienne: à maintes reprises, Marx écrit qu'il « était nécessaire » que l'état de choses présent, avec son cortège de misères, soit ce qu'il est; une telle conception implique donc que l'aliénation (comprise comme la perte de l'essence ontologique de l'activité) ne soit pas purement négative, qu'elle se trouve en un sens « justifiée », bref *qu'elle contribue à l'avènement de l'activité authentique*. Mais cette justification, cette légitimité paradoxale d'un monde du déchirement, *qui la perçoit*, et surtout *qui l'engendre*? Cela n'est dit nulle part, mais il paraît évident qu'une telle nécessité dépasse les projets et la conscience particuliers des individus situés historiquement, « enchaînés » précisément à l'activité « sordide », à son aliénation. Certes, Marx ne dit *pas explicitement*, comme c'est le cas chez Hegel, que les individus ne sont que le jouet de la « ruse de la raison »²⁴⁷, mais il faut avouer que ce n'est pas à son avantage: mieux vaut une théorie contestable de l'action historique qu'un vide intellectuel. Nous en arrivons ainsi à une constatation singulière: le « but » de l'histoire pour Marx, ce qu'elle doit réaliser, c'est l'essence ontologique *de l'activité*; pour atteindre une telle fin cependant, il manque une réflexion sur *l'action historique*. Autrement dit, si Marx théorise l'action telle qu'elle est supposée exister *une fois son avènement effectué*, il renvoie à une sorte d'hegelianisme plus

ou moins implicite la question de l'action *située, ici et maintenant*, dont tout le sens réside précisément dans l'accomplissement de la fin ontologique.

Or voici que Marx reproche à Feuerbach de ne pas comprendre l'« importance » de l'activité « révolutionnaire » ou « pratique-critique ». Ne s'agit-il pas là *précisément* de cette pratique transformatrice dont la théorisation faisait défaut aux *Manuscrits* ? Dans la *troisième* thèse, Marx met en avant l'idée d'une pratique qui bouleverse ou révolutionne (« *umwälzende Praxis* »), et affirme, dans la *huitième*, que « tous les mystères qui détournent la théorie vers le mysticisme... trouvent leur solution rationnelle dans la pratique (*Praxis*) humaine et dans la compréhension (*Begreifen*) de cette pratique ». Certes, ce sont là des phrases programmatiques, des lignes de recherche esquissées : il nous faudra voir si l'œuvre de maturité, au seuil de laquelle se situent ces thèses, élabore et fonde théoriquement ce qu'elles avancent à titre de tâche future. Toujours est-il que le thème de la *Praxis* — si célèbre dans les écrits de la « *Marxforschung* » — se situe, dans l'œuvre de jeunesse, en un lieu défini, même si c'est plutôt comme une interrogation ouverte qu'il se présente : la *Praxis*, c'est le mouvement « révolutionnaire », « pratique-critique », *d'engendrement de l'activité générique/activité-« but »*. Voici donc, articulant la problématique de l'œuvre de jeunesse, *quatre niveaux d'« activité »* :

1. Le travail en régime capitaliste, lié au mécanisme de l'exploitation et à ce qui deviendra, dans l'œuvre de maturité, le thème de la *lutte des classes* ;

2. L'activité-« moyen », dont le travail en régime capitaliste constitue une « espèce », et qui se définit avec le plus de facilité par son caractère négatif : elle vise tous les comportements qui *échappent* à l'idée d'activité générique/activité-« but » ;

3. Cette dernière activité, la norme ontologique, le sens même de la recherche, en tant que sa réalisation effective constitue le but central de Marx.

4. Enfin, la *Praxis*, qui se définit comme le processus de *passage* de l'activité-« moyen » à l'activité authentique, comme le lien entre l'aliénation et l'essence ontologique.

Le premier niveau ne constitue, nous l'avons vu, qu'une couche — un « versant » — des *Manuscrits de 1844* ; le deuxième et le troisième forment le noyau même à partir duquel s'articulent les grandes critiques que le jeune Marx adresse à ses contemporains, c'est-à-dire en particulier à Hegel, Feuerbach et Proudhon. Enfin, c'est sur le quatrième que repose la question *essentielle* de savoir ce qu'il en est du mouvement historique, transformateur, « bouleversant », « pratique-critique », à travers lequel

l'activité ontologique peut ou doit — nous préciserons plus loin l'usage du verbe adéquat, qui est lui-même le signe d'un problème décisif — advenir. Or une chose est certaine: c'est cette dernière « figure » de l'activité qui se trouve *le moins théorisée* dans l'œuvre de jeunesse, une sorte d'appel latent à la philosophie hegelienne de l'histoire venant, de temps à autre, combler une telle lacune. Les *Thèses sur Feuerbach* — du moins celles que nous avons déjà commentées — « proposent » en quelque sorte la *Praxis* comme la solution de remplacement au va-et-vient feuerbachien entre « idéalisme » et « matérialisme » ; or, ce faisant, ce sont *deux questions distinctes* qui se « culbutent » l'une l'autre.

En effet, *d'une part* les insuffisances du « matérialisme » et de l'« idéalisme » renvoient à la définition de l'activité générique: l'idéalisme pense correctement l'activité, mais en l'« abstrayant » du sensible, tandis que le matérialisme se base sur le sensible, mais ne pense pas adéquatement l'activité. La synthèse visée doit donc concerner la définition de l'essence ontologique *advenue*, accomplie; mais *d'autre part*, c'est le thème de la *Praxis* transformatrice qui joue le rôle d'« emblème » — à ce stade-ci, ce n'est pas autre chose — de cette dernière unité, alors qu'il concerne *le processus par lequel* « on » y accède, ce qui est tout différent. Ou alors faudrait-il dire que, pour Marx, les deux problèmes *ne font qu'un*? Que la définition de l'activité dans son essence fait corps avec la définition de l'action qui « travaille » à son avènement? Une telle hypothèse serait cependant lourde de conséquences: en effet, l'activité essentielle ne laisse *aucune place* à la « pratique » individuelle, en tant que cette dernière est supposée entièrement circonscrite par celle-là: l'individu *est* le genre. Mais alors, si *une élaboration théorique spécifique* ne vient pas soutenir la problématique de la *Praxis*, celle-ci ne va-t-elle pas se trouver livrée entièrement à la nécessité de celle-là? Comment comprendre en effet la liaison entre les projets de l'individu situé, livré à l'activité-« moyen », et cette activité totalement « générique », si cette question ne fait pas l'objet d'un développement propre? Nous savons que cette problématique a animé de nombreux travaux théoriques, mais il faut avouer qu'elle est absente des textes du jeune Marx. Il y a plus grave: le « culbutage » des deux points de vue apparaît explicitement dans le troisième manuscrit, quand Marx fait le compte des mérites dont Hegel peut être crédité: c'est d'un même mouvement que l'essence de l'activité et l'action visant à la réaliser sont considérées comme un « acquis » de la philosophie hegelienne²⁴⁸: or, bien évidemment, une telle reconnaissance de la part de Marx peut impliquer qu'il reprend à son compte les thèses de la *Philosophie der Geschichte*, c'est-à-dire une conception *entièrement théologique et* « providentialiste », dont les individus ne sont que les instruments.

Pour finir, à supposer que Marx adhère à la philosophie hegelienne de l'histoire — et quel texte pourrait sérieusement attester le contraire? —, il serait confronté à un *paradoxe* assez saisissant, auquel Hegel lui-même échapperait. Selon ce dernier, l'histoire suit un cours radicalement — disons-le — « transcendant » aux décisions individuelles, les utilisant — dans le cas des « grands hommes » — comme de simples pions: mais qui s'étonnera d'un tel état de choses? Le spiritualisme hegelien part de l'idée d'une *incarnation* progressive de la raison universelle par le truchement de l'histoire: il est, selon de telles « prémisses », tout à fait naturel que l'individu ne jouisse d'aucun pouvoir sur un ordre de choses tellement plus fondamental que les « passions » qui le traversent. C'est Dieu qui se réalise dans le monde, s'unit au « sensible », efface la « transcendance » qui l'en séparait; certes, les individus « empiriques » s'y retrouveront au bout du compte, puisque c'est de *leur* salut (de *leur* nature divine) qu'il s'agit: ils seront « satisfaits » au sein du monde divinisé, rationalisé, universalisé, dont l'histoire et le « travail du négatif » auront « accouché »: cela est aisément acceptable en vertu des postulats de base, qui font de l'individu humain une créature qui ne peut trouver la satisfaction que dans l'union avec son « principe ». Mais qu'en sera-t-il pour Marx qui, perpétuellement, fait appel à l'« homme réel en chair et en os » et refuse l'abstraction de la pensée séparée du monde? Si, dans le cas d'Hegel, il apparaissait comme « normal » que l'individu n'ait aucune prise sur un mouvement historique qui, fondamentalement, concernait Dieu, il ne peut en être de même pour Marx: *comment concilier le « providentialisme » hegelien avec une philosophie de la réalité sensible, de la Sinnlichkeit?* L'hegelianisme plus ou moins latent de la philosophie de l'histoire du jeune Marx impliquerait le paradoxe suivant lequel *tout* serait centré sur l'individu « réel », dans la mesure où l'activité générique devrait se manifester à partir de lui-même sans chercher perpétuellement — comme c'est le cas chez Hegel — à le rejoindre de l'extérieur, et pourtant les tâches et les fins de l'histoire *échapperaient totalement aux « projets » de ce même individu, puisqu'il ne serait que l'instrument quasi aveugle de la « ruse de la raison »*. L'hegelianisme historique du jeune Marx mènerait donc à un paradoxe *insoutenable*: il s'agirait de *tout rendre* à l'individu, de faire « redescendre sur terre » l'activité générique, et en même temps de ne lui laisser *aucune prise* sur un tel processus. C'est dire que le jeune Marx, si l'on tient compte de ses appels au concret empirique, ne *devrait* pas reprendre la philosophie hegelienne de l'histoire. Et pourtant, paradoxalement, il le fait.

Mais un tel état de choses est-il aussi paradoxal qu'il y paraît? Nous avons en effet essayé de montrer plus haut que les critiques adressées à Hegel par le jeune Marx pouvaient en un sens se comprendre comme une volonté de *radicaliser* l'hegelianisme, d'aller plus loin qu'Hegel lui-même

sur le chemin tracé *par Hegel*, d'être plus cohérent que lui au nom d'un idéal de rigueur qu'il aurait lui-même institué — bref, selon la belle expression de Michel Henry, comme une sorte d'« hyperhegelianisme ». Ne peut-il dès lors en aller de même pour l'histoire? Si l'on accepte nos conclusions, suivant lesquelles les appels de Marx au « réel-concret » visent à une « victoire » plus complète du spiritualisme²⁴⁹, à un élargissement du champ de l'activité que l'« idéalisme », dit la première thèse, a « développé » (à un élargissement qui s'identifie à un bouleversement complet, puisque l'universel ne viendrait plus de l'extérieur — quoi que veuille Hegel —, mais de l'intérieur du « sensible » lui-même), le recours à la philosophie hegelienne de l'histoire n'en devient-il pas très naturel? Si l'on pense — comme nous — que le jeune Marx est en un sens *plus spiritualiste* qu'Hegel, quoi d'étonnant à ce que l'histoire, chez lui, soit aussi « rationaliste-dogmatique » que chez ce même Hegel? Le paradoxe que nous avons soulevé n'existe que si l'on prend au sérieux l'appel de Marx à la nature, à la matière, à l'homme réel, contre l'esprit, l'idée et la « conscience de soi » : mais nous avons pu montrer qu'Hegel, d'une certaine manière, laisse plus de place que ne le fait Marx à la nature, à la matière et à l'homme réel, *dans la mesure où, pour lui, l'activité-«moyen» constitue un « donné » incontournable de la nature humaine*. En ce sens, le spiritualisme historique qui anime plus ou moins implicitement les *Manuscripts de 1844* n'étonnera plus.



7. RESULTATS CONCERNANT LA SOCIÉTÉ ET LA NATURE

Nous reprendrons cette question lors de notre étude de l'œuvre de maturité. Il nous est maintenant possible de conclure brièvement en ce qui concerne la question des rapports qu'entretient l'activité générique avec la société d'une part, avec la nature d'autre part. Soit tout d'abord la question de la *société*: pour Feuerbach, il ne s'agissait pas d'un problème central, et l'on voit se confondre chez lui diverses déterminations de l'activité générique: celle-ci concerne à la fois les « comportements » spirituels au sens strict du terme, c'est-à-dire l'art et la science, la philosophie, etc., et les « comportements » liés à la sociabilité prise au sens large du terme (amour, relation du « je » et du « tu », communication et communauté): il va même jusqu'à parler en ce sens du « communisme »²⁵⁰. Or chez Marx, la même confusion se produit: l'activité générique est en même temps *activité artistique ou scientifique* et « comportement » *social*. Ainsi écrit-il successivement:

« Ma conscience *universelle* n'est que la forme *théorique* de ce dont la communauté *réelle*, l'organisation sociale est la forme *vivante*...

... L'individu est l'être social²⁵¹. »

« On voit comment le subjectivisme et l'objectivisme, le spiritualisme et le matérialisme, l'activité et la passivité ne perdent leur opposition, et par suite leur existence en tant que contraires de ce genre, que dans l'état de société...²⁵². »

et, par ailleurs :

« ... les sens pratiques (volonté, amour, etc.), en un mot le sens *humain*, l'humanité des sens, ne se forment que grâce à l'existence de leur objet, à la nature *humanisée*. La formation des cinq sens est le travail de toute l'histoire passée²⁵³. »

Dans ce dernier cas, l'activité générique coïncide avec un développement de la sensibilité tel qu'elle devienne universelle, au sens où elle dépasserait le niveau « animal », particulier, la passion, la violence, etc., et se muerait en une faculté satisfaite à travers les activités artistiques, rationnelles, « volonté », « amour », bref s'élèverait au niveau de ce que Feuerbach appelait le « genre ». Il s'agit donc dans ce cas-ci d'une « éducation » de la sensibilité à l'universalité propre aux tâches « spirituelles ». En ce sens, la question de la vie en société n'est pas encore posée, sauf à concevoir une communauté à l'intérieur de laquelle la sensibilité aurait été tellement « élevée » qu'aucun conflit passionnel, mettant en jeu des intérêts particuliers, la volonté de pouvoir, etc. — bref, ce que la *Judenfrage* appelle la *Selbstsucht* —, ne serait plus possible. C'est ainsi que l'on en passe aux expressions telles que : « l'individu est l'être social », « le spiritualisme et le matérialisme... perdent leur opposition... dans l'état de société ». Le schème général de l'argument est, nous le savons, exposé dans le troisième manuscrit, dans la *Dissertation* et dans les *Thèses sur Feuerbach* : l'activité générique *sensible* constitue la synthèse ou le dépassement de l'opposition matérialisme/spiritualisme, *dans le sens rigoureux* où nous avons défini ces termes plus haut. Mais comme l'idéal d'une sensibilité universalisée (art, amour, science, etc.) ne se trouve pas distingué d'une conception de la vie sociale « générique » (c'est-à-dire sans « séparation », à l'intérieur de la société civile d'une part, entre la société civile et l'Etat d'autre part), il devient équivalent pour le jeune Marx de dire que « matérialisme » et « spiritualisme » se résolvent dans l'« état de société », *aussi aberrante soit une telle idée hors du contexte que nous avons tenté de restituer*.

Il est donc indispensable de comprendre que *c'est à partir d'une réflexion sur l'activité* que des concepts comme ceux de « matérialisme », de « spiritualisme » et de « société » sont susceptibles de s'articuler à l'intérieur d'une même problématique : c'est ainsi que s'introduit, dans les *Manuscrits*, le thème du *communisme* (identifié à l'« état de société », c'est-à-dire à la vie sociale *accomplie*).

« Le communisme, abolition *positive* de la *propriété privée* (elle-même *aliénation humaine de soi*) et par conséquent *appropriation* réelle de l'essence

humaine par l'homme et pour l'homme; donc retour total de l'homme pour soi en tant qu'homme *social*, c'est-à-dire humain, retour conscient et qui s'est opéré en conservant toute la richesse du développement antérieur. Ce communisme en tant que naturalisme achevé=humanisme, en tant qu'humanisme achevé=naturalisme; il est la *vraie* solution de l'antagonisme entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme, la vraie solution de la lutte entre existence et essence, entre objectivation et affirmation de soi, entre liberté et nécessité, entre individu et genre. Il est l'énigme résolue de l'histoire et il se connaît comme cette solution ²⁵⁴. »

Rappelons tout d'abord le fait qu'une telle définition positive du communisme se situe, dans les *Manuscripts*, après la critique du communisme « grossier » : nous pensons avoir montré que cette dernière s'opérait d'un point de vue ontologique, et qu'il fallait dès lors comprendre le terme « propriété privée » en un sens différent de celui qui était le sien dans le cadre de la critique anti-capitaliste stricte. Il s'agit en l'occurrence de ce que nous avons appelé l'activité-« moyen ». Le « communisme », notons-le, est censé résoudre les problèmes majeurs de la philosophie, dépasser les oppositions qui forment le milieu de ses investigations, la ressource et la stimulation de son interrogation continuée. Voici une affirmation qui ne pourrait qu'apparaître comme dérisoire si on ne la référait pas à l'ontologie de l'activité qui la sous-tend : il faut dire, dans un tel contexte, que si le communisme se définit à partir de l'activité générique (comme nous venons de le voir à propos de l'« état de société »), il est normal de considérer que cette même activité vise à résoudre « l'antagonisme entre l'homme et la nature » (rappelons-nous la critique d'Hegel dans le troisième manuscrit), et à faire coïncider « humanisme » et « naturalisme », activité générique et vie « réelle », « charnelle ». Si le communisme peut être dit « énigme résolue de l'histoire », c'est parce que Marx, nous l'avons vu, pense l'histoire comme l'avènement de l'activité authentique, et que celle-ci correspond à une vie sociale réconciliée de l'intérieur, à partir d'elle-même, par la « production » d'un homme et d'une sensibilité « éduqués », élevés à l'universalité de la *Gattung*.

Telle est donc la conclusion à laquelle nous arrivons quant à la relation qu'entretient l'activité générique avec la théorie de la société : le communisme vient, dans les *Manuscripts*, à la place de la « démocratie » du *Manuscrit de Kreuznach* et de la *menschliche Emanzipation* telle que la thématise la *Judenfrage*. Or la question de la nature, second « volet » de notre argumentation présente, se trouve immédiatement liée aux considérations précédentes : c'est parce que la « nature » en l'homme s'est entièrement « élevée » à l'activité universelle (amour, volonté, raison, « état de société », etc.) que les « oppositions », dont le communisme se trouve être l'« énigme résolue », peuvent disparaître ; c'est dans la mesure où l'homme ne dépend plus de cette « nature » qui, au plus profond de lui-même, le rend dépendant du besoin ou du désir de possession,

que s'effacent les conflits de la « société civile », et, par là même, la nécessité d'un Etat comme « prothèse » servant à les résoudre *du dehors*, artificiellement. Mais il serait unilatéral de s'en tenir au point de vue de la nature « intérieure », qui réduit l'homme à un être passif, un être de besoin centré sur l'« appropriation » : c'est la nature *extérieure* qui, d'un même mouvement en quelque sorte, se trouve, dans le communisme, « dépassée », en tant du moins qu'elle constituait la raison de l'insatisfaction du besoin.

Toute la difficulté du propos présent est la suivante : l'histoire, telle que la comprennent les *Manuscrits de 1844*, constitue à la fois le processus par lequel l'industrie humaine maîtrise progressivement la nature extérieure et permet donc de *satisfaire* les pulsions motivant l'activité-« moyen », et l'*itinéraire* à travers lequel *cette même activité se trouve « abolie »* au profit de l'activité générique²⁵⁵, d'un homme nouveau, d'une sensibilité universelle, selon les termes mêmes de Feuerbach²⁵⁶. Une simplification illégitime du problème consisterait à dire qu'une fois les besoins satisfaits, l'homme disposerait de « temps libre » pour se livrer à l'activité générique : mais cette « solution » qui est, nous le verrons, *en un sens* celle de l'œuvre de maturité, ne peut être projetée sur les *Manuscrits* ; il y a plus grave : nous avons bien vu que l'ébauche de 44 n'institue pas — au niveau ontologique — de distinction essentielle entre « besoin » et « sens de l'avoir », puisque Marx critique *précisément* le communisme « grossier » ou l'égalitarisme proudhonien dans la mesure où leur « dépassement » du capitalisme permet, certes, de satisfaire les *besoins* du travailleur (les fruits de son activité ne sont plus accumulés dans les mains du non-travailleur), mais maintient un univers social dans lequel l'activité est le moyen d'autre chose (le « salaire », en tant qu'il mène à la jouissance privée, extérieure à l'activité elle-même). Autrement dit, le concept d'activité-« moyen » subsume besoin *et* désir d'« avoir » : or si le premier est — quoique cela s'avère relativement complexe — « rationalisable », surtout en ce qui concerne les exigences *primordiales* (faim, etc.), qui ne prêtent pas à discussion, il n'en est *absolument pas de même* du second, dans la mesure où ses formes (désir de pouvoir, violence, etc.) sont infinies : on comprend alors — du moins au niveau de la revendication théorique — que Marx tâche de comprendre une « histoire » qui, petit à petit, par sa rationalité propre — comme c'est le cas dans le « providentialisme » hegelien —, transformerait la nature « intérieure » de l'homme — le « sens de l'avoir » — de telle façon qu'il devienne *entièrement* « générique » ; mais de ce point de vue, on ne voit absolument pas *quelle « industrie » serait susceptible* de modeler la nature « extérieure » de telle manière que le désir de possession s'efface petit à petit, tombe en désuétude, plutôt que de renaître *avec d'autant plus d'intensité* à mesure qu'augmente l'« immense accumulation de mar-

chandises ». En d'autres termes encore, il faut dire que la maîtrise de la nature « extérieure » — et tel est le rôle de l'« industrie » — peut résoudre la question du *besoin*, mais en aucun cas celle du « sens de l'avoir » et de l'activité-« moyen » en général, dans la mesure où la résolution de cette dernière suppose un dépassement *de la nature « intérieure »*. Et s'il existe ou doit exister une « dialectique » — mais il faut se montrer extrêmement prudent dans l'usage de ce terme passe-partout — entre les deux niveaux concernés, il faut bien dire que *la clé de ce secret-là tout au moins, l'œuvre de jeunesse ne nous la livre pas*.

Pour finir, de telles questions se relieut à l'interprétation du sens de la société moderne, et l'on voit combien le point de vue de la « traduction » et de la critique du capitalisme *sensu stricto* s'avère appauvrissant et ne permet pas de saisir toutes les dimensions de la problématique de jeunesse, tout au contraire. Nous verrons cependant qu'il était nécessaire d'en discuter les thèses majeures, dans la mesure où il fait système, chez les althussériens, avec une lecture de l'œuvre de maturité qui, à première vue du moins, apparaît comme *beaucoup plus « soutenue »*, et cela parce que Marx refuse *explicitement*, dès 1845, toute philosophie. Mais les intentions explicites d'un auteur ne constituent pas toujours le meilleur fil conducteur pour qui veut comprendre le sens même de sa problématique.

Nous pensons donc avoir suffisamment montré en quoi, d'une part, le thème ontologique de l'activité générique se liait aux problématiques respectives de la nature et de la société, et comment, d'autre part, le point de vue althussérien passait totalement à côté de ce qui « se joue » dans l'œuvre de jeunesse.

Il nous reste, avant d'abandonner l'œuvre de jeunesse — du moins comme objet immédiat de nos préoccupations, puisque, bien évidemment, la problématique que nous avons mise à jour poursuivra ses effets dans la lecture de l'œuvre de maturité à laquelle nous allons nous consacrer —, à traiter brièvement de deux questions: d'une part, la mise en cause tout à fait décisive de l'unité *Sinnlichkeit/Gattung* à laquelle se livre Max Stirner; d'autre part, le thème du *prolétariat* tel qu'il apparaît, dans cette même année 1844, à la fin d'un article fort célèbre de Marx: il ouvre de façon tout à fait caractéristique aux problèmes qui sous-tendent l'œuvre de maturité, dans la perspective qui est la nôtre, c'est-à-dire celle de l'ontologie de l'activité.

8. STIRNER

En 1845, Stirner publie *Der Einzige und sein Eigentum*. L'anti-« feuerbachisme » du livre apparaît d'emblée, et de la façon la plus caractéristique dans le passage suivant :

« ... l'émancipation que Feuerbach s'efforce de nous apporter est de part en part théologique, c'est-à-dire pénétrée de la science du divin. Selon lui, Nous aurions seulement méconnu Notre être propre et l'aurions par suite cherché dans l'au-delà, mais, Nous rendant compte que Dieu n'est pas autre chose que Notre essence humaine, Nous devrions le reconnaître comme Nôtre et le ramener (*zurückversetzen*) de l'au-delà dans l'ici-bas. Feuerbach nomme le Dieu, qui est esprit, "notre être". Pouvons-nous admettre que "notre être" Nous soit opposé, de telle sorte que Nous soyons divisés en un Moi essentiel et un Moi inessentiel? N'est-ce pas là retomber dans la triste misère de Nous voir bannis de Nous-mêmes? ²⁵⁷. »

La première partie de la citation constitue un exposé synthétique tout à fait transparent de la théorie feuerbachienne; la seconde, par contre, *met en question* ce que nous avons vu former le « sol » non critiqué d'évidences sur lequel s'« appuyaient » les développements de l'*Essence du christianisme* et des *Principes de la philosophie de l'avenir*: pour Stirner, le « rapatriement » de l'essence divine sur terre et l'attribution de ses « prédicats » au genre ne supprime pas le fait que « Nous soyons divisés en deux Moi », l'« essentiel » faisant face à l'« inessentiel ». Qui, à ce niveau, ne lui donnerait raison? Stirner appelle « théologique » ou « sacrée » toute conception théorique visant à mesurer l'individu empirique tel qu'il est à autre chose que lui-même, à une norme, laquelle, nécessairement, ne peut que lui apparaître comme « transcendante ». Autrement dit, l'auteur de l'*Einzig und sein Eigentum* déclare, avec un bon sens et une pénétration philosophique certains, qu'il est tout à fait insensé de considérer Dieu, en tant qu'il s'« approprie » les qualités humaines, comme un principe d'aliénation, de devenir-étranger à soi de l'homme, pour, par la suite, attribuer ces mêmes « prédicats » à un sujet (le genre) *tout aussi « transcendant » aux individus concrets que l'était Dieu*. Et la question, implacable, de se poser d'emblée: le point de vue « anthropologique » est-il *en son fond* distinct du point de vue « théologique »? Écoutons Stirner :

« Opposons brièvement le point de vue théologique de Feuerbach et la contradiction que Nous lui apportons! "L'être de l'homme est son être suprême; certes, la religion nomme cet être suprême Dieu et le considère comme un être objectif, mais il n'est en vérité que l'être propre de l'homme et c'est pour cela que le tournant de l'histoire du monde consiste en ce que, désormais, ce n'est plus Dieu mais l'homme qui apparaîtra comme Dieu à l'homme." »

Ce à quoi nous répondons : « Certes, l'être suprême est l'être de l'homme, mais du fait que c'est son être et non lui-même il est toujours aussi indifférent que Nous le plaçons en dehors de lui et le considérons comme un 'Dieu' ou que Nous le trouvions en lui et l'appelions 'l'être de l'homme' ou 'l'homme'.

Je ne suis ni Dieu, ni l'homme, ni l'être suprême, ni Mon être, aussi est-ce au fond une seule et même chose que Je pense l'être intérieur ou extérieur à Moi » ²⁵⁸. »

Les positions de Stirner sont claires : l'individu est *irréductible* à quelque norme universelle que ce soit ; celle-ci, quoi que l'on dise et veuille, est *nécessairement* extérieure à l'ici-maintenant, aux « pulsions » propres de l'individu, à ce que notre auteur appelle — et nous voyons se profiler la thématique de la *Judenfrage* — son « *égoïsme* ». Et il faut ajouter que c'est le cas même — et peut-être surtout — lorsque la norme universelle est posée comme constituant l'« intérieur » de l'homme, l'homme lui-même et non plus cet objet extérieur et transcendant qu'était Dieu : d'autant plus redoutable, subtile, perverse, sera alors l'aliénation, dans l'exacte mesure où, pourrait-on dire, elle « n'annoncera plus la couleur ». La révolte de Stirner est parfaitement définie dans ses objectifs : tout concept universel produit dans le but de caractériser l'« essence » de l'homme constitue par lui-même une *contrainte* vis-à-vis de l'individu empirique, dont la liberté se trouve toujours au-delà de toute définition ; *bref, l'« essence » est une norme par rapport à l'« existence » individuelle*, tout point de vue universalisant, généralisant, « subsumant », réprime en tant que tel l'« égoïsme » et l'*irréductibilité* de l'individu ²⁵⁹.

On ne confondra pas une telle critique avec les thèses développées par le jeune Marx dans le *Manuscrit de Kreuznach* : si Hegel et les libéraux se voyaient reprocher d'instituer, sous la forme de l'Etat, une universalité transcendante à la « vie » de la société civile, c'était *précisément* parce que celle-ci, livrée à l'« égoïsme », se trouvait *incapable de s'unifier de l'intérieur*, à partir de sa propre « nature », de son propre fonds. Marx refusait l'Etat hegélien — et le ramenait en ultime instance à l'Etat des libéraux — parce que celui-ci ne constituait *que l'expression du caractère conflictuel de la vie « civile »*, c'est-à-dire de l'« égoïsme ». C'était à partir d'une conception de l'homme comme être générique que le *Manuscrit de Kreuznach* récusait le caractère extérieur de l'Etat thématé par la *Rechtsphilosophie* : il faut donc dire à ce propos que l'attitude de Marx est à l'*exact opposé* des positions stirnériennes ; si l'on voulait donner corps et figure au thème du *renversement* (auquel, nous l'avons montré, il est tout à fait erroné de réduire la « méthodologie » du manuscrit de 1843), ce serait l'ouvrage de Max Stirner qui apparaîtrait le plus légitimement pour remplir un tel rôle : celui-ci *renverse rigoureusement le primat hegélien de l'Etat en prenant la société civile telle qu'elle est* — et là est le point décisif — *comme base de départ et principe de pensée*. Certes, il ne s'agit pas, dans l'esprit de notre auteur, de simplement justifier la pratique du « capitalisme » — ce que, notons-le, Marx ne manquera pas, au seuil de sa période de maturité, de lui reprocher — : nous prenons le terme « société civile » *dans son sens ontologique*, c'est-à-

dire comme s'identifiant au thème de l'activité-« moyen » en général. A nouveau, le point de vue de l'anticapitalisme strict appauvrirait une problématique philosophique *essentielle* concernant les rapports existant entre l'activité de l'individu et le « pôle » de l'universalité.

L'opposition radicale des points de vue adoptés respectivement par Marx et par Stirner, malgré l'apparence d'une identité de perspectives, en particulier dans leur refus commun de la « transcendance » de l'universel, se manifeste de la façon la plus caractéristique à propos de l'*Etat*. Nous savons que Marx en refuse l'idée parce qu'il s'agit d'une unification *extérieure* des intérêts de la société civile. Or voici ce qu'écrit Stirner.

« Que l'on ne poursuive plus aucun *intérêt particulier*, mais l'*intérêt général*. L'Etat doit être une communauté d'homme libres et égaux où chacun, se consacrant au « bien de l'ensemble », doit se fondre, en faisant de l'Etat son but et son idéal. (...) Ainsi furent évincés intérêts *particuliers* et personnalité, et le dévouement à l'Etat devient un schibboleth. Il faut désormais renoncer à *soi* et ne vivre que pour l'Etat, agir de manière « désintéressée », ne pas rechercher son avantage, mais celui de l'Etat. Celui-ci est, par là même, devenu la personne proprement dite, devant laquelle s'efface la personnalité individuelle : ce n'est pas Moi qui vis, mais Lui qui vit en Moi. Le désintéressement et l'*impersonnalité* mêmes furent le résultat de cette lutte contre l'ancien égoïsme. Tout égoïsme disparut devant ce Dieu — l'Etat²⁶⁰. »

Pour Stirner tout comme pour le jeune Marx, l'Etat constitue un élément artificiel qui, nécessairement, « violente » le monde de la vie « privée ». Mais ils thématisent cette dernière de façon radicalement différente : Stirner plaide en faveur du libre déchaînement des égoïsmes, tandis que Marx cherche à transformer l'individu lui-même de telle manière que celui-ci *efface* en lui-même toute « pulsion » égoïste, abolisse le règne de l'activité-« moyen ». L'Etat est inutile pour l'un comme pour l'autre : Stirner y voit une instance qui « refoule » la liberté de l'individu, tandis que Marx veut que ce que l'Etat « fournit » du dehors — le point de vue de l'« affaire universelle » — devienne la (seconde) nature de l'individu lui-même, l'intérieur, le sens, la substance même de la société civile. C'est dire qu'il n'existe, à bien peser les choses, pas de compromis possible entre les deux conceptions. En veut-on une ultime preuve ? Marx refuse la *politische Emanzipation* (qui laisse subsister l'opposition société civile/Etat) au nom de la *menschliche Emanzipation* : Stirner, quant à lui, partant du principe selon lequel l'homme se trouve nécessairement — en tant que concept susceptible d'une définition universelle — hors et au-dessus de l'individu, écrit :

« En vérité, "l'homme" est le dernier privilège : c'est le privilège ou le fief de Tous...²⁶¹. »

Nous avons jugé nécessaire de présenter brièvement les thèses de Stirner, dans la mesure du moins où elles s'opposaient de la façon la plus nette à la conception feuerbachienne et marxienne de la *Gattung*.

C'est au point de départ non critiqué adopté par les deux auteurs que s'en prend Stirner, pour le mettre radicalement en cause en le ramenant à la « théologie » — à l'extériorité de l'universel — dont ceux-ci cherchaient précisément à s'émanciper. Mais une autre raison nous a poussé à introduire la problématique de l'*Einzige und sein Eigentum* en ce point de notre exposé : en 1845, Marx se livrera à une dénonciation en règle des conceptions défendues dans ce dernier ouvrage, *mais, précisément, à partir de ses positions de « maturité »*. Le lecteur comprendra plus loin, nous l'espérons, combien il était nécessaire de restituer, à côté du débat effectif (la critique de 1845) entre Marx et Stirner, le débat philosophique, qui n'a *jamais eu lieu*, et ceci pour la simple raison que Marx, lors de la parution de l'*Einzige*, avait abandonné, du moins en intention, sa philosophie de jeunesse, et, en même temps, la philosophie tout court. Nous développerons ce point quand nous étudierons l'*Idéologie allemande*.



9. LE PROLETARIAT

Il manque, pour obtenir une image achevée du paysage théorique de jeunesse en ce qui concerne le thème de l'activité, un élément déterminant : de quelle manière peut s'effectuer le passage de l'activité-« moyen » à l'activité-« but », du « sens de l'avoir » à la sensibilité « générique » ? Nous disposons déjà d'éléments de réponse à une telle question : en effet, si nous gardons à l'esprit le fait que la philosophie hegelienne de l'histoire anime fondamentalement la perspective des *Manuscrits*, nous en concluons qu'il doit exister une « figure » socio-historique incarnant la voie de la Raison. Marx, effectivement, pose la question de cette manière et se demande à quelles conditions l'existence d'une telle « figure » — marquant l'arrachement à l'univers « égoïste » de la société civile — serait possible.

« Réponse : dans la formation d'une classe aux *chaînes radicales*, d'une classe de la société civile qui ne soit pas une classe de la société civile, d'un état (*Stand*) qui constitue la dissolution de tous les états, d'une sphère qui possède un caractère universel par ses souffrances universelles et ne revendique aucun *droit* (*Recht*) *particulier* parce qu'on ne lui a fait subir aucun *tort* (*Unrecht*) *particulier*, mais le *tort pur et simple*, qui ne puisse plus se prévaloir d'un titre *historique*, mais seulement du titre *humain*, qui ne se trouve pas en opposition particulière (*einseitig*) vis-à-vis des conséquences, mais en opposition générale (*allseitig*) vis-à-vis des présuppositions du régime politique (*Staatswesen*) allemand, d'une sphère, finalement, qui ne puisse s'émanciper sans s'émanciper de toutes les autres sphères de la société, et, par là même, sans émanciper toutes les autres sphères de la société, qui soit en un

mot la *perte totale* de l'homme et ne puisse donc se conquérir (*sich gewinnen*) que par la *totale reconquête de l'homme*. Cette dissolution de la société en tant qu'(incarnée dans) un état particulier est le *prolétariat* ²⁶². »

Entre le prolétariat existant (ou, du moins, qui « commence seulement à se former en Allemagne ») et la « réponse » à la question de Marx, il semble pouvoir exister une convergence: cette classe d'hommes apparaît effectivement comme totalement démunie, livrée à une activité dés-humanisante, soumise aux « caprices » du marché; c'est ainsi que nous retrouvons, par un biais peut-être inattendu, les premières pages des *Manuscripts de 1844*, dont nous étions partis. Le mouvement de pensée qui vient ici au jour apparaît comme extrêmement singulier: *tout d'abord*, nous avons étudié l'ébauche de 1844 du point de vue de la critique anticapitaliste qu'elle contenait, c'est-à-dire de l'analyse de la situation dans laquelle se trouvait le prolétariat ouvrier; nous avons pu montrer que les mécanismes de l'exploitation échappaient à l'auteur des *Manuscripts*, lequel, dans ce contexte, posait uniquement (sans peut-être en avoir pleine conscience) la question éthico-juridique de l'appropriation légitime des richesses: la situation du prolétariat se trouvait confrontée à l'*original state of things* d'Adam Smith, c'est-à-dire à une situation sociale hypothétique impliquant pour le travailleur le droit à l'intégralité du produit de son activité; parallèlement, la théorie feuerbachienne de l'aliénation religieuse venait fournir une solution imaginaire à la question irrésolue de l'exploitation. Or voici que *dans un second temps*, nous montrions que l'analyse de la situation du prolétariat ne constituait pas la « pièce » majeure des *Manuscripts de 1844*: la critique de l'égalitarisme proudhonien, lequel supprimait par hypothèse le prolétariat en instaurant un mode de rémunération proche de l'hypothèse de l'*original state of things*, nous obligeait à nous placer à un niveau critique permettant — comme le faisait Marx — de dénoncer *tout à la fois et d'un même mouvement* le capitalisme d'une part (et son corrélat, la situation du prolétariat), le communisme « grossier » ou égalitaire d'autre part. Un tel « niveau » correspondait à l'*ontologie de l'activité* développée par l'ébauche, l'activité-« moyen » constituant précisément le thème appelé à « subsumer » les deux types d'organisation socio-économique. Dans la foulée de cette problématique, nous nous trouvions effectivement en mesure d'approcher de façon rigoureuse l'ensemble des textes philosophiques de jeunesse, et d'unifier les perspectives en rapportant les unes aux autres les thématiques de la société, de la nature et de la spéculation pure (telle qu'elle apparaissait dans la critique d'Hegel à laquelle était consacré le troisième manuscrit). Or voici qu'un *troisième « temps de pensée »*, s'articulant rigoureusement avec le deuxième, *recentre l'investigation sur le concept de prolétariat*, et semble, par une sorte de mouvement circulaire, nous ramener à notre point de départ.

Mais il est indispensable de bien saisir qu'il n'en est ainsi que parce que notre point de départ n'en était pas véritablement un : nous avons commencé notre travail par une analyse des conceptions althussériennes concernant les *Manuscrits de 1844* — nous montrerons d'ailleurs plus loin pourquoi nous avons accordé un tel « privilège » à une interprétation vis-à-vis de laquelle nous nous démarquons de la façon la plus nette —, en arrivant à la conclusion suivant laquelle ces conceptions *n'atteignaient pas le fondement* des développements animant l'ébauche. Autrement dit encore, la perspective althussérienne n'est en aucun cas décisive pour qui cherche à comprendre ce qui se joue d'un point de vue philosophique — plus exactement : du point de vue de l'ontologie de l'activité — dans l'œuvre de jeunesse ; mais la thématique du prolétariat, si elle n'est pas déterminante, *existe* dans le corps des *Manuscrits de 1844* — elle en constitue même l'élément le plus apparent. Or si elle ne joue aucun rôle fondamental et si, d'autre part, une certaine cohérence doit se faire jour au sein de l'ébauche, si l'ontologie de l'activité et l'anticapitalisme strict ne doivent pas s'avérer soit extérieurs l'un à l'autre, soit radicalement hiérarchisés (au sens où la situation du prolétariat ne constituerait qu'un « exemple », *comme tel nullement privilégié dans l'analyse profonde*, d'activité-« moyen »), il faut bien que la question du prolétariat soit « engendrée » quelque part, au sein de la problématique fondamentale elle-même. C'est effectivement le cas dans le texte que nous venons de citer.

En un sens, il serait tout à fait incorrect de dire que capitalisme et communisme « grossier » se trouvent sur le même pied quand on les considère du point de vue « supérieur » de l'activité générique, comme s'il s'agissait de deux « occurrences » du thème de l'activité-« moyen ». Le capitalisme possède indéniablement — et, nous le verrons, à plusieurs égards — un « privilège » théorique dans la perspective ontologique du jeune Marx. En quel sens ? En ceci que, selon la philosophie hegelienne de l'histoire qui « travaille » les *Manuscrits de 1844*, le capitalisme, en tant qu'il *existe*, doit être, selon certains de ses aspects, « justifié », dans la mesure où le progrès de la *Vernunft in der Geschichte* s'incarne — si l'on accepte les prémisses d'une telle conception — en lui. Par contre, il n'en est aucunement de même des thèses proudhoniennes et du communisme « grossier » : ces conceptions ne constituent *que des idéaux*, résolvant dans l'imaginaire certains problèmes auxquels se trouve confronté le monde contemporain (tel par exemple celui de la rémunération adéquate du travail), au lieu de « reconnaître la raison comme la rose dans la croix du présent », c'est-à-dire de comprendre en quoi *ce qui est* (le capitalisme, et, corrélativement, la situation du prolétariat) se trouve en un sens justifié, légitimé par ce au nom de quoi, sans le « savoir », il travaille. C'est dire que la conception ontologique de l'activité, dans

la mesure où, comme nous l'avons montré, elle s'articule avec une philosophie hegelienne de l'histoire plus ou moins souterraine, doit distinguer entre capitalisme et communisme « grossier », le premier devant, d'une façon ou d'une autre, posséder un sens positif, le second ne constituant qu'un vague idéal moral, en tant que tel inconsistant. Or le texte précité nous livre *précisément* la clé du problème en cause: il nous montre *comment la situation du prolétariat s'articule avec la problématique ontologique de l'activité, et cela par le truchement du concept de société civile, qui forme en quelque sorte le « pont » entre les deux thèmes.*

La société civile se trouve, du point de vue subjectif, fondée sur une « pulsion », celle qui tend à l'« avoir », à la « possession », et fait de l'activité le simple moyen de ces fins. Or voici qu'est censé exister au sein de cet univers un groupe social se caractérisant *par la « frustration » radicale* d'une telle « pulsion »: cette classe d'hommes est supposée se trouver dans un tel état de dénuement qu'il paraît inconcevable qu'elle demande sa part de « biens » et se contente de participer d'une façon plus substantielle aux fruits de la société « égoïste »; effectivement, on ne lui a fait aucun « tort particulier », et elle ne cherche donc pas à réparer telle atteinte localisée à ses droits par une compensation déterminée, et pour ainsi dire « calculable »: non, nous dit Marx, on lui a fait un tort « absolu », et, par là même, elle n'a plus rien à attendre d'un état de choses qui la rejette radicalement; ce ne sont pas les conséquences, mais bien les présuppositions (*Voraussetzungen*) de la société civile qui l'ont lésée. Ainsi nous trouvons-nous en présence de ce qu'Hegel avait toujours voulu éviter: la formation d'une « plèbe » qui, ne jouissant d'aucun droit au sein de l'univers des intérêts privés, ne se reconnaîtrait par là même aucun devoir vis-à-vis de celui-ci, et laisserait donc planer la menace d'une violence et d'une anarchie *véritables cette fois*, brisant l'organisation et l'interdépendance, *déjà précaires en tant que telles*, qui « tiennent ensemble », par un minimum de solidarité, le monde de l'« égoïsme »:

« Des circonstances dues au hasard, physiques ou liées à des conditions extérieures, peuvent, tout aussi bien que leur volonté propre, réduire certains individus à la pauvreté, état où ils conservent tous les besoins de la société civile, mais qui — après leur avoir pris les moyens naturels d'acquisition et avoir supprimé le lien avec leur famille ou leur souche — les prive de tous les avantages de la société, supprime pour eux la possibilité d'acquérir des aptitudes ou une formation en général, la protection de la justice, l'hygiène et souvent même la consolation de la religion, etc. ²⁶³. »

Hegel parle encore, à propos de ces « pauvres », de leur « esprit d'aversion pour le travail, leur méchanceté et tous les vices qu'engendrent une telle situation et le sentiment de son injustice (*ihres Unrechts*) » ²⁶⁴.

Or ce qui effrayait tant Hegel devient, pour Marx, la « figure » même en laquelle s'incarne la *Vernunft in der Geschichte*: le « glissement d'une

grande masse au-dessous d'un certain niveau de subsistance » ²⁶⁵, loin de constituer, comme c'était le cas pour Hegel, la perte de la raison et la chute dans la barbarie, forme précisément la *planche de salut*: l'existence du prolétariat désorganise complètement l'agencement précaire de la société civile, supprime le peu d'ordre qui, à travers son anarchie même, permettait à celle-ci de subsister, et semble donc faire éclater l'univers de l'activité-« moyen ».

Il faut répéter que les thèses respectives d'Hegel et de Marx s'avèrent parfaitement cohérentes du point de vue de leurs « prémisses » différentes: Hegel « fait sa part » à l'activité-« moyen », la considère comme insuppressible en ultime instance, même si le progrès de l'esprit consiste justement à en exorciser au maximum les effets « dislocateurs »; Marx, quant à lui, tient que cette même activité, pour peu qu'on se livre avec elle à des « compromis », envahit nécessairement, comme un cancer, tout le champ de l'existence humaine. Dès lors, ce qui apparaissait à l'auteur de la *Rechtsphilosophie* comme la destruction du bel édifice que les temps modernes avaient construit, lequel revenait à instituer l'univers « égoïste » en *moment*, à lui assigner une place de laquelle il n'était pas censé « bouger », ne peut se manifester à Marx que comme une « chance » historique: comme il est *radicalement impossible*, selon lui, de maintenir l'égoïsme dans un rôle relatif sans le supprimer à la racine, l'existence du prolétariat, qui fait par lui-même éclater le monde de la *Selbstsucht*, se présente comme un « signe »: c'est sur lui que la *Vernunft* historique s'appuie aujourd'hui pour poursuivre sa marche triomphante.

Il y a d'ailleurs plus encore que ce que nous venons de dire dans le rôle assigné au prolétariat: nous avons intentionnellement introduit la problématique présente en utilisant un vocabulaire « subjectif », c'est-à-dire en parlant en termes de « pulsion ». Cela n'était pas sans importance: nous savons que la solution unique — une fois admis les pré-supposés du jeune Marx — à la question de l'universalité (qui ne doit pas être extérieure à ce qu'elle unifie) consiste en ce que la société civile, en et par elle-même, s'universalise, *soit* le « genre » ou l'« affaire universelle ». Or le trait déterminant du prolétariat moderne tel que le perçoit Marx consiste en ce qu'il est censé rejeter l'« égoïsme » *de l'intérieur*, à partir de lui-même: la situation imposée à une telle classe d'individus a pour effet quasi nécessaire de les rendre radicalement étrangers aux satisfactions liées à la pulsion de l'« avoir ». Du moins, bien sûr, est-ce ce que Marx postule: deux pré-supposés sont ici essentiellement à l'œuvre. D'une part, la caractéristique propre du prolétariat réside en le fait que son existence apparaît comme incompatible avec l'univers de la société civile, alors qu'en même temps il est tout à fait indispensable à cette dernière, puisque c'est lui qui travaille à la production des biens destinés à satisfaire le « sens de l'avoir »; le prolétariat est une conséquence

nécessaire du capitalisme et lui est en même temps *inintégrable*: étranger à l'univers de marchandises dont son travail constitue l'origine. D'autre part, à supposer que le premier postulat soit accepté — qu'il existe donc un conflit nécessaire entre le capitalisme moderne et le prolétariat —, une seconde présupposition, optimiste, s'ajoute: l'opposition inconciliable existant entre la société et la classe à laquelle elle a infligé un « tort absolu » mène à l'« émancipation », c'est-à-dire à l'activité-« but ». Cette dernière condition se relie à la philosophie hegelienne de l'histoire, mais on ne trouve aucune analyse déterminée qui, dans l'œuvre de jeunesse, élaborerait dans ce sens l'ébauche d'interprétation du concept de « prolétariat ».

Le texte de Marx se termine par la célébration — dont nous avons déjà parlé — de l'unité existant entre philosophie et prolétariat, celui-ci constituant le « cœur », celle-là formant la « tête » de l'entreprise d'émancipation.

« La philosophie ne peut se réaliser sans abolir le prolétariat, le prolétariat ne peut s'abolir sans réaliser la philosophie. »

Une telle formule s'avérerait, à notre sens, inintelligible si on ne l'interprétait pas à partir du contexte de l'ontologie de l'activité: celui-ci la rend totalement claire, puisque, comme nous l'avons montré, l'essence de la philosophie réside pour le jeune Marx dans l'idée d'une activité-« but »/activité générique correctement définie, mais restant extérieure, quoi que l'on veuille, au monde de l'activité aliénée, tandis que la nature même du prolétariat, tel qu'il apparaît dans le contexte présent, réside en le fait que, radicalement privé de toutes les satisfactions liées au « sens de l'avoir » — et en tenant compte du double champ de présuppositions que nous venons de mettre à jour —, il se trouve comme contraint de « viser » l'activité générique, c'est-à-dire de *faire*, de *réaliser* ce que la philosophie n'avait pu qu'effectuer « abstraitement ». Nous voyons donc *que l'ontologie de l'activité nous permet de comprendre en toute rigueur cette unité postulée par Marx entre prolétariat et philosophie, unité qui a fait, depuis lors, couler tant d'encre*. Du même coup vient en lumière le thème célèbre de l'unité de la théorie et de la *Praxis*: nous avons en effet défini celle-ci dans les pages précédentes comme l'action visant à *réaliser* l'activité authentique, ou, en d'autres termes, comme le mouvement historique de *passage* de l'aliénation à l'émancipation. Or, disant cela, nous savions déjà que la philosophie hegelienne de l'histoire « travaillait » l'œuvre de jeunesse, mais il nous était encore interdit d'en conclure que la *Praxis*, loin de renvoyer à l'activité historique des hommes réels et à leurs choix, devait retomber dans le champ de la *List der Vernunft*, théorie selon laquelle les individus — les « grands hommes » y compris — ne sont que les instruments de la raison historique: cela ne nous était pas permis parce que rien ne nous empêchait de lire

l'œuvre de jeunesse comme un ensemble de textes *tendus* entre des exigences contradictoires: l'une, hegelienne, considérant les individus historiques comme des « pions », l'autre rendant à la « *Praxis* » de ces mêmes individus la maîtrise du cours de l'histoire.

Mais le thème du prolétariat vient, à notre sens, rendre aux textes du jeune Marx leur cohérence: celui-ci constitue *l'incarnation de la « Praxis »*, le « sol populaire vierge » appelé à « réaliser la philosophie ». L'appel à la *Praxis* contre la simple « théorie » doit donc être compris dans le sens suivant: de la même manière qu'il était question au niveau *de la définition de l'activité émancipée*, d'un « comportement » générique qui pénétrerait la totalité de l'expérience humaine, il s'agit, au niveau *du processus d'avènement* de cette activité, de l'auto-dissolution de l'activité-« moyen », censée constituer la « nature » du prolétariat.

Ainsi ce dernier thème nous a-t-il permis de renverser complètement la thèse suivant laquelle la philosophie n'apparaîtrait, dans l'œuvre de jeunesse, que sous la forme de la « traduction »: il ne faut pas dire que la *théorie de l'exploitation capitaliste* forme un objet spécifique dont la philosophie ne servirait qu'à combler les lacunes, en attendant l'élaboration « scientifique » de maturité; au contraire, nous voyons maintenant que *la question même du prolétariat* et de son exploitation n'apparaît qu'*au sein d'un contexte ontologique* à l'intérieur duquel elle joue un rôle tout à fait défini. Marx, dans ses œuvres de jeunesse, met en avant une philosophie de l'activité qui traverse ses écrits politiques, sa conception de la nature, son interprétation du travail, sa « critique de la spéculation » et son approche de l'action historique. Ces éléments ne peuvent être saisis dans toute leur rigueur qu'articulés au sein de la problématique ontologique de l'activité, sans quoi il apparaîtrait tout à fait inintelligible que le « communisme » puisse être caractérisé comme la solution des oppositions philosophiques les plus profondes (activité/passivité, matérialisme/spiritualisme, homme/nature, etc.), que le philosophe de l'*absolutes Wissen* appartienne au « point de vue de l'économie politique », que l'égalitariste Proudhon réinstaure la société comme « capitaliste abstrait », que le « manque » du monde soit celui de la philosophie, ou, plus paradoxalement encore, *que le destin de la philosophie soit lié à celui de la classe ouvrière moderne*. Si l'on se prive du recours à l'ontologie de l'activité qui anime l'œuvre de jeunesse dans son entier, il devient impossible de faire communiquer avec tant soit peu de rigueur des phénomènes *si disparates*: il ne reste plus qu'à mettre en avant le niveau philosophique *le plus faible des Manuscrits* — celui de l'analogie « traductrice » —, et à en passer aux problèmes véritables: à l'élaboration « scientifique » de ce que seule la « traduction » pouvait appréhender en 1844. Nous allons voir qu'une telle attitude implique une interprétation tout à fait déterminée de l'œuvre de maturité, dont l'insuffisance correspond

point par point au caractère lacunaire de la lecture des œuvres de jeunesse.

NOTES

¹ G. LUKACS, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968.

² K. KORSCH, *Marxismus und Philosophie* (1923), Frankfurt-am-Main, Europäische Verlagsanstalt, 1966.

³ On consultera, sur l'évolution de l'interprétation de l'œuvre de Marx: J. HABERMAS, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963, pp. 261-335 (« Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus ») ; tr. fr. : *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1975, vol. II, pp. 165-230. Cette traduction donne des éléments bibliographiques supplémentaires, ajoutés dans l'édition allemande de 1971 (*ibid.*, pp. 61-69). On consultera également à ce propos l'article (vieilli) d'E. THIER, « Etappen der Marxinterpretation », *Marxismusstudien* (Schriften der evangelischen Studentengemeinschaft), Tübingen, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1953-1972, Erste Folge, pp. 1-38.

⁴ *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), *MEGA*, 1, 3, 1932, pp. 33-172. Le texte, incomplet, a paru la même année chez un autre éditeur: *Die Frühschriften von Karl Marx*, herausgegeben von S. Landshut, Stuttgart, A. Kröner Verlag, 1932.

⁵ *Die deutsche Ideologie*, *MEGA*, 1, 5, 1932, pp. 3-528. Cf. *Die Frühschriften von Karl Marx*, pp. 341-485 (édition très incomplète).

⁶ « Une "coupure épistémologique" sans équivoque intervient bien, dans l'œuvre de Marx, au point où Marx lui-même la situe, dans l'ouvrage non publié de son vivant, qui constitue la critique de son ancienne conscience philosophique... : l'*Ideologie allemande*. » L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965, p. 25.

⁷ *Manuscripts de 1844*, Paris, Editions sociales, 1962 (traduction, introduction et notes d'E. BOTTIGELLI).

⁸ ALTHUSSER, *op. cit.*, p. 155.

⁹ *Ibid.*, p. 158.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ Cf. L. ALTHUSSER, E. BALIBAR, R. ESTABLET, P. MACHEREY, J. RANCIERE, *Lire le Capital*, 2e éd., Paris, Maspéro, 1968-1973. Le texte qui nous concerne est le suivant : J. RANCIERE, « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscripts de 1844* au *Capital* », vol. 3, pp. 7-123. Les pages 9 à 34 de cet article sont consacrées aux *Manuscripts de 1844*. «... si l'on veut, la critique est traduction... » (*ibid.*, p. 23).

¹² Cf. *MEGA*, 1, 3, pp. 39-80 ; *M 44*, pp. 5-54.

¹³ *MEGA*, 1, 3, p. 39 ; *M 44*, p. 5-6 (« simple humanité » est en français dans le texte).

¹⁴ *Ibid.*, p. 39 ; p. 6.

¹⁵ *Ibid.*, p. 39 ; p. 6.

¹⁶ *Ibid.*, p. 82 ; p. 57 (« Wir gehen von einem nationalökonomischen, gegenwärtigen Faktum aus »).

¹⁷ « Tout se joue au niveau de deux énoncés, que je donne sous une forme simplifiée : l'homme produit Dieu - l'ouvrier produit un objet. » *Op. cit.*, p. 15.

¹⁸ L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, p. 51 ; tr. fr. : in L. FEUERBACH, *Manifestes philosophiques*, 2e éd., U.G.E. 10/18,

1973, p. 95-96. Toutes les religions ne se trouvent d'ailleurs pas, à ce propos, sur le même plan : ainsi J.P. OSIER écrit-il, en introduction à la traduction de *L'essence du christianisme*, que « le christianisme est la seule religion où le caractère humain de Dieu ait été poussé jusqu'au bout, et ce particulièrement dans le luthéranisme, qui est l'objet privilégié de la réflexion feuerbachienne ». (Paris, Maspéro, 1968, p. 30).

¹⁹ *Wesen des Christentums*, p. 51-52; *Manifestes*, p. 96.

²⁰ *Ibid.*, p. 77; p. 122.

²¹ Feuerbach s'exprime encore de la façon suivante : « L'être infini ou divin est l'essence spirituelle de l'homme, mais qui est séparée de l'homme et représentée en tant qu'être indépendant. » *Wesen des Christentums*, p. 426; *Essence du christianisme*, p. 440.

²² *Wesen des Christentums*, p. 70; *Manifestes*, p. 115.

²³ *MEGA*, 1, 4, p. 83; *M 44*, p. 57-58.

²⁴ C. PERELMAN et L. OLBRECHTS-TYTECA ont explicité le fonctionnement de l'analogie de la façon suivante : « ... partons d'une analogie assez simple et typique, tirée d'Aristote : *De même que les yeux des chauve-souris sont éblouis par la lumière du jour, ainsi l'intelligence de notre âme est éblouie par les choses les plus naturellement évidentes* (ARISTOTE, *Métaphysique*, Liv. α, 993b). Nous proposons d'appeler thème l'ensemble des termes A et B, sur lesquels porte la conclusion (intelligence de l'âme, évidence) et d'appeler phore l'ensemble des termes C et D, qui servent à étayer le raisonnement (yeux de la chauve-souris, lumière du jour). Normalement, le phore est mieux connu que le thème dont il doit éclairer la structure, ou établir la valeur, soit valeur respective des termes. » (*Traité de l'argumentation*, 2e éd., Editions de l'Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles, 1970, p. 501). Dans le cas qui nous occupe, le thème (ce qu'il faut éclairer) est constitué par les termes « ouvrier » et « objet économique », tandis que le phore se compose des termes « homme dans son activité spirituelle » et « Dieu ».

²⁵ *MEGA*, 1, 3, p. 40; *M 44*, p. 8 (« *denn Kapital ist aufgehäufte Arbeit* »).

²⁶ A. SMITH, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, New York, The modern Library, 1937, p. 314.

²⁷ *MEGA*, 1, 3, p. 40; *M 44*, p. 8. Ces conclusions, un auteur comme G. M.-M. COTTIER les tire sans élaborer plus avant la problématique : dans un ouvrage par ailleurs tout à fait remarquable, il écrit que le capital « est du travail accumulé. Il est donc du travail aliéné » (*L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegelienues*, Paris, Vrin, 1959, p. 265; nous soulignons). C'est bien sûr le terme « donc » qui fait problème par rapport à la définition d'Adam SMITH. A la page suivante d'ailleurs, COTTIER utilise un adjectif encore plus significatif à cet égard : « Mais le capital est du travail volé, accumulé » (*ibid.*, p. 266). Le glissement est accompli.

²⁸ *Das Kapital*, I, MEW, 23, p. 741-742 ; tr. fr. : *Pl. I*, p. 1167-1168. Le texte allemand est, en ce qui concerne la dernière phrase de la citation, plus précis : « sans avoir à faire oeuvre de ses dix doigts » traduit « *obgleich sie längst aufgehört haben zu arbeiten* ». Ils — les « économes » — ont cessé « depuis longtemps » de travailler, mais, dans cette perspective, leur capital n'est pas « volé ».

²⁹ *Ibid.*, p. 742; p. 1168. Certes, une telle opposition apparaît exagérément schématique : nous ne l'avons mise en avant que pour faire ressortir, par différence avec le *Capital* — où la question est au moins abordée —, les lacunes des *Manuscrits de 1844* concernant l'explicitation de la thèse suivant laquelle le « travail accumulé » s'identifierait à du travail volé. La question des origines du capitalisme est bien évidemment des plus complexes, et il suffit d'évoquer le grand ouvrage de Max WEBER concernant ce même problème pour se rendre compte du caractère schématique de l'alternative (idylle ou rapine) telle qu'elle est présentée dans le premier

livre du *Capital*. On sait que Weber se proposait de déterminer, à propos de la genèse du capitalisme, « de quelle façon certaines croyances religieuses déterminent l'apparition d'une "mentalité économique", autrement dit l'"ethos" d'une forme d'économie » (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. fr., 2e éd., Paris, Plon, 1967, p. 24). Pour tout ceci, cf. *infra*, deuxième partie.

³⁰ MEGA, 1, 3, p. 40; M 44, p. 8.

³¹ MARX écrit que, dans le système capitaliste (à l'opposé de ce qui se passe dans le cas du servage et de l'esclavage), le travailleur est « libre propriétaire de sa propre personne... Le possesseur d'argent et lui se rencontrent sur le marché et entrent en rapport l'un avec l'autre comme échangistes au même titre. Ils ne diffèrent qu'en ceci : l'un achète et l'autre vend, et par cela même tous deux sont des personnes juridiquement égales. » *Das Kapital*, MEW, 23, p. 182; Pl. I, p. 715-716.

³² En fait, comme nous le verrons, le thème de la « traduction » ne forme qu'un des éléments du « dossier » constitué par l'école althussérienne dans le but de condamner — même avec circonstances atténuantes — l'ébauche de 1844.

³³ MEGA, 1, 3, p. 43-44; M 44, p. 10-11.

³⁴ A. SMITH, *op. cit.*, p. 64-65.

³⁵ Il est intéressant de noter le fait qu'à l'époque où il écrivait les *Manuscrits de 1844*, MARX recopiait dans un ensemble de cahiers des passages entiers extraits des ouvrages d'économie politique les plus importants. Ainsi citait-il un long texte dans lequel J.B. SAY écrivait : « Le droit des propriétaires de terre... remonte à une spoliation. » (*Aus den Exzerptheften*, MEGA, 1, 3, p. 441).

³⁶ MEGA, 1, 3, p. 92; M 44, p. 67.

³⁷ « ... als der eigentlichen Seele der Produktion... ».

³⁸ Cf., à ce propos, *infra*, seconde partie.

³⁹ Cf. *supra*, p. 14.

⁴⁰ MEGA, 1, 3, p. 81; M 44, p. 55.

⁴¹ *Aus den Exzerptheften*, MEGA, 1, 4, p. 449; Pl. II, p. 7.

⁴² MEGA, 1, 3, p. 81; M 44, p. 55.

⁴³ *Ibid.*, p. 45; p. 12.

⁴⁴ *Die entfremdete Arbeit*. Le titre a été introduit par l'éditeur. Cf. MEGA, 1, 3, pp. 81-94; M 44, pp. 55-83.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 84-85; p. 59.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 75-76; p. 50.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 77; p. 51.

⁴⁸ Il est important de noter le fait que le règne de la « propriété privée » s'identifie pour Marx à celui de la propriété des moyens de production (terre, matières premières, instruments de travail, etc.), et non pas — du moins dans le contexte présent, qui est en même temps le plus apparent — de la propriété privée en tant que telle. Autrement dit, c'est la propriété privée en tant qu'elle permet au non-travail (nous laissons de côté toutes les difficultés que nous avons mentionnées plus haut à ce propos) de s'« approprier » les fruits du travail qui se trouve critiquée (même si, comme nous venons de le voir, son existence apparaît à Marx, selon une « logique » que nous ne comprenons pas encore, comme « justifiée » historiquement). Jusqu'ici, il est tout à fait possible de soutenir que Marx, dans le fond, plaide en faveur d'une « bonne » propriété privée, c'est-à-dire d'une appropriation des biens légitimée par le travail. Faisons à nouveau référence au *Manifeste communiste* à ce propos : « Ce qui caractérise le communisme, ce n'est pas l'abolition de toute espèce de propriété, mais l'abolition de la propriété bourgeoise. Or la propriété bourgeoise moderne est l'expression ultime, l'expression la plus parfaite du mode de production et d'appropriation fondé sur des antagonismes de classes, sur l'exploitation des uns par les autres. On nous a reproché, à nous autres

« communistes, de vouloir abolir la propriété acquise par le travail personnel, cette propriété qui, dit-on, forme la base de toute liberté, de toute activité, de toute indépendance personnelles. Quelle est donc cette propriété, fruit de l'effort, du labeur personnel ? Voulez-vous parler de la propriété du petit bourgeois, du petit paysan, de celle qui a précédé la propriété bourgeoise ? Ce n'est pas à nous de l'abolir, le progrès de l'industrie l'a abolie et l'abolit jour après jour. » (MEW, 4, p. 475 ; Pl. I, p. 175). Et Marx de conclure son argumentation de la façon suivante : « Dans la société bourgeoise, le travail vivant n'est qu'un moyen d'augmenter le travail accumulé. Dans la société communiste, le travail accumulé n'est qu'un moyen d'élargir, d'enrichir et de stimuler la vie des travailleurs. » (Ibid., p. 476 ; p. 176). Nous verrons plus loin que cette notion d'appropriation légitime des fruits du travail par les « producteurs » eux-mêmes devient très problématique dans le contexte de l'ontologie de l'activité qui forme le second « versant » des *Manuscripts de 1844*.

⁴⁹ MEGA, 1, 3, p. 144 ; M 44, p. 177.

⁵⁰ Cette expression, que nous commenterons dans notre seconde partie, est extraite des *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (manuscrit de 1857-58), Berlin, Dietz, 1953, p. 313.

⁵¹ *Das Kapital*, MEW, 23, p. 49 ; Pl. I, p. 561. Les termes soulignés sont extraits par Marx d'un ouvrage précédent (*Zur Kritik der politischen Oekonomie*, 1859). L'expression allemande est la suivante : eine « ungeheure Warensammlung ».

⁵² Nous verrons plus loin combien ces éléments, tels qu'ils apparaissent ici, sont insuffisants, unilatéraux. Cf. *infra*, première partie, chapitre II.

⁵³ L. FEUERBACH, *op. cit.*, p. 52 ; *Manifestes*, p. 96.

⁵⁴ ALTHUSSER, après avoir déclaré dans un autre texte que les œuvres de Marx sont des « œuvres idéologiques » (Pour Marx, p. 27), définit la « connaissance idéologique » en la reliant au « phénomène de reconnaissance » (*Lire le Capital*, I, p. 62). Il explicite une telle thèse de la façon suivante : « Dans le mode de production théorique de l'idéologie (tout différent, sous ce rapport, du mode de production théorique de la science), la formulation d'un problème n'est que l'expression théorique des conditions permettant à une solution déjà produite en dehors du processus de connaissance, parce qu'imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des « intérêts » religieux, moraux, politiques ou autres), de se reconnaître dans un problème artificiel, fabriqué pour lui servir tout à la fois de miroir théorique et de justification pratique. » (Ibid., p. 62). Une telle « connaissance » se trouve dès lors très justement qualifiée de « reconnaissance en miroir », ou, en utilisant une expression empruntée à J. Lacan, de « relation spéculaire duelle » (ibid., p. 63). Nous n'avons pas encore à nous soucier pour l'instant du fait de savoir en quoi la question de l'appropriation légitime des fruits du travail pourrait constituer un « problème artificiel », créé pour fournir une sorte de miroir à la thématique de l'appropriation des qualités divines par l'homme feuerbachien, ni de quel ordre sont les « intérêts » qui guideraient souterrainement une telle opération « spéculaire ».

⁵⁵ MEGA, 1, 3, pp. 107-110 ; M 44, pp. 79-83.

⁵⁶ Ibid., p. 107 ; p. 79-80.

⁵⁷ Ibid., p. 75 ; p. 50.

⁵⁸ J.A. SCHUMPETER caractérise la doctrine mercantiliste, expression désignant les travaux des auteurs qui, du XVIIe au XVIIIe siècle, se sont centrés sur la question de la prospérité matérielle de l'Etat, par les trois traits suivants : monopole d'exportation (*export monopolism*), incluant la colonisation ; contrôle des échanges (*exchange control*) ; balance commerciale favorable (*favorable balance of trade*). (*History of economic analysis*, Oxford University Press, 1954, pp. 335-378). De telles mesures économiques devaient avoir pour but, aux yeux des mercantilistes, de

favoriser la prééminence de l'Etat considéré dans le commerce international (cf., à ce propos, les auteurs modernes (v. n. 60), qui indiquent qu'une telle conception est à la base des théories impérialistes).

⁵⁹ MEGA 1, 3, p. 109; M 44, p. 81.

⁶⁰ Cf., à ce propos: M.C. HOWARD and J.E. KING, *The political economy of Marx*, New York, Longman, 1975, pp. 69-71.

⁶¹ F. ENGELS, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW, 1, p. 503-504.

⁶² « ... chaque individu travaille nécessairement de façon à rendre le revenu annuel de la société aussi grand qu'il le peut. Il n'a certes généralement ni l'intention de favoriser l'intérêt public, ni la connaissance de la mesure dans laquelle il le favorise; ... il n'a en vue que son propre gain, et il est en ceci, comme en beaucoup d'autres cas, mené par une main invisible à favoriser une fin qui n'était pas partie prenante de son intention (... *led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention*). ... En poursuivant son propre intérêt, il favorise fréquemment celui de la société d'une façon plus efficace que lorsqu'il a réellement l'intention de le favoriser. » A. SMITH, *op. cit.*, p. 423.

⁶³ MEGA, 1, 3, p. 107-108; M 44, p. 80.

⁶⁴ L. FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, tr. fr. in *Manifestes philosophiques*, *op. cit.*, p. 173.

⁶⁵ « Dans les *Manuscrits*, ... aucun concept économique n'est critiqué en tant que tel. » RANCIERE, *op. cit.*, p. 16.

⁶⁶ Il nous faut, avant d'abandonner la thématique de la « traduction », indiquer avec plus de précision en quoi la question de la misère ouvrière et de son interprétation peut apparaître, aux yeux d'Althusser, comme un « problème artificiel » (cf. *supra*, n. 54). En effet, comme notre argumentation ne l'exigeait pas, nous avons laissé provisoirement une telle question de côté. Comment les choses se présentent-elles ? A première vue, on pourrait soutenir que la question de la misère ouvrière est, pour les althussériens, légitime, *pertinente* en tant que telle, seule la réponse s'avérant illusoire (transposition de la problématique de l'exploitation et de son mécanisme sur le plan de l'aliénation religieuse). Autrement dit, le *Capital* — et l'œuvre de maturité en général — continueraient à poser les mêmes questions que celles qui avaient animé l'ébauche économico-philosophique, mais en y répondant cette fois de façon « scientifique ». Or telle n'est pas l'attitude adoptée par les althussériens : ils tiennent en effet que le *type de questions même* — la « problématique » — sous-tendant les *Manuscrits de 1844* est d'ordre « idéologique », et non seulement les réponses qui y sont apportées. Pour quelle raison ? Parce que Marx n'aurait pas « construit » le « concept de l'économie » (*Lire le Capital*, II, p. 57), mais, tout comme l'aurait fait l'économie classique, se le serait approprié *comme un donné* (« la prétention de l'Economie Politique n'étant que le reflet spéculaire de la prétention de son objet à lui être *donné*. » *Ibid.*, p. 24). Quel est, en l'occurrence, ce « donné » ? Ce sont *les hommes* avec leurs « attributs », leurs droits, leurs problèmes, etc. Un tel point de départ aurait été considéré comme « évident » par l'économie classique (le jeune Marx y compris), alors qu'il eût fallu, pour atteindre à la science véritable, s'apercevoir du fait que ce « donné » était en réalité une *construction idéologique* (une sorte de pré-ouverture au réel, léguée par la tradition). Autrement dit, et pour synthétiser le problème, l'« humanisme » (défini ici comme le fait de partir, dans l'investigation des phénomènes socio-historiques, des individus vivants *comme si cela allait de soi du point de vue méthodologique*) est considéré par Althusser comme une idéologie barrant, comme telle, la voie au savoir : « En disant que le concept d'humanisme est un concept idéologique (et non scientifique), nous affirmons à la fois qu'il désigne bien un ensemble de réalités existantes, mais qu'à la différence d'un concept scientifique il ne donne pas le moyen de les connaître. Il désigne, sur un mode particulier (idéologique) des existences,

mais ne donne pas leur essence. » (*Pour Marx*, p. 229). C'est donc pour cette raison dernière que le problème même animant toute une partie des *Manuscripts de 1844* — la question des droits de l'appropriation — peut être dit « artificiel » : il part « de l'*homo oeconomicus*, c'est-à-dire de l'individu ayant des facultés et des besoins définis, en tant que *sujet de l'économie classique* » (*ibid.*, p. 235). Nous nous pencherons dans notre seconde partie sur le fait de savoir *par quoi* Althusser remplace l'approche « humaniste » des phénomènes socio-historiques ; toujours est-il que l'on voit très bien maintenant *comment la « traduction » est rendue possible* selon Rancière et son maître (aujourd'hui, notons-le, la rupture est consommée : cf. J. RANCIÈRE, *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974) : la « véritable » problématique économique apparaît comme *déjà trahie* par le fait que les questions sont posées en termes de sujet économique susceptible de s'approprier ce qui lui revient de droit — à savoir un « homme » et ses « prédicats essentiels » — : c'est ouvrir la voie à l'anthropologie feuerbachienne, laquelle, par définition, pose les problèmes en de tels termes (ce qui est attribué à Dieu est un « prédicat » de l'homme). Ceci dit, les difficultés dont nous avons parlé subsistent : à supposer que la question du rapport travailleur/produit du travail soit déjà artificielle (non « scientifique »), il reste qu'elle ne se laisse pas traduire sans plus d'élaboration dans les termes de l'anthropologie feuerbachienne, ou, ce qui revient au même, que cette dernière n'apparaît peut-être que parce que le mécanisme économique de la misère ouvrière reste insaisissable. Nous reviendrons sur les conceptions anti-humanistes d'Althusser dans notre seconde partie.

⁶⁷ MEGA, 1, 3, p. 83 ; M 44, p. 57-58.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 86 ; p. 60.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 107 ; p. 80.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 92 ; p. 68. La référence à PROUDHON est très allusive. Mais si l'on se penche un instant sur les passages que Marx avait sûrement à l'esprit en écrivant ces phrases, les choses s'éclaireront singulièrement. En 1840, Proudhon publie son *Mémoire sur la propriété (Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966) ; le sixième paragraphe du troisième chapitre s'intitule : « Que dans la société tous les salaires sont égaux » (*ibid.*, pp. 159-164). Or, si l'on prend la pleine de lire ces pages, on y retrouvera indubitablement l'éthique du travail que, sur le versant-« traduction » des *Manuscripts de 1844*, Marx lui-même semblait vouloir défendre. En effet, Proudhon indique clairement que « le capital doit être rayé des éléments de la rétribution », puisque « le travail est le seul principe de la propriété » (*ibid.*, p. 160). Les pages suivantes sont alors consacrées à la défense de la thèse proprement dite : il ne faut pas, dit Proudhon, remplacer le principe « à chacun selon son capital » par la maxime « à chacun selon son travail », puisque cette dernière rendrait le mode de rémunération dépendant des « talents », c'est-à-dire de « l'inégalité des conditions » (*ibid.*, p. 159). C'est donc en faveur de l'égalité absolue des salaires que plaide l'auteur du *Mémoire* sur la propriété. La thèse proudhonienne peut dès lors apparaître comme la plus radicalement « anti-capitaliste », puisqu'elle va jusqu'à supprimer le principe du « mérite » qui, chez les réformateurs les plus audacieux (Saint-Simon, Fourier), tout comme dans les théories libérales les plus progressistes, remplaçait le droit de la richesse. Or Marx rejette une telle attitude, que l'on eût pu, jusqu'ici, lui imputer sans difficultés.

⁷¹ MEGA, 1, 3, p. 92 ; M 44, p. 67-68.

⁷² *Ibid.*, p. 85-86 ; p. 60.

⁷³ Le terme « salaire » est pris par MARX dans un sens plus large que la signification économique qui lui est ordinairement attribuée : il désigne toute activité centrée sur un besoin extérieur, c'est-à-dire l'activité-« moyen ». Le « salaire » représente ce que cette activité « gagne », en tant qu'elle n'est pas « gain » en et par

elle-même. Il en est de même, nous l'avons indiqué, des termes « propriété privée » et « capitalisme » qui apparaissent dans un tel contexte : ils ne renvoient pas à l'appropriation privée des moyens de production, mais à la dépendance de l'activité à l'égard d'exigences qui lui sont extrinsèques, c'est-à-dire à l'idée d'une activité qui ne serait qu'instrument d'appropriation de biens extérieurs.

⁷⁴ On pressent donc déjà que les éléments d'ordre éthique que nous avons mis à jour dans le contexte de la « traduction » (cf. *supra*, chapitre premier, pp. 31-34), et qui étaient précisément articulés autour de l'idée d'une « bonne » appropriation des produits du travail, devront être *totalelement réévalués* dans le contexte présent.

⁷⁵ *MEGA*, 1. 3, p. 118; *M* 44, p. 91. On voit bien dans un tel texte que les termes « capital », « propriété privée » (et, plus haut, la notion de « salaire ») perdent leur sens économique strict (celui qu'ils possédaient par exemple dans les premières pages du troisième manuscrit concernant l'évolution des doctrines, du mercantilisme au libéralisme) pour s'identifier maintenant à la notion ontologique d'« usage » ou d'« avoir » : c'est à l'intérieur d'un espace théorique nouveau — une philosophie de l'« activité » — que ces concepts prennent ici sens. Or, à ce niveau, capitalisme *sensu stricto* et égalitarisme proudhonien participent d'une même « structure » : celle de l'activité aliénée à l'« avoir ».

⁷⁶ *MEGA*, 1. 3, p. 111-112; *M* 44, p. 85. Le « communisme grossier » que MARX dénonce ici (sans dire de quelles thèses et de quels auteurs il s'agit effectivement) est, comme les citations le montrent, différent de l'égalitarisme proudhonien. Mais dans les *Manuscrits de 1844*, de telles différences importent peu : il s'agit de ramener ces deux conceptions à l'idée de l'activité-« moyen ». Les textes ultérieurs de MARX, en particulier le *Manifeste communiste* de 1848, distingueront de façon plus nette les différents mouvements communistes et socialistes.

⁷⁷ Cf. *supra*, n. 73.

⁷⁸ L'« appropriation » formait le centre de la problématique des *Manuscrits* envisagée du point de vue de la « traduction », c'est-à-dire de l'anti-capitalisme *stricto sensu* (analyse de la misère ouvrière au sein du « mode de production bourgeois »). Maintenant, au contraire, ce n'est plus une appropriation *légitime* qui se trouve confrontée à une appropriation *non fondée en droit* (privilèges du non-travail), mais toute idée d'appropriation — d'« avoir » — qui *aliène l'activité en tant que telle*. Le changement de « versant » — et donc de paysage théorique — est *radical*.

⁷⁹ *MEGA*, 1, 4, p. 87; *M* 44, p. 61.

⁸⁰ *Wesen des Christentums*, p. 51; *Manifestes*, p. 95-96.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibid.*, p. 37; p. 81-82.

⁸³ Nous avons vu que Feuerbach affirmait explicitement la « transcendance » du genre à l'égard de l'individu : mais là n'est pas l'élément déterminant ; celui-ci réside dans le fait qu'une telle « transcendance » *ne fait pas problème* pour Feuerbach, n'est pas considérée comme une *aliénation* de l'homme et de ses « forces essentielles », comme c'était le cas pour la religion. Nous verrons que, chez Marx, cette attitude va s'aggravant, dans la mesure du moins où celui-ci ne *nomme* même plus la « transcendance ». Le genre *est* l'individu.

⁸⁴ Notons en passant le fait que l'usage du terme « activité générique » n'est pas propre à Marx. Tout d'abord, on le sait, parce que la notion de *Gattung* se trouve au centre de la problématique feuerbachienne, mais aussi dans la mesure où l'expression même qu'utilisent les *Manuscrits de 1844* apparaît telle quelle sous la plume d'un jeune-hegelien comme MOSES HESS : « Toute activité libre (et il n'y a d'activité que libre, puisque ce qu'un être ne réalise pas en le tirant de lui-même, c'est-à-dire librement, n'est pas un acte, du moins pas le sien propre mais l'acte d'un autre), toute activité réelle donc, pratique ou théorique, *est un acte générique* ».

la réalisation commune d'individualités différentes. Seule une telle réalisation commune... constitue... l'essence réelle de chaque individu.» *L'essence de l'argent*, tr. fr. in E. de FONTENAY, *Les figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1973, p. 117 (nous soulignons).

⁸⁵ Dans la mesure où la « transcendance » du genre par rapport à l'individu ne fait pas problème pour Feuerbach et Marx, nous n'en tenons pas compte pour l'instant.

⁸⁶ Le texte suivant de Feuerbach montre bien en quoi le Dieu chrétien, et en particulier l'idée de la Trinité, s'identifie à l'individu générique : « ... d'un Dieu solitaire est exclu le besoin essentiel de *dualité*, d'amour, de communauté, de conscience de soi accomplie, d'un *autre Je*. Le religion, par suite, satisfera ce besoin en plaçant dans la calme solitude de l'être divin un *autre être*, second, différent de Dieu par sa *personnalité*, mais, dans son *essence*, un avec lui : Dieu le fils par différence avec Dieu le père. Dieu le père est *Je*, Dieu le fils *Tu*. *Je*, c'est l'entendement. *Tu l'amour*; l'amour accompagné d'entendement et l'entendement accompagné d'amour, c'est d'abord l'esprit, l'homme total (*der ganze Mensch*). » *Wesen des Christentums*, p. 127; *Essence du Christianisme*, p. 193. Le concept de « Trinité » (Feuerbach continue l'argument à propos du Saint-Esprit) constitue donc bien l'objectivation, l'attribution à un être transcendant, de caractéristiques de l'activité humaine essentielle, c'est-à-dire générique. Il suffit de « rapatrier » ces caractéristiques pour obtenir, directement, la nature humaine désaliénée. Comme l'écrit encore J.P. OSIER : « ... le christianisme est privilégié... parce qu'il constitue le révélateur par excellence de la religion en général, n'étant somme toute que du Feuerbach renversé. » (*Essence du christianisme*, p. 30 ; nous soulignons).

⁸⁷ MARX, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, 1, p. 378; tr. fr. en annexe à : MARX, *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Editions Sociales, 1975, p. 197.

⁸⁸ G.M.-M. COTTIER a mis en évidence l'ascendance romantique de ce thème : « l'homme réel... est d'abord un être collectif, le *Gattungswesen*, l'être générique, la *totalité humaine*; l'individu n'est que par, dans et pour cette totalité; vivre comme membre de la totalité, voilà sa vocation et son épanouissement. » Ainsi se caractérise « cet organisme qu'est l'homme générique »; et COTTIER de conclure : « ... je ne suis pas sûr que cette permanence des mythes romantiques ne soit pas pour beaucoup dans la séduction qu'exerce le marxisme. » *Du romantisme au marxisme*, Paris, éd. Alsatia, 1961, p. 28-29.

⁸⁹ R.JAZANOV, éditeur de la MEGA, date le texte de mars-août 1843; LANDSHUT et MAYER, éditeurs des *Frühschriften von Karl Marx* (cf. *supra*, n. 4), en situent la rédaction entre avril 1841 et avril 1842. Maximilien RUBEL (*Bibliographie des oeuvres de Karl Marx, avec en appendice un répertoire des oeuvres de Friedrich Engels*, Paris, Marcel Rivière, 1956, p. 51) suit sur ce point Rjazanov. Il nous semble — comme nous le verrons dans la suite de ce travail — que l'esprit du manuscrit invite à le considérer comme contemporain de la *Judenfrage* (écrite fin 1843), plutôt que des écrits de journalisme critique rédigés pour la *Rheinische Zeitung* (1842). Mais la question ne sera sans doute jamais totalement résolue : ainsi Michel HENRY (*Marx, I. Une philosophie de la réalité; II. Une philosophie de l'économie*, Paris, Gallimard, 1976) parle-t-il à ce propos du « manuscrit de 1842 » (*ibid.*, p. 35). Le texte a été publié pour la première fois en 1927 (MEGA, 1, 1, pp. 401-553), puis en 1932 dans les *Frühschriften* de Landshut et Mayer. Il a été repris dans la MEW, 1. Tr. fr. : *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Editions Sociales, 1975. Marx a séjourné à Kreuznach de juillet à octobre 1843 : d'où le nom de *Manuscrit de Kreuznach* que l'on donne parfois au texte, pour peu bien sûr que l'on suive Rjazanov.

⁹⁰ Nous nous référons dans les pages suivantes aux éditions suivantes : G.W.F.

HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970; tr. fr. : *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Vrin, 1975 (traduction, présentation et notes de R. DERATHE). Pour une étude approfondie de la *Rechtsphilosophie*, il est indispensable de consulter l'édition suivante : *G.W.F. Hegels Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von K.H. ILTING, Stuttgart-Bad Gannstatt, Frommans Verlag — Günther Holzboog, 1973-1974 (trois volumes parus, dont le second constitue la réimpression de l'édition originale de la *Rechtsphilosophie*).

⁹¹ *Rechtsphilosophie*, § 183.

⁹² *Ibid.*, § 182.

⁹³ « Par cette dépendance mutuelle dans le travail et dans la satisfaction des besoins, l'égoïsme subjectif se transforme en contribution à la satisfaction des besoins de tous les autres, en médiation du particulier par l'universel, dans un mouvement dialectique tel qu'en gagnant, produisant et jouissant pour soi, chacun gagne et produit en même temps pour la jouissance des autres. » *Ibid.*, § 199.

⁹⁴ Cf. *supra*, n. 62,

⁹⁵ HEGEL reconnaît de la manière suivante les « mérites » de l'économie politique : « C'est une science qui fait honneur à la pensée, parce qu'elle découvre les lois qui régissent une foule d'éléments contingents. C'est un spectacle intéressant de voir comment toutes les liaisons se nouent, comment les sphères particulières se groupent, ont une influence les unes sur les autres, trouvent les unes dans les autres un facteur favorable ou un obstacle à leur développement. Cet entrelacement, qui, au premier abord, paraît difficile à admettre, parce que tout semble dépendre de l'arbitraire individuel, est extrêmement remarquable et présente une analogie avec le système des planètes, qui n'offre à l'œil que des mouvements irréguliers, mais dont la loi a pu néanmoins être connue. » *Rechtsphilosophie*, § 189, *Zusatz*.

⁹⁶ « Par cette division, non seulement le travail de l'individu devient plus simple, mais l'habileté de l'individu dans son travail abstrait et la quantité de ses produits deviennent aussi plus grandes. Du même coup, cette abstraction de l'habileté et du moyen rend plus complets la dépendance et les rapports mutuels entre les hommes pour la satisfaction des autres besoins, au point d'en faire une nécessité absolue. » *Ibid.*, § 198.

⁹⁷ Pour le concept de *bürgerliche Gesellschaft*, on se référera à l'article de Manfred RIEDEL, « Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs », in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, vol. II, pp. 247-275.

⁹⁸ Ainsi Hegel est-il fort conscient de ce que la société civile livrée à elle-même, à son propre « mécanisme », risque d'engendrer, bien plus que l'apaisement rêvé par les libéraux, des inégalités sociales aux conséquences « explosives ». Cf., par exemple : « Le glissement d'une grande masse au-dessous d'un certain niveau de subsistance..., et avec cela la perte du sentiment du droit, de l'honnêteté et de l'honneur de subsister par sa propre activité et son propre travail, mènent à l'apparition de la populace, laquelle apparition, d'autre part, comporte une facilité plus grande de concentrer en peu de mains des richesses disproportionnées. » *Ibid.*, § 244. « A cela s'ajoute que l'homme abandonné à la contingence devient insouciant et a horreur du travail... » § 244, *Zusatz*. Mais nous verrons plus loin, lorsque nous étudierons le thème du travail chez Hegel, que ce n'est pas essentiellement à cause des risques d'inégalité et de désordre qu'il rejette l'optisme libéral basé sur le libre jeu de la société civile, mais pour des raisons philosophiques profondes, lesquelles transparaissent déjà dans la définition de l'Etat hegelien que nous commentons ci-dessous.

⁹⁹ *Rechtsphilosophie*, § 257.

¹⁰⁰ Cf., pour l'analyse par M. HENRY du *Manuscrit de Kreuznach*: Marx, I, op.

cit., pp. 35-83.

¹⁰¹ *Kritik des hegelschen Staatsrechts*, MEW, 1, p. 206 ; tr. fr., p. 39. Dorénavant, la référence à ce texte sera la suivante : *Kreuznach* (nous indiquons les pages du texte allemand et de la traduction française).

¹⁰² *Kreuznach*, p. 207 ; p. 40.

¹⁰³ L'origine du concept de démocratie tel qu'il est utilisé par Marx dans le *Manuscrit de Kreuznach* s'avère peu claire : M. RUBEL cite les noms de MOSES HESS, de PROUDHON, ainsi que le livre de LORENZ VON STEIN, *Sozialismus und Kommunismus des heutigen Frankreichs* (Leipzig, 1842), mais ajoute que ces influences sont malgré tout « peu probable[s] » (Karl Marx. *Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, 1957, p. 64-65).

¹⁰⁴ *Kreuznach*, p. 229 ; p. 66.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 231 ; p. 68.

¹⁰⁶ *Rechtsphilosophie*, § 279, *Anmerkung*.

¹⁰⁷ *Enzyklopädie*, § 544, *Anmerkung*.

¹⁰⁸ *Rechtsphilosophie*, § 303, *Anmerkung*. Ici encore, tout comme dans le cas des risques d'inégalité sociale liés au libéralisme économique, la réaction d'Hegel vis-à-vis de la *Willkür* (libre-arbitre, mais aussi « arbitraire ») et de la sauvagerie dans lesquelles le libéralisme politique plongerait selon lui la société est liée à une problématique philosophique. Nous le comprendrons mieux par la suite.

¹⁰⁹ C'est ne pas prendre la peine de se livrer à une telle investigation que de se contenter, comme le fait ALTHUSSER, d'un vague schéma chronologique, interprétant la « démocratie » du *Manuscrit de Kreuznach* comme une « étape », en tant que telle insuffisante, vers le « communisme » : ainsi peut-il parler à ce propos d'un « moment rationaliste-libéral » (*Pour Marx*, p. 27), lequel appartient à « la période encore "idéologique", antérieure à la coupure de 1845 » (*ibid.*, p. 26). L'« autocritique » à laquelle cet auteur s'est livré quelques années plus tard n'a apparemment rien changé à ces conceptions, puisqu'elle ne l'empêche pas de qualifier la pensée de Marx à l'époque de Kreuznach d'« humanisme petit-bourgeois », idéologie que celui-ci allait bientôt délaisser pour le « communisme » (L. ALTHUSSER, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, p. 120). Nous verrons qu'en un sens la réflexion du *Manuscrit de Kreuznach* se relie de façon bien plus profonde à la philosophie de l'action telle qu'elle sous-tend l'oeuvre de maturité, que ne le fait le « communisme » en tant qu'ensemble de thèses explicites, patentes, soutenues tout au long de cette dernière. De même LUKACS a-t-il vite fait de déclarer que le *Manuscrit de Kreuznach*, encore lié à la « critique révolutionnaire-démocratique de la théorie hegelienne de la société », n'a pas encore atteint le fondement essentiel : « le point de vue de classe prolétarien » (« Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx » (1954), repris in G. LUKACS, *Schriften zur Ideologie und Politik*, éditeur P. LUTZ, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1967, p. 540). Encore plus cavalière apparaît la thèse de N. LAPINE qui, se penchant sur le manuscrit de 43, voit déjà (*sic*) apparaître dans ce texte « certains éléments du matérialisme », parce que Marx opposerait à Hegel (l'« idéaliste objectif ») la « réalité empirique » (« La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, numéro intitulé *Sur le jeune Marx*, Paris, éd. de la Nouvelle Critique, 1960, n° 19, p. 58). Le lecteur verra plus loin, nous l'espérons, combien des interprétations de ce type, qui reviennent à mettre en perspective les textes de jeunesse à partir de la « vérité » advenue du « matérialisme historique », appauvrissent la problématique tout en menant à des paradoxes que seul le dogmatisme le plus brutal peut « effacer ».

¹¹⁰ *Kreuznach*, p. 279 ; p. 129.

¹¹¹ « L'identité qu'a construite Hegel entre société civile et Etat est l'identité de deux armées ennemies où chaque soldat a la « possibilité », en « désertant », de

devenir membre de l'armée « ennemie » ; il faut d'ailleurs dire qu'Hegel décrit là de manière correcte l'état de choses empirique actuel. » *Ibid.*, p. 253 ; p. 96.

¹¹² *Kreuznach*, p. 263 ; p. 111.

¹¹³ *Rechtsphilosophie*, § 301.

¹¹⁴ Nous verrons dans la suite en quoi Marx pourra considérer cet « universel concret » comme une abstraction.

¹¹⁵ *Ibid.*, § 301, *Anmerkung*.

¹¹⁶ Nous verrons au début de notre seconde partie comment les oeuvres de la maturation (1845-46) ont pu faire fond sur une telle critique de la « médiation » pour asseoir les bases d'un anti-hegelianisme radical.

¹¹⁷ Hegel indique que « la langue » a ici maintenu — par le truchement du terme *Stand*, qui vaut à la fois au niveau « civil » et au niveau politique — l'« union » des deux sphères antagonistes (*ibid.*, § 303, *Anmerkung*).

¹¹⁸ *Ibid.*, § 201.

¹¹⁹ « Essentiellement objectif, essentiellement apolitique (au sens où ce mot désigne une prise de position de partisan), recruté sans distinction de provenance, de fortune, de condition sociale, le fonctionnaire ne forme pas un *état politique*, comme les agriculteurs et les membres des autres professions... Mais il forme un *état social*, l'état universel..., de tous les états le plus influent. N'étant politiquement rien, le fonctionnariat est tout dans l'organisation de l'Etat... » E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, 3e éd., Paris, Vrin, 1970, p. 64-65. Ce livre est remarquable par l'analyse qu'il donne de la théorie hegelienne de l'Etat. Mais il nous faut toutefois signaler que la thèse défendue par Weil dans le même ouvrage, et suivant laquelle « la théorie hegelienne de l'Etat est correcte parce qu'elle analyse correctement l'Etat réel de son époque et de la nôtre » (*ibid.*, p. 71 ; nous soulignons), nous paraît fondée sur une analogie par trop hâtive entre les « groupes de pression » contemporains et le corporatisme hegelien.

¹²⁰ « Les membres du gouvernement et les fonctionnaires de l'Etat constituent la partie principale de la *classe moyenne* (*des Mittelstandes*), où se trouvent l'intelligence cultivée (*die gebildete Intelligenz*) et la conscience juridique de la masse d'un peuple. » *Rechtsphilosophie*, § 297.

¹²¹ *Ibid.*, § 306.

¹²² « Il faut entendre par là non seulement le droit d'afnesse, mais l'obligation pour l'héritier de ne pas aliéner le patrimoine. Le majorat était destiné à empêcher le morcellement du patrimoine par des partages héréditaires et son amputation par des ventes. » R. DERATHE, note à la traduction qu'il a donnée de la *Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 312. Hegel écrit à ce propos : « La solidité et la sécurité de la classe des propriétaires fonciers peuvent être accrues par l'institution du majorat. Celui-ci n'est cependant souhaitable que du point de vue politique, car il y a là un sacrifice pour un but politique, dans le fait que l'on donne ainsi à l'aîné d'une famille la possibilité d'une vie indépendante. » *Rechtsphilosophie*, § 306, *Zusatz*. MARX se livrera, dans le Manuscrit de Kreuznach, à une critique féroce de l'institution du majorat, lequel, pour lui, lie la fidélité à l'« affaire universelle » (du moins la possibilité de participer *en personne* au pouvoir législatif) aux hasards de la naissance et de la propriété foncière : « ... des dignités déterminées et qui sont les dignités sociales les plus hautes, sont les *dignités* de certains *corps déterminés prédestinés par la naissance*. Il s'agit par là même, dans le chef de la noblesse, de la fierté naturelle du sang, de l'extraction, bref de la *biographie de son corps* ; cette vision *zoologique* des choses trouve naturellement dans l'*héraldique* la science qui lui correspond. Le secret de la noblesse, c'est la *zoologie* (*Das Geheimnis des Adels ist die Zoologie*). » *Kreuznach*, p. 311 ; p. 167.

¹²³ *Rechtsphilosophie*, § 308.

¹²⁴ *Ibid.*, § 311.

¹²⁵ *Kreuznach*, p. 300 ; p. 154.

¹²⁶ Cf *supra*, p. 72.

¹²⁷ C'est pour cette raison même que l'on ne peut abandonner sans plus un tel texte, comme nous avons vu le faire les commentateurs que nous avons cités précédemment, en en passant immédiatement au marxisme de maturité, dont il ne formerait qu'une étape tâtonnante : nous verrons que la perspective générale ouverte par le *Manuscrit de Kreuznach* permet de mieux saisir les enjeux de la philosophie de l'action sous-tendant l'œuvre de maturité, philosophie que masque et atteste tout à la fois le corps de doctrine du « matérialisme historique ».

¹²⁸ *Kreuznach*, p. 250 ; p. 93.

¹²⁹ « L'opposition à Hegel... aboutit à un hyper-hegelianisme... » *Marx*, I, p. 57. Nous discuterons plus loin les thèses de Michel HENRY consacrées au *Manuscrit de Kreuznach*.

¹³⁰ *Kreuznach*, p. 260 ; p. 105.

¹³¹ *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*, quotidien qui a paru à Cologne du 1er janvier 1842 au 31 mars 1843. Marx en a été le collaborateur, puis le rédacteur en chef, avant de la quitter en janvier 1843. Elle fut interdite en avril de la même année. Marx a donné au journal une série d'articles politiques concernant la liberté de la presse, les problèmes sociaux (la question du vol de bois par les membres des couches sociales les plus misérables sur les termes des propriétaires fonciers), un projet de loi concernant le divorce, etc. Cf. *MEW*, 1, pp. 28-200.

¹³² *MEW*, 1, p. 58.

¹³³ Nous renvoyons, pour la critique d'une telle conception, à l'ensemble des travaux de M. PERELMAN, qui, à de multiples occasions, a pu s'élever contre la projection sur le domaine juridique (et, en général, sur le champ de la « raison pratique ») des exigences d'évidence, d'univocité, etc., propres à la logique *formelle*. Tout récemment, M. Perelman a synthétisé ses vues dans un ouvrage consacré au raisonnement juridique (*Logique juridique*, « Nouvelle rhétorique », Paris, Dalloz, 1976).

¹³⁴ Le radicalisme d'une telle conception de la loi, cette sorte d'optimisme rationaliste fondamental quant à la définition du destin humain, a pu susciter deux types de réactions qui, quoiqu'opposées, n'en expriment pas moins le sens profond de la pensée du jeune Marx, chaque fois à partir d'une « lecture » différente. Ainsi G. FESSARD peut-il parler, à ce propos (il traite de l'abolition du « sens de l'avoir » dans les *Manuscrits de 1844*, laquelle correspond rigoureusement au dépassement de l'opposition entre l'activité « particulière » et l'activité « universelle » dans le *Manuscrit de Kreuznach*), de la religiosité du jeune Marx : « Conçoit-on l'humanité, purement terrestre et naturelle, capable de satisfaire à pareilles exigences ? » (*La main tendue ? Le dialogue communiste-catholique est-il possible ?*, Paris, Grasset, 1937, p. 219 ; nous soulignons). A l'opposé, MARCUSE souligne le caractère totalement révolutionnaire d'une telle conception, au sens où elle ne peut, à un tel niveau de radicalité, que tout renverser : « C'est précisément une conception intrinsèquement de l'essence humaine qui fonde la révolution radicale et en devient le moteur : voir dans la situation de fait du capitalisme non seulement une crise économique ou politique, mais une *catastrophe de l'essence humaine*, c'est condamner d'avance à l'échec toute *réforme* purement économique ou politique et revendiquer absolument l'abolition catastrophique de l'état de fait par la *révolution totale*. » (« Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus » (1932), tr. fr. in H. MARCUSE, *Philosophie et révolution*, 2e éd., Paris, Gonthier, 1971, p. 88). On ne saurait mieux dire. Entre l'« angélisme » perçu par FESSARD (qui, notons-le, nuance ses positions et reproche plus loin à Marx d'être retombé dans la philosophie du « sens de l'avoir ») et l'au-delà de la « catastrophe » marcusienne, il n'y a que l'embarras du choix. Nous allons voir se dessiner de plus en plus cette notion de

surhumanité qui sous-tend l'oeuvre de Marx et se reflète tout à fait clairement dans sa philosophie de l'action.

¹³⁵ K. MARX, *Zur Judenfrage*, MEW, 1, pp. 347-377. Le texte, écrit à la fin de l'année 1843, a été publié en février 1844 dans les *Deutsch-französische Jahrbücher*, revue dirigée par A. RUGE et K. MARX, à Paris. Tr. fr.: *La question juive*, Paris, U.G.E., 1968. Voici les références des textes de B. BAUER que critique Marx : *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843 (les traductions de ce texte et de celui de Marx sont reprises dans un même volume, dont nous avons donné la référence ci-dessus) ; « Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden », *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich und Winterthur, 1843. Il existe une traduction plus récente de la *Judenfrage* (tr. fr. de M. SIMON, éd. bilingue, Paris, Aubier, 1971). Mais l'édition U.G.E., à laquelle nous renvoyons, a l'avantage de contenir également le texte de Bauer mentionné ci-dessus.

¹³⁶ J.Y. CALVEZ indique que le concept d'« Etat chrétien » a été introduit par Julius von STAHL, qui avait remplacé Gans à l'université de Berlin pour « faire pièce à l'influence hegelienne radicale ». La question que se pose cet auteur est la suivante : « Comment la sainte volonté de Dieu, sur laquelle doivent reposer la moralité et la justice, peut-elle être interprétée de manière non équivoque et certaine ? ». Stahl répond en ayant recours à l'*Etat*, en tant qu'« instance... directement garantie par Dieu, le suprême législateur ». Quelle est l'origine de l'Etat ? Il « a été fait pour que l'homme *pécheur* ne mette pas en pièces l'autre homme ». Une telle conception était limitée par le fait que l'Etat, malgré tout institution terrestre, se trouvait contaminé, lui aussi, par le péché. C'est pourquoi, disait Stahl, il ne pouvait toucher à l'« intérieur » de l'homme. Mais on ne sait jamais où commence l'« intérieur », et la théorie de Stahl aboutissait à faire reposer « cette redoutable prérogative surnaturelle... sur n'importe quelle figure politique empirique ... » *La pensée de Karl Marx*, Paris, Le Seuil, 1956, 7e éd., pp. 59-61. En l'occurrence, il s'agissait pour Marx de l'Etat prussien de Frédéric-Guillaume IV, dont les velléités libérales (sur lesquelles s'étaient illusionnés certains jeunes-hegeliens) avaient fait long feu.

¹³⁷ En fait, les attaques de Marx concernant Bauer sont relativement injustes. Ce n'est pas ici le lieu d'en discuter : renvoyons simplement sur ce point au livre très éclairant de M. Mac LELLAN, *The young hegelians and Karl Marx*, London, Macmillan, 1969, p. ex. p. 114.

¹³⁸ *Judenfrage*, p. 354 ; p. 24.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 354-55 ; p. 24.

¹⁴⁰ Il ne faut pas encore, à notre sens, dire « vie économique » : le concept de société civile mis en oeuvre dans la *Judenfrage* comprend certes l'activité économique, mais il est plus large, renvoie à l'atomisation, à la violence, à l'*homo homini lupus*, etc. C'est pour cette raison que nous continuons, dans ce texte de 1843, à traduire *bürgerliche Gesellschaft* par société civile, et non, comme le fait J.M. PALMIER dans sa traduction (*op. cit.*), par société *bourgeoise* : nulle part dans la *Judenfrage* n'apparaît l'opposition de la bourgeoisie et du prolétariat : tous les individus apparaissent comme « égaux » dans leur isolement et dans leur égoïsme. Cf. à ce propos l'article que nous avons consacré au problème : « La genèse de l'idée d'égalité chez le jeune Marx », *L'égalité V*, Publications du Centre de Philosophie du Droit de l'Université de Bruxelles, Bruylant, 1977.

¹⁴¹ On commence donc à voir que Marx, sur ce point, se différencie de l'auteur de la *Rechtsphilosophie* en ce que celui-ci a tenté de « faire sa part » à la société civile, tout d'abord en y percevant des éléments d'auto-organisation, même imparfaits (interdépendance des individus du point de vue de la satisfaction de leurs besoins), ensuite en pensant que l'« échafaudage » qu'il avait construit était susceptible de dépasser l'anarchie potentielle de l'« égoïsme ». Il n'en est pas de

même pour le jeune Marx de 1843: on ne fait *pas* sa part à la société civile; elle envahit tout. De là l'idée d'une transformation radicale de l'homme lui-même, tel qu'il vit au sein de la société civile: ce que Marx appelle ici, nous le verrons, la *menschliche Emanzipation*, à l'opposé de la *politische Emanzipation*, qui ne « touche » pas (libéralisme) ou ne « touche » que de l'extérieur — et donc inefficacement — (Hegel) la société civile.

¹⁴² *Judenfrage*, p. 364; p. 37. Le texte allemand que nous traduisons par les « prétendus droits de l'homme » est: « *die sogenannten Menschenrechte, die droits de l'homme* ».

¹⁴³ Citée par Marx, *ibidem* (en français).

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 365; p. 38. Le mot « liberté » est en français dans le texte.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 366; p. 39.

¹⁴⁷ Signalons à ce propos les travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B., dirigé par les professeurs DE PAUW, FORIERS et PERELMAN: ils sont consacrés depuis plusieurs années au thème de l'égalité. Sont parus jusqu'ici: *L'égalité*, vol. I à V, Bruxelles, Bruylant, 1971-77. Plusieurs autres volumes doivent paraître prochainement.

¹⁴⁸ C'est à partir de cette caractérisation de la société « égoïste » que Marx envisage la question du judaïsme. La *Judenfrage* est à cet égard un texte des plus étranges: si, d'une part, Marx peut sembler viser une émancipation générale plus radicale que celle que vise Bauer, et donc, comme ce dernier, faire dépendre l'émancipation des Juifs d'un bouleversement fondamental des conditions sociales (conception qui, comme telle, peut se discuter, mais n'apparaît pas par elle-même comme antisémite), il n'en est plus de même dans la seconde partie du pamphlet, dans laquelle Marx identifie purement et simplement le Juif et l'homme « égoïste »: « Quelle était la base de la religion juive? Le besoin pratique, l'égoïsme. (...) C'est parce que l'essence véritable du Juif s'est réalisée, sécularisée d'une manière générale dans la société civile, que la société civile n'a pu convaincre le Juif de l'irréalité de son essence religieuse, qui n'est précisément que la conception idéale du besoin pratique. » (*Judenfrage*, pp. 374 et 377; pp. 52 et 55). E. de FONTENAY a bien souligné le fait qu'une telle conception du judaïsme s'apparentait, du point de vue de la méthode d'approche des ensembles culturels, à la thématique hegelienne de l'« esprit du peuple » et de l'« esprit du temps »: « le judaïsme, en d'autres termes les Juifs, représente l'absence à soi-même de l'homme de la société bourgeoise (ou civile; G.H.) de la même manière que, pour Hegel, tel peuple figurait à tel moment le degré le plus haut de la conscience de soi de l'Esprit...: l'esprit (besoin pratique égoïste) des Juifs (judaïsme) figure l'esprit de l'époque (la société bourgeoise). » (*Les figures juives de Marx, op. cit.*, p. 33). Sur cette question, combien brûlante, nous ne pouvons — dans la mesure où elle ne concerne pas notre propos immédiat — que renvoyer aux études d'E. SILBERNER, qui, entre autres choses, réfute les thèses apologétiques des marxistes (lesquels, tels MEHRING et RJAZANOV, ne voulaient pas apercevoir le caractère antisémite — même s'il y a discussion sur la signification de celui-ci — du pamphlet), *Sozialisten zur Judenfrage*, traduit de l'anglais par A. Mandel, Berlin. Colloquium Verlag, 1962, pp. 122-126; le livre de R. MISRAHI (*Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972) est également très pénétrant dans son analyse du « fantastique schéma antisémite » (*ibid.*, p. 60) qui gouverne le texte de Marx, tout en tâchant de montrer que les *Manuscrits de 1844* se seraient émancipés d'une telle « pulsion »: dans ce texte, l'argent « n'est plus le Dieu des Juifs, mais le Dieu de la bourgeoisie, sans référence au judaïsme » (*ibid.*, p. 86).

¹⁴⁹ Le thème du *Notstaat* était courant en Allemagne à l'époque d'Hegel (*Judenfrage*, p. 366; p. 39). Cf. *Rechtsphilosophie*, § 183. Marx ne donne pas la référence

exacte.

¹⁵⁰ « La pensée en tant qu'*entendement* s'en tient à la détermination fixe et à son caractère différentiel par rapport à d'autres, et un tel abstrait borné vaut pour elle comme subsistant et étant pour lui-même. (...) Le *spéculatif*... appréhende l'unité des déterminations dans leur opposition... » HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (éd. de 1817), I, « La science de la logique », tr. fr. de B. BOURGEOIS, Paris, Vrin, 1970, p. 188-189 (§ § 14 et 16). Selon Hegel, l'Etat accompli correspond à la « spéculation » dans la mesure où il est censé unir les « déterminations opposées » de la société civile, tandis que le *Notstaat* ou l'Etat de l'entendement laisse les différences « comme subsistant(es) et étant pour elle(s)-même(s) ».

¹⁵¹ *Enzyklopädie* (éd. 1830), *op. cit.*, § 523.

¹⁵² *Rechtsphilosophie*, § 258, *Anmerkung*.

¹⁵³ J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social, Oeuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 381-382. Nous avons restitué — entre crochets — les passages du texte de Rousseau que Marx avait omis. Tous les termes soulignés l'ont été par Marx. Cf. *Judenfrage*, p. 370; p. 44.

¹⁵⁴ *Judenfrage*, p. 369-370; p. 44.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 370; p. 45. L'expression « forces propres » est en français dans le texte.

¹⁵⁶ *Rechtsphilosophie*, § 29, *Anmerkung*.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ Cf. *infra*, troisième chapitre.

¹⁵⁹ *MEGA*. 1. 3, p. 117; *M* 44, p. 90.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 116; p. 89.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 88-89; p. 63-64.

¹⁶² *Ibid.*, p. 89; p. 64.

¹⁶³ Le concept de « ruse de la raison », introduit par Hegel dans ses leçons sur la philosophie de l'histoire, correspond à l'idée selon laquelle des fins supérieures et transcendantes à l'activité des individus vivants frayent leur voie en utilisant ceux-ci comme de simples instruments. Une telle conception, manifestement *théologique*, la « ruse » en question s'identifiant aux desseins insondables de la providence, réapparaîtra, comme nous le verrons, chez Marx lui-même : tout se passera comme si les individus vivant dans la société capitaliste, et poursuivant par définition des buts individualistes, étaient « utilisés » par une raison supérieure qui les ferait « travailler » au profit du socialisme. Cf., à ce propos, *infra*. Voici en quels termes Hegel traite de la question : « Ainsi, apparaissant sous la forme de l'être naturel, de la volonté naturelle, c'est ce qui a été appelé le côté subjectif, le besoin, l'instinct, la passion, l'intérêt particulier, tout comme l'opinion et la représentation subjective, qui sont immédiatement présents pour eux-mêmes. Cette masse incommensurable de volontés, d'intérêts et d'activités constitue l'instrument et le moyen dont se sert l'esprit du monde pour accomplir son but, élever celui-ci à la conscience et le réaliser ; et ce but ne consiste qu'à se trouver, à venir à soi-même et à s'intuitionner en tant que réalité (*Wirklichkeit*). Mais... ces éléments appartenant à la vie (*Lebendigkeiten*) des individus et des peuples, en tant qu'ils cherchent et satisfont ce qui les concerne (*das Ihrige*), constituent en même temps les moyens et les instruments de quelque chose de supérieur et de plus large, dont ils ne savent rien, qu'ils accomplissent inconsciemment... » (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 40).

¹⁶⁴ M. HESS, *L'essence de l'argent*, tr. fr., *op. cit.*, p. 119-120.

¹⁶⁵ *MEGA*, 1. 3, p. 156; *M* 44, p. 132.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 156; p. 132.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 157; p. 133.

¹⁶⁸ Cf. *supra*, n. 163.

¹⁶⁹ MEGA, 1, 3, p. 157; *M 44*, p. 132.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 157; p. 132-133.

¹⁷¹ *Ibidem.*

¹⁷² Cette première interprétation laisse de côté l'idée de « travail abstrait de l'esprit » chez Hegel, pour se pencher uniquement sur la façon dont celui-ci a appréhendé le travail réel dans la société moderne, en posant la question de savoir s'il a pris conscience des antagonismes de classes existants (ou, du moins, en gestation du point de vue du travail industriel, puisque celui-ci n'était bien évidemment pas aussi développé à l'époque d'Hegel qu'en 1844). Il s'agit donc de centrer la lecture sur l'expression suivant laquelle Hegel n'aurait, comme les libéraux, vu que l'aspect « positif » du travail moderne.

¹⁷³ HEGEL, *Jenenser Realphilosophie* II (Die Vorlesungen von 1805/1806, herausgegeben von J. Hoffmeister), *Sämtliche Werke*, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1931, p. 232.

¹⁷⁴ HEGEL, *Rechtsphilosophie*, § 243.

¹⁷⁵ « Le gouvernement doit travailler au mieux à l'encontre cette inégalité destructrice et de l'universelle destruction. Il le peut immédiatement de manière extérieure en rendant plus difficiles les gros profits, etc... il faut absolument qu'il conserve le Tout dans la vitalité qui lui est possible. » HEGEL, *System der Sittlichkeit* (manuscrit de 1802-1803, suivant la datation de H. KIMMERLE), in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1922, p. 492; tr. fr. de J. TAMINIAUX : *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976, p. 192. On consultera avec grand intérêt la présentation rédigée par le traducteur, et en particulier les pages 47-89, qui résument remarquablement un texte qui compte parmi les plus obscurs d'Hegel. Cf. également à ce propos les réflexions d'H. MARCUSE, qui indique bien, dans son étude des manuscrits de jeunesse d'Hegel, que « la quête de la communauté authentique se termine... dans une société gouvernée grâce à une discipline extrême (*utmost discipline*) et une préparation militaire. » *Reason and revolution* (Hegel and the rise of social theory), 2e éd., London, Routledge and Kegan, 1969, p. 59.

¹⁷⁶ G. LUKACS, *Der junge Hegel* (Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie), *Werke*, vol. 8, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1967, p. 672.

¹⁷⁷ *Ibidem.*

¹⁷⁸ « La réappropriation de l'essence objective de l'homme produite comme étrangère sous la détermination de l'aliénation n'a donc pas seulement la signification de supprimer (*aufheben*) l'aliénation (*Entfremdung*), mais bien l'objectivité (*Gegenständlichkeit*) ; ainsi l'homme est-il considéré comme un être *non-objectif*, *spiritualiste*. » (MEGA, 1, 3, p. 157; *M 44*, p. 133). Cf. aussi : « ... ce n'est pas le caractère déterminé de l'objet, mais son caractère *objectif* qui forme pour la conscience de soi l'élément choquant dans l'aliénation. » (*Ibid.*, p. 162; p. 139).

¹⁷⁹ L'expression allemande est : « *der wirkliche, leibliche Mensch* » (MEGA, 1, 3, p. 160). La traduction de Bottigelli, bien que non littérale, est très adéquate (*M 44*, p. 136).

¹⁸⁰ « C'est plutôt la conscience de soi qui est une qualité de la nature humaine, de l'oeil humain, etc., et non la nature humaine qui est une qualité de la conscience de soi. » (*Ibid.*, p. 158; p. 134).

¹⁸¹ « Le savoir est son seul comportement objectif », écrit Marx à propos de la « conscience » hegelienne (*ibid.*, p. 163; p. 139).

¹⁸² *Ibid.*, p. 165; p. 142.

¹⁸³ LUKACS, *op. cit.*, p. 674.

¹⁸⁴ « Hegel... considère l'aliénation comme une donnée... naturelle à l'homme... ; autrement dit, il estime que de toute objectivation de la pensée ou de l'activité humaines résulte une aliénation. Or, pour Marx, à la différence de Hegel, ce n'est

pas l'étude historique et sociale qui aboutit à la position d'un jeu conceptuel et logique de l'aliénation; c'est le concept d'aliénation qui exige, pour être éclairé, la compréhension des antagonismes sociaux et du processus de la production. Car si l'on se contente comme Hegel d'essentialiser et d'extrapoler l'aliénation, aucun espoir de libération ne subsiste. » (J.M. GABAUDE, *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970, p. 200-201). Ce commentateur ajoute qu'« à partir de 1844 », le concept d'aliénation « commence à recevoir un contenu économique, historique et matérialiste » (*ibid.*, p. 201). C'est rejoindre la position de Lukács, pour lequel la « mauvaise » objectivité est celle du capitalisme. Michel HENRY, dans une analyse sur laquelle nous reviendrons, prend une position identique: « Parce que l'aliénation ne se produit que pour autant qu'on enlève à l'homme l'objet, pareille aliénation est liée à une condition contingente, à cette situation précisément où le travailleur travaille pour un autre, pour l'industriel qui lui dérobe le produit de son travail et se l'approprie. » (*Marx, op. cit.*, I, p. 115). Nous soutenons — et tâcherons de montrer — que, quand Marx parle d'une suppression de l'aliénation qui ne serait pas en même temps suppression de l'objectivité, il vise un phénomène *plus radical* que l'appropriation du « produit du travail » par la société communiste au détriment de l'« industriel ». Mais nous arrivons, par d'autres voies, à des conclusions parentes de celles d'Henry, *pour ce qui concerne du moins l'oeuvre de jeunesse*.

¹⁸⁵ Le meilleur exemple d'une telle attitude nous est fourni par l'ouvrage d'A. CORNU consacré à Marx et à Engels, dont le caractère absolument orthodoxe du point de vue de l'interprétation des textes n'enlève rien à l'importance en ce qui concerne la documentation biographique. Après avoir indiqué que le « développement de la conscience de soi » était « un procès purement spirituel, du fait de la suppression du caractère concret de l'objet » (*Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, P.U.F., 1962, t.III, p. 150). Cornu peut immédiatement ajouter qu'à « cette conception idéaliste du monde, Marx oppose une conception matérialiste qu'il élabore du point de vue des intérêts de classe du prolétariat » (*ibid.*, p. 153). La question de savoir comment on peut passer directement d'une problématique philosophique « idéaliste », utilisant les concepts de « conscience de soi », d'« homme », etc., aux « intérêts du prolétariat », est escamotée par un tour de force dont le marxisme seul a, semble-t-il, le secret.

¹⁸⁶ Pour l'analyse de ces textes, cf. *infra*, seconde partie.

¹⁸⁷ Cette expression est utilisée, par exemple, en *MEGA*, 1, 3, p. 138 (*M 44*, p. 112).

¹⁸⁸ Cf. *supra*, pp. 22-27.

¹⁸⁹ Cf. *supra*, n. 73 et 74.

¹⁹⁰ *MEGA*, 1, 3, p. 92; *M 44*, p. 67-68. La première partie du texte a été citée *supra*, p. 25.

¹⁹¹ Cf. *supra*, n. 70.

¹⁹² T.W. ADORNO a bien indiqué, dans une de ses études sur Hegel, les risques de « sociocentrisme » impliqués par les vues marxistes : ce qui, chez Hegel, consistait en une problématique ontologique, à savoir l'opposition du « moment de l'universalité du sujet actif transcendantal » vis-à-vis du « sujet simplement empirique, isolé et contingent », se trouve « rabattu » sur une problématique sociale *sensu stricto*, si du moins on pousse jusqu'au bout certaines affirmations des *Manuscripts*. Adorno conclut donc que « la traduction du concept hégélien de l'esprit en termes de travail social suscite le reproche de sociocentrisme... » (*Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften V*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 265-266). Nous verrons combien les textes de la « maturation » (1845-46) encourent véritablement un tel reproche.

¹⁹³ Michel HENRY a parfaitement mis à jour les tenants et aboutissants d'une telle problématique. Après avoir souligné que « ni pour Feuerbach, ni pour Marx, l'homme n'est l'individu » (*Marx*, I, p. 91), celui-ci souligne la question — sur

laquelle nous reviendrons — de la transcendance du genre par rapport à l'individu de la façon suivante : « la critique "radicale" dirigée par Feuerbach contre le concept de Dieu compris comme la représentation de toutes les qualités et perfections humaines frappe en plein sa propre conception du genre et la fait éclater, si le genre humain n'est lui-même pas autre chose que cette représentation de qualités empruntées aux individus... (Si) l'on se place au point de vue concret de l'individu vivant, le genre ne consiste-t-il pas dans cette représentation hors de l'individu de toutes ces propriétés irréelles, n'est-il pas le strict équivalent de Dieu tel que le comprend Feuerbach ? » (*Ibid.*, p. 95-96).

¹⁹⁴ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 540.

¹⁹⁵ Pour le caractère problématique de la question de l'athéisme ou de la religiosité chez Hegel, on consultera : G. LEBRUN, *La patience du concept* (Essai sur le discours hegelien), Paris, Gallimard, 1972, pp. 123-171 (« Ce vieux mot d'athéisme... »).

¹⁹⁶ Alexandre KOJEVE a basé son interprétation du rapport Marx-Hegel sur le thème de la « lutte du maître et de l'esclave ». Cf. *Introduction à la lecture de Hegel* (Leçons sur la « Phénoménologie de l'Esprit »), Paris, Gallimard, 1947.

¹⁹⁷ HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970, p. 153-154 ; tr. fr. par J. HYPOLITE, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, t.I, p. 165.

¹⁹⁸ HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, op. cit., p. 30 (« Der Geist... ist eben das, in sich den Mittelpunkt zu haben »).

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 30-31.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

²⁰¹ HEGEL, *Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 26.

²⁰² MEGA, 1, 3, p. 156-157 ; M 44, p. 132-133 (cité *supra*, p. 97).

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ HEGEL écrit : « Der Geist ist das Bei-sich-selbst-Sein. » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, p. 30).

²⁰⁵ H. POPITZ décrit un tel processus de la façon suivante : « L'homme s'élève au-dessus de la contingence et de la détermination factice de l'objectif (*des Gegenständlichen*) en tant qu'il reconnaît le genre comme l'élément transcendant (*das Uebergreifende*) dans la multiplicité objective, et accueille celui-ci dans une unité en tant qu'être générique. La production pratique a donc deux aspects : la nature immédiate est faite humaine, l'objet est fait « homme objectif »... et en même temps le « genre » devient, par la force du travail, l'« essence » de la nature elle-même. » (*Der entfremdete Mensch* (Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx), Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft A.G., 1953, p. 129).

²⁰⁶ L'absoluer Geist, selon Hegel, répond exactement à la définition de l'activité générique accomplie : « L'Esprit absolu est l'identité qui est tout autant éternellement en soi que revenant et revenue à soi... » (HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 554). Cette parfaite adéquation de l'Esprit et du monde existe déjà dans l'art (§ 556-563) et la religion révélée (§ 564-571), mais c'est seulement la philosophie, troisième figure de l'Esprit absolu, qui l'accomplit véritablement (§ 572-577). Celle-ci est « l'universalité confirmée (bewährte Allgemeinheit) dans le contenu concret comme dans sa réalité. » (§ 574). Nous allons maintenant développer dans toute sa complexité la critique, par le jeune Marx, de la philosophie telle que la thématise l'*Enzyklopädie* d'Hegel. Qu'il nous suffise pour le moment de dire que, lorsque Marx, dans les *Manuscrits*, parle de l'activité générique « concrète » (qu'il oppose, nous le verrons, à la philosophie conçue comme « abstraite »), il utilise la même expression qu'Hegel utilisait concernant la philosophie : « La production pratique d'un monde objectif, l'élaboration de la nature inorganique constituent la confirmation de l'homme en tant qu'être générique conscient (*die Bewährung des Menschen als eines bewussten Gattungswesens...*) » (MEGA, 1, 3, p. 88 ; M 44, p. 63).

²⁰⁷ HEGEL, *Enzyklopädie*, op. cit., § 483.

²⁰⁸ Cf. *supra*, n. 134.

²⁰⁹ MEGA, 1, 3, p. 157; M 44, p. 133.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 162; p. 139.

²¹¹ *Ibid.*, p. 160; p. 136.

²¹² Nous nous séparons donc sur ce point — essentiel, il va sans dire — de nombre de commentateurs, désireux de mettre en avant le caractère « matérialiste » de la critique que Marx adresse à Hegel. Ainsi J. DOMARCHI écrit-il : « Marx prend donc bien soin, dans le *Troisième manuscrit* de 1844, de marquer sa différence par rapport à Hegel, et c'est cette différence qu'il approfondira dans sa célèbre critique de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il est matérialiste si l'on définit par matérialisme toute philosophie qui privilégie l'homme réel *de chair et de sang* qui, par le travail matériel, assure la satisfaction de ses besoins par la transformation du « monde sensible ». Ce n'est que si l'on part de la conscience *sensible* et du besoin concret que l'on dépasse le royaume des spéculations philosophiques pour s'installer dans celui de la science. » (*Marx et l'histoire*, Paris, L'Herne, 1972, p. 113). Nulle part dans les *Manuscrits de 1844* Marx ne fait appel à la « science » contre la « spéculation » : il ne le fera que dans l'*Idéologie allemande* de 1845-46, et à partir d'un horizon fort différent (cf. *infra*, seconde partie). Mais il faut surtout faire remarquer que cette interprétation, comme tant d'autres, prend *au pied de la lettre* les appels de Marx au « concret », alors que, manifestement — nous espérons l'avoir montré —, ceux-ci visent à intégrer à l'activité *générique* ce qu'Hegel se résignait à laisser subsister *hors du champ* de cette dernière. Un commentateur tel que G. DICKE, parlant en termes d'*identité* plutôt que d'universalité ou de « genre », perçoit bien le paradoxe : « ... ce n'est qu'en ayant recours à la pensée hegelienne de l'identité en général que Marx peut... parler de matérialisme, et que son interprétation selon laquelle la matière est toute réalité constitue le reflet fidèle de celle d'Hegel, selon laquelle l'esprit est toute réalité. » (*Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960, p. 101-102). Jean HYPPOLITE a, quant à lui, remarquablement esquissé la problématique du rapport Hegel-Marx dans le troisième manuscrit, dans un sens qui, croyons-nous, est compatible avec notre lecture : « la dialectique hegelienne maintient toujours au sein de la médiation la tension de l'opposition, la dialectique réelle de Marx travaille à la suppression complète de cette tension. Elle prétend y parvenir *dans le réel lui-même*. Mais... nous pensons qu'[Hegel] se refuserait à cette disparition possible du « tragique de la situation humaine ». » (*Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955, p. 131-132). Hyppolite souligne l'idée profonde selon laquelle, pour Hegel, il existerait un « *tragique existentiel* de l'histoire » (que nous comprenons comme la réémergence éternelle de l'activité-« moyen »), alors que Marx aurait visé au contraire à la « suppression de ce tragique historique », en se basant sur la notion d'un « équivalent réel de l'Idée hegelienne » (*ibid.*, p. 132-33). Il s'agit, autrement dit, de « faire passer l'Idée hegelienne dans la *réalité des choses* » (*ibid.*, p. 107). Nous pensons que de telles formules ne deviennent intelligibles en toute rigueur qu'au sein de l'horizon ontologique que nous avons tâché de mettre à jour. Il faut d'ailleurs remarquer que, dans un texte antérieur, Hyppolite avait au contraire interprété la problématique de l'*Entfremdung* et de la *Gegenständlichkeit* de façon fort « orthodoxe » : « Hegel a confondu l'*objectivation* et l'*aliénation*... Il a méconnu la nature, car au lieu d'en partir, il y a vu un terme relatif, non originnaire. Il a faussé l'histoire, car surmonter l'aliénation est devenu pour lui identique à surmonter l'objectivation, et, comme il ne saurait s'agir sans mystification de supprimer la nature, la suppression de l'aliénation s'est réduite pour lui à la philosophie spéculative... » (*Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953, p. 236). On ne trouve dans ce dernier texte qu'une condamnation d'Hegel au nom de Marx, au

lieu de la profonde question du tragique et de sa suppression.

Signalons encore dans un tel contexte un exemple-type de lecture radicalement opposée à la nôtre : « La morale de l'histoire, c'est que si nous désirons arriver à quelque connaissance de la nature réelle et de l'homme réel, nous devons partir de la nature réelle et de l'homme réel tels qu'ils sont trouvés dans l'expérience, dans la vie réelle. » (H.P. ADAMS, *Karl Marx in his earlier writings*, London, Frank Cass, 1940 (nv. éd., 1965), p. 116). Une telle lecture du troisième manuscrit en termes de sens commun n'explique, selon nous, absolument rien, bien au contraire. E. THIER, quant à lui, dans un travail incomparablement plus fouillé, en vient quand même à déclarer, à propos du troisième manuscrit, que « Marx était fondamentalement tourné vers l'ici-bas reposant en soi » (*Das Menschenbild des jungen Marx*, Göttingen, Vanderhoek und Ruprecht, 1957, p. 41). Cet auteur essaye par ailleurs d'interpréter la formule concernant le rapport existant entre Hegel et l'économie politique à partir d'une idée de la « vie sociale » (*ibid.*, p. 27-28) qu'il relie directement aux œuvres de la « maturation » (*Thèses sur Feuerbach*). Nous montrerons dans notre seconde partie combien les problèmes changent quand on passe des textes de jeunesse à l'œuvre de maturité, et, par là même, combien il peut s'avérer imprudent d'interpréter les premiers à partir de thèmes tirés de la seconde.

²¹³ Comme l'écrit de façon très pénétrante E. METZKE : « Là précisément où Marx est lié le plus étroitement à Hegel, commence à la fois sa critique la plus dure. » (« Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens », *Marxismusstudien*, op. cit., Zweite Folge, p. 15).

²¹⁴ MEGA, 1, 3, p. 160 ; M 44, p. 136.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ Ainsi Sidney Hook peut-il parler du rapport Marx-Hegel dans les termes suivants : « La notion de "totalité active" chez Marx diffère de l'"absolu qui se régénère perpétuellement" chez Hegel, en ce que la totalité marxienne (*the marxian totality*) est sociale et limitée par d'autres totalités, tandis que la totalité hegelienne est métaphysique et illimitée. » (*From Hegel to Marx*, New York, The Humanities Press, 1950 (retirage 1958), p. 62). On pourrait soutenir au contraire que la totalité hegelienne se trouve toujours confrontée à une nature autre, à une extériorité à laquelle elle fait sa part et qu'elle n'englobe que théoriquement, tout en la maîtrisant du dehors grâce à L'Etat. Au contraire, la « *marxian totality* » apparaît, dans son fond, comme illimitée : aucun dehors « naturel » ne la borne, comme c'était le cas chez Hegel. C'est dans le même ordre d'idées que nous nous démarquons de l'interprétation d'Iring FETSCHER, par ailleurs fort éclairante, dans la mesure où celui-ci, parlant de « la spiritualisation de l'homme, la soumission autonome, volontaire, de la nature animale en lui », indique qu'il s'agit bien là de « la pensée fondamentale d'Hegel concernant la libération de l'homme par sa spiritualisation. Une libération qui est condamnée par Marx en tant que purement imaginaire. » (« Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel », *Marxismusstudien*, op. cit., Dritte Folge, p. 80). Fetscher, par la suite, reprend telles quelles les affirmations du troisième manuscrit qu'il ne critique pas, en disant que, pour Marx, « l'homme... est... un être de chair et de sang qui ne peut être réduit à la simple spiritualité, laquelle n'est qu'une de ses propriétés » (*ibid.*, p. 81) ; et, finalement, il est dit que Marx, à l'encontre d'Hegel, « souligne le côté matériel indépassable (*unaufhebbar*) de tout travail » (*ibid.*, p. 84). Nous pensons avoir montré que le « travail », tel qu'il se trouve thématiqué dans le troisième manuscrit, radicalise le « spiritualisme » hegelien.

²¹⁷ MEGA, 1, 3, p. 170 ; M 44, p. 147 (« das Anderssein des Gedankens »).

²¹⁸ J. HABERMAS interprète le troisième manuscrit dans un sens traditionnel quand il dit que, « pour Marx », à l'encontre d'Hegel, « la nature est l'absolument premier face à l'esprit ; la nature ne peut être conçue comme l'autre de l'esprit qui

est dans son autre en même temps auprès de soi » (*Connaissance et intérêt*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1976, p. 57). Habermas continue, prenant implicitement le contrepied des affirmations de G. DICKER sur l'identité que nous avons rapportées *supra* : « Le sceau mis par la philosophie de l'identité sur le savoir absolu se brise si l'extériorité de la nature, aussi bien de la nature objective environnante, que de la nature subjectivement corporelle, n'est pas externe qu'en apparence pour la conscience qui se trouve en elle, mais marque l'immédiateté d'un substrat, dont l'esprit dépend de façon contingente. » (*Ibid.*, p. 58). Nous soutenons que le « substrat » en question se trouve, dans le troisième manuscrit — et déjà, implicitement, dans le *Manuscrit de Kreuznach* —, affecté des attributs qu'Hegel confèrait à l'esprit (téléologie historique, action consistant à se créer un monde « à soi », etc.).

²¹⁹ MEGA, 1, 3, p. 158; M 44, p. 134.

²²⁰ K. LOEWITH a traité cette question en quelques pages très éclairantes (cf. *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1969, pp. 331-341). Il écrit notamment, à propos d'Hegel : « Sa philosophie idéaliste fait abstraction de l'homme travaillant physiquement, comme, par ailleurs, l'économie politique, dans son matérialisme, fait abstraction de l'homme humain, n'en gardant que son état de travailleur. Toutes deux ferment les yeux sur la totalité humaine que constitue l'homme naturel doté de cinq sens. » (*Ibid.*, p. 335). L'opposition, et tout à la fois la complicité, d'Hegel et de l'économie politique, sont bien marquées dans ce texte : le « matérialisme » de celle-ci s'en tient à l'activité matérielle (c'est son seul horizon), tandis que l'idéalisme de celui-là implique que l'activité générique ne « vaille » que pour la théorie, ce qui équivaut à *abandonner le champ de la pratique concrète* à l'activité-« moyen ». Mais nous nous méfions bien évidemment de l'expression « homme naturel doué de cinq sens ». Nous ne voyons pas comment on peut à la fois partir de celui-ci, dans la résistance qu'il offre à l'« impérialisme » de l'esprit, de l'universel et du « genre », et dire que le « communisme », censé accomplir cet « homme naturel », « est construit sur les concepts de la philosophie hegelienne » (*ibid.*, p. 339).

²²¹ Toutes ces considérations impliquent bien évidemment que nous ne puissions pas suivre J. HABERMAS quand il parle du « malentendu d'une interprétation ontologique du marxisme » (*Theorie und Praxis*, op. cit., p. 169; tr. fr., II, p. 15), soutenant que Marx « ne s'est jamais interrogé sur l'essence de l'homme et de la société en tant que telle » (*ibidem*, nous soulignons), mais aurait d'emblée posé « une seule et même question » : « pourquoi la situation historique et sociale déterminée, dont je subis moi-même la contrainte objective dans l'organisation, la conservation et la conduite de ma vie, pourquoi cet état est-il ainsi et pas autrement ? » (*ibid.*, p. 169; II, p. 16). Nous pensons que pour l'ensemble de l'œuvre de jeunesse, et en particulier, bien sûr, les *Manuscrits de 1844*, une telle affirmation s'avère proprement insoutenable; nous verrons même qu'en un sens, c'est également le cas pour l'œuvre scientifico-politique de maturité.

²²² K. MARX, *Die Doktordissertation : Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (écrit de 1839 à 1841), MEGA, 1, 1, pp. 1-81.

²²³ Le *Manuscrit de Kreuznach*, nous le savons, n'a pas été publié par Marx. Celui-ci n'a donné au public, au début de l'année 1844, qu'une introduction à la critique des conceptions philosophico-politiques d'Hegel, qui manifeste une atmosphère de pensée différente de celle qui régnait lors de la rédaction du manuscrit de 1843, puisqu'il y est question du rôle décisif que sera appelé à jouer le prolétariat, lequel n'apparaît pas dans le texte de Kreuznach. Cf. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (publié en 1844 à Paris dans les *Deutsch-Französische Jahrbücher*), MEW, 1, pp. 378-391; tr. fr. in *Critique du droit politique hegelien*, op. cit., pp. 197-212.

²²⁴ *Dissertation*, pp. 64-66. Il s'agit d'une note correspondant à un chapitre qui n'a pas été écrit.

²²⁵ *Ibid.*, p. 64-65.

²²⁶ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 391 ; p. 212.

²²⁷ *Dissertation*, p. 65.

²²⁸ *Ibid.*, p. 64.

²²⁹ *Ibid.*, p. 64.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, p. 384 ; p. 204.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ K. KOSIK interprète la problématique présente en disant que la réalisation de la philosophie implique que ce soit la « réalité » qui « devienne philosophique » en « trouvant dans la philosophie sa forme de conscience » (*La dialectique du concret*, tr. fr., Paris, Maspéro, 1970, p. 115). Le terme « forme de conscience » ne se trouve, littéralement parlant, ni dans la *Dissertation* ni dans l'*Introduction* de 44 ; de plus, nous pensons qu'il faut interpréter la thèse de la réalisation de la philosophie au sens fort : comme nous l'avons vu, c'est la réalité qui devient la philosophie, dans la mesure où l'activité générique quitte le lieu purement théorique pour devenir la substance ou la « seconde nature » de l'individu pratique. Certes, l'idée d'une philosophie ouverte à la pratique, qui en constituerait la « forme de conscience », l'élément critique, etc., est pleine d'intérêt : mais l'ontologie de jeunesse implique un sens tout différent de l'expression en question, puisque seul celui-ci peut expliquer, par exemple, l'unité problématique du *Manuscrit de Kreuznach* et de l'ébauche de 1844.

²³⁶ *Thesen über Feuerbach*, MEW, 3, pp. 5-7 ; tr. fr. in MARX-ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions Sociales, 1968, pp. 31-34. Les *Thèses* ont été écrites par Marx à Bruxelles au printemps 1845, et publiées pour la première fois par ENGELS, en annexe à son ouvrage : *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888), MEW, 21, pp. 259-307 ; tr. fr. in MARX-ENGELS, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1968, pp. 13-60.

²³⁷ *Thesen über Feuerbach*, p. 5 ; p. 31. Il faut noter que la première phrase de cette thèse est complètement inintelligible dans la traduction française, puisque *Gegenstand* et *Objekt* sont rendus tous deux par « objet » : comment comprendre alors que l'« objet » ne soit saisi « que sous la forme de l'objet » ? Remarquons également l'expression « *schmutzig-jüdisch* », proprement effarante, surtout comme simple trait de plume.

²³⁸ L. FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, tr. fr., op. cit., p. 235.

²³⁹ *Ibid.*, p. 253.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 244.

²⁴¹ Cf., par exemple : « ... la divinisation du réel et de l'existence matérielle (le matérialisme, l'empirisme...) » (*Principes de la philosophie de l'avenir*, op. cit., p. 196).

²⁴² *Thesen über Feuerbach* (IX), p. 7 ; p. 33. Nous indiquons dorénavant, entre parenthèses, le seul numéro de la thèse.

²⁴³ MEGA, 1, 3, p. 121 ; M 44, p. 94.

²⁴⁴ FEUERBACH écrit, dans ce contexte : « *L'inspiration du coeur* (principe féminin, sens du sensible, siège du matérialisme) est française ; *l'inspiration de la tête* (principe masculin, siège de l'idéalisme) est allemande. Le coeur fait des révolutions, la tête des réformes ; la tête met les choses en état, le coeur les met en mouvement. » (*Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, tr. fr. in : *Manifestes philosophiques*, p. 157). Et : « C'est donc seulement là où l'existence s'unit à l'essence, l'intuition à la pensée, la passivité à l'activité, là où le principe antiscientifique et sanguin du sensualisme et du matérialisme français s'unit au phlegme

scolastique de la métaphysique allemande, c'est là seulement que sont la *vie* et la *vérité*. » (*Ibid.*, p. 156).

²⁴⁵ En 1845 — à l'époque même des *Thèses* de Marx —, FEUERBACH répond aux critiques de STIRNER (que nous étudierons plus loin) en réaffirmant son point de vue constant : « Ne donne pas moins que son dû à l'individu singulier, mais aussi ne lui donne pas plus... Être un individu veut sans doute dire être « égoïste », mais cela veut aussi dire en même temps, et sans le vouloir, être *communiste*. » (*L'essence du christianisme dans son rapport à « L'Unique et sa propriété »*, tr. fr. in : *Manifestes philosophiques*, p. 300-301).

²⁴⁶ Cf. *supra*, p. 59.

²⁴⁷ Cf. *supra*, n. 163.

²⁴⁸ MARX écrit, après avoir célébré la « grandeur » de la *Phénoménologie* en des termes que nous avons commentés plus haut : « Le rapport *réel* actif de l'homme à lui-même en tant qu'être générique ou la manifestation de soi comme être générique réel, c'est-à-dire comme être humain, n'est possible que parce que l'homme extériorise réellement par la création toutes ses *forces génériques* — ce qui ne peut à son tour être que par l'action d'ensemble des hommes, comme résultat de l'histoire —, qu'il se comporte vis-à-vis d'elles comme vis-à-vis d'objets, ce qui à son tour n'est d'abord possible que sous la forme de l'aliénation. » (*MEGA*, 1, 3, p. 156; *M* 44, p. 132).

²⁴⁹ K. LOEWITH écrit bien que « ce que Hegel présente n'est pas un processus humain mais un processus divin dans l'homme, dont le sujet est l'Idée absolue. » (*Op. cit.*, p. 337). Mais croire que Marx oppose à ce « spiritualisme » une vision « matérialiste » de l'histoire basée sur « l'homme en chair et en os » revient à projeter dans les *Manuscrits* ce qui ne s'y trouve pas et à prendre Marx au mot quand celui-ci parle du « sensible », sans voir que l'ensemble de l'horizon théorique du texte étudié — et des œuvres de jeunesse en général —, basé sur l'idée de *Gattung*, n'est aucunement « matérialiste », mais, comme nous avons tenté de le montrer, plus « spiritualiste » encore que le système hegelien lui-même. Nous verrons, au début de notre seconde partie, comment les textes de la « maturation » (1845-46) reproduisent les paradoxes dont nous venons de parler à propos de l'histoire.

²⁵⁰ Cf. *supra*, n. 245.

²⁵¹ *MEGA*, 1, 3, p. 116-117; *M* 44, p. 90.

²⁵² *Ibid.*, p. 121; p. 94.

²⁵³ *Ibid.*, p. 120; p. 94.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 114; p. 87 (« *Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiss sich als diese Lösung* »).

²⁵⁵ La façon même dont les *Manuscrits* parlent de l'industrie est tout à fait caractéristique à cet égard, puisqu'il est dit que celle-ci, en même temps qu'elle produit des objets disponibles, *forme* les hommes : « ... l'histoire de l'industrie et l'existence devenue *objective* de l'industrie sont le *livre ouvert des forces humaines essentielles*, la *psychologie* de l'homme concrètement présente... Dans l'industrie *matérielle courante*..., nous avons devant nous, sous forme d'objets concrets, *étrangers, utiles*, sous la forme de l'aliénation, les *forces essentielles* de l'homme *objectivées* » (*Ibid.*, p. 121-122; p. 94-95).

²⁵⁶ « Or le sens qui s'élève au-dessus des bornes de la particularité et de sa soumission au besoin, s'élève à une signification et une dignité *autonomes, théoriques* : un sens *universel* est *entendement*, une sensibilité *universelle* est *spiritualité*. » (FEUERBACH, *Principes de la philosophie de l'avenir*, p. 259).

²⁵⁷ MAX STIRNER, *Der Einzige und sein Eigentum*, Stuttgart, Reclam, 1972, p. 34; tr. fr. : *L'Unique et sa Propriété*, in M. STIRNER, *Oeuvres complètes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 105.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 35; p. 106.

²⁵⁹ Michel HENRY met fortement en cause cette irréductibilité de l'individu stirnérien. Par un ensemble d'arguments qui impliquent son interprétation générale de l'oeuvre de Marx — sur laquelle nous reviendrons par la suite —, cet auteur intente à Stirner le même procès que celui par lequel ce dernier s'attaquait à Feuerbach (et donc, implicitement, au jeune Marx) : l'appel à la souveraineté du « Moi » se relierait, quoi que veuille l'auteur de *l'Unique*, à l'auto-position de la conscience de soi, c'est-à-dire à la projection sur le plan de la vie individuelle d'exigences que seule la pure pensée pourrait réaliser (spontanéité, absolue présence à soi, rapport de maîtrise — de « propriété » — à l'égard de la réalité). A l'opposé, le fait de partir de l'individu réel impliquerait une prise en compte de sa *passivité* irréductible, thème sur lequel nous nous pencherons dans la suite de notre travail : « C'est cette *présupposition de l'individu*... qu'escamote la prétendue philosophie de l'individu de Stirner qui, en accordant à l'individu le pouvoir de se poser lui-même, lui substitue en fait ce pouvoir de se poser soi-même absolument, ce pouvoir d'auto-position et d'autocréation qui n'est justement rien d'autre que l'esprit hegelien. » (*Op. cit.*, II, p. 26). Henry ajoute que Stirner oublie « la passivité radicale à l'égard de lui-même qui le constitue et fait de lui justement un individu » (*ibid.*, p. 27). Cette critique est d'une très grande profondeur : autant l'auteur de *l'Unique* pouvait reprocher à Feuerbach d'avoir simplement substitué le genre à Dieu en maintenant la transcendance (la normativité) de l'essence universelle par rapport à l'individualité brute, autant Henry peut, à bon droit, objecter à Stirner le fait que celui-ci, s'il supprime la transcendance de la norme (le « sacré ») vis-à-vis du comportement et de l'« égoïsme » individuels, maintient la *relation au monde* telle que la pensaient Hegel et Feuerbach, à savoir un rapport d'appropriation, de maîtrise, de domination. L'individu est souverain, et dans le monde, il est « auprès de soi » comme l'est l'esprit hegelien. Nous dirions, pour relier ces considérations à nos développements concernant le troisième manuscrit, que pour l'auteur de *l'Unique*, pas plus que pour le jeune Marx, il n'existe de *nature* au sens d'une altérité non réductible aux pouvoirs de la subjectivité. C'est le même « fantasme » de transparence absolue qui anime les oeuvres d'Hegel, de Feuerbach, du jeune Marx et de Stirner. Mais bien évidemment, le débat se déroulant entre ces penseurs apparaît comme fondamental, même si, en un sens, ils partagent le même horizon de *présuppositions*. Ainsi FEUERBACH se défend-il vis-à-vis des attaques de Stirner de la façon suivante : « ... si l'on ne remplace pas la divinité par le genre, on laisse dans l'individu un vide, qui nécessairement se comblera de nouveau par la représentation d'un Dieu, essence personnifiée du genre. Seul le genre est capable à la fois de supprimer et de remplacer la divinité et la religion. » (*L'essence du christianisme dans son rapport à l'Unique et sa propriété*, tr. fr., *op. cit.*, p. 304; nous soulignons). Certes, le « vide » en question — ou la « passivité » dont parle Henry — se trouve comblé par Stirner : le Dieu de « remplacement » est, indiscutablement, l'individu lui-même, dans la mesure où tous les pouvoirs de l'esprit hegelien (ou du genre feuerbachien) lui sont attribués. Mais quand Feuerbach déclare que seul le genre peut « remplacer la divinité et la religion », il avoue que, pour lui comme pour Stirner, la question primordiale consiste à combler le vide « vide » de l'individu, c'est-à-dire — nous tâcherons de le montrer dans notre conclusion — sa finitude.

²⁶⁰ STIRNER, *op. cit.*, p. 108-109; p. 161.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 150; p. 193 « *Das letzte Privilegium ist in Wahrheit "der Mensch"; mit ihm sind Alle privilegiert oder belehnt.* »). Il faut encore noter que STIRNER, répondant en 1845 aux critiques que lui avaient adressées FEUERBACH, HESS et SZELIGA, fait à un moment référence à la *Judenfrage* de MARX : il reproche à HESS de penser l'« égoïsme » comme ce dernier : « Hess... ne comprend de l'égoïste qui est d'accord avec lui-même rien d'autre que ce que Marx a dit auparavant au

sujet... des droits universels de l'homme (cf. dans les *Deutsch-französische Jahrbücher*). » (*Rezensenten Stirners/L'Anticritique*, éd. bilingue établie par Henri ARVON, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, p. 158-59).

²⁶² *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 390 ; p. 211.

²⁶³ HEGEL, *Rechtsphilosophie*, § 241.

²⁶⁴ *Ibidem*.

²⁶⁵ *Ibid.*, § 244.

SECONDE PARTIE

LE DESTIN DE LA PROBLEMATIQUE DANS L'ŒUVRE DE MATURITE

CHAPITRE I

L'EFFACEMENT APPARENT DE LA PROBLEMATIQUE ONTOLOGIQUE DE L'ACTIVITE

1. L'« IDEOLOGIE ALLEMANDE » ET LE CHANGEMENT DE PAYSAGE THEORIQUE

Notre seconde partie s'intitule « *destin* de l'ontologie de l'activité dans l'oeuvre de maturité ». Il s'agit en effet de poursuivre maintenant nos investigations en ce qui concerne les textes que Marx a écrits à partir de 1845 ; or, dès cette époque, le changement de paysage théorique s'avère tel que le cheminement même de notre interrogation s'en trouve bouleversé de fond en comble. En 1844, Marx élaborait de façon tout à fait explicite une ontologie de l'activité, laquelle, comme nous l'avons montré, organisait souterrainement les textes socio-politiques de 1843, et jusqu'à une note essentielle rédigée pour la *Dissertation* de 1841. Certes, de multiples problèmes se posaient, qui rendaient ardu l'accès à une telle problématique fondatrice : mais leur existence découlait pour une bonne part de la projection, opérée par les commentateurs, de certains thèmes de maturité (tel celui de l'exploitation capitaliste) sur un champ théorique qui les excédait (rôle subordonné de l'éthique du travail, critique du communisme « grossier », question de l'« affaire universelle » et de la *Gattung*). Or voici qu'à partir de 1845, la problématique ontologique (ou philosophique) se voit récusée *explicitement* par Marx : il n'est plus question pour lui, affirme-t-il, de réfléchir, comme le faisaient encore les jeunes-hegeliens — et, implicitement, lui-même dans sa « jeunesse » —, sur le *sens* universel de l'action humaine, d'élaborer une ontologie mettant en jeu une certaine détermination de l'essence de la société, ainsi qu'une interprétation générale du thème de la nature. De telles préoccupations sont maintenant qualifiées de « spéculatives » ou d'« abstraites » et condamnées comme impuissantes à satisfaire les exigences liées au type de recherche dans lequel Marx s'engage désormais.

De quoi s'agit-il en vérité, quel se trouve être l'objet des préoccupations de Marx en 1845 ? La première partie du manuscrit intitulé *l'Idéologie allemande*¹ répond de façon nette, voire tranchée, à de telles questions :

« Voici donc le fait : des individus déterminés qui exercent une activité productive selon un mode déterminé nouent des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que, dans chaque cas particulier, l'observation empirique (*empirische Beobachtung*) montre dans les faits, de façon empirique et sans

aucune spéculation ni mystification, le lien qu'entretient la structure sociale et politique avec la production ². »

Dans le moment même où Marx définit, de façon très générale, son objet, il prend position sur un ton polémique vis-à-vis de la *manière d'appréhender celui-ci*, bref, sur le type d'investigation et de discours théorique susceptible de le mettre à jour de façon adéquate: il s'agit de l'« observation empirique », laquelle est déclarée entièrement étrangère à toute « spéculation », cette dernière se trouvant qualifiée, pour la circonstance, de « mystification ». La « région d'être » que Marx se propose d'explorer concerne les « individus déterminés » en tant qu'ils se livrent à une « activité productive » et « nouent des rapports sociaux et politiques déterminés ». Ces individus constituent les bases de départ, ou encore, comme le dit Marx ³, les « présuppositions » du discours que développe l'*Idéologie allemande* :

« Cette façon de considérer les choses n'est pas dépourvue de présuppositions. Elle part des prémisses réelles et ne les abandonne pas un seul instant. Ses prémisses sont les hommes... dans leur processus de développement réel, sous des conditions déterminées, développement visible empiriquement (*empirisch anschaulichen Entwicklungsprozess*) ⁴. »

L'objet semble donc appeler le type de discours susceptible de l'exhiber, de l'amener à la lumière, de le connaître : il s'agit de la « vue » ou de l'« observation » empirique. Ce discours — ou cette appréhension — s'oppose directement et en toute clarté à la philosophie :

« C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive (*die wirkliche, positive Wissenschaft*), l'exposé (*Darstellung*) de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes... La philosophie autonome perd, quand se manifeste l'exposé de la réalité, son milieu d'existence. A sa place, on peut tout au plus mettre une synthèse des résultats les plus généraux qu'il est possible d'abstraire de l'étude du développement historique des hommes. Ces abstractions, prises en soi, détachées de l'histoire réelle, n'ont absolument aucune valeur ⁵. »

C'est la « science réelle, positive » qui forme le mode d'exposition adéquat de l'activité productive des individus, ainsi que des rapports sociaux et politiques qu'ils nouent. A la philosophie (la « spéculation »), il ne reste rien qu'un vague rôle de généralisation qui perd toute valeur dès qu'il est coupé de l'investigation empirico-positive dont il est « abstrait ». Au fur et à mesure que Marx détermine de façon plus circonstanciée l'objet de ses investigations, le rejet de la philosophie se précise : nous y reconnaitrons au passage la dénonciation implicite de maints thèmes de jeunesse. Tout d'abord, la thématique se trouve circonscrite de la façon suivante :

« Le premier acte historique est... la production des moyens permettant de satisfaire [les] besoins, la production de la vie matérielle elle-même... ⁶. »

Il s'agit donc, dans ce contexte, de la production « de la vie matérielle », de l'activité visant à satisfaire les « besoins » en créant les « moyens » susceptibles d'atteindre une telle fin. Nous retrouvons ici le thème de l'activité *économique*, dont l'exploration avait inauguré les *Manuscripts de 1844* : mieux, celui-ci se trouve immédiatement identifié à une autre question théorique qui, pour sa part, formait le noyau des écrits socio-politiques de 1843 :

« La forme des échanges (*Verkehrsform*), conditionnée par les forces de production existant à tous les stades historiques qui précèdent le nôtre et les conditionnant à leur tour, est la *société civile*... Il est... évident que cette société civile est le véritable foyer, la véritable scène de toute l'histoire...⁷. »

L'angle de l'approche se resserre : ce que Marx et Engels visent à mettre à jour, c'est l'activité productive des individus, en tant qu'il ne s'agit pas là d'un objet d'investigation parmi d'autres, *mais du « foyer », de la « scène » de toute l'histoire*. Celui-ci s'identifie à la « société civile », qui, selon toute apparence, *perd la signification ontologique* qu'elle possédait dans les écrits de 1843-44, en s'identifiant maintenant à l'activité économique *stricto sensu*. Certes, elle joue un rôle tout à fait décisif, puisqu'elle ne forme rien moins que la scène véritable de l'histoire, c'est-à-dire le « lieu » où se « jouent » les conflits véritables, en lequel s'articule le développement de l'humanité : mais, selon toute apparence, rien de « métaphysique » ne vient se mêler à de telles considérations : il s'agit de

« ... donner à l'historiographie une base matérialiste, en écrivant d'abord des histoires de la société civile, du commerce et de l'industrie⁸. »

Enfin, la « scène » en question se trouve éclairée de la façon suivante :

« Donc, selon notre conception, tous les conflits (*Kollisionen*) de l'histoire ont leur origine dans la contradiction entre les forces productives (*Produktivkräfte*) et le mode d'échange (*Verkehrsform*)⁹. »

A cette détermination de l'objet du discours, laquelle, non seulement nous a permis de le déterminer plus avant, mais lui a encore assigné un statut privilégié, répond, en parallèle, un ensemble de « traits » décochés à la philosophie. Cette activité productive des individus, il faut l'appréhender à partir d'elle-même, de ce qu'elle *est* pour le « regard » empirique, et non à partir de « ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent »¹⁰ : voici une précaution méthodologique d'apparence saine, destinée à ne pas tomber dans les pièges de la mauvaise foi ; mais Marx poursuit l'argument en déclarant qu'il ne s'agit pas non plus de partir de ce que ces hommes « sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os (*leibhaftigen Menschen*) »¹¹. Une telle phrase vise la philosophie, considérée très généralement comme une partie de ce que l'on

*dit sur les conflits qui traversent l'activité des individus historiques : or un tel discours est considéré comme secondaire, ne représentant que les « reflets et... échos idéologiques de ce processus vital »*¹². La « science réelle, positive » n'appartient pas à ce règne des échos, des représentations et des débats d'idées : tout se passe comme si elle les court-circuitait en se manifestant comme le simple « exposé de l'activité pratique ». « Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience »¹³, écrit Marx : la morale, la religion, la métaphysique (phénomènes de conscience, de réflexion) et « tout le reste de l'idéologie » perdent donc leur « autonomie »¹⁴. Curieusement, la « science réelle, positive » semble ne pas participer de ces phénomènes de « conscience » : elle va directement à l'activité, à la réalité « empirique », s'identifiant elle-même à la « vue » ou à l'« observation » empiriques. Quand on se sera souvenu du fait que la « représentation » des individus actifs ne constitue, pas plus que la « représentation » d'« autrui »¹⁵ (c'est-à-dire des philosophes, moralistes, etc.), le « lieu » d'apparition de la vérité historique, une conclusion indubitable s'imposera d'elle-même : le privilège accordé à la « science réelle, positive » apparaît comme *exorbitant*, puisqu'elle seule, semble-t-il, se trouve à même de *crever l'écran de la représentation (de l'idéologie)* pour aller appréhender les conflits réels, tels qu'ils se déroulent sur la « scène » véritable de l'histoire¹⁶.

C'est à partir de telles présuppositions (lesquelles, comme le lecteur s'en sera lui-même rendu compte, entraînent bien plus de conséquences que ne le laisserait présager le simple fait de tenir compte des « hommes réels ») que la critique de la philosophie prend tout son sens. Celle-ci constitue une idéologie parmi d'autres, et sans doute la plus pernicieuse : à propos de l'estime dans laquelle Marx la tient en 1845, le passage suivant est, notons-le, des plus explicites :

« D'ailleurs, dans cette conception qui voit les choses telles qu'elles sont réellement et se sont passées réellement, n'importe quel problème philosophique profond se résout tout simplement en un fait empirique... »¹⁷.

La philosophie médite sur un plan abstrait et général, alors que la considération de la réalité concrète serait seule susceptible de résoudre ses propres problèmes : ainsi Feuerbach est-il critiqué parce qu'« il dit "*l'Homme*" au lieu de dire les "*hommes historiques réels*" »¹⁸, et l'exploitation du travail dans le système capitaliste de production est-elle qualifiée d'« *aliénation* » — « pour que notre exposé reste intelligible aux philosophes »¹⁹. Il n'est pas moyen d'être plus clair, en même temps que plus ironique : l'Homme de Feuerbach ou l'Aliénation des philosophes constituent précisément ces objets privilégiés de la « représentation d'autrui », irrémédiablement coupés de l'exposé réel, « scientifique », de la simple « observation ». En un autre passage, Marx s'en prend

presqu'immédiatement à ses oeuvres de jeunesse, en reprochant aux philosophes d'avoir exprimé la transition du capitalisme au communisme, c'est-à-dire de la domination « aveugle » du marché mondial sur les individus à la maîtrise — supposée —, par ces mêmes individus, de leurs rapports de production, « d'une manière spéculative et idéaliste, c'est-à-dire fantaisiste, comme "génération du genre par lui-même" ("*Selbsterzeugung der Gattung*")... » ; une telle manière de voir implique que « la série successive des individus en rapport les uns avec les autres puisse être représentée comme un individu unique, qui réaliserait le mystère consistant à s'engendrer lui-même » ²⁰, poursuit le texte.

Ce n'est pas seulement la philosophie en tant que telle (la réflexion sur l'« Homme », l'« Aliénation », laquelle formait, on le sait, le noyau même de l'ontologie de l'activité mise à jour dans notre première partie) qui se trouve « évacuée » par Marx, mais la plupart des thèmes socio-politiques qui possédaient, en 1843-44, une signification proprement philosophique : soit, par exemple, l'Etat. En 1843, celui-ci se trouvait relié à la problématique ontologique de l'« affaire universelle », c'est-à-dire du « genre » qui n'apparaissait que de façon « extérieure et formelle » par rapport à la vie « pratique » des individus ; maintenant, l'Etat constitue une pièce de la machinerie sociale exhibée par la « science réelle, positive », un élément des conflits réels et « empiriques » :

« ... l'Etat... n'est pas autre chose que la forme d'organisation que les bourgeois (*die Bourgeois*) se donnent par nécessité, pour garantir réciproquement leur propriété et leurs intérêts (...).

... l'Etat est ... la forme par laquelle les individus d'une classe dominante font valoir leurs intérêts communs et dans laquelle s'organise (*sich zusammenfasst*) toute la société civile d'une époque... ²¹. »

De la même manière que la société civile, lieu ou scène réelle de l'histoire, s'identifie à la production matérielle, l'Etat ne constitue que l'expression de cette dernière, ou, plus exactement, forme l'instrument politique à travers lequel la « classe dominante » ²², qui règne sur l'univers de la société civile, fait valoir ses *propres* intérêts. S'agit-il de l'histoire ? Nous avons vu, lors de l'étude des *Manuscripts de 1844*, que Marx reprenait de façon plus ou moins implicite les thèmes de la *Philosophie der Geschichte* hegelienne : or celle-ci se voit, dans le présent manuscrit, brocardée sans pitié. L'« Esprit du monde (*Weltgeist*) » qui, chez Hegel, gouverne l'évolution historique et échappe au pouvoir des individus, « se révèle en dernière instance être le *marché mondial* (*Weltmarkt*) » ²³. Encore une fois, un « regard » empirique lucide jeté sur le caractère « autonome », les lois aveugles qui règlent l'univers des marchandises, eût évité d'hypostasier un tel mécanisme en l'« abstraction » de l'« Esprit du monde ». On ne peut être plus ferme, et, notons-le,

plus schématique. Plus loin, Marx renvoie dos à dos l'« humanisme » et la philosophie hegelienne de l'histoire :

« Il est alors également naturel de faire dériver tous les rapports humains du concept de l'homme, de l'homme représenté, de l'essence de l'homme, de l'Homme. C'est ce qu'a fait la philosophie spéculative. Hegel... avoue lui-même... qu'il... a exposé dans l'histoire la "véritable *théodicée*"...²⁴. »

Quant à la *Praxis* transformatrice, destinée, dans l'oeuvre philosophique de jeunesse, à opérer le passage de l'activité-« moyen » à l'activité-« but », elle perd le *background* théorique, si complexe, qui lui donnait sens en 1843-44, en formant au contraire désormais le critère permettant d'en finir avec l'abstraction et la vacuité philosophiques :

« La véritable solution pratique de cette phraséologie, l'élimination de ces représentations dans la conscience des hommes, ne sera réalisée... que par une transformation des circonstances et non par des déductions théoriques²⁵. »

Enfin, le concept de prolétariat, dont la définition, en 44, se reliait à celle de la *Praxis*, se transforme également en une catégorie « positive » :

« ... la grande industrie a créé une classe dont les intérêts sont les mêmes dans toutes les nations..., une classe qui s'est réellement débarrassée du monde ancien et qui s'oppose à lui en même temps²⁶. »

Certes, tous ces thèmes ne paraissent pas, à première vue, radicalement étrangers à ce que Marx avait développé quelques années auparavant : la philosophie, déjà, se trouvait qualifiée d'« abstraite » (dans la mesure où, à travers elle, l'activité universelle ne se manifestait qu'en dehors de la vie pratique et « empirique ») ; L'Etat était considéré dès 1843 comme un simple instrument de la société civile, et celle-ci, correspondant à l'activité-« moyen », comprenait l'activité économique *sensu stricto* ; enfin, le prolétariat et la *Praxis* s'articulaient bien avec la dénonciation du mode de production « bourgeois » (même si le communisme « grossier » se trouvait en même temps condamné). Mais la continuité disparaît dès que l'on se penche sur le contexte théorique articulant de tels thèmes : en 1843-44, l'« abstraction » de la philosophie, l'instrumentalité de l'Etat, la nature propre de la société civile et les notions de *Praxis* ou de prolétariat ne prenaient sens qu'à partir de la thématique fondamentale de l'activité-« but »/activité générique, censée devoir pénétrer de part en part, comme une seconde nature, la vie empirique et quotidienne de l'individu : cette activité était appelée à former la substance de la vie pratique (et non à se limiter, quoi qu'en voulût Hegel, au domaine séparé — « *abstrait* » en ce *seul* sens rigoureux — de la philosophie), l'Etat et la société civile devaient « disparaître » en même temps que s'effaçait le face à face de la particularité réelle et de l'universalité formelle ; la *Praxis* et le prolétariat, enfin, constituaient les « conducteurs » historiques de la réalisation de l'activité authentique.

Autrement dit, toutes les notions en question prenaient une signification rigoureuse et définie lorsqu'on les rapportait à l'ontologie de l'activité qui les animait; certes, il est toujours possible de trouver, dans les textes de 1843-44, des formulations « anticipant » les définitions « positives » de l'*Idéologie allemande*²⁷, mais là n'est pas l'important : dans l'oeuvre du jeune Marx, l'ontologie de l'activité est *doublement incontournable* : tout d'abord parce qu'elle forme un thème *explicite* des *Manuscripts de 1844*, ensuite — et surtout — pour la raison qu'elle fournit à la thématique de jeunesse — comme nous espérons l'avoir montré — *une cohérence et une rigueur exemplaires*, impliquant nécessairement que tous les éléments qui anticipent plus ou moins certains thèmes de maturité lui soient subordonnés : en ce sens, nous nous accordons pleinement avec Althusser, qui a clairement invité les lecteurs de l'oeuvre de jeunesse à envisager la *problématique* propre qui la sous-tend, au lieu de s'en tenir à des thèmes isolés, susceptibles de se « retrouver » ailleurs dans les travaux de Marx²⁸.

Soit, pour régler la question présente, la signification des quatre thèmes susnommés dans l'*Idéologie allemande*. Si la philosophie, dans ce contexte-ci, est dite « abstraite », c'est, nous l'avons vu, sans *aucune référence* à l'activité générique et au champ de son effectuation, mais parce qu'elle s'en tient aux « représentations » les plus vagues et les plus générales concernant la vie réelle, au lieu d'exposer *directement*, par une « prise de vue » empirique, cette dernière, comme le fait la « science réelle, positive ». Alors que les *Manuscripts de 1844*, la *Dissertation* et l'introduction à la *Critique de la philosophie du droit d'Hegel* reconnaissent à la philosophie (hegelienne) le mérite d'avoir *pensé correctement ce qui requerrait la pensée* (l'activité universelle), l'*Idéologie allemande* considère carrément cette même philosophie comme inutile et impuissante. Une telle différence d'appréciation tient à l'opposition des horizons théoriques : dans un cas, l'« abstraction » dont se trouvait affectée la philosophie consistait en ce que celle-ci réalisait *extérieurement à la vie pratique* ce qui, en vérité, *constituait*, selon le jeune Marx, *l'essence même de cette vie pratique*; dans l'autre, l'« abstraction », conçue en tant que chef d'incrimination, s'identifie au fait que la philosophie, au lieu d'« exposer » l'activité réelle, s'en tient à des représentations générales. Il n'est plus question de parler, comme Marx le faisait encore en 1841 et en 1844, d'un « *devenir-philosophique du monde* », mais d'une appréhension du monde *débarassée de la philosophie*.

Le caractère « instrumental » de l'Etat par rapport aux exigences propres à la société civile ne réside plus dans le fait qu'il entérine, quoi que l'on venille, l'activité-« moyen » *en lui faisant sa part*, mais en ce que

la « classe dominante » de la société civile (pour la société moderne : la bourgeoisie) utilise l'apparente neutralité de l'instance politique à ses propres fins ; la société civile s'identifie à l'activité économique (en laquelle dominant, au XIX^e siècle, les détenteurs du capital), et cesse de concerner l'activité « égoïste » comme telle (laquelle, on le sait, subsumait à la fois le capitalisme et le communisme « grossier ») ; enfin, la *Praxis* et le prolétariat constituent des éléments « positifs », le point sensible des conflits réels découverts par la « science réelle, positive », et cessent de renvoyer à la réalisation de l'activité générique. D'ailleurs, on le sait, le « genre » lui-même se trouve brocardé, et l'« aliénation » traitée avec ironie ou condescendance, pour que l'exposé « reste intelligible aux philosophes ».

A bien y regarder, il apparaît donc en toute clarté que les thèmes en question, s'ils sont présents à la fois en 1843-44 et en 1845, s'articulent avec des champs problématiques *radicalement hétérogènes*. La philosophie se trouve contestée pour son impuissance, et, qui plus est, à cause de sa *complicité* avec l'ordre de choses existant : on est loin de la normativité critique attribuée, en 44, à l'ontologie. Marx déclare en effet que « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes »²⁹, dépendance à laquelle semble toutefois — et singulièrement — échapper la « science réelle, positive », capable de sauter par-dessus l'impuissance et la complicité — bref l'enracinement historique — des « représentations » pour « exposer » l'activité réelle des individus. Voici donc un ensemble de traits caractéristiques qui accréditent l'idée d'une « coupure » existant entre les textes de 1843-44 et l'oeuvre telle qu'elle se développe à partir de 1845. Ainsi pouvons-nous expliciter maintenant le sens de notre titre : si l'ontologie de l'activité poursuit son chemin dans les textes de maturité de Marx, ce ne peut être, d'après ce que nous avons vu, *que souterrainement*. Si une réflexion fondamentale concernant l'action humaine, une « anthropologie » et une ontologie doivent animer l'oeuvre du Marx « mûr », ce sera en tout cas sans les instituer en objets d'investigation explicites ; tout au contraire : nous avons vu Marx rejeter explicitement un tel type d'interrogation puisque, selon lui, « n'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement en un fait empirique ». Certes, il ne faudra pas accorder trop d'importance à de telles formules, dont le caractère hâtif et polémique n'échappe à personne : mais, comme nous le verrons, elles constituent le signe d'une attitude que Marx, *consciemment*, n'abandonnera jamais, laquelle détermine la relation qu'il entretiendra jusqu'à sa mort avec la philosophie. Peut-être — c'est ce que nous voudrions tenter de montrer — l'ontologie de l'activité a-t-elle un *destin* dans l'oeuvre de maturité : peut-être poursuit-elle sa voie, par-devers la volonté *explicite* de Marx, et

les questions qui hantaient les *Manuscrits de 1844* se retrouvent-elles quelques décennies plus tard chez l'auteur du *Capital*, sous forme d'interrogations implicites ou d'apories ouvertes. Et bien sûr, une prudence extrême doit accompagner notre recherche, puisque, comme on le sait, il est incomparablement plus facile de prêter à une pensée les préoccupations de son « interprète » quand celle-ci ne traite pas *thématiquement* des questions en cause, mais est censée les mettre en oeuvre quasi inconsciemment. Notre entreprise s'avère donc risquée, sans doute plus qu'elle ne l'était en ce qui concerne l'oeuvre de jeunesse. Nous en sommes parfaitement conscient : mais nous tâcherons de montrer qu'une telle réflexion apparaît comme absolument incontournable pour qui cherche à comprendre rigoureusement parlant ce qu'impliquent les thèses explicites de l'oeuvre de maturité de Marx.

2. LES DEUX CRITIQUES DE LA PHILOSOPHIE

Il nous faut maintenant préciser le sens du rejet de la philosophie, dont nous avons présenté les symptômes les plus marquants, tels qu'ils se manifestent dans cet ouvrage charnière que constitue l'*Idéologie allemande*: un extrait du *Manifeste communiste* de 1848 nous y introduira. Marx y écrit, parlant du socialisme allemand ou socialisme « vrai »³⁰ :

« L'unique tâche des écrivains allemands consistait à mettre en harmonie les nouvelles idées françaises avec leur *vieille conscience philosophique*; plus exactement, à s'appropriier les idées françaises en *conservant leur point de vue philosophique*.

Ils se l'approprièrent comme on assimile généralement une langue étrangère: *en traduisant*.

On sait que les moines recouvraient d'insipides hagiographies catholiques les oeuvres classiques de l'antiquité païenne. Les auteurs allemands firent l'inverse avec la littérature française profane. Ils inscrivent leur non-sens philosophique sous l'original français. Par exemple, derrière la critique française de la monnaie, ils marquèrent: "aliénation de l'être humain"; derrière la critique française de l'Etat bourgeois, ils écrivirent: "abolition du règne de l'universalité abstraite", etc.

Ce verbiage philosophique *interpolé dans les raisonnements français*, ils le baptisèrent "philosophie de l'action", "socialisme vrai", "science allemande du socialisme", "fondements philosophiques du socialisme", etc.

C'était tout simplement émasculer la littérature du socialisme et du communisme français. Entre les mains des Allemands, elle cessa d'exprimer la lutte d'une classe contre une autre. Dès lors, l'Allemand était convaincu d'avoir dépassé l'étroitesse française et d'avoir défendu, non pas les intérêts du prolétaire, mais les intérêts de l'être humain, *de l'homme en général*, de l'homme qui n'est d'aucune classe, d'aucune réalité, et qui n'existe que dans le ciel nuageux de l'imagination philosophique³¹. »

Cette longue citation apparaît comme tout à fait remarquable pour la problématique qui nous occupe : Marx y définit en effet la relation qu'entretient la philosophie avec la réalité des conflits socio-politiques, sur lesquels le socialisme français a attiré l'attention, *comme une « traduction »*. Voici qui nous intéresse effectivement au premier chef, et, le lecteur commence à s'en rendre compte, justifie l'importance que nous avons accordée au début de ce travail à l'article de Rancière concernant les *Manuscrits de 1844* : Marx conçoit l'« intervention » de la philosophie dans le domaine des conflits historiques, sociaux et politiques *réels* comme Rancière interprète l'ébauche de 1844. Autant dire que les althussériens jettent sur l'œuvre de jeunesse de Marx le regard même que, rétrospectivement, celui-ci, une fois « mûr », avait posé sur celle-ci. D'où, on le comprend, *l'extrême importance d'un dialogue critique avec l'althussérisme* : ce courant de pensée a eu l'insigne mérite — nous l'avons annoncé au tout début de notre travail — de tâcher de conférer un statut théorique conséquent *aux thèses élaborées par le Marx de « maturité » à propos du jeune Marx*. Or l'auteur du *Manifeste communiste* commet, dans sa lecture rétrospective, la même « bévue » que les althussériens : il confond deux niveaux d'argumentation radicalement distincts. *D'une part* en effet, Marx envisage la question de l'*analogie* « traductrice » telle que nous l'avons dégagée lors de notre approche du premier « versant » des *Manuscrits de 1844* : la thématique économique de la monnaie, la question du pouvoir économique que confère l'argent, et que Marx, dans sa maturité, reliera à une théorie originale de l'exploitation³², se trouve, faute d'instruments théoriques adéquats, « rabattue » sur le plan du « déjà-connu » : l'aliénation de l'être humain, problématique empruntée à la philosophie allemande³³. Marx a parfaitement raison, dans un tel contexte, de critiquer la philosophie, dans la mesure où celle-ci n'intervient dans le domaine considéré que, pourrait-on dire, pour « boucher » imaginairement les « trous » de la compréhension ; sa critique pourrait très légitimement s'appliquer au premier « versant » de l'ébauche économico-philosophique, dans la mesure où la philosophie feuerbachienne de la religion venait — sans efficacité aucune — se substituer à l'analyse socio-économique de la misère ouvrière.

Mais là où les choses deviennent moins claires, et la critique nettement moins justifiée, c'est quand Marx développe ses thèses dans le dernier paragraphe. Disons-le immédiatement, et sans détours : on croirait se trouver en présence d'une critique adressée par Proudhon (socialiste français) aux *Manuscrits de 1844*³⁴, l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* reprochant au jeune Marx d'avoir « dissous » l'anti-capitalisme impliqué par la revendication de l'« égalité des salaires » dans la généralité vague du thème de l'activité générique, mettant sur le même plan

égalitarisme socialiste et exploitation capitaliste : alors que Proudhon exprimait « la lutte d'une classe contre une autre », puisqu'il défendait les droits du travail à l'encontre de la rétribution du capital, les *Manuscrits de 1844* s'en tiendraient au point de vue des « intérêts de l'être humain », de « l'homme en général ». Certes, Marx peut parfaitement s'opposer à la fois à la « traduction » et à la lecture ontologique : mais les deux critiques sont *radicalement* différentes. Dans le premier cas, c'est, comme nous le savons, l'absence de conceptualisation adéquate du domaine considéré (ici, la monnaie) qui mène à le penser par analogie avec une problématique plus ou moins parallèle que l'on maîtrise (l'aliénation de l'homme) ; dans le second cas par contre, nous nous trouvons en présence d'un discours cohérent, de la mise en oeuvre d'une *ontologie* permettant d'approcher, de juger, de critiquer la réalité considérée : certes, un tel mode de discours peut être rejeté en tant que tel et en connaissance de cause, dans la mesure où, *effectivement*, la critique de l'égalitarisme et du communisme « grossier » risque d'émousser le tranchant du combat anti-capitaliste en l'affaiblissant, comme on dit, « sur sa gauche »³⁵. Plus rigoureusement parlant, il est possible de soutenir que l'action politique exige de faire porter l'attention sur les « intérêts du prolétaire », au lieu de s'en tenir à l'aliénation « humaine » en général, qui ne permettrait plus de circonscrire exactement les enjeux de la lutte engagée.

Mais s'il est possible de tenir en même temps les deux discours critiques, il est tout aussi indéniable *qu'ils ne se recouvrent pas* : dans le premier cas, c'est la norme idéale de l'étude concrète de tel ou tel domaine qui implique le refus des « facilités » traductrices ; dans le second, c'est la clarté et l'efficacité politiques qui interdisent de parler des intérêts de « l'homme en général » et invitent à s'appuyer sur une classe définie : le prolétariat et ses « intérêts ». C'est dire que si le *Manifeste communiste* s'en prend à la philosophie — et donc aux textes de jeunesse de Marx, à sa « conscience philosophique d'autrefois »³⁶ —, c'est à partir d'un double horizon *qui n'est pas explicité comme tel*. Ou plutôt, la question se trouve d'emblée résolue par le « coup de force » suivant : il faudrait supposer — par hypothèse — que ce que découvre l'« observation empirique » libérée des « traductions » philosophiques ou « spéculatives » *consiste précisément en ce rôle privilégié du prolétariat que requerrait le combat politique*. Autrement dit, et plus précisément : la mise à jour de la « scène » véritable de l'histoire par le « regard » empirique non-« traducteur » aurait pour résultat — inattendu — de mettre le prolétariat au premier plan, dans la mesure où l'étude « scientifique » le *découvrirait comme le support du mouvement de transition vers la société future* : à ce moment, la « science » rejoindrait les exigences du combat politique, la « descrip-

tion » se réconcilierait avec la morale ou la politique, puisque l'objet d'indignation *par excellence* (la misère du prolétariat moderne) appellerait une attention primordiale *pour des raisons « scientifiques »*. Le prolétariat se situerait au « foyer » de l'évolution historique contemporaine, *concentrerait les enjeux et la destinée de l'humanité à venir*. Une telle coïncidence postulée des impératifs « scientifiques » et des exigences éthico-politiques, Althusser la célèbre comme l'« *union ou fusion du mouvement ouvrier et de la théorie marxiste* »³⁷, cette dernière se définissant principalement par le mérite suivant : « Marx a fondé une science nouvelle : la science de l'histoire des formations sociales ou science de l'histoire »³⁸.

Ce sont des considérations « scientifiques », c'est-à-dire en premier lieu l'exigence de rigueur théorique, qui sont à la base de la critique de la philosophie de jeunesse en tant qu'elle « intervient » dans l'analyse sur le mode de la « traduction » ; ce sont des considérations d'ordre éthico-politique, c'est-à-dire la volonté de défendre avec le plus d'efficacité possible les intérêts du prolétariat, qui amènent à récuser l'ontologie de l'activité parce qu'elle émousse l'acuité de la lutte des classes. Cette seconde critique de la philosophie de jeunesse pourrait apparaître comme la « revanche » de Proudhon sur l'auteur des *Manuscrits de 1844* si, comme nous le verrons, Marx ne recentrait pas ses attaques, avec une virulence décuplée, contre ce dernier, une fois atteint son nouveau point de vue³⁹. Il n'est pas exagéré de dire qu'un des problèmes centraux de l'œuvre de maturité de Marx consiste en la tentative d'unifier ces deux critiques : comme nous le verrons lorsque nous étudierons le *Capital*, la « science » prétend montrer, *sans aucun jugement normatif*, que le destin du monde moderne se trouve, par une nécessité contraignante, suspendu à l'exploitation du prolétariat. Celle-ci formera le « secret » du système, le principe de son fonctionnement, et en même temps, si l'on peut dire, de sa « panne » inéluctable. Voici des considérations purement « scientifiques » selon la volonté de Marx : c'est l'exploitation du prolétariat qui, *de fait*, condamnera le capitalisme. Or, comme par une « chance » inouïe, ce phénomène se trouvera être *en même temps* celui qui suscite l'indignation morale de Marx et l'invite à agir politiquement. En s'émancipant de la « traduction » spéculative, ontologique (ou philosophique), Marx pense résoudre d'un même coup les problèmes éthico-politiques qui le hantent : il veut gagner sur les deux plans, n'abandonnant les prises de position « partisans » que pour mieux les retrouver, fondées en vérité cette fois, en tant que « récompenses » d'un travail scientifique acharné⁴⁰. Tel est, à n'en pas douter, ce que l'on pourrait appeler l'un des *fantasmes premiers* de Marx et du marxisme : c'est en en tirant toutes les conséquences que nous verrons resurgir, inéluctablement, les considérations — déniées,

au sens psychanalytique du terme⁴¹, depuis 1845 — concernant l'ontologie de l'activité.

Avant de nous engager dans les voies de la double critique de la philosophie impliquée par les perspectives ouvertes en 1845-46, avant de montrer comment, effectivement, Marx tente de la poursuivre dans un même mouvement de pensée, il nous faut élaborer plus avant, chacune pour leur part, les deux thèses anti-philosophiques. Soit tout d'abord le thème de la « traduction », en tant, nous le savons maintenant, qu'il s'agit de la manière dont le Marx mûr comprend l'intervention de la philosophie dans l'analyse théorique d'un domaine déterminé; un tel « reproche » ne date pas de 1845-46, mais s'avère, à la réflexion, bien antérieur: dès 1843, le jeune Marx s'en prend à la « spéculation » hegelienne comme à une opération, illégitime, de « traduction ». Jusqu'à maintenant, et pour des raisons d'exposition, nous n'avons parlé du *Manuscrit de Kreuznach* qu'en termes strictement socio-politiques (critique de l'Etat en tant que « prothèse »), pour insérer ensuite une telle problématique au sein de l'horizon des *Manuscrits de 1844* (activité-« but »/activité générique). Il nous faut maintenant nous pencher brièvement sur la critique de la « spéculation » (hegelienne) qui apparaît dans le texte de 1843, et s'avère fortement apparentée à ce que développe l'*Idéologie allemande*. Or il est essentiel de faire d'emblée remarquer que si nous n'avons pas encore introduit un tel thème, c'est parce qu'il peut très aisément prêter à confusion: il s'articule en effet avec le thème du renversement⁴², que nous avons vu totalement impuissant à représenter à lui seul l'anti-hegelianisme traversant le *Manuscrit de Kreuznach*. Ce n'est que maintenant que nous pouvons en parler sans risques d'ambiguïté, puisque nous avons assez insisté dans notre première partie sur le sens de la critique marxienne, laquelle, en un sens, accomplissait l'hegelianisme bien plus qu'elle ne le renversait: au lieu de substituer la société civile à l'Etat, elle faisait de l'« affaire universelle », « réservée » par Hegel à l'instance politique, la substance même — la seconde nature — de la société civile.

En même temps donc que Marx, en 1843, critique l'Etat hegelien à partir de l'ontologie (encore implicite) de l'activité que nous avons mise à jour, c'est le type de discours (et non plus son objet: société civile « générique » plutôt qu'Etat « générique ») articulant la *Rechtphilosophie* qui se voit dénoncé: Marx reproche à Hegel de projeter sur le domaine socio-politique une pensée déjà « toute prête » par ailleurs, c'est-à-dire de la « traduire » dans les termes d'une autre problématique au lieu de l'étudier de façon « immanente ». A ce sujet, les formules utilisées par Marx sont innombrables. Dans un premier temps, la question se trouve énoncée sous la forme de l'opposition « ésotérique »/« exotérique »:

« Il y a une histoire double: une ésotérique et une exotérique. Le contenu réside dans la partie exotérique. L'intérêt de la partie ésotérique est toujours celui de retrouver dans l'Etat l'histoire du concept logique. Mais c'est sur la face exotérique que le développement proprement dit a lieu ⁴³. »

L'« exotérique », c'est le domaine réel-empirique sur lequel doit se porter l'attention; l'« ésotérique », c'est la signification en laquelle on « traduit » ce même domaine au lieu de se livrer à l'étude considérée. Autrement dit, Hegel « retrouverait » partout les déterminations de la *Logique* au lieu de s'ouvrir au mystère, à la nouveauté et au « style » d'apparition propres à l'« exotérique ». Marx formule sa critique de façon tout à fait transparente, en écrivant :

« Ce n'est pas la Philosophie du droit, mais c'est la Logique qui est le véritable intérêt. Le travail philosophique ne consiste pas en ce que la pensée prenne corps dans des déterminations politiques, mais en ce qu'au contraire les déterminations politiques existantes soient volatilisées (*verflüchtigt*) en des pensées abstraites. Ce n'est pas la Logique de la Chose mais la Chose de la Logique qui constitue le moment philosophique. La Logique ne sert pas d'argument (*Beweis*) pour l'Etat, mais au contraire l'Etat sert d'argument pour la Logique ⁴⁴. »

Voici une caractérisation d'une clarté exemplaire, qui pourrait valoir pour la « traduction », dans les *Manuscrits de 1844*, de la problématique de l'exploitation ouvrière en termes feuerbachiens. Un exemple nous fera mieux comprendre ce qu'il en est de cette sorte d'« impérialisme » de la Logique, traduisant tous les objets théoriques dans son propre langage, infiniment répété, comme au travers d'une succession de miroirs sans surprises. Soit l'idée d'« organisme » : nous avons vu dans notre première partie qu'Hegel se basait sur une telle notion pour théoriser l'unité de la société civile et de l'Etat, et cela par le truchement de tous les intermédiaires destinés à permettre au « sang » du système vivant de « circuler ».

« Par quoi donc l'organisme *animal* se distingue-t-il de l'organisme *politique*? Cela ne s'ensuit pas de cette détermination universelle. Or une explication qui ne donne pas la *differentia specifica* n'est pas une explication. L'unique intérêt est de retrouver l'« Idée » pure et simple, l'« Idée logique », dans chaque élément, qu'il s'agisse de l'Etat, qu'il s'agisse de la nature; et les sujets réels, comme, dans le cas présent, la « constitution politique », deviennent ses simples *noms*, si bien qu'on en arrive seulement à l'apparence d'une connaissance réelle. Ils sont et restent des déterminations non conçues parce que non conçues dans leur essence spécifique ⁴⁵. »

Marx a donc, dès 1843, inauguré la critique de l'opération de « traduction ». Mais autant sa caractérisation apparaît comme éclairante vis-à-vis du procédé de pensée hegelien, de cette sorte de *narcissisme* quasi « paranoïaque » consistant à « retrouver » partout dans le monde le mouvement de la *Logik*, autant une telle prise de position théorique peut-elle mener au positivisme ou à l'empirisme les plus grossiers, si elle cherche à rem-

placer la « traduction » hegelienne par ce qui deviendra, en 1845-46, la simple « observation empirique ». Mais nous savons bien qu'un tel thème, qui s'articule rigoureusement avec l'opération de *renversement* (la société civile, comme « base », viendrait se substituer à l'Etat tout comme le « regard » empirique remplacerait la « traduction » philosophique, la *Logik der Sache* prenant la relève de la *Sache der Logik*), apparaît comme unilatéral : du point de vue du contenu même de l'analyse marxienne de *jeunesse*, une philosophie entre en jeu, fondée sur le concept d'activité-« but »/activité générique. Donner trop de poids à la critique de la « traduction » telle qu'elle apparaît dans le *Manuscrit de Kreuznach* reviendrait donc à se couper irrémédiablement de la problématique ontologique sous-tendant celui-ci, c'est-à-dire de *l'essentiel*⁴⁶. Mais en même temps, les textes que nous venons de citer attestent que Marx, dès 1843, avec une clarté et une rigueur bien supérieures aux déclarations tonitruantes de *l'Idéologie allemande*, s'en prenait à la philosophie, pour autant qu'elle intervenait dans l'analyse considérée par le truchement d'une opération de « traduction ».

Mais il y a plus : les *Manuscrits de 1844* mettent également en œuvre une telle critique, et cela de nouveau à propos d'Hegel. Dans ce cas, l'attaque se concentre sur les thèmes de la « conscience de soi » et de l'« être auprès de soi »⁴⁷. Quand, au cours de nos analyses précédentes, nous avons parlé de la critique de la philosophie à laquelle se livrait le jeune Marx dans le troisième manuscrit, il s'agissait de la question du champ d'effectuation de l'activité universelle : la « conscience de soi », identifiée à la réflexion, à la théorie, s'avérait, chez Hegel, seule « dépositaire » de l'idéal de l'activité authentique, dans la mesure où la pensée était susceptible (par opposition à la pratique quotidienne) de s'unir *sans reste* au monde⁴⁸. A cette « conscience de soi », Marx substituait l'homme « en chair et en os », vivant, corporel, pratique, mais nous avons vu que ce « remplacement » revenait à imposer à la réalité humaine la plus sensible les exigences hegelienues de *Versöhnung* (réconciliation). De la même manière que, dans le *Manuscrit de Kreuznach*, l'appel à la société civile ne renversait pas le primat accordé à l'Etat, mais visait à faire de *l'allgemeine Angelegenheit* la « seconde nature » de cette même société civile, de la même manière le renversement du primat de la conscience de soi et de la théorie sur l'homme vivant et sur la pratique revient, pour le jeune Marx, à faire de l'activité propre à cette « conscience de soi » la *substance même* de la vie humaine pratique. Dans les deux cas, le thème du renversement mène à une interprétation *totalement erronée* de la problématique marxienne de jeunesse.

Mais, tout comme, dans le texte de 1843, le mouvement (trompeur) de renversement correspondait à une critique de la « spéculation », le troisième manuscrit s'en prend, à partir d'un même point d'ancrage, au

« style » de pensée hegelien. Nous n'avions pas encore répondu, dans la première partie de notre travail, à la question de savoir comment la philosophie (la « conscience de soi ») pouvait se « réconcilier » avec le monde : cela ne nous intéressait pas au premier chef, puisqu'il s'agissait de comprendre le sens même des positions adoptées par Marx (« devenir-monde » de l'activité générique). Or maintenant, après les quelques textes du *Manuscrit de Kreuznach* que nous avons cités, un tel « comportement » philosophique devient intelligible : la philosophie, au lieu de s'ouvrir au monde, à l'altérité des objets théoriques qui, chaque fois, déconcertent ses assurances et brisent sa « clôture », projette dans le monde le mouvement de la *Logik* ; dès lors, une conséquence s'impose immédiatement : le monde et les objets restent *intouchés* par la pensée, qui n'a pas fait droit à leur mode spécifique de présentation, et leur altérité se maintient d'autant plus fermement derrière l'écran posé par le narcissisme spéculatif.

« Et comme la pensée s'imagine qu'elle est immédiatement l'autre de soi-même, qu'elle est la *réalité sensible*, comme, par conséquent, son action a pour elle valeur d'action *réelle sensible*, ce dépassement par la pensée, qui laisse en réalité son objet intact (*in der Wirklichkeit stehen lässt*), croit l'avoir surmonté...⁴⁹. »

A nouveau, il est nécessaire d'approcher un tel mouvement critique avec une double précaution : d'une part, il laisse hors de lui le caractère fondamental de la critique adressée à Hegel (à savoir le caractère seulement théorique de l'activité universelle) et laisse croire que le thème du renversement peut exprimer la problématique du troisième manuscrit, c'est-à-dire que l'homme « réel en chair et en os » doit être considéré comme le point de départ de la pensée marxienne, alors qu'il n'en est rien ; d'autre part, cette critique peut, nous le savons, mener au positivisme le plus grossier. Mais enfin, la critique de la « spéculation » se trouvait indubitablement déjà engagée en 1843-44 : ce qui différencie l'*Idéologie allemande* des manuscrits de jeunesse ne consiste donc pas tellement en le fait qu'elle s'en prenne à la philosophie (nous trouvons dès 1843 la critique de la « traduction » que reprend le *Manifeste* de 1848), mais plutôt en ce que la problématique ontologique qui s'élaborait *plus ou moins en contradiction* avec ce premier thème⁵⁰ (qui correspondait au « renversement » d'Hegel, alors que l'ontologie est, comme le dit Michel Henry, « hyper-hegelienne ») a, selon toute apparence, totalement disparu en 1845-46.

La *Sainte Famille*⁵¹ de 1844-45 est tout entière articulée sur une critique de la « spéculation », cette dernière se définissant par le renversement auquel nous sommes maintenant familiers :

« ... le vocabulaire *spéculatif*, qui appelle abstrait le concret et concret l'abstrait⁵². »

« Ce que la Critique critique combat ici, ... c'est toute donnée vivante, tout immédiat, toute expérience sensible, plus généralement toute expérience *réelle*, dont on ne peut jamais *savoir* à l'avance ni d'où elle vient ni où elle va ⁵³. »

C'est donc la « résistance » du réel, son caractère déconcertant pour tout système de pensée déjà achevé, que la « spéculation » refuse d'affronter, se contentant de s'y mirer en rabattant ce qui requiert la connaissance sur le « déjà-connu », bref en le « traduisant ». Mais l'ouvrage apparaît comme extrêmement caractéristique d'une tension fondamentale chez le Marx de la « maturation » : *d'une part*, nous y trouvons les deux critiques de la philosophie dont nous avons parlé plus haut (point de vue « scientifique » : critique de la « traduction » ; point de vue politique : critique de l'« humanisme », lequel prend en considération les « intérêts humains » et non les « intérêts du prolétariat ») ; *d'autre part*, l'ontologie (la philosophie) de jeunesse, que le discours « scientifico-politique » était censé remplacer, continue à se manifester. Soit tout d'abord la critique de la « traduction » : elle est omniprésente, comme l'attestent les passages que nous venons de citer, et plus encore le paragraphe célèbre intitulé « le mystère de la construction spéculative » ⁵⁴. Dans ces pages, Marx oppose à une caricature de la philosophie hegelienne un point de vue empiriste des plus grossiers. Que l'on en juge par l'exemple célèbre du « fruit » :

« Quand, opérant sur des réalités, pommes, poires, fraises, amandes, je me forme l'idée générale de « fruit » ; quand, allant plus loin, je m'imagine que mon idée abstraite, « le fruit », déduite des fruits réels, constitue un être qui existe en dehors de moi et, bien plus, forme l'essence *véritab*le de la poire, de la pomme, etc., je déclare — en langage *spéculatif* — que « le fruit » est la « substance » de la poire ⁵⁵. »

« ... alors que la religion chrétienne ne connaît qu'une incarnation de Dieu, la philosophie spéculative a autant d'incarnations qu'il y a de choses... La joie spéculative consiste donc à retrouver tous les fruits réels, mais en tant que fruits ayant une signification mystique supérieure, sortis de l'éther de votre cerveau et non pas du sol matériel, incarnations « du fruit », cet être *conceptuel* abstrait... ⁵⁶. »

La parodie est extrêmement grossière, étonnante de schématisme par rapport à la critique de la spéculation telle que la présentait le *Manuscrit de Kreuznach*, mais tout à fait caractéristique quant à la prise de position *empiriste* qui sous-tend l'argumentation de Marx et vient, comme dans l'*Idéologie allemande*, en pleine lumière. Or voici l'important : ce mouvement de critique, visant à substituer au « narcissisme » spéculatif l'évidence du « fait empirique », se relie à une dénonciation *politique* de l'« humanisme ». La transition est perceptible dans le passage suivant :

« Il semble plutôt que la philosophie, précisément parce qu'elle n'était que l'expression transcendante et abstraite de l'état de choses existant, à cause

de sa transcendance et de son abstraction, à cause de sa *distinction imaginaire* d'avec le monde, devait se figurer avoir laissé bien au-dessous d'elle l'état de choses existant et les hommes réels; que d'autre part, parce qu'elle ne se distinguait pas *réellement* du monde, elle se trouvait dans l'impossibilité de porter sur lui un *jugement réel*, de faire jouer à son égard un pouvoir de discernement effectif, donc d'intervenir *pratiquement* (*praktisch eingreifen*)...^{57.} »

La lucidité du regard empirique, permettant de faire montre d'un « discernement effectif », atteint les enjeux véritables que la philosophie, transcendante au monde (à ce qu'il faut connaître) et se contentant d'y projeter ses « abstractions », ne peut évidemment, par hypothèse, percevoir. Ainsi une pratique réelle est-elle rendue possible par le « jugement réel » qui l'éclaire, alors que la philosophie ne peut se repérer dans un monde auquel elle ne s'est pas *ouverte*, et qui, par là même, lui reste opaque, subsistant *derrière* l'écran de son « fantasme ». Mais voici que vient s'articuler avec cette considération de bon sens une perspective politique : la spéculation ne se voit plus reprocher de passer à côté des « petites différences », cette attitude lui interdisant d'agir à cause de sa *cécité* même, mais de considérer l'homme « en général plutôt que les intérêts du prolétariat. Or c'est ici qu'intervient *Proudhon*. Celui-ci avait été critiqué, dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, par Edgar Bauer : Marx, dans la *Sainte Famille*, oppose ce qu'il appelle le « *Proudhon réel* » au « *Proudhon de la traduction critique* ». Nous voici donc au coeur de nos préoccupations. Écoutons ce que déclare Marx à propos du premier personnage :

« Le Proudhon réel dit : “*Je ne fais pas de système; je demande la fin du privilège, etc.*”. En d'autres termes, le Proudhon réel déclare qu'il ne vise pas de buts relevant d'une science abstraite, mais présente à la société des revendications relevant de la pratique immédiate^{58.} »

Ici, c'est le caractère positivement *engagé*, comme nous dirions aujourd'hui, des thèses proudhoniennes qui constitue l'élément décisif : l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?* lutte contre le « privilège » en refusant, nous le savons, le droit d'appropriation fondé sur le non-travail (le capital). A cette prise de position en faveur des « intérêts » du prolétariat (que l'on se souvienne de la citation du *Manifeste communiste* concernant le socialisme français), s'oppose maintenant la méditation « ontologique » humaniste du Proudhon de la « Critique critique » (c'est-à-dire de Proudhon tel que le « traduit » Edgar Bauer) :

« Le Proudhon critique se demande : “*L'homme est-il donc appelé à être toujours malheureux ?*”. C'est-à-dire qu'il se demande si le malheur est la destination morale de l'homme. Le Proudhon réel est un Français léger qui se demande si le malheur est une nécessité matérielle, une *obligation absolue* (*L'homme doit-il être éternellement malheureux ?*)^{59.} »

A nouveau, le texte donne l'impression d'une revanche de l'« égalita-

risme » proudhonien sur les méditations « abstraites » des *Manuscripts de 1844* concernant l'activité « générique » et le « sens de l'avoir ». Ainsi l'exemple présent nous permet-il de clarifier les choses en ce qui concerne la double critique de la philosophie engagée par le Marx « mûr » : la critique « scientifique » prend en considération le *premier* « versant » des *Manuscripts de 1844*, et oppose à la « traduction » en termes feuerbachiens ou autres l'analyse « immanente » du domaine considéré (le « pouvoir de discernement effectif ») ; la critique *éthico-politique* vise le *second* « versant », récusant la lecture ontologique dans la mesure où celle-ci reviendrait à mettre sur le même pied capitalisme et « égalitarisme », à se poser la question « métaphysique » : « L'homme est-il donc appelé à être toujours malheureux ? » (entendons : à quoi bon critiquer l'exploitation capitaliste si le malheur du « sens de l'avoir » doit malgré tout subsister), au lieu de prendre parti contre le « privilège ». Et certes, les deux critiques ne sont pas absolument indépendantes l'une de l'autre, la lucidité du « regard empirique » pouvant éclairer le combat anti-capitaliste : mais rien n'empêchera jamais que l'on *perçoive* la misère ouvrière sans en tirer de conséquences politiques, bref que l'on s'accommode de l'état de choses existant. Entre le dévoilement à prétention « scientifique » et la prise de position politique, il existe un abîme, une telle distance s'exprimant par la constatation de sens commun suivant laquelle *d'un fait on ne peut tirer une norme*.

Et pourtant, une grande partie du caractère singulier, voire fascinant, de l'oeuvre de maturité de Marx, réside, nous l'avons signalé plus haut, dans l'apparent « dépassement » de l'impossibilité que nous venons d'énoncer ; mais avant de tâcher de comprendre comment Marx pourra prétendre réaliser un tel *tour de force* avec des moyens *apparemment* purement « scientifiques », voyons comment s'y prend cette oeuvre de la « maturation » que constitue la *Sainte Famille*. Supposons admis, par simple hypothèse d'école, les présupposés empiristes que Marx, tout au long de ce texte, oppose à la spéculation. La question que l'on se posera d'emblée est bien sûr la suivante : quelle est l'« efficacité » de ce pouvoir de distinction, *que nous apprend* ce retour aux choses mêmes que constitue l'ascèse à laquelle nous invite notre auteur ? A notre grand étonnement, Marx énonce, avec un *dogmatisme* qui, semble-t-il, nous rejette tout naturellement aux antipodes de l'*empirisme*⁶⁰, le fait que le combat pour le prolétariat se trouve comme « inscrit » dans la réalité : l'histoire « va » vers l'abolition de la misère ouvrière, et cela avec une nécessité de fer, puisqu'apparemment, c'est l'« observation empirique » qui nous fournit une telle « loi ».

« ... le prolétariat est forcé, en tant que prolétariat, de s'abolir lui-même et, du coup, d'abolir son contraire, dont il dépend, et qui fait de lui le proléta-

riat : la propriété privée. Il est le côté *négalif* de l'opposition, l'inquiétude au cœur de celle-ci, la propriété privée dissoute et se dissolvant. (...).

Il est vrai que, dans son mouvement économique, la propriété privée s'achemine d'elle-même vers sa propre dissolution ; mais elle le fait uniquement par une évolution indépendante d'elle, inconsciente, qui se réalise contre sa volonté et que conditionne la nature des choses... Le prolétariat exécute la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même en engendrant le prolétariat, tout comme il exécute la sentence que le travail salarié prononce contre lui-même en engendrant la richesse d'autrui et sa propre misère. Si le prolétariat remporte la victoire, cela ne signifie pas du tout qu'il soit devenu le côté absolu de la société, car il ne l'emporte qu'en s'abolissant lui-même et en abolissant son contraire ⁶¹. »

Et Marx conclut sur ce point :

« Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément. Il s'agit de savoir *ce qu'est* le prolétariat et ce qu'il sera obligé historiquement de faire conformément à cet *être*. Son but et son action historique lui sont tracés, de manière tangible et irrévocable, dans sa propre situation comme dans toute l'organisation de la société bourgeoise actuelle ⁶². »

On ne saurait être plus clair : l'« observation empirique » découvre *ce qui est*, c'est-à-dire la nature propre du prolétariat et les tâches qu'il accomplira inéluctablement, en conformité avec son essence, de la même manière qu'un boulet de canon décrit, selon les lois de la physique, une parabole ⁶³. Si Proudhon — ou du moins le « Proudhon réel » — « présente à la société des revendications relevant de la pratique immédiate », il faut ajouter immédiatement que son mérite n'est pas moral, au sens où Marx célébrerait son « courage » ou toute autre qualité humaine, mais « scientifique », puisqu'il se fait que ses revendications coïncident avec « la nature des choses », et qu'il *voit* ce que le prolétariat « sera obligé historiquement de faire » conformément à son « être ».

Mais enfin, comment se contenter d'une telle « synthèse » des préoccupations « scientifiques » et éthico-politiques ? Marx ne démontre rien, et, qui plus est, retrouve, dans la présentation de ce que « découvre » l'« observation empirique » (ou de ce que met à jour l'investigation « scientifique »), *tout l'hegelianisme historique de 1844* auquel, pourtant, la critique du « mystère de la construction spéculative » avait cru faire un sort. Le paradoxe apparaît comme flagrant, presque renversant : Marx critique de façon radicale la spéculation au profit de la lucidité « empirique » et de l'analyse immanente des objets théoriques considérés, et cette même analyse produit des résultats *absolument conformes au style de pensée hegelien*, pourtant tellement décrié. Que le prolétariat exécute « la sentence que la propriété privée prononce contre elle-même » ⁶⁴ constitue une affirmation tout à fait apparentée à la thèse hegelienne selon laquelle l'*histoire* du monde est en même temps le *tri-*

bunal du monde (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*)⁶⁵. C'est la philosophie hegelienne de l'histoire qui, comme en 1844, permet d'atteindre à la synthèse du descriptif et du normatif. Pour Hegel, l'histoire constitue la véritable *théodicée*: tout a un sens, et le philosophe, se contentant d'exposer le réel, découvre *en même temps* le rationnel :

« Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig⁶⁶. »

La philosophie, aux yeux d'Hegel, peut découvrir la rose dans la croix du présent (« *Die Vernunft als die Rose im Kreuze der Gegenwart zu erkennen* »⁶⁷), voir advenir dans ce qui *est* ce qui *doit* être: rien ne se perd, Dieu conserve tout. Mais alors, quel paradoxe étonnant que de retrouver une telle conception de l'histoire dans un texte à prétention radicalement empiriste et anti-spéculative comme la *Sainte Famille* ! C'était, rappelons-nous en, déjà le cas dans les textes de 1844, mais, dans le cas présent, la situation devient *proprement insoutenable*. Que pèsent face à de telles proclamations les quelques passages dans lesquels Marx rappelle que, même si c'est sur la base de circonstances données, les hommes font leur *propre histoire* ? Cette parfaite unité du descriptif et du normatif ne confère-t-elle pas au « regard empirique » — dont on commence à se demander si ce n'est pas, *plus que jamais*, celui du philosophe hegelien — un avantage radical par rapport aux individus historiques agissant dans la pratique quotidienne⁶⁸ ? Rappelons tout de même le fait que Marx écrit cette phrase, tout simplement énorme : « Il ne s'agit pas de savoir quel but tel ou tel prolétaire, ou même le prolétariat tout entier, se *représente* momentanément ». Comment Marx peut-il alors, dans le même ouvrage, s'exprimer de la façon suivante ?

« L'histoire ne fait rien, elle "ne possède pas de richesse énorme", elle "ne livre pas de combats" ! C'est au contraire l'homme, l'homme réel et vivant qui fait tout cela, possède tout cela et livre tous ces combats; ne croyez pas que (*etwa*) c'est l'"histoire" qui se sert de l'homme comme moyen pour réaliser — comme si elle était une personne à part — ses fins à elle; elle n'est que l'activité de l'homme qui poursuit ses fins à lui⁶⁹. »

« Ne croyez pas » : à lire les pages précédentes concernant la mission historique du prolétariat, nous sommes plutôt tentés de croire le contraire. La citation présente se relie, si l'on veut, aux considérations strictement « scientifiques » concernant la capacité de *distinguer*, laquelle peut servir à *éclairer* la pratique concrète des individus historiques; mais le texte que nous commentons ne renvoie aucunement à la conception, banale, suivant laquelle le descriptif aide à la position et à la réalisation des fins normatives⁷⁰ : il se base sur l'idée d'une unité parfaite du fait et de la norme. Dans un tel contexte, il devient proprement *aberrant* de continuer à parler de l'histoire comme si l'homme réel

y poursuivait « ses fins à lui ». Nous reviendrons longuement sur cette question, qui forme l'une des clés de l'oeuvre de maturité et nous a au moins déjà sensibilisés au fait que la rupture radicale avec la philosophie en général, et la spéculation hegelienne en particulier, risque de ne pas être si nette qu'il y paraît au vu du caractère tranché, et pour tout dire triomphaliste, des « oeuvres de la coupure », ainsi que les appelle Althusser. En effet, Marx ne s'en tiendra pas à un tel mixte d'empirisme et de dogmatisme, mais tâchera — nous le montrerons — de résoudre la question présente (l'unité visée du descriptif et du normatif) en n'ayant recours qu'à des instruments « scientifiques ». Les quelques pages de la *Sainte Famille* que nous avons commentées eussent donc été de peu d'intérêt si elles ne nous avaient aidés à percevoir des enjeux qui, comme nous nous en rendrons compte par la suite, sont plus « enfouis » dans le *Capital*.

Mais avant d'en passer à la suite de notre propos, il nous faut compléter l'exposé concernant Proudhon : jusqu'ici, il semble en effet que la *Sainte Famille* se distingue des *Manuscrits de 1844* en ceci qu'elle ne critique pas l'auteur de *Qu'est-ce que la propriété ?*. Or ce n'est aucunement le cas : Marx poursuit l'analyse des limites qu'il assigne à l'entreprise proudhonienne. Une telle problématique s'avère décisive, puisque Proudhon, par opposition à Hegel et à la « spéculation », restera présent dans toute l'oeuvre de maturité *comme un adversaire explicite*, lequel, d'ailleurs, se muera de plus en plus en un véritable *ennemi*.

Le Mémoire de Proudhon se voit, dans le pamphlet de 1845, qualifié de « manifeste scientifique du prolétariat français »⁷¹ : une telle expression renvoie directement à ce que nous venons de souligner, c'est-à-dire au fait que les « revendications » de cet auteur concernant le « privilège » *s'identifient* à une observation « scientifique » (interprétation radicale : unité du descriptif et du normatif) au lieu, plus banalement, de se fonder sur celle-ci (l'art des distinctions fines — la « science » —, à l'encontre de l'« abstraction » philosophique, éclaire la pratique et les choix politiques, bien que ceux-ci ne puissent en être « déduits » : interprétation commune). Mais en même temps, Marx reprend, semble-t-il, les critiques de 1844 :

« *Qu'est-ce que la propriété ?* est la critique de l'économie politique du point de vue de l'économie politique... L'ouvrage de Proudhon est donc scientifiquement dépassé par la critique de l'économie politique, y compris de l'économie politique telle qu'elle apparaît dans la conception de Proudhon. Mais ce travail n'est devenu possible que grâce à Proudhon lui-même...⁷². »

Nous savons que, dans les *Manuscrits de 1844*, Proudhon pouvait être ramené au « point de vue de l'économie politique » parce qu'il maintenait, selon Marx, l'idée de l'activité-« moyen ». Une telle perspective ontolo-

gique devrait avoir disparu dans le texte présent, au moins si l'on prend en considération les exigences du combat politique, puisqu'elle relève des conceptions du « Proudhon critique » (la « destination morale de l'homme » au lieu de la critique du « privilège », c'est-à-dire du capitalisme *stricto sensu*). Or il n'en est rien : le passage suivant en témoigne de façon transparente.

« Dire que Proudhon veut supprimer le non-avoir (*das Nichthaben*) et le mode ancien d'avoir revient exactement à dire qu'il veut abolir l'état d'aliénation pratique de l'homme par rapport à son *essence objective*, l'expression *économique* de l'auto-aliénation humaine. Mais comme sa critique de l'économie politique est encore prisonnière des présuppositions de l'économie politique, la réappropriation du monde objectif lui-même reste conçue sous la forme que la *possession* revêt dans l'économie politique ⁷³. »

Nous assistons, rigoureusement parlant, à une reprise de la problématique des *Manuscripts* : l'éthique du travail sur laquelle se fonde Proudhon (et que l'on eût pu, nous le savons, attribuer au jeune Marx sur la base du versant-« traduction » de l'ébauche) maintient la « possession » en tant que « sens de l'avoir ». Marx poursuit, et l'on voit réapparaître le thème de l'« égoïsme » :

« Il déclare que la possession est une « *fonction sociale* ». Or ce qu'il y a d'« intéressant » dans une fonction, ce n'est pas d'« exclure » autrui, mais de mettre en œuvre et de *réaliser ses forces essentielles propres* (nous soulignons) ⁷⁴. »

La dernière expression renvoie directement aux *Manuscripts*. Ainsi retrouvons-nous, à notre étonnement, des perspectives philosophiques apparentées à la méditation de jeunesse dans un texte dont les pré-supposés empiristes ou « positivistes » sont tout à fait flagrants : le caractère extrêmement significatif de cette œuvre de la maturation — et c'est pour cette raison que nous nous y sommes arrêté — réside précisément dans le fait qu'elle mêle *quatre perspectives différentes*, lesquelles sont en quelque sorte le signe d'un travail très intense de la pensée. Enumérons-les, de façon à les garder en mémoire lorsque nous aborderons les textes économiques de maturité.

1. Une critique empiriste, une volonté de « scientificité », un appel à l'art des distinctions fines. Cette critique s'oppose à la philosophie, comprise comme « traduction » de ce qui est à connaître et à distinguer dans le langage répétitif du système spéculatif (exemple de l'organisme dans le *Manuscrit de Kreuznach*, et, plus grossièrement, du fruit dans l'ouvrage présent).

2. Une critique politique de la philosophie comprise comme ontologie « humaniste » (« *L'homme* est-il donc appelé à être toujours malheureux ? »), celle-ci se trouvant condamnée parce que, comme l'énonce

le *Manifeste communiste*, son approche revient à « émasculer la littérature du socialisme » en substituant aux « intérêts du prolétaire » ceux de l'homme « *qui n'est d'aucune classe* ».

3. La tentative visant à *unifier* les deux premières perspectives à partir d'une « découverte » scientifique (la nature et le rôle inéluctable du prolétariat) qui inscrit dans l'être — dans la réalité historique — la « revendication » de l'abolition du « privilège »⁷⁵; la formulation même de cette conception proprement « délirante » fait, nous l'avons vu, **resurgir la spéculation hegelienne**, tout au moins sous la forme du *Weltgericht*, et rend dérisoires les affirmations parallèles selon lesquelles l'histoire « ne fait rien » en tant qu'entité hypostasiée, les hommes réels étant censés y poursuivre leurs « propres buts »⁷⁶. Cette dernière conception — par ailleurs grossière — de l'action historique contredit absolument l'idée de la *List der Vernunft* (ruse de la raison dans l'histoire) à laquelle renvoient les passages sur le prolétariat.

4. Enfin, non seulement la spéculation réapparaît *latéralement* par le truchement de la troisième perspective, mais elle se manifeste de façon *frontale* dans la critique, réitérée, adressée à Proudhon à partir du concept de « forces essentielles », ou, ce qui revient au même, de la critique de l'« avoir » et de l'« egoïsme ».

La tension, les paradoxes, voire les contradictions du texte sont absolument étonnants : Marx rejette l'ontologie dans la seconde perspective (point de vue du combat politique) et la réintroduit dans la quatrième (critique de Proudhon) ; il dénonce les abstractions de la spéculation et en particulier l'histoire « hypostasiée », et les retrouve dans l'« analyse » du rôle assigné au prolétariat. Nous avons donc à notre disposition les éléments de pensée qui animent la période de « maturation » de Marx : il ne faudra pas les perdre de vue quand nous étudierons le *Capital* qui, pour sa part, laissera apparaître de façon bien moins directe cette multiplicité contradictoire de perspectives. La question décisive consistera à se demander si la même problématique y poursuit son chemin, et donc, bien évidemment, si les « effets » de l'ontologie de l'activité, telle qu'elle apparaissait dans l'œuvre de jeunesse, continuent, comme dans la *Sainte Famille*, à se manifester.

3. ANALYSE DES SIXIEME ET SEPTIEME THESES SUR FEUERBACH

Une telle tension intellectuelle se retrouve dans les *Thèses sur Feuerbach* : nous avons vu plus haut que celles-ci ne pouvaient être entièrement

interprétées du point de vue de l'ontologie de jeunesse — bien que celle-ci, nous pensons l'avoir montré, fût indispensable à l'intelligibilité d'une partie d'entre elles — et renvoyaient, à un certain niveau, à une problématique nouvelle en train de s'ébaucher. Ainsi étions-nous restés dans l'expectative en ce qui concernait l'identification opérée entre la perspective feuerbachienne et le matérialisme « intuitif », c'est-à-dire le point de vue « des individus isolés et de la société civile » : une telle mise en relation nous paraissait aberrante au sein de l'horizon ontologique de jeunesse, puisqu'elle imputait à Feuerbach — c'est-à-dire au jeune Marx qui s'appuyait sans réserves sur lui — une approche de l'individu « solitaire » qu'il s'était précisément attaché à dénoncer. Nous en étions alors venus à nous demander si cette aberration ne devait pas se trouver affrontée *comme telle* : Marx n'était-il pas en train, dans le *Thèses*, de mettre en question son propre point de vue, de façon certes partielle, cette situation « critique » rendant dès lors compte du mystère, de l'« épaisseur » caractérisant de tels aphorismes, peut-être jetés hâtivement sur le papier ?

Or voici que l'*Idéologie allemande* — et, de façon plus caractéristique encore, les textes de la *Sainte Famille* analysés plus haut, dont la tension *est* celle des *Thèses* — nous livre, dans ses insuffisances, sa difficulté, son dogmatisme, la perspective nouvelle permettant d'identifier l'ontologie feuerbachienne et le point de vue de la « société civile », autrement dit de faire peser le même type d'accusation sur l'approche dont se réclame le jeune Marx et sur son négatif, ce qu'il dénonce de façon absolument radicale. Certes, nous prenons pour l'instant Marx au mot de ses prétentions : il ne s'agit aucunement de soutenir que l'horizon théorique de « maturation » permet de réfuter, de « dépasser » la philosophie de 1843-44 ; simplement, il nous faut, avant de tester dans ses implications essentielles la rigueur du propos, avant d'affronter les deux problématiques en termes de « vérité », saisir le projet marxien tel qu'il se manifeste en cette période de crise, c'est-à-dire appréhender sa « conscience de soi ».

Soit la thèse suivante, dans laquelle Marx s'en prend à Feuerbach :

« Feuerbach résout l'essence religieuse en l'essence *humaine*. Mais l'essence de l'homme n'est pas une abstraction inhérente à l'individu isolé. Dans sa réalité, elle est l'ensemble des rapports sociaux ⁷⁷. »

Sans l'arrière-fond positiviste que nous avons mis à jour en ce qui concerne les textes de 1845-46, une telle réduction de la problématique ontologique animant l'oeuvre de Feuerbach à ce sociocentrisme grossier ne pourrait être attribuée à Marx : nous avons pu voir, bien au contraire, en quoi il existait, dans les *Manuscrits*, une tension entre l'activité spirituelle (scientifique, artistique, etc.) et l'activité sociale (l'*allgemeine An-*

gelegenheit), comment la réflexion sur la société s'articulait avec une méditation concernant la nature, le tout basé sur une critique (ambivalente) de la philosophie hegelienne. Tout cela se résoudrait-il dans la formule : « ensemble des rapports sociaux » ? La thèse suivante confirme une telle perspective.

« C'est pourquoi Feuerbach ne voit pas que l'« esprit religieux » est lui-même un *produit social* et que l'individu abstrait qu'il analyse appartient à une forme sociale déterminée ⁷⁸. »

On peut articuler les deux niveaux théoriques se partageant l'espace des *Thèses sur Feuerbach* à partir de l'observation suivant laquelle, à partir de 1845, le concept d'*individu* subit une mutation de sens dans l'œuvre de Marx. L'*Esprit du christianisme*, la *Question juive* et les *Manuscrits* opposaient l'une à l'autre deux ontologies de l'individualité : d'une part un individu livré à l'activité-« moyen », extérieur au genre et, corrélativement, à lui-même ; d'autre part un individu qui, au travers de la *Gattungstätigkeit*, se visait et s'atteignait dans le moment même où il visait et atteignait le « genre ». D'un tel point de vue, il était évidemment impossible de mettre sur le même plan les deux types d'individualité concernés. Or les première et neuvième thèses se livrent incontestablement à une telle opération : la perspective a donc changé. Les sixième et septième thèses nous esquissent la signification d'une telle transformation. Du point de vue théorique de la « maturation », le *type* d'individualité mis en œuvre par telle ou telle approche ontologique n'importe plus, mais au contraire le fait d'engager les investigations *en partant de l'individu en tant que tel*.

La *sixième* thèse oppose à l'« abstraction » de l'essence humaine attribuée à l'« individu isolé » l'« ensemble des rapports sociaux » ⁷⁹. Nous pouvons comprendre une telle critique à partir du double horizon anti-philosophique (« scientifique » et politique) que nous avons mis à jour dans notre analyse de la *Sainte Famille* et de l'*Idéologie allemande* : la philosophie — c'est l'une de ses tâches essentielles — réfléchit sur le sens universel de l'action humaine, comme c'est le cas dans l'œuvre de jeunesse de Marx et chez Feuerbach ; ce faisant, elle perd — suivant les pré-supposés empiristes de 1845-46 — le « contact » avec la réalité historico-sociale : pour saisir ce qui est — l'activité des individus réels, « vivants » —, il faut observer l'« ensemble des rapports sociaux » qui est censé nous livrer *tout ce qu'il faut savoir d'essentiel* sur ces mêmes individus, alors que l'« essence » abstraite de l'homme, en laquelle sont « traduites » les situations réelles, s'y avère impuissante ; d'un autre côté, on peut également dire — la thèse est suffisamment allusive pour qu'il soit difficile de trancher — que l'« ensemble des rapports sociaux » concerne la situation du prolétariat, pour lequel la philosophie n'est pas en mesure de prendre

parti, puisqu'elle s'occupe de l'« homme qui n'est d'aucune classe ». Sans doute d'ailleurs s'agit-il des deux points de vue à la fois, selon la perspective « synthétique » (unité du descriptif et du normatif) mise en oeuvre par la *Sainte Famille*.

La septième thèse précise la question. L'individu constitue comme tel une abstraction, et rien ne peut en être dit de valable sans le référer à la « forme sociale déterminée » à laquelle il appartient : celle-ci lui donne son sens, en livre la « vérité ». Autrement dit, l'individu n'est pas la réalité fondamentale, qu'on le considère du point de vue de la *Selbstsucht* ou de celui de la *Gattung* : seule l'analyse politico-scientifique — dont nous avons tracé plus haut la perspective — des formes sociales et de leur devenir, bref le corps de doctrine qu'Engels baptisera « matérialisme historique », permet d'approcher de façon adéquate le destin « situé » de l'individualité. Dès lors, il est possible de répondre à la question de savoir quel est, pour l'oeuvre de maturité, le trait commun de deux approches de l'individualité (« égoïste » et « générique ») que les textes de jeunesse opposent comme l'eau et le feu. La caractéristique qu'elles partagent, c'est l'« anthropologie », ou, autrement dit, le fait de considérer la société comme un ensemble d'individus « dépositaires » d'une même « essence »⁸⁰, au lieu d'étudier les rapports sociaux et — d'après les présuppositions de « maturation » — d'insister sur la rupture qui, du point de vue de la lutte des classes, devrait couper cette même société en deux⁸¹ et empêcher que l'ensemble des individus puisse se reconnaître dans une essence, dans des « attributs » communs.

En fait, une telle identification se base sur un présupposé majeur : « n'importe quel problème philosophique profond se résout tout bonnement en un fait empirique ». A savoir : l'opposition des classes sociales, référée aux « formes sociales » concernées, épuise totalement la réflexion que l'on peut engager concernant le destin des individus ; l'antinomie des intérêts — prise comme hypothèse de travail — empêche que quelque discours que ce soit puisse être tenu concernant les hommes « en général », et vaille pour « tous », qu'ils se situent d'un côté ou de l'autre de la barrière socio-politique. C'est une des prétentions incommensurables du marxisme que de vouloir « dépasser » la philosophie en la ramenant à l'analyse des conflits d'ordre économique et politique⁸², et, plus profondément, au développement des forces productives à travers une succession de « rapports de productions » déterminés : cette ambition se trouvera réfutée à plusieurs niveaux, et entre autres choses par le fait que Marx en appelle — comment eût-il pu faire autrement ? — dans son approche de la société future à une « essence » de l'individu, bref suspend la réflexion concernant le communisme à une ontologie de l'individualité et de l'activité dont nous tâcherons de dénouer les fils par la suite. Nous verrons

même qu'en un sens Marx — le Marx « scientifique » de maturité et non le jeune homme « encore » philosophe — fait *plus que tout autre* appel à une telle ontologie, lui confère un poids exorbitant qui resitue fort curieusement, pour qui garde à l'esprit les prétentions « matérialistes » de l'entreprise, les analyses du *Capital*.

Mais, ce présupposé admis par hypothèse, et donc le rabatement sans reste de la philosophie sur les oppositions socio-politiques empiriques, c'est-à-dire un mouvement de « traduction » exactement inverse de celui que nous avons cerné dans les *Manuscrits de 1844*, on comprend alors pourquoi, selon le point de vue de la « formation sociale déterminée » et de la lutte des classes qui s'y articule, *l'activité-« but »* (Feuerbach et le jeune Marx) et *l'activité-« moyen »* (Smith, la *bürgerliche Gesellschaft* hegelienne) *se rejoignent* : elles partent de l'essence humaine, soit que l'individu soit considéré comme une monade « égoïste », soit qu'il trouve le lieu de sa satisfaction dans la *Gattung*. Ainsi, parallèlement, les deux pôles de la *Judenfrage* se rejoignent-ils de ce nouveau point de vue : la société considérée comme le champ anarchique des intérêts égoïstes met tous les individus *sur le même plan* (il n'existe pas d'inégalités sociales dans la société civile de la *Judenfrage*, mais seulement des individus, tous égaux, pourrait-on dire, dans la « déchéance »), de même que la *menschlische Emanzipation* (l'idéal du jeune Marx) substitue simplement à une essence humaine une *autre* essence humaine.

Nous avons donc pu distinguer en première approximation l'ontologie de jeunesse de l'horizon théorique de maturité (ou de « maturation »), et cela à partir de la problématique de l'individualité. Est-ce à dire pourtant que les questions posées en 1844 à propos de l'individu et de son destin se trouvent radicalement exclues de l'œuvre ultérieure ? Nous verrons que ce n'est aucunement le cas. En fait, les investigations économiques de la maturité reprennent, à un niveau d'interrogation fondamental, la thématique de la *Question juive* concernant les « droits de l'homme » : comment celle-ci s'insère-t-elle dans le nouvel espace théorique, lequel ne se fonde précisément pas — nous venons de le voir — sur le couple individu-essence, intrinsèquement lié à cette même thématique ? Nous allons voir que c'est la théorie tout à fait centrale de la *valeur-travail* qui s'ancre dans de telles considérations, Marx tâchant de l'« annexer » à la conception de la lutte des classes en la plaçant au fondement de cette dernière. Ainsi, nous allons tenter de comprendre en quoi les économistes classiques ont pu, sur la base d'une analyse de l'échange — de la circulation — des marchandises, relier l'univers économique du libre-échange à la doctrine des droits de l'homme, et comment, par ailleurs, Marx a été en mesure de s'approprier le concept fondant cette même liaison — la valeur-travail — pour étayer l'analyse « scientifique » du monde économique de la moder-

nité en termes de lutte de classes, c'est-à-dire de *négarion des « droirs de l'homme »*. La valeur-travail confère aux analyses économiques des classiques une légitimité : elle indique que « leur » univers réalise, comme par un mécanisme naturel, les « droirs de l'homme ». Marx reprend pour sa part ce pivot d'honorabilité de l'économie classique et le place à la base d'une théorie de l'exploitation. Ainsi commençons-nous à voir se dessiner certains enjeux décisifs de l'oeuvre « scientifique » de maturité : Marx va en quelque sorte assumer l'univers de la *Question juive* — l'« égoïsme » et le libre-échange — et, au lieu de le rejeter au nom d'une ontologie de l'activité générique, l'accepter tel quel, reprendre certaines thèses majeures par lesquelles les classiques ont cru le décrire ou l'expliquer, pour le « miner » par en dessous, laissant travailler cette « taupe », agir cette « force civilisatrice » que nous verrons, dans les *Grundrisse* et le *Capital*, oeuvrer à la réalisation d'un univers social intimement apparenté aux présuppositions ontologiques de jeunesse. Tel sera le second « retour » de la problématique de l'individualité qui avait été thématisée en 1843-44 : non seulement celle-ci aura joué un rôle central dans la reprise, le déplacement, par l'oeuvre de maturité, des problèmes de la *Question juive*, mais elle se retrouvera encore au bout du chemin, le communisme tournant incontestablement — nous tenterons de le montrer — autour d'un axe ontologique constitué par l'individu et son activité.

Commençons donc par analyser le premier thème. Les *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*⁸³ décrivent l'univers économique contemporain, envisagé du point de vue de l'échange des marchandises, de la façon suivante :

« Chacun des sujets est un échangiste, c'est-à-dire entretient le même rapport social vis-à-vis de l'autre que le fait celui-ci vis-à-vis de lui. En tant que sujets de l'échange, leur relation est donc celle de l'égalité. Il est impossible de déceler la moindre différence ou même une opposition entre eux, on ne peut même pas les distinguer. Les marchandises qu'ils échangent sont équivalentes...⁸⁴ »

L'analyse immédiate du phénomène de la circulation des marchandises met donc en présence des individus *égaux*, entre lesquels il n'existe aucune « opposition » ou « différence ». Il n'est, de ce point de vue, aucune question de classes, de rapports de force, mais d'échange équitable, rationnel ; certes, Marx indique bien qu'il peut

« ... y avoir ... une erreur subjective dans l'évaluation mutuelle, et si l'un des individus lésait l'autre, cela ne résulterait pas de la *nature de la fonction sociale* qu'ils accomplissent respectivement, car elle est la même pour tous et ils y sont *égaux*...⁸⁵ »

Or, nous le savons, le *Capital*, étude à prétentions scientifiques de l'univers économique contemporain, commence par le paragraphe suivant.

« La richesse des sociétés dans lesquelles règne le mode de production capitaliste s'annonce comme "une immense accumulation de marchandises". L'analyse de la marchandise, forme élémentaire de cette richesse, sera par conséquent le point de départ de nos recherches⁸⁶. »

Si la marchandise constitue le « point de départ » des investigations de Marx, et si, d'autre part, l'échange dont elle est l'objet implique l'existence de partenaires égaux (sans « oppositions »), on commence donc à pressentir que le capitalisme se trouve, à un niveau nullement insignifiant, appréhendé en des termes proches de ceux qu'utilisaient les libéraux. Marx annonce d'ailleurs clairement que les « entorses » (vol, créations de déséquilibres générateurs d'« exploitation ») à la loi de l'échange, si elles se manifestent à un moment ou à un autre, ne concernent pas la « nature » de la fonction sociale envisagée. Notons dans cette perspective à quel point Marx définit les effets bénéfiques de cet univers de l'échange dans un style « utilitariste » :

« Si A avait le même besoin que B et si son travail avait le même objet, il n'existerait pas de relation entre eux... La diversité de leurs besoins et de leur production ne donne que l'impulsion à leur échange et à leur égalité sociale à travers celui-ci. Cette *diversité naturelle* est donc la condition préalable de leur *égalité sociale* au sein de l'échange et de l'ensemble de leurs relations productives⁸⁷. »

Il peut alors conclure cette approche de façon apparemment optimiste :

« Ainsi donc, on aboutit à la liberté la plus complète de l'individu: transaction volontaire; nulle violence d'où que ce soit; manifestation de soi en étant moyen ou en servant; pur moyen afin d'être but en soi, afin de dominer et de maîtriser; enfin, l'intérêt égoïste qui ne réalise aucun intérêt supérieur. (...) Non seulement l'égalité et la liberté sont respectées dans l'échange..., mais l'échange de valeurs est la base productive réelle de toutes les *libertés* et de l'*égalité*⁸⁸. »

Quel est dès lors le *statut* de la circulation des marchandises, quelle est la « part de vérité » que celle-ci laisse apparaître en ce qui concerne la société moderne ? Si elle correspond à une réalité « égalitaire » indéniable, ne s'avère-t-elle pas « abstraite », unilatérale ? Ne laisse-t-elle pas *échapper* les mécanismes plus enfouis de la société capitaliste, si du moins on s'en tient à elle, à ce qu'elle *montre* ? Marx peut écrire :

« ... mais on sait que dans les profondeurs se déroulent de tout autres mouvements, où disparaissent cette égalité et cette liberté apparentes des individus⁸⁹. »

Pour saisir et comprendre ce que recèlent ces « profondeurs », il nous faut citer un long passage du *Capital* dans lequel Marx rapporte explicitement la problématique de la circulation à la thématique éthico-juridique des « droits de l'homme », renouant ainsi en apparence avec l'approche de la *Question juive*.

« La sphère de la circulation des marchandises... est en réalité un véritable Eden des droits naturels de l'homme et du citoyen. Ce qui y règne seul, c'est Liberté, Egalité, Propriété et Bentham. *Liberté!* car ni l'acheteur ni le vendeur d'une marchandise n'agissent par contrainte; au contraire, ils ne sont déterminés que par leur libre arbitre. Ils passent contrat ensemble en qualité de personnes libres et possédant les mêmes droits. Le contrat est le libre produit dans lequel leurs volontés se donnent une expression juridique commune. *Egalité!* car ils n'entrent en rapport l'un avec l'autre qu'à titre de possesseurs de marchandises, et ils échangent équivalent contre équivalent. *Propriété!* car chacun ne dispose que de ce qui lui appartient. *Bentham!* car pour chacun d'eux il ne s'agit que de lui-même. La seule force qui les mette en présence et en rapport est celle de leur égoïsme, de leur profit particulier, de leurs intérêts privés. Chacun ne pense qu'à lui-même, personne ne s'inquiète de l'autre, et c'est précisément pour cela qu'en vertu d'une harmonie préétablie des choses, ou sous les auspices d'une providence tout ingénieuse, travaillant chacun pour soi, chacun chez soi, ils travaillent du même coup à l'utilité générale, à l'intérêt commun ⁹⁰. »

Cet univers de la « circulation simple », comme l'appelle Marx, « fournit au libre-échangiste vulgaire ses notions, ses idées, sa manière de voir » ⁹¹ : c'est dire qu'il ne s'agit pas, bien évidemment, du dernier mot de l'auteur du *Capital* concernant la société moderne et son mécanisme. Au contraire, il faut soutenir que c'est dans la mesure où l'on s'en tient à cette sphère de la circulation, où, pour ainsi dire, on l'« absolutise » en passant sous silence les « profondeurs » qu'annonçaient les *Grundrisse*, que l'optimisme libéral peut se faire valoir. Et effectivement, l'« harmonie préétablie » fait immédiatement penser à l'*invisible hand* de Smith, tandis que le nom de Bentham, pour ce qui concerne l'utilitarisme, parle évidemment de lui-même. Or il est important de remarquer le fait que, comme nous l'avons vu, Marx ne *nie pas en bloc* la légitimité d'une telle analyse, alors que, pourtant, toute son analyse se centre, nous le savons, sur la recherche des fondements économiques de la *lutte de classes*, laquelle, précisément, se trouve *aux antipodes* de l'« Eden » en question. En un sens donc — et de façon encore approximative —, on peut déjà dire que Marx se rattache à l'économie classique : nous verrons qu'il en admet les présupposés essentiels, tâchant — par le truchement de la *valeur-travail* — de les retourner contre le capitalisme libéral. Il ne s'agit aucunement pour lui de ramener l'univers de la circulation décrit ci-dessus à une simple *illusion*. Nous verrons bien au contraire que Marx tâchera d'« engendrer » la lutte de classes à partir des *éléments théoriques mêmes qui avaient permis aux libéraux de parler en termes « édéniques »*.

Le problème peut être abordé de la façon suivante: si *tout* échange de marchandises se déroule — abstraction faite des écarts contingents — de façon équitable, c'est-à-dire constitue un échange *proprement dit*, et non une escroquerie dans laquelle l'un gagne ce que l'autre perd, comment

comprendre l'exploitation du travailleur par les forces du capital ? Autrement dit, qu'en est-il de la question de la misère ouvrière sur laquelle s'ouvraient les *Manuscrits de 1844* ainsi que la première partie de notre travail ? Ne nous trouvons-nous pas *au plus loin* de ce que nous nous attendions à trouver dans le *Capital*, à savoir une explication — sans « traduction » — des mécanismes de l'appauvrissement croissant du travailleur ? Les pages précédentes laissent entendre que Marx se rattache à l'économie classique : en quoi le sous-titre de l'oeuvre de 1867 — « Critique de l'économie politique » — peut-il dès lors, dans le contexte présent, devenir intelligible ?

Il est essentiel, nous le montrerons, d'établir les enjeux avec rigueur : à ne pas insister sur la *continuité* existant entre l'économie classique et les thèses de maturité de Marx, on risquerait de rabattre celles-ci sur l'« utopisme », tandis qu'en ne gardant à l'esprit *que* cette coappartenance, on identifierait — rendant le paradoxe insoutenable — les préoccupations de Marx à celles des théoriciens de l'économie « bourgeoise ». Nous introduirons la notion d'exploitation telle que la thématise le *Capital* par un bref rappel historique des théories classiques de la *valeur* et du *profit*, de façon à montrer en quoi Marx peut prétendre poursuivre ses investigations sur la voie tracée par cette école, tout en résolvant une difficulté majeure sur laquelle elle avait buté. Ce faisant, nous retrouverons les économistes dont parlait Marx dans les *Manuscrits de 1844* : ils seront cette fois abordés de l'intérieur, à partir de leurs questions propres, sans qu'il s'agisse désormais de leur « soutirer » une problématique éthico-juridique qui n'est pas la leur, puis de les « traduire » dans l'espace théorique de la philosophie feuerbachienne des religions, encore plus éloigné de leurs préoccupations.

CHAPITRE II

LA REALISATION DES NOUVELLES EXIGENCES THEORIQUES DANS LES « GRUNDRISSE » ET LE « CAPITAL » ; LA REAPPARITION DE L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE

1. LA PROBLEMATIQUE DE LA VALEUR DANS L'ECONOMIE CLASSIQUE JUSQU'A MARX

Nous allons maintenant présenter de façon générale, et uniquement dans le but de répondre à notre question concernant le *destin* de l'ontologie de l'activité dans l'oeuvre de maturité, certains thèmes économiques fondamentaux des *Grundrisse* et du *Capital*. Il ne s'agit bien évidemment pas pour nous d'entrer dans le débat économique proprement dit — nous nous référerons à plusieurs reprises à des auteurs plus compétents que nous sur cette question —, mais d'en exposer les éléments significatifs dans le cadre de notre problématique. Nous estimons cependant qu'il est nécessaire de faire l'effort minimal consistant à se familiariser avec l'horizon « scientifique » — on prétendu tel — des textes de maturité : trop de philosophes s'en croient dispensés, et ne peuvent par là même saisir correctement les enjeux de ces ouvrages.

Toute l'oeuvre économique de Marx constitue en un sens une discussion des thèses essentielles de l'économie politique classique, des mercantilistes à Adam Smith et à Ricardo, en passant par les physiocrates. C'est la raison pour laquelle il est impossible de comprendre la signification propre des concepts économiques mis en oeuvre par les *Grundrisse*, la *Critique de l'économie politique* et le *Capital* sans indiquer en quoi ils répondent à un ensemble d'interrogations animant les oeuvres des classiques⁹².

La première mise au point à opérer dans un tel contexte est la suivante. Smith et Ricardo partent d'une conception de la société suivant laquelle *trois* classes se trouvent en présence : les capitalistes industriels, les propriétaires fonciers et les travailleurs. Du point de vue de la *distribution*, c'est-à-dire du partage du revenu économique entre les catégories sociales en question, une telle tripartition correspond aux trois notions de *profit*, de *rente foncière* et de *salaire* (revenu du capital, revenu de la terre, revenu du travail). Marx reprend une telle classification⁹³, mais en insistant sur le fait que l'une des classes en présence est appelée, par le fait de l'industrialisation progressive de l'agriculture, à perdre petit à

petit son importance⁹⁴ : restent alors essentiellement en présence les capitalistes (ou « bourgeois ») et les salariés (ou « prolétaires »).

En second lieu, il est utile d'indiquer d'entrée de jeu que Marx considère Ricardo comme le théoricien de la *manufacture*, c'est-à-dire d'un stade industriel antérieur à la grande industrie et au machinisme⁹⁵ ; une telle constatation n'est aucunement péjorative et établit une liaison entre Ricardo et l'époque durant laquelle il a écrit son oeuvre, la grande industrie ne s'étant alors pas développée au même point qu'à l'époque du *Capital*. Nous verrons que le machinisme joue, dans la pensée de maturité de Marx, au niveau tant ontologique qu'économique au sens strict, un rôle tout à fait décisif.

L'économie politique classique se centre tout d'abord sur la théorie de la *valeur* : quelle est la règle selon laquelle des marchandises aussi diverses en nature que le sont les objets de consommation *s'échangent* ? Autrement dit, est-il possible de déterminer rigoureusement les sources et la logique propre de la *valeur d'échange* et, corrélativement, la formation des *prix*⁹⁶ ? Voici un type d'interrogation qui, aux yeux des classiques, était loin de n'avoir qu'un sens théorique ou spéculatif : connaître l'origine et le mécanisme de la valeur d'échange des marchandises revenait à mieux comprendre le processus de l'enrichissement, problème « pratique » s'il en est. La première théorie de la valeur dans l'économie classique est celle des *mercantilistes*⁹⁷ (que Marx « traduisait » sans l'analyser de l'intérieur dans les *Manuscrits de 1844*) : il s'agit d'une conception basée sur les *coûts salariaux*, c'est-à-dire la quantité de travail nécessaire à produire telle ou telle marchandise, deux produits économiques *s'échangeant* en proportion du temps de travail respectif qu'ils « incarnent ». Une telle théorie possède un défaut majeur : elle rend inexplicables, au niveau de la production, le profit et la rente ; en effet, si les marchandises sont vendues à leur valeur, celle-ci s'épuisant en salaires, il ne reste plus rien pour les « non-travailleurs » (capitaliste ou propriétaire foncier). Les mercantilistes en concluent que les marchandises ne sont *précisément pas* vendues à leur valeur, *mais à un prix supérieur* : le profit (ou la rente) vient de l'échange (de la *circulation* des marchandises). Ce que l'auteur du *Capital* rétorque à une telle théorie, c'est son impossibilité de principe : si chacun gagne lors de l'opération d'échange en vendant les marchandises au-dessus de leur valeur, le vendeur — qui est aussi, bien évidemment, acheteur — perdra d'un côté ce qu'il avait gagné de l'autre⁹⁸. Les mercantilistes pourraient répondre à cet argument qu'il ne vaut que pour les échanges *intérieurs* à un pays : du point de vue du commerce *international*, une nation peut très bien en « voler » perpétuellement une autre. L'école mercantiliste sera donc protectionniste et considérera le stock monétaire comme la source de l'en-

richissement, puisqu'il est la condition d'une balance commerciale favorable⁹⁹.

Les *physiocrates*¹⁰⁰, quant à eux, considèrent que seule l'agriculture est susceptible d'engendrer un *profit*, et cela par un « don de la nature », laquelle rend plus que ce que l'homme doit lui donner. D'où vient alors, dans une telle perspective, le profit industriel (manufacturier) ? Du fait que, disent les physiocrates, les capitalistes volent les fermiers en leur vendant des produits manufacturés à un prix supérieur à leur valeur : l'industrie, en théorie, ne peut engendrer de profit, puisque la valeur qu'elle « ajoute » au produit s'épuise, suivant la loi de la valeur-travail, en salaires. « En théorie » veut dire ici : « dans l'hypothèse d'une libre concurrence ». Les physiocrates seront donc anti-monopolistes, considérant que la disparition des monopoles éliminerait tout profit industriel. Indiquons tout de suite que Marx leur attribue le mérite d'avoir déplacé l'origine du profit de la sphère de la *circulation* (théorie des mercantilistes) à la sphère de la *production* : certes, seule la production *agricole* rend un profit, le surproduit de la manufacture étant considéré comme une spoliation liée au privilège artificiel des monopoles. Mais il y a, nous le verrons, quand même un progrès décisif accompli dans un tel passage à la sphère productive¹⁰¹.

Adam Smith se différencie — sur le point qui nous occupe — des physiocrates en ceci qu'il met l'accent non plus sur une « bonté (mystérieuse) de la nature », mais sur le travail social (division du travail¹⁰²). Il n'arrive cependant pas, aux yeux de Marx, à élucider correctement l'origine du profit. En effet, il se trouve conduit, pour faire (à l'opposé des mercantilistes autant que des physiocrates) une place à celui-ci au sein de la production industrielle (et non plus de la circulation ou de la production agricole), à abandonner, dans l'étude du capitalisme, la théorie de la valeur-travail basée, nous l'avons indiqué, sur les coûts salariaux¹⁰³. La valeur d'échange d'une marchandise sera alors déterminée par trois sortes de facteurs : les coûts salariaux, le profit et la rente éventuelle. Le travail ne constitue plus, par là même, la source unique de la valeur, mais seulement *une partie des frais de production*. A une telle conception, qui introduit le profit dans la détermination de la valeur en abandonnant la théorie de la valeur-travail, Marx pourra rétorquer qu'elle *n'explique rien* : les différents facteurs de la valeur doivent eux-mêmes être déterminés, ce qui repose *ad infinitum* la question de la valeur¹⁰⁴. Une telle critique, *Ricardo* l'avait déjà formulée.

Ce dernier poursuit, dans le contexte qui nous intéresse, les tentatives de Smith, du moins dans la mesure où il considère, comme son prédécesseur, que le profit trouve son origine dans les lois de la production industrielle elle-même. Nous venons de dire que l'auteur des *Principes de l'éco-*

nomie politique et de l'impôt avait critiqué la caractère circulaire de la théorie smithienne des coûts de production ; plus fondamentalement, il reproche à Smith d'avoir lié le point de vue de la valeur à la théorie de la *distribution* (ventilation du produit économique entre les revenus des différentes couches sociales)¹⁰⁵ : en effet, la théorie des coûts de production implique la conséquence suivant laquelle l'augmentation de l'un des facteurs (le salaire par exemple) doit bien entendu se répercuter immédiatement sur les prix. Or Ricardo affirme qu'une augmentation générale des salaires, si elle change la *distribution* des revenus, n'affecte *aucunement* le niveau des prix. Elle fera seulement diminuer les profits : *salaire et profit sont en raison inverse l'un de l'autre*. Ricardo, ce faisant, réaffirme la théorie de la valeur-travail que Smith avait cru nécessaire d'abandonner pour élaborer une théorie du profit industriel : le salaire et le profit ne sont pas des facteurs *déterminants* de la valeur (l'augmentation ou la diminution de l'un ou de l'autre devant, si c'était le cas, affecter immédiatement les prix), mais *déterminés par* la valeur : une augmentation des salaires, par exemple, n'exerce pas d'influence sur la valeur, et ne peut donc avoir lieu qu'au détriment du profit. Une fois la valeur fixée, la logique de la distribution agit bien sûr implacablement : s'il y a plus pour l'un (le salarié), il y aura moins pour l'autre (le capitaliste).

Ricardo maintient une théorie de la valeur-travail *en la dissociant de la notion de coûts salariaux*¹⁰⁶, avec laquelle elle se trouvait liée dès les mercantilistes : c'est faute d'avoir opéré une telle dissociation que Smith, selon Ricardo, a dû abandonner le concept de valeur-travail. Mais, ce faisant, ce dernier fait surgir d'autant plus impérativement *la question du salaire* : comment se détermine-t-il ? Ricardo, adoptant la théorie malthusienne de la population, considère que le salaire ne peut, à moyen et à long terme, monter au-dessus du niveau de la *subsistance*, c'est-à-dire de ce qui est nécessaire à l'entretien du travailleur et de sa famille : en effet, une augmentation des salaires impliquerait, comme par une loi biologique inéluctable, l'accroissement de la population, l'élévation du niveau de vie exerçant, selon nos auteurs, une influence déterminante sur les pulsions sexuelles et le désir de procréation¹⁰⁷. Marx critique cette conception malthusienne : mais la question qu'il est nécessaire de poser à ce stade de notre exposé pour comprendre la genèse des problèmes marxien est la suivante : si la valeur d'échange se détermine par le temps de travail qu'elle « incarne » ; si, par ailleurs, le salaire du travailleur se trouve déterminé par les exigences de la subsistance, et se trouve par là même inférieur à la valeur du produit, rendant possible le profit *à l'intérieur de la production industrielle*, nous sommes confrontés à un problème des plus embarrassants : la convention liant le travailleur au capitaliste constitue une vente (et un achat) de marchandises comme

une autre: l'un cède son travail (nous verrons que ce n'est pas tout à fait exact), et l'autre les moyens de subsister (nourriture, vêtements, logement, etc.) ou leur équivalent monétaire. S'il faut, comme le dit Ricardo, accepter la théorie de la valeur-travail, *le salaire* — qui constitue le prix de la marchandise-travail — *devrait être équivalent à la valeur du produit : mais alors, l'intelligibilité du profit capitaliste disparaîtrait à nouveau.*

Les développements de la problématique de la valeur jusqu'au seuil de la pensée marxienne nous mènent donc au problème suivant : *ou bien* la théorie de la valeur-travail s'applique *en tous les cas*, y compris à l'occasion de l'échange capital/travail, et dans ce cas il est impossible de comprendre d'où vient le profit, sauf à recourir aux théories trop frustes des mercantilistes et des physiocrates; *ou bien* la loi de la valeur-travail se trouve appliquée *partout sauf* dans le cas de la convention capital/travail, et, dans de telles circonstances, deux problèmes fort embarrassants surgissent. D'une part, à quoi bon maintenir à toute force une conception de la valeur que l'on doit abandonner quand il s'agit de comprendre l'échange *le plus important* (puisque'il est à la base de la production) du système capitaliste ? D'autre part, une telle théorie ne s'avère-t-elle pas, outre son inutilité, *fort gênante* ? En effet, il n'est pas de meilleure façon de livrer le capitalisme aux critiques « socialistes » : celui-ci se base sur une théorie de la valeur que l'on s'empresse d'abandonner, de violer, quand il s'agit de *payer les travailleurs*. Telle est, nous dit Marx, la problématique animant les oeuvres des « socialistes ricardiens » jusqu'à Proudhon ¹⁰⁸.

Un des axes de pensée déterminants des *Grundrisse* et du *Capital* consiste à relever le défi, à tenter de dépasser l'alternative ruineuse dans laquelle semble se débattre sans espoir de salut l'économie classique, accomplie par Ricardo. Schématisée de façon frappante, la thèse de Marx est la suivante. D'une part, la loi de la valeur-travail se trouve réalisée en tous les cas, *y compris* celui du contrat de travail; d'autre part, cette application généralisée de la loi de la valeur *s'avère absolument compatible avec une théorie du profit capitaliste* ¹⁰⁹. Le *Capital* pense résoudre le problème de la façon suivante : la marchandise que le travailleur cède lors de la convention qui le lie au propriétaire des moyens de production n'est pas son *travail*, mais ce que Marx appelle sa « *force de travail* » ; celle-ci — dont le capitaliste a le droit d'user pendant un laps de temps déterminé — possède, comme toute marchandise, un certain prix, déterminé en toute rigueur *par la loi de la valeur-travail* : cette « *force de travail* », il faut, comme c'est le cas pour n'importe quelle marchandise, la produire, sa valeur se trouvant déterminée par le temps de travail nécessaire à cette production ; or qu'est-ce que « produire » une « *force de*

travail » ? C'est, nous dit Marx, lui donner les qualités qui lui permettent, comme toute autre marchandise, d'être vendue : ainsi, pour se trouver en bon état de marche, a-t-elle besoin d'un certain nombre de *moyens de subsistance*, dont la valeur (encore une fois déterminée comme à l'ordinaire) — ou plutôt la somme des valeurs — constitue la valeur de la force de travail¹¹⁰.

On voit donc que Marx arrive — à partir d'autres prémisses, que nous étudierons plus loin — à une théorie du salaire proche de celle de Ricardo, puisqu'elle se base comme la sienne sur le concept de « subsistance ». Mais alors que ce dernier se trouvait bien en peine d'appliquer sa théorie de la valeur-travail à une telle conception des coûts salariaux, Marx peut sans difficulté aucune affirmer que, dans le cas de l'échange capitaliste-travailleur, la loi de l'échange se trouve *parfaitement respectée* : la « force de travail » se voit payée *rigoureusement à sa valeur*, laquelle consiste en la quantité de travail « incarnée » dans les moyens de subsistance qui, eux-mêmes, « produisent » cette force. Certes, objectera-t-on, Marx a unifié la théorie de la valeur-travail, mais en quoi a-t-il, ce faisant, répondu à la question qui « tourmentait » l'économie classique, à savoir la question de l'origine du profit capitaliste ? Écoutons Marx : il n'est pas possible de dire les choses mieux que lui, du moins à ce propos.

« Regardons-y de plus près. La valeur journalière de la force de travail revient à 3 sh. parce qu'il faut une demi-journée de travail pour produire quotidiennement cette force, c'est-à-dire que les subsistances nécessaires pour l'entretien journalier de l'ouvrier coûtent une demi-journée de travail. Mais le travail passé que la force de travail recèle et le travail actuel qu'elle peut exécuter, ses frais d'entretien journalier et la dépense qui s'en fait par jour, ce sont là *deux choses tout à fait différentes* (nous soulignons) ... Si une demi-journée de travail suffit pour faire vivre l'ouvrier pendant 24 heures, il ne s'ensuit pas qu'il ne puisse travailler une journée tout entière. *La valeur que la force de travail possède et la valeur qu'elle peut créer diffèrent donc de grandeur*. C'est cette différence de valeur que le capitaliste avait en vue lorsqu'il acheta la force de travail... Ce qui décida de l'affaire, c'était l'utilité spécifique de cette marchandise d'être source de valeur, et de plus de valeur qu'elle n'en possède elle-même. C'est là le service spécial que le capitaliste lui demande. *Il se conforme en ce cas aux lois éternelles de l'échange des marchandises* (nous soulignons)¹¹¹. »

La marchandise que constitue la « force de travail » est payée à sa valeur : le profit (que Marx appelle « plus-value ») ne vient pas d'un quelconque accroc fait par le capitaliste au contrat qui le lie à l'ouvrier, mais *du contenu même* de ce contrat. Reprenons, pour comprendre exactement de quoi il retourne, la description de l'échange, dont nous étions partis, en explicitant maintenant le mécanisme à partir de la théorie de la *valeur-travail*. La logique de l'échange est parfaitement claire : l'un des protagonistes possède un bien qui, par définition, ne lui

est d'aucune utilité, c'est-à-dire n'a, pour lui, suivant le vocabulaire de Ricardo et de Marx, qui suivent Smith sur ce point¹¹², aucune *valeur d'usage*. C'est ainsi qu'il se présente sur le marché en espérant qu'un autre individu aura l'usage du bien considéré. La version simplifiée de l'échange — ici assimilé au troc — consiste à supposer que ce second protagoniste possède, lui aussi, un bien qui ne lui est d'aucune utilité, mais qui répond au besoin du premier. Voici comment Marx exprime la situation :

« Pour [l'échangiste], la marchandise n'a aucune valeur utile immédiate; s'il en était autrement, il ne la mènerait pas au marché. La seule valeur utile qu'il lui trouve, c'est qu'elle est... utile à d'autres et par conséquent un instrument d'échange... Il veut donc l'aliéner pour d'autres marchandises dont la valeur d'usage puisse le satisfaire. Toutes les marchandises sont des *non-valeurs d'usage pour ceux qui les possèdent et des valeurs d'usage pour ceux qui ne les possèdent pas*. Aussi faut-il qu'elles passent d'une main dans l'autre sur toute la ligne¹¹³. »

Si donc les marchandises en question n'ont respectivement aucune *valeur d'usage* pour leurs propriétaires, elles possèdent, aux yeux de chacun d'eux, une *valeur d'échange*, dans la mesure précise où ils pourront les *échanger* pour acquérir des biens dont, cette fois, chacun aura l'usage. Mais la question immédiate qui se pose à ce propos est la suivante: quelle est la *règle* de l'échange? Qu'est-ce qui détermine la *valeur* des biens échangés, la proportion suivant laquelle ils s'échangeront (un livre vaut deux habits, etc.)? C'est, selon la théorie de Ricardo et de Marx, le *temps de travail social* respectif que « contiennent » les biens considérés. Comment, dit ce dernier, mesurer la grandeur de la *valeur d'échange* ?

« Par le quantum de la substance "créatrice de valeur" ("*wertbildende Substanz*") contenue en [elle]: le travail. La quantité de travail elle-même a pour mesure sa durée dans le temps, et le temps de travail possède de nouveau sa mesure dans des parties du temps telles que l'heure, le jour, etc.¹¹⁴. »

Mais bien sûr, c'est du travail « social » dont il s'agit, sans quoi l'on aboutirait à une situation absurde :

« On pourrait s'imaginer que si la valeur d'une marchandise est déterminée par le quantum de travail dépensé pendant sa production, plus un homme est paresseux ou inhabile, plus sa marchandise a de valeur, parce qu'il emploie plus de travail à sa fabrication. Mais le travail qui forme la substance de la valeur des marchandises est du travail égal et indistinct, une dépense de la même force. ... Chaque force de travail individuelle est égale à toute autre, en tant qu'elle possède le caractère d'une force sociale moyenne et fonctionne comme telle, c'est-à-dire qu'elle n'emploie dans la production d'une marchandise que le temps de travail nécessaire en moyenne ou le *temps de travail nécessaire socialement*.

Le temps socialement nécessaire à la production des marchandises est celui

qu'exige tout travail, exécuté avec le degré moyen d'habileté et d'intensité et dans des conditions qui, par rapport au milieu social donné, sont normales ¹¹⁵. »

Une dernière question se pose à un tel propos : c'est celle du travail *qualifié*. Comment mesurer le temps d'accomplissement de celui-ci par rapport au travail ordinaire ?

« Le travail simple moyen change, il est vrai, de caractère dans différents pays et suivant les époques, mais il est toujours déterminé dans une société donnée. Le travail complexe (*skilled labour*, travail qualifié) n'est qu'une puissance du travail simple, ou plutôt n'est que le travail simple multiplié, de sorte qu'une quantité donnée de travail complexe correspond à une quantité plus grande de travail simple. L'expérience montre que cette réduction se fait constamment ¹¹⁶. »

Ces précautions prises dans l'analyse de la théorie de la *valeur-travail*, nous pouvons en revenir à l'échange : il s'agit d'une relation *parfaitement croisée*, en tout point rationnelle. En effet, l'un abandonne ce dont il n'a pas d'usage au profit de ce qui possède pour lui une valeur d'*usage*, et il en est de même de son partenaire. De plus — et tel est le second élément de rationalité — la proportion suivant laquelle s'effectue l'échange se trouve déterminée par les temps de travail social respectifs « incarnés » dans les marchandises offertes. Un des premiers présupposés du *Capital* — en ceci, Marx est ricardien — consiste à affirmer que cette loi de la valeur, loin de constituer un quelconque *idéal*, se trouve « appliquée » *de fait*, par le mécanisme propre du capitalisme, du moins à moyen ou long terme (prix d'équilibre, ou prix « naturel » d'Adam Smith) ¹¹⁷. On comprend donc maintenant en toute rigueur *en quoi la sphère de la circulation des marchandises peut se trouver comparée à un « Eden » des droits de l'homme* : l'échange y met face à face des individus libres et égaux, réalisant leur propre intérêt en même temps qu'ils satisfont celui de leur partenaire (croisement des valeurs d'usage). Bref, comme le dit Marx : liberté, égalité, propriété et Bentham. Ces prémisses acceptées — et elles le sont par Marx —, il s'agit donc de se poser la question de savoir comment une théorie de l'*exploitation* du travail par le capital peut être compatible avec un univers si libéral et si égalitaire.

Le propriétaire des moyens de production et le travailleur concluent également une convention d'échange, dans la mesure où le premier cède au second une rémunération (le *salaire*), alors que ce dernier fournit à l'entrepreneur l'usage de sa « *force de travail* ». S'il existe une *exploitation* du travailleur par le capitaliste, doit-on, disions-nous plus haut, abandonner, *dans le cas précis de l'échange capital/travail*, la théorie ricardienne de la valeur ? *Tout au contraire*, comme nous venons de l'apprendre en lisant le texte du *Capital* cité précédemment : l'entrepreneur, lors de la convention qui le lie à l'ouvrier, ne « vole » pas celui-ci en

payant la marchandise-travail *au-dessous* de sa valeur, telle que la définit la loi ricardienne. Marx écrit au contraire qu'« il se conforme en ce cas aux lois éternelles de l'échange des marchandises ». Reprenons donc la description de l'échange dans le cas qui nous occupe. Le travailleur n'a, par définition, pas d'usage de sa propre « force de travail », puisque, ne possédant qu'elle, il ne peut, seul et indépendamment, l'« appliquer » aux instruments de production et aux matières premières. Par contre, l'argent que lui cédera l'entrepreneur (son salaire) lui sera bien évidemment utile, puisqu'il lui servira à satisfaire ses besoins. Réciproquement, le propriétaire des moyens de production n'a pas d'usage de son capital (de l'argent qu'il va verser en salaires), puisqu'il est supposé agir en tant que simple « exécutant » du capital, ses propres besoins, supposés satisfaits par ailleurs, n'entrant pas en ligne de compte ¹¹⁸. Mais la force de travail lui sera fort utile, c'est-à-dire utile *au capital*, dans la mesure où elle permettra de mettre en mouvement les moyens de production qu'il possède. Voici pour la valeur d'*usage*. Parallèlement, la force de travail possède pour l'ouvrier une valeur d'*échange*, et il en est de même de l'argent, par définition, pour le capitaliste. Or Marx nous dit qu'au premier abord, rien ne distingue une telle convention d'une autre, puisque les « lois éternelles de l'échange » se trouvent par hypothèse respectées : l'échange capital/travail correspond-il alors à l'« Eden » des droits de l'homme, bien plus qu'aux concepts d'exploitation et de lutte de classes ? Aucunement : *l'exploitation se fait jour à travers la réalisation de la loi de la valeur*. Pour comprendre ce problème, il est indispensable, comme nous l'apprend notre citation, de nous pencher sur ce qui se passe *dans la production même*, une fois la convention conclue, et donc de ne pas nous en tenir à la *circulation*, qui, selon toute apparence, ne nous ouvre qu'à un paysage « édénique ».

Or au niveau même de la production, *l'exploitation* apparaît en pleine lumière : il suffit, nous dit Marx dans le texte que nous avons cité ci-dessus, que l'entrepreneur fasse travailler l'ouvrier *plus longtemps* que la durée nécessaire à reproduire l'équivalent de ce qui servira à l'entretien de sa « force de travail », pour qu'il réalise ce que le *Capital* appelle une *plus-value*, obtenue en faisant travailler l'ouvrier au-delà du temps de travail « nécessaire ». Cet « au-delà », Marx le nomme *surtravail* : c'est du travail *non payé*. Il est, à ce propos, indispensable de souligner le fait que cette *exploitation* (le capitaliste *ne paye pas* une partie du travail que fournit le travailleur) a lieu *alors même* que les « lois éternelles de l'échange » se trouvent respectées : la valeur d'*échange* de la « force de travail » consiste, comme c'est le cas pour toute marchandise, en le temps de travail nécessaire à la reproduire, c'est-à-dire à produire l'équivalent de ce qu'il lui faut pour se maintenir en bon état de marche (ou encore :

de ce qui lui permet de constituer une valeur d'usage pour l'entrepreneur). Si l'ouvrier travaille pendant une durée *plus longue* que celle qui est nécessaire à la reproduction de sa « force de travail » — et c'est, par hypothèse, ce qui se passe —, une partie du travail fourni ne sera, effectivement, pas payée, mais on peut dire que, selon la convention, *elle n'avait pas à l'être* : la « force de travail » a été payée à sa valeur d'échange, et *le fait est* que le capitaliste qui, très normalement suivant la « rationalité » de l'échange, en a acquis l'usage, la fait travailler durant un laps de temps supplémentaire (*surtravail*). D'ailleurs, il faut noter immédiatement que, pour le propriétaire des moyens de production, c'est ce « supplément » qui constitue la *raison* même de l'échange : s'il engage en salaires une certaine masse monétaire, c'est bien évidemment pour en retirer *plus*, sans quoi l'échange n'aurait aucune utilité : la valeur d'usage de la force de travail pour le capital consiste à *accroître* celui-ci ¹¹⁹.

Ainsi Marx pense-t-il résoudre l'« aporie » fondamentale sur laquelle venait buter l'économie classique : si l'on adopte la théorie de la valeur-travail en la supposant réalisée en toutes circonstances (donc également lors de l'échange spécifique capital/travail), il semble impossible qu'il puisse exister un profit, c'est-à-dire une rémunération du non-travail, sauf à admettre que la marchandise-travail se trouve payée *en dessous de sa valeur*, ce qui revient à abandonner la dite loi, puisqu'elle ne s'applique pas dans le cas de l'échange le plus important. D'où le problème des théoriciens « progressistes » : comment maintenir à la fois une théorie de la *valeur-travail* et une théorie de l'*exploitation*? Marx pense être à même de soutenir la gageure : la marchandise que cède le travailleur lors de la conclusion de la convention capital/travail est sa « force de travail », laquelle possède une valeur d'échange différente de la valeur d'échange des biens qu'elle engendre au profit de l'entrepreneur. *La théorie de la plus-value réinscrit la notion de profit dans le contexte de la valeur-travail.*

2. BILAN THEORIQUE : LE « CAPITAL », LES « MANUSCRITS DE 1844 » ET LA « SAINTE FAMILLE »

Il nous faut maintenant, avant de poursuivre plus avant, entamer une réflexion concernant le sens de la problématique économique, développée dans les pages précédentes, pour l'œuvre de Marx telle que nous l'avons approchée jusqu'ici. Et tout d'abord, la question se pose de savoir où nous en sommes par rapport aux problèmes sur lesquels venaient buter les *Manuscripts de 1844* (du moins leur « versant » anticapitaliste *strict*), et que nous avons reconnus être liés à la question de l'*exploitation*. En

44, Marx se trouvait confronté à la misère ouvrière et tâchait de critiquer, à partir de l'existence de celle-ci, les thèses de l'économie classique, et en particulier celles d'Adam Smith. Pour ce faire, il situait d'emblée le débat sur un plan éthico-juridique, dans la mesure où, pour lui, une conception du droit d'appropriation légitimé par le seul travail sous-tendait la théorie classique, laquelle, en même temps, contredisait cette même théorie en accordant une légitimité au profit capitaliste : or celui-ci, selon toute apparence, menait à une exploitation démesurée du travail, l'ouvrier ne recevant, en guise de rémunération, que la portion congrue du produit. Mais nous avons pu montrer que Marx, quand il parlait du capital s'opposant au travailleur comme le « *propre produit* » de celui-ci, ne résolvait pas un ensemble de problèmes auxquels se trouvait suspendue l'affirmation d'une telle thèse : il ne montrait pas, en particulier, en quoi le capital constituait le produit (et donc l'aliénation) de la classe ouvrière moderne, comment celle-ci « créait » le capital qui se manifestait face à elle avec une puissance chaque jour accrue. Autrement dit et en bref, c'est une théorie de l'*exploitation* qui faisait alors défaut pour légitimer le point de vue *éthique* de Marx : tant que l'on ne pourrait montrer que, dans la réalité, le profit capitaliste provenait uniquement du travail *non rémunéré* de la classe ouvrière, il serait impossible de lui appliquer la règle normative légitimant l'appropriation par le seul travail.

Or voici maintenant que Marx, à partir d'une élaboration théorique toute différente, se trouve à même d'affronter, selon toute apparence, les problèmes que les *Manuscrits de 1844* n'arrivaient pas à résoudre. En effet, le *Capital* se penche sur un processus que n'avait pas envisagé l'ébauche de jeunesse, et qui, pourtant, se trouvait lié aux questions qu'elle cherchait à affronter : l'engendrement *matériel* des richesses, et non plus leur engendrement *normatif*; autrement dit, l'ouvrage de 1867 ne se pose plus la question de savoir qui a *droit* aux richesses, quel se trouve être le critère normatif de leur appropriation légitime : bien au contraire, il se demande comment s'engendrent, matériellement parlant — c'est-à-dire du point de vue des mécanismes économiques contemporains —, ces mêmes richesses. Marx ne s'intéresse plus — du moins en apparence — à la question de savoir s'il est juste que les richesses se trouvent en telles mains plutôt qu'en d'autres, mais se demande *comment* ces mêmes richesses viennent à l'existence et arrivent, par un processus déterminé, en telles ou telles mains. Bref, le *Capital* prétend ne poser que des questions « scientifiques », au sens où il s'agit, pour le Marx mûr, de *comprendre les mécanismes de la formation des richesses*. Ainsi la théorie de la *valeur* prend-elle une signification fondamentale, puisqu'il faut, dans une telle perspective, se trouver à même de saisir la rationalité — si elle existe — sous-tendant les *prix* des marchandises, c'est-à-dire la

mesure de la richesse.

Or nous avons vu comment évoluait l'économie politique sur la question de la valeur : petit à petit, celle-ci en vient à soutenir une théorie de la *valeur-travail*, jusqu'à ce que, chez Ricardo, elle vienne buter sur la question de l'échange capital-travail. Il est frappant à cet égard de se rappeler le fait que, dans les *Manuscrits*, cette évolution se trouvait comprise comme une mise au premier plan progressive du travail au sein de l'univers de la production des richesses, étant entendu que — selon notre lecture — celle-ci possédait une signification *éthique*, le droit d'appropriation fondé sur le travail apparaissant de plus en plus dans les théories concernées. Dans le cas présent par contre, l'enchaînement évolutif des théories telles que les perçoit Marx ne se trouve pas présenté à partir de considérations éthiques, mais du point de vue de la *valeur-travail*. Qu'est-ce à dire, sinon que, là où les *Manuscrits* posaient les problèmes en termes de légitimation éthique, le *Capital* les affronte en termes d'engendrement matériel ? En effet, la théorie de la *valeur-travail* consiste à répondre à la question de savoir *ce qui règle* la quantité de richesses (de valeurs d'échange) que l'on possède, et cela de la façon suivante : *c'est le temps de travail social « cristallisé » dans une marchandise qui en détermine la quantité de valeur*. En 1844, Marx tâche de montrer que l'économie politique a progressivement mis à jour le rôle de critère de l'appropriation des richesses assigné au travail ; en 1867 — et dans les manuscrits intitulés *Theorien über den Mehrwert* —, Marx essaye de comprendre l'évolution de l'économie politique en disant qu'elle a de mieux en mieux reconnu que la quantité de travail contenue, « cristallisée » dans les marchandises constituait le fondement de leur valeur. Dans un cas, il s'agit d'un *critère normatif de distribution des biens*, dans l'autre, nous avons sous les yeux la *clé d'un mécanisme*. Ce qui, bien évidemment, est fondamentalement différent.

Or voici l'essentiel de notre propos présent : s'il est entendu que le type de questions posées par le *Capital* (d'où viennent les richesses ?, pourrait-on dire, au risque de schématiser le problème) s'avère fondamentalement distinct des interrogations hantant le premier « versant » des *Manuscrits* (où doivent aller les richesses ?), le *Capital* répond, *comme par surcroît et sans l'indiquer explicitement*, aux questions des *Manuscrits*, dans le moment même où il résout ses « propres » problèmes. En quel sens ? Par là même que la théorie de l'*exploitation* qu'il contient permet de donner aux revendications éthiques de 1844 une assise factuelle qui, nous l'avons vu, leur faisait défaut et expliquait peut-être le recours un peu précipité à la « traduction » de la question en langage feuerbachien.

En effet, la théorie de la *plus-value* dont nous avons rappelé plus haut

les tenants et aboutissants indiquait bien que *tout le profit de l'entrepreneur consistait en du travail non payé*. Certes, pourrait-on rétorquer dans un tel contexte, le propriétaire des moyens de production les possédait *avant* de faire travailler l'ouvrier : ce n'est pas — et nous retrouvons un des arguments que nous avons avancés lors de notre étude des *Manuscrits* — cet ouvrier-ci qui a produit les moyens de production avec lesquels il travaille ; une *plus-value* s'ajoutera au capital, laquelle ne constituera effectivement, par hypothèse, que le produit du travail non payé (*surtravail*) : mais le capital engagé originairement, d'où vient-il ? Nous savons déjà que Marx, dans le *Capital*, a élaboré une théorie de l'*origine* du capitalisme (« accumulation primitive »), qu'il comprend en termes de « rapine », bref de biens (de produits du travail) *volés*. Par conséquent, il faut dire, dans une telle perspective, que ce que l'on pourrait appeler l'acte d'engendrement du système capitaliste selon Marx consiste en une « aliénation » au sens où l'entendaient les *Manuscrits de 1844* : le produit du travail est enlevé de force, avec violence, des mains de son possesseur légitime (suivant l'éthique du travail sous-tendant le *premier « versant »* de l'ébauche), à savoir le travailleur lui-même.

Une fois le système capitaliste institué sur ces bases, il nous faut bien sûr — là réside l'essentiel — comprendre comment il « fonctionne ». Mais il est décisif de souligner le fait qu'au départ, si l'on admet la théorie de l'« accumulation primitive », du capital fait face à du travail sur un mode que les *Manuscrits* eussent qualifié d'*aliénation*, puisque les prolétaires sont précisément ceux qui ont été dépossédés de tout par ce que l'on pourrait appeler la « première mise » du capital. Une telle situation est tout à fait déterminante pour la problématique des *Manuscrits*, puisqu'elle permet de dire qu'au moment — idéal bien sûr — où le capitalisme commence à « fonctionner », *tout le capital accumulé appartient en droit aux prolétaires*, puisqu'ils s'est constitué en faisant de ceux-ci ce qu'ils sont maintenant.

Cela admis, qu'en est-il, à proprement parler, du fonctionnement « normal » du système capitaliste selon Marx ? Nous le savons déjà : plus aucune violence ne s'y manifeste, puisque c'est par libre convention que le travailleur s'oblige vis-à-vis de l'entrepreneur. La convention capital/travail n'a plus rien à voir, par définition, avec les « rapines » caractérisant le temps des « origines » (l'« accumulation primitive ») : au contraire, elle participe de ce que Marx qualifie d'*Eden des droits de l'homme* ; certes, celui-ci ironise à propos de la liberté, de l'égalité, de la propriété et de Bentham, mais un tel « Eden » existe, rigoureusement parlant, pour l'auteur du *Capital*, dans l'exacte mesure où, y compris dans le cas de l'échange capital-travail, les « lois éternelles de l'échange des marchandises » se trouvent, de fait, appliquées. Or voici le point

déterminant : c'est à travers cette non-violence, ce contractualisme, cette réalisation des « droits de l'homme », que l'*exploitation* du travailleur a « lieu ». Une fois le système capitaliste en « ordre de marche », chaque accroissement du capital consiste *uniquement en travail non payé* (plus-value). Or, bien évidemment, la quantité de capital accumulé « primitivement » n'est rien à côté du développement de ce dernier, une fois arrivé à maturité : ce qui permet de soutenir, de façon toute cohérente, que *la totalité du capital consiste en travail non payé*, puisque la grande majorité de celui-ci s'est « formée » à partir de l'exploitation du travail acquis par libre convention, et que l'infime partie qui reste (le produit de l'« accumulation primitive ») consiste en produits du travail *cette fois purement et simplement volés*.

Ces considérations nous permettent de répondre à un ensemble de questions laissées — nous l'avions indiqué — irrésolues à l'issue des *Manuscrits de 1844* (problématique du premier « versant »). Tout d'abord, on comprend, comme nous l'avons vu, que le revenu du travailleur en reste nécessairement au niveau de « subsistance », puisque celui-ci constitue précisément la *valeur d'échange de sa « force de travail »* : pour que celle-ci possède une valeur *d'usage* pour l'entrepreneur, et, par là même, une valeur *d'échange* pour le travailleur lui-même (selon le croisement caractéristique de l'opération d'échange que nous avons décrite plus haut), il faut qu'elle soit en bon état de marche, puisque son rôle consiste à « fonctionner » dans l'entreprise. Ce qui veut dire que le travailleur, selon cette conception, *n'accumule rien du tout*. Plus rigoureusement parlant, et en utilisant le vocabulaire précis du *Capital*, il faut dire que, dans le chef du travailleur, l'échange capital/travail se déroule au niveau de la circulation *simple* : il échange une force de travail en état de marche (une certaine valeur *d'échange*) contre un salaire qui lui permettra, après le travail, de la reconstituer, c'est-à-dire de se trouver en possession de *la même* valeur d'échange, ni plus ni moins. Mais il est bien évident que c'est là ce qui se passe *toujours* au sein de l'univers de la circulation simple : personne ne gagne, puisqu'il s'agit d'un échange, l'utilité de l'opération résidant dans le transfert de valeurs *d'usage*. Autrement dit encore, après l'échange, chacun des protagonistes possède une valeur *d'échange* identique à celle dont il disposait avant la dite opération : ce qui change, c'est la valeur *d'usage*, chacun se trouvant *maintenant* en possession d'un bien susceptible de répondre à ses besoins. Or précisément, le propriétaire des moyens de productions *gagne* dans l'échange (sans violer pour autant, nous le savons, la loi de la valeur-travail) : il retire de l'opération *plus de* valeurs d'échange qu'il n'en avait engagées à l'origine. Pourquoi cela ? Pour la raison qu'il s'est porté acquéreur d'une marchandise extraordinaire, tout à fait particulière, se caractéri-

sant *par ceci que sa valeur d'usage consiste à engendrer des valeurs d'échange, et plus que celles qui sont nécessaires à sa « reproduction »*. Ce qui implique la constatation suivante : *dans le chef de l'entrepreneur, la convention capital/travail n'appartient plus entièrement au champ de la circulation simple, puisqu'il fait un gain*. Mais il ne s'agit pas là d'une escroquerie — Marx, pour des raisons que nous analyserons plus loin, se garde de poser les problèmes en termes moraux — : c'est *la nature propre de la marchandise* (« force de travail ») *acquise* qui confère au capitaliste cette sorte de privilège par rapport aux possesseurs ordinaires de marchandises. Or comme ce privilège découle lui-même du « péché originel » de l'« accumulation primitive », on comprend que l'« Eden » de la circulation se trouve, pour Marx, vicié à la base, puisque le point de départ distribue *a priori* les rôles, le fonctionnement « normal » aggravant ensuite la situation de façon implacable.

En effet, la conséquence d'une telle analyse de la marchandise que constitue la « force de travail » consiste en ce que les prolétaires *resteront prolétaires*, puisque leur salaire ne leur permet, en toute rigueur, aucun gain, comme c'est le cas pour toutes les opérations « égalitaires » de la circulation simple. On voit donc que l'« égalité » en question a pour conséquence de laisser les choses *en l'état* : une fois qu'il existe, face à face, des prolétaires et des capitalistes, *les dés sont jetés*, et ceux-là *resteront ce qu'ils sont tout en accroissant de plus en plus le pouvoir de ceux-ci*. Ne pourrait-on maintenant, à supposer que ces développements aient été faits pour les *Manuscrits de 1844*, déclarer que la thèse a été démontrée ? Le *Capital* ne « prouve »-t-il pas, *à partir d'une argumentation d'ordre économique* (historique en ce qui concerne l'« accumulation primitive », mais en tout cas « positive », « scientifique »), que le capital constitue *du travail aliéné*, et que ce qui fait face au prolétaire est son *propre produit*, qui s'impose à lui comme une force étrangère ? Enfin, semble-t-il, nous pouvons comprendre en toute rigueur la phrase des *Manuscrits de 1844* selon laquelle

« ... le capital est du travail accumulé ; ... une partie toujours plus grande de ses produits est enlevée des mains de l'ouvrier, ... son propre travail s'oppose de plus en plus à lui en tant que propriété d'autrui... 120. »

On comprend en même temps comment, maintenant, Marx, s'il voulait se retourner — ce qu'il ne fait pas — sur son ébauche de jeunesse, pourrait expliquer sa formule suivant laquelle l'économie politique moderne *donne tout* au travail, et, en même temps, lui *enlève tout* : une chose est de reconnaître la théorie de la valeur-travail, c'est-à-dire le fait que la richesse dépend du travail « cristallisé » dans les biens possédés ; une autre consiste à comprendre que le capital et le profit eux-mêmes constituent du travail « cristallisé », *non payé cette fois*. C'est ce dernier point

qui permet de comprendre comment l'échange capital/travail *donne tout* au travail (comme c'est le cas pour toute opération de la circulation simple, puisque l'échange se trouve réglé par la quantité de travail « cristallisée » dans les marchandises : celui qui a plus travaillé pourra plus acquérir), et en même temps lui *enlève tout* (puisque le *surtravail* implique que le travailleur en reste au niveau de la « subsistance »). Il serait inexact de dire que l'équité et la rationalité de la circulation simple ne constituent qu'une illusion (une « idéologie ») : elles possèdent au contraire une réalité tout à fait déterminée, puisqu'elles expriment la *loi de la valeur*, qui gouverne, pour Marx, l'effectivité du système capitaliste ; et pourtant, en même temps, *deux* éléments sous-tendent l'univers de la circulation simple (ce sont les « profondeurs » qu'annonçaient les *Grundrisse*, et sans la considération desquelles, effectivement, l'image du mode de production « bourgeois » deviendrait « idyllique », c'est-à-dire fausse) : d'une part, l'accumulation primitive a distribué les rôles au point de départ historique du capitalisme en séparant le travailleur de ses instruments de travail, désormais « concentrés » en des mains étrangères ; d'autre part, le fait que la convention capital/travail soit, dans le chef de l'entrepreneur, plus et autre chose qu'un phénomène de la circulation simple, maintient la situation de départ, ou, plutôt, *l'aggrave progressivement*.

Il faut alors dire — et l'on comprend pourquoi le jeune Marx pouvait déclarer que l'économie politique « reflétait » le capitalisme — que l'univers économique moderne *dans sa réalité* donne tout au travail, puisque son mécanisme se fonde sur la loi de la valeur-travail ; dans le même temps, il faut souligner le fait que, *dans la théorie*, tout est également donné au travail, puisque celle-ci reconnaît (le plus parfaitement chez Ricardo) que la loi en question gouverne la réalité économique moderne. Mais à s'en tenir à la loi de la valeur sans élucider le « mystère » du profit, on risque de donner une image « édénique » de la situation en cause ; Marx tâche de montrer qu'en même temps, la réalité et la théorie *enlèvent* au travail ce qu'elles lui avaient « donné », et cela à travers le double phénomène, souterrain, de l'accumulation primitive d'une part, de la formation, dans des conditions « normales », de la plus-value d'autre part. Il n'est plus besoin, pour dénoncer la « tache aveugle » de l'économie politique moderne, d'avoir recours — en « manipulant » les textes — à une interprétation illégitime du thème de l'*original state of things* : il suffit de montrer qu'elle a *unilatéralisé les perspectives* en ne saisissant pas le phénomène de l'exploitation, *qui excède le champ de la circulation simple, tout en s'y inscrivant* (puisque l'entrepreneur « respecte » la loi de la valeur) ¹²¹. Notre conclusion sur ce point sera donc la suivante : *si Marx avait voulu* — mais nous ne disons pas que ce fut le cas — *donner*

*une assise théorique à ses revendications éthiques de 1844, le « Capital » eût parfaitement fait l'affaire*¹²².

Il nous faut maintenant laisser un instant la question des rapports qu'entretennent le *Capital* et les *Manuscrits de 1844* de côté, pour nous pencher sur le problème que nous avons commencé à affronter au début de cette seconde partie : la question de l'unité des discours politique et « scientifique » qui s'étaient manifestés dans une double relation de rejet à l'égard de la philosophie en général, et, implicitement, de l'ontologie de jeunesse en particulier. Peut-on dire que le *Capital*, comme il le faisait pour la problématique éthico-juridique du premier « versant » des *Manuscrits de 1844*, étaye l'argumentation de la *Sainte Famille*, selon laquelle le point de vue *politique* de l'action en faveur des intérêts du prolétariat rejoint la perspective « *scientifique* » de la description concrète du monde socio-économique contemporain ? En quoi la problématique que nous avons esquissée se relie-t-elle à une telle question ? Pour commencer à répondre, il nous faut tout d'abord souligner un point tout à fait décisif pour l'argumentation présente : si l'on s'en tient à la volonté marxienne de *scientificité*, telle qu'elle s'exprime au début du *Capital*, il faut dire que le statut fondamental de la théorie de l'*exploitation* constitue un simple résultat de la recherche : *il se fait* que le profit s'analyse à partir des concepts de plus-value et de surtravail — si, bien évidemment, ce que nous faisons maintenant par choix d'exposition, on suit Marx sur ce point —, c'est-à-dire que ceux-ci livrent *la clé* du mécanisme propre au système capitaliste. Cela eût pu être autre chose, et surtout, par exemple, un élément *dépourvu des connotations morales accompagnant inévitablement l'idée d'un travail non payé*.

Ceci dit, il apparaît donc que l'*exploitation* joue, au sein du système capitaliste, un rôle décisif, puisqu'elle se trouve *à la base du profit et de l'accroissement du capital*. Ce qui implique immédiatement que le fait de la prendre en considération mène à une connaissance approfondie des mécanismes de la société moderne, du moins de sa « base » économique. Or voici où nous voulions en venir sur ce point : quand nous avons analysé certains textes de la *Sainte Famille* et de l'*Idéologie allemande*, deux types de critiques nous étaient apparus au fondement de la dénonciation, par Marx, du discours philosophique ; d'une part, nous le savons, celui-ci, par son caractère « abstrait » — et essentiellement pour la raison qu'il « traduisait » tout ce qui s'offrait à lui dans son propre langage, cherchait à s'y *reconnaître* au lieu de le *connaître* —, entravait toute investigation « scientifique » concrète ; d'autre part, d'un point de vue politique, il était reproché à la philosophie de s'occuper des « intérêts » de l'homme « qui n'est d'aucune classe » au lieu de se baser sur les intérêts du prolétariat. Un texte de la *Sainte Famille* manifestait alors le fait que Marx

visait à réunir les deux perspectives (à partir desquelles la philosophie se trouvait condamnée) à l'intérieur d'une seule problématique: ainsi Proudhon, par le fait qu'il s'en prenait au « privilège », et défendait donc les prolétaires, se voyait crédité par Marx d'une position politique correcte, laquelle s'identifiait immédiatement à une analyse adéquate de la société contemporaine (même si l'ontologie de 44, resurgissant de façon un peu « sauvage », assignait ses limites à l'entreprise proudhonienne): prendre en compte le prolétariat, régler sa pratique sur les intérêts de ce dernier ne constituait pas seulement — *et pas essentiellement* pour Marx — un acte politique courageux, mais *surtout* une sorte d'adhésion au mouvement objectif, quasi inéluctable selon les formules utilisées par la *Sainte Famille*, de l'histoire.

Ainsi se rejoignaient la critique de la « traduction » (qui, en ce qui concerne les *Manuscrits de 1844*, s'en prenait implicitement au premier « versant ») et la critique de l'« anthropologie » ou de l'humanisme (qui s'en prenait plutôt — nous avons pu analyser un tel phénomène comme une quasi-« revanche » de Proudhon — au second « versant »): dans le moment même où l'on abandonnait l'humanisme éthico-politique pour la défense des intérêts du prolétariat, on quittait les discours abstraits pour atteindre à la réalité même de l'histoire, à la destinée dont le prolétariat apparaissait comme l'« exécuter ». Mais enfin, tout cela constituait un mythe plutôt qu'autre chose, et aucun début de démonstration n'était donné de telles thèses, proprement exorbitantes. Pourtant, à analyser de plus près les tenants et aboutissants de la théorie de la plus-value dans le *Capital*, il apparaît de façon tout à fait caractéristique que celle-ci peut constituer une tentative de réponse aux exigences inouïes liées à l'idée d'une unité radicale entre « science » et politique. Etudions la question à partir de ce que nous savons déjà.

Admettre qu'il existe, au sein du système capitaliste, une exploitation du travail par le capital, et passer à l'action pour instaurer un mode de production et de distribution plus juste, voilà qui constitue une attitude éthico-politique parfaitement cohérente; or, nous le savons, ce n'est pas ce que fait Marx dans le *Capital*, puisqu'il arrive à la théorie de l'exploitation à partir d'une volonté de *description* scientifique du système économique contemporain, ou, plus précisément, de résolution des problèmes laissés irrésolus par l'économie classique: c'est en poursuivant en quelque sorte les travaux « scientifiques » de Smith et de Ricardo que Marx en arrive à formuler sa théorie, et non, du moins selon toute apparence, pour des raisons morales. Mais *il se fait* que la dite théorie permet à l'auteur du *Capital*, non seulement de donner une assise empirico-théorique à l'éthique de 1844, mais encore de résoudre les problèmes posés par le « fantasme » de la *Sainte Famille*, dont nous venons de

rappeler les contours : Marx fait, pourrait-on dire, *d'une pierre deux coups*. En résolvant une question scientifique, il pense en arriver à montrer que le prolétariat occupe une situation absolument privilégiée au sein de l'univers de la production « bourgeoise », puisque *son* travail (non payé) — et non le travail, la chance ou l'esprit d'initiative des possédants — forme *l'unique source de l'accumulation du capital*.

3. LA « CRISE » DU CAPITALISME ET SES IMPLICATIONS THEORIQUES

Mais il y a plus que cela : dire que le prolétariat se trouve à la source de tout profit ne peut mener, au stade présent de nos développements, qu'à engager une action, de quelqu'ordre qu'elle soit, visant, par exemple sur la base de l'éthique de 1844, à rendre leur « dû » aux prolétaires ; autrement dit, la « science » (ici, la théorie de l'exploitation et de la plus-value) éclairerait, de façon fort précise, la pratique, en lui montrant exactement *ce que sont* les injustices. Mais, bien évidemment, nous savons que l'unité entre « science » et pratique politique revendiquée par la *Sainte Famille* apparaît comme beaucoup plus radicale : la « science » devrait être à même de dire *ce qui sera*, la politique ne visant alors qu'à se conformer à la nature des choses en agissant dans le « sens de l'histoire ». Certes, il s'agit là d'une attitude-limite, et nous ne présupposons absolument pas que la conception de la pratique historique sous-tendant le *Capital* soit aussi absolutiste, et pour tout dire téléologique ou théologique, que le sont les pages peut-être hâtives du pamphlet de 1844-45 : mais nous avons dit plus haut que nous accordions une importance décisive à celui-ci par le fait qu'il mettait à jour, à travers son caractère quasi « délirant », une thématique qui hante les ouvrages de maturité, combien plus « réfléchis ».

Qu'en est-il dans le cas présent ? C'est une seconde pièce essentielle du dispositif théorique présenté par le *Capital* qui joue maintenant le rôle prépondérant : il s'agit de ce que Marx appelle, à de nombreuses reprises, les contradictions « mortelles » du capitalisme. Nous ne pouvons, bien évidemment, entrer dans des considérations touchant à l'argumentation proprement économique du *Capital* ; mais un élément frappe à ce propos : Marx cherche à montrer que le capitalisme, livré à lui-même, ne peut, en vertu de ses propres « lois », que mener à la catastrophe, à la crise. On lit, dans le *Manifeste communiste* :

« Les conditions bourgeoises de production et de commerce, les rapports de propriété bourgeois, la société bourgeoise moderne, qui a fait éclore de si puissants moyens de production et de communication, ressemble à ce magi-

cien, désormais incapable d'exorciser les puissances infernales qu'il a évoquées. Depuis plusieurs décennies, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports de production modernes, contre le système de la propriété qui est la condition d'existence de la bourgeoisie et de son régime. Il suffit de rappeler les crises commerciales qui, par leur retour périodique, menacent de plus en plus l'existence de la société bourgeoise... Une épidémie sociale éclate, qui, à toute autre époque, eût semblé absurde : l'épidémie de la surproduction. Brusquement, la société se voit rejetée dans un état de barbarie momentanée... Et pourquoi ? Parce que la société a trop de civilisation, trop de vivres, trop d'industrie, trop de commerce. Les forces productives dont elle dispose ne jouent plus en faveur de la propriété bourgeoise ; elles sont, au contraire, devenues trop puissantes pour les institutions bourgeoises qui ne font plus que les entraver... ¹²³ »

C'est l'anarchie de la société capitaliste, l'inadéquation de l'offre et de la demande, due essentiellement à la prolétarianisation croissante de toutes les couches non bourgeoises, qui mène à la crise. Mais le *Capital* mettra en relation avec ce problème de la *surproduction* un mécanisme intrinsèque à la plus-value elle-même : la fameuse « loi de la baisse tendancielle du taux de profit » ¹²⁴, impliquant une sorte d'effritement inéluctable du capitalisme. Paupérisation d'un côté, baisse des profits de l'autre, surproduction ¹²⁵ : il semble bien, effectivement, que les « institutions bourgeoises » (libre concurrence, appropriation privée des moyens de production, etc.) ne fassent plus qu'« entraver » les « forces productives ». Ajoutons à ces considérations le développement objectif, non prémédité, de la force du prolétariat :

« ... le développement de l'industrie n'a pas pour seul effet d'accroître le prolétariat, mais aussi de l'agglomérer en masses de plus en plus compactes. Le prolétariat sent sa force grandir ¹²⁶. »

Il nous faudra donc avouer que le capitalisme creuse, pour ainsi dire, sa propre tombe. Comme l'aurait dit Hegel, « une forme de la vie a vieilli » ¹²⁷.

Ainsi peut-on penser que les développements du *Capital* constituent, en un sens, une réponse à l'interrogation qui animait les textes de la « maturation », et que ceux-ci n'affrontaient que de façon absolument dogmatique (que l'on se souvienne seulement des passages de la *Sainte Famille* consacrés à ce problème). Que signifie en effet, dans une telle perspective, le fait de prendre en compte les intérêts du prolétariat ? C'est, rigoureusement parlant, appréhender l'élément-clé, l'élément critique sur lequel repose le destin de la société moderne : *non seulement* le fait de prendre en considération la situation et la misère du prolétariat moderne mène à « mettre le doigt » sur la source de l'accumulation du capital, *mais encore*, à mettre à jour ce qui condamne « irrémédiablement » le capitalisme. Ce dernier terme ne doit pas prêter à confusion :

dire que l'existence et la « nature » propre du prolétariat moderne signent l'« arrêt de mort » du capitalisme ne revient en aucune manière, pour Marx, à déclarer que celui-ci ne peut subsister parce qu'il est fondamentalement *injuste*, et qu'une action politique conséquente doit donc viser à l'abolir; tout au contraire, il faut soutenir que la « condamnation » en question s'identifie à ce que l'on pourrait appeler une « panne » inéluctable du système, ou encore doit se comprendre dans le sens où l'on dit, d'un malade incurable, qu'il est « condamné »¹²⁸. Le capitalisme constitue un système qui, selon l'auteur du *Capital*, se trouve vicié à la base, puisque la logique propre de son développement — sa pente « naturelle » — le mène à sa perte, et non quelqu'accident contingent, ou encore la volonté de justice animant les individus qui s'y trouvent confrontés.

Ainsi le discours politique adéquat coïncide-t-il apparemment avec le verdict de la « science » : le prolétariat (auquel se rallient les individus engagés dans une action sociale et politique en vertu d'idéaux de justice) constitue à la fois le *moteur* du capitalisme et la cause de sa « panne » inéluctable; ou, en termes de structure vivante : c'est à la fois l'air, le sang, la nourriture de l'« organisme » capitaliste, et son *cancer*, présent d'emblée, dès son origine. Dès lors, « science » et politique se rejoignent, puisque le « point de vue du prolétariat » coïncide avec la mise à jour « scientifique » du destin futur assigné au système capitaliste, en vertu de ses propres « prémisses ». *Et pourtant*, il faut dire que ce dont nous disposons jusqu'ici ne suffit pas *totalement* à répondre à l'interrogation de 1845-46. En effet, tout ce que nous savons à l'heure actuelle — à supposer, ce que nous faisons provisoirement, et par choix d'exposition, que nous adhérons aux thèses du *Capital* —, c'est que le prolétariat, ou plutôt sa « nature » propre, mène le capitalisme à son éclatement : la plus-value et la théorie de l'exploitation ne se contentent pas de décrire le système en question, mais « prouvent » également son caractère en quelque sorte inviable, du moins à terme; mais dans ces conditions, une question immédiate se pose : la société future fait-elle à nouveau l'objet d'un *choix*, puisque tout ce que montre la « science », c'est le fait que le capitalisme court à l'abîme, et qu'il est donc vital de repartir sur d'autres bases pour éviter la catastrophe ? La « science », dans cette dernière perspective, mettrait donc les individus face à une nécessité *hypothétique* : si vous laissez le système économique contemporain continuer son chemin selon ses lois « immanentes », selon son mécanisme propre, la société court à son démantèlement, à la violence, à l'anarchie. Mais tout dépend donc, dans un tel contexte, du choix humain, puisque la décision d'*intervenir* dans le « mécanisme » en question pour l'empêcher d'exercer son action dislocatrice est laissée à l'initiative et au « bon vouloir » des individus, tandis que le *modèle* de la société future, lui aussi, doit être

« inventé ». Ce sont là des évidences, presque des banalités : et pourtant, les thèses de maturité de Marx s'en éloignent par plus d'un aspect, comme nous l'avons vu en ce qui concerne le « fantasme » de la *Sainte Famille* ¹²⁹.

Reprenons, avant d'aborder cette question cruciale, le problème des relations existant entre le *Capital* d'une part, le premier « versant » des *Manuscripts de 1844* et les thèmes de la « maturation » d'autre part. Nous avons dit, avant de présenter la thèse de la crise « inéluctable » du capitalisme, que la théorie de l'*exploitation* fournissait une assise empirico-théorique aux revendications éthiques de 44 (éthique du travail) ; qu'en est-il, à ce propos, de la question de la « panne » dont nous venons de parler ? Celle-ci, simplement, fournit aux conceptions de 44 *un argument de plus* : non seulement nous savons maintenant que le capital constitue véritablement du travail non payé, ce qui confère indiscutablement un poids important aux thèses éthico-juridiques de 1844, puisque l'injustice qu'elles dénoncent se trouvent parfaitement attestée *dans les faits* ; mais voici qu'en plus de cette ressource théorique venant lui fournir la rigueur exigée par ses propos, l'éthique considérée bénéficie maintenant d'un second avantage : ceux qui s'en revendiquent peuvent non seulement soutenir désormais que l'anticapitalisme correspond rigoureusement à une volonté de réappropriation, tout à fait légitime dès lors que l'on admet les droits du travail (et qui ne le fait, du moins officiellement, dans la société moderne ?), mais encore que, si l'on ne veut pas, par cynisme, conservatisme ou pour quelque raison que ce soit, corriger l'injustice, à *présent flagrante*, dont souffre le travailleur, le *mécanisme effectif* du capitalisme conduira le monde contemporain à l'abîme. Autrement dit encore, il était possible, au nom de l'égoïsme, de refuser le changement, même après avoir entendu le *premier* argument, puisqu'il suffisait — ce qui, après tout, est toujours possible — de s'accommoder de l'injustice, désormais indéniable ; mais le *second* argument s'en prend à *l'égoïsme lui-même*, dans la mesure où, cette fois, on démontre à ceux qui y restent « fixés » qu'à laisser jouer les mécanismes du capitalisme, c'est tout sauf les effets bénéfiques de l'action d'une « main invisible » qui se réalisera : la crise, l'appauvrissement généralisé, la violence, c'est-à-dire la fin du *minimum d'ordre* qui, au sein de la *bürgerliche Gesellschaft*, rendait viable la poursuite de l'intérêt bien compris.

C'est dire que la mise à jour de la crise « inéluctable » du capitalisme fournit aux tenants de l'éthique du travail présentée sur le premier « versant » des *Manuscripts de 1844* un second argument, de poids cette fois : ce n'est plus l'idéal de justice qui se trouve désormais appelé à mobiliser les énergies contre le « mode de production bourgeois », mais *ce même intérêt bien compris*, que le *premier* argument n'avait pas réussi à toucher. Tout se passe donc comme si la critique du capitalisme était

devenue « objective », comme si celui-ci s'*auto*-critiquait en « avouant », si l'on peut dire, sa faute originelle, laquelle, avant d'être morale, serait matérielle, factuelle : *un mécanisme grippé irrémédiablement, plutôt qu'une situation insoutenable moralement.*

Mais, dans le moment même où nous nous apercevons du fait que la découverte du destin « catastrophique » de la société bourgeoise étaye avec une incomparable solidité les positions éthiques des *Manuscrits de 1844*, un autre élément apparaît en toute clarté : la dite « découverte » est insuffisante à fonder les prétentions de 1845-46, c'est-à-dire la conception suivant laquelle « science » et politique s'identifieraient. En effet, si elle *rapproche* la problématique du *Capital* d'une réponse possible à l'interrogation de la *Sainte Famille* — c'est pour cela que nous l'avons introduite dans un tel contexte —, elle ne suffit manifestement pas à la tâche, dans la mesure où elle ne nous dit pas *ce qui sera, catégoriquement parlant, mais ce qui sera si...* (l'abîme, la crise, l'anarchie), c'est-à-dire *hypothétiquement parlant*. Alors que, dans le pamphlet anti-bauerien de 1845, il ne s'agissait pas de se préoccuper de ce que le prolétariat pensait et voulait faire, mais de ce qu'il serait amené à « exécuter » en vertu de son « essence », dans le cas présent, la « découverte » laissant prévoir les effets futurs du « laisser faire, laisser passer » agit — nous venons de le voir à propos de l'éthique de 1844 — comme un appel extraordinairement persuasif (il s'en prend non seulement au sentiment de justice habitant la conscience de l'homme moderne, mais encore à la froideur de son sens de l'intérêt bien compris) à l'action humaine, à l'invention d'un « ailleurs », d'un autre mode de relations économiques et sociales.

4. LA SIGNIFICATION POSITIVE DU CAPITALISME ET LE « RETOUR » DE L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITÉ

a) Introduction

Une telle interprétation de l'œuvre de maturité se heurte à la critique constante, et, comme toutes les attaques lancées par Marx sur sa « gauche », d'une virulence extrême, adressée à l'« *utopie* ». Lisons à ce propos une page, tout à fait significative, du pamphlet rédigé par Marx, en 1847, contre Proudhon.

« De même que les *économistes* sont les représentants scientifiques de la classe bourgeoise, de même les *socialistes* et les *communistes* sont les théoriciens de la classe prolétaire. Tant que le prolétariat n'est pas encore assez développé pour se constituer en classe, que, par conséquent, la lutte même du prolétariat avec la bourgeoisie n'a pas encore un caractère politique, et que les forces productives ne se sont pas encore assez développées dans le sein

de la bourgeoisie elle-même, pour laisser entrevoir les conditions matérielles nécessaires à l'affranchissement du prolétariat et à la formation d'une société nouvelle, ces théoriciens ne sont que des utopistes qui, pour obvier aux besoins des classes opprimées, improvisent des systèmes et courent après une science régénératrice. Mais à mesure que l'histoire marche et qu'avec elle la lutte se dessine plus nettement, ils n'ont plus besoin de chercher la science dans leur esprit, ils n'ont qu'à se rendre compte de ce qui se passe devant leurs yeux et s'en faire l'organe. Tant qu'ils cherchent la science et ne font que des systèmes, tant qu'ils sont au début de la lutte, ils ne voient dans la misère que la misère, sans y voir le côté révolutionnaire, subversif, qui renversera la société ancienne. Dès ce moment, la science produite par le mouvement historique, et s'y associant en pleine connaissance de cause, a cessé d'être doctrinaire, elle est devenue révolutionnaire ¹³⁰. »

Ce texte est remarquable à plus d'un égard. La première phrase répète la thèse sur laquelle nous avons déjà insisté — et dont nous soulignons les développements dans l'oeuvre économique de maturité —, suivant laquelle les « communistes » sont les « théoriciens » de la « classe prolétaire », tout comme les économistes sont les « représentants scientifiques » de la classe bourgeoise. Toutefois, en première lecture, une telle phrase eût eu de quoi choquer un esprit non prévenu : y a-t-il deux sciences, l'une « bourgeoise », l'autre « prolétaire » ¹³¹ ? Chaque classe suscite-t-elle « sa » science ? Nous dénierions à de telles considérations tout sérieux si nous ne disposions d'un horizon contextuel susceptible de leur donner sens pour la problématique qui nous occupe : le discours « scientifique » est censé s'identifier aux « intérêts » de la classe prolétaire parce que la mise à jour de la situation et du destin de cette dernière nous amène, par le truchement des théories de l'exploitation et de la crise « inéluctable » (non encore élaborées en 1847), à comprendre le mécanisme objectif de la *société moderne* (et non à simplement prendre parti pour les prolétaires), compréhension qui forme l'objet de la « science ».

Mais ce prolétariat, pour être théorisé, doit d'abord apparaître sur la scène historique : au début, une confusion est possible, dans la mesure où les « conditions matérielles » de l'« affranchissement » ne sont pas encore présentes. Autrement dit, on pourrait soutenir que le développement du capitalisme et de l'exploitation, la création du prolétariat moderne, permettent de saisir les mécanismes et le destin de la société contemporaine, dont le travailleur constitue en quelque sorte l'« exécuter », puisqu'il est à la base des progrès du capital en même temps que du « déclin » corrélatif de ce dernier. Marx reproche ainsi aux utopistes de « construire des systèmes » au lieu de *voir* « ce qui se passe » et d'adhérer au mouvement historique objectif. Mais que veut dire alors la phrase dans laquelle le futur auteur du *Capital* fait grief aux « utopistes » de ne voir « dans la misère que la misère » ? Quel est l'élément

« positif » qui « rachète » en quelque sorte la « misère » de l'exploitation ? *Voici la question décisive.* En effet, à supposer que le capitalisme, avec son cortège d'injustices, ou, dit plus rigoureusement, en tant qu'il présuppose *par définition*, en vertu de son « mécanisme » propre, l'*exploitation*, — à supposer donc qu'il possède une signification émancipatrice (il faudrait voir dans la misère *plus que* la misère), quel est alors le sens de la critique et de l'action politique ? Ne risque-t-on pas, à *briser en quelque sorte prématurément une structure dont un regard plus « fin » percevrait les effets « bénéfiques » derrière l'apparence de misère*, de revenir en arrière, de jeter, comme l'on dit communément, l'enfant avec l'eau du bain ?

Le problème est bien évidemment très aigu : entre les exigences de l'homme de « science » qui perçoit ce qui est, ainsi que ce qui tend à être selon ses « prévisions », et l'homme politique ou le moraliste, désireux d'en finir avec les injustices, ne surgira-t-il pas nécessairement un conflit ? Si, pour réaliser efficacement son action « émancipatrice » souterraine, encore invisible, le capitalisme doit pouvoir aller jusqu'au bout de ses développements, ou du moins ne pas « avorter » prématurément, ne sommes-nous pas amenés à reconsidérer, sur nouveaux frais, notre question des rapports « science »-politique telle que la posait la *Sainte Famille* ? Ne peut-on légitimement soupçonner que ce que nous savons jusqu'ici, et qui mène plus facilement, nous l'avons vu, à une position « éthique » telle que celle du premier « versant » de 44 qu'à une unité *radicale* entre « science » et politique, devra être réévalué dans la perspective d'une efficacité positive du capitalisme ? Il ne serait, dans de telles conditions, plus question de laisser l'initiative à la « bonne volonté » des moralistes¹³², même armés du double jeu d'arguments que nous avons décrit plus haut : il faudrait peut-être, au contraire, laisser mûrir la situation, subordonner la volonté de changement à la compréhension *du sens à long terme* que posséderait, par-devers ses apparences de misère, le processus émancipateur. Et que l'on ne fasse pas de confusion à cet égard : il faut supposer que l'« utopiste », à qui s'adresse l'argument présent, sait que l'*exploitation* constitue la *réalité même* du capitalisme, sa condition de développement en même temps, nous le savons, que sa contradiction la plus intime ; mais ce qui se trouve ici mis en jeu, c'est l'utilisation de la contradiction, de la panne « inéluctable » comme argument *supplémentaire* visant à agir *le plus tôt possible* pour rendre la réalité adéquate à l'éthique du travail en question : peut-être, en un sens, est-il nécessaire, au vu et au su de la contradiction motrice, de laisser aller les choses un certain temps, de manière à ne pas tuer dans l'œuf les forces émancipatrices que le développement poussé du capitalisme susciterait en quelque sorte, bien malgré « lui », de lui-même¹³³.

Pour approcher la question, nous suivrons deux voies. D'une part, nous tâcherons de montrer comment Marx, dans les *Grundrisse* et dans le *Capital*, conçoit l'action positive du capitalisme; d'autre part, nous nous pencherons sur un texte dans lequel Marx — une fois n'est pas coutume — décrit les linéaments de la société socialiste future, ce qui, dans le fil de la problématique présente, reliera nos investigations à l'ontologie de l'activité qui formait le noyau des écrits de jeunesse : à ce moment, nous comprendrons enfin ce qu'il en est du « destin » de cette dernière dans l'oeuvre « scientifique » de maturité.

b) L'action « civilisatrice » du capital

Soit donc tout d'abord la question du *sens* conféré par Marx au capitalisme : celui-ci, allons-nous voir, n'est pas que « misère », mais forme en un sens une *condition préalable* à l'émancipation humaine *telle que la conçoit Marx* (qu'il le veuille ou non, lui qui se défend de faire de la philosophie et de parler de l'homme « qui n'est d'aucune classe » : Hegel, selon le *Manuscrit de Kreuznach*, faisait du libéralisme à son corps défendant; il en est de même, vis-à-vis de la philosophie, de Marx, l'homme de « science »). Rappelons d'ailleurs d'emblée le fait que, dans les *Manuscrits de 1844*, l'idée d'un sens positif du capitalisme s'était déjà manifestée à plusieurs endroits, bien qu'il nous fût encore impossible d'en saisir les tenants et aboutissants : tout d'abord, Marx refusait de se laisser aller aux « larmes sentimentales » de ceux qui regrettaient l'univers « harmonieux », fermé, « organique » du travail artisanal, du Moyen Age, des corporations, etc., en rétorquant, sur un mode aussi incisif qu'obscur, qu'« il fallait » que la propriété foncière connût « son déclin », fit sa place à l'industrie et que celle-ci en vînt à « se ruiner », « pour apprendre à croire en l'homme ». Ensuite, dans la même perspective, Marx ramenait l'idéal du « communisme grossier » à celui d'une animalité repue et soulignait le fait — encore inintelligible — que la *sous-animalité*, au niveau de laquelle le capitaliste rabaissait l'homme, était en quelque façon nécessaire et « souhaitable ». Qu'en est-il maintenant de cette question ?

Nous avons déjà, de façon anticipative, cité la formule paradoxale des *Grundrisse* célébrant « la grande action civilisatrice du capital »¹³⁴. Réinsérons-la dans son contexte.

« Ainsi donc, la production fondée sur le capital crée d'une part l'industrie universelle, c'est-à-dire le surtravail en même temps que le travail créateur de valeur; et, d'autre part, un système d'exploitation générale des propriétés de la nature et de l'homme. Ce système repose sur le principe d'utilité générale : il utilise à son profit la science autant que toutes les qualités physiques et spirituelles. Rien de grand ni de noble ne peut subsister plus

longtemps de par ses propres vertus. En dehors de ce cercle de production et d'échange sociaux, le capital commence donc à créer la société bourgeoise et l'appropriation universelle de la nature, et établit un réseau englobant tous les membres de la société : *telle est la grande action civilisatrice du capital* ¹³⁵. »

La notion de « civilisation » que Marx met ici en avant concerne le « réseau » de relations humaines créé par le mouvement du capital d'une part, par le « principe d'utilité générale » d'autre part. Les sociétés dites « précapitalistes » sont refermées sur elles-mêmes, sur leurs « préjugés » et leurs « coutumes ancestrales », alors que le capitalisme, pour réaliser ses propres buts (c'est-à-dire engendrer de la plus-value), est amené à utiliser la « science », la « nature », les qualités « physiques et spirituelles » des hommes. Le capital se manifeste donc ici par une sorte de mouvement général d'unification, rabattant sur son propre plan tous les modes d'être et de vie qu'il intègre à son processus. Or il est à noter qu'une telle action du capitalisme, tel que Marx lui-même le comprend, ne peut être qu'« inconsciente » : la « civilisation » ne constitue pas le but explicite des protagonistes de l'économie capitaliste, puisque ceux-ci, par définition, sont centrés sur la recherche de la seule « plus-value » : *existerait-il comme une « main invisible » plus profonde que celle de Smith, dans la mesure où le capitalisme créerait, dans un premier temps, la misère et l'exploitation (et non l'intérêt général), mais, dans un second temps, une « civilisation » bien supérieure — aux yeux de Marx — à l'« harmonie » des sociétés précapitalistes qu'il brise* ¹³⁶ ? Lisons la suite du texte.

« [Le capitalisme] s'élève à un niveau social tel que toutes les sociétés antérieures apparaissent comme des *développements* purement *locaux* de l'humanité et comme une *idolâtrie de la nature*. En effet, la nature devient un pur objet pour l'homme, une chose utile. On ne la reconnaît plus comme une puissance. L'intelligence théorique des lois naturelles a tous les aspects de la ruse qui cherche à soumettre la nature aux besoins humains, soit comme objet de consommation, soit comme moyen de production ¹³⁷. »

Dans les sociétés précapitalistes, la « nature » domine l'homme ; celui-ci se trouve limité à des « développements purement locaux » de son activité : il faut comprendre cette dernière expression dans le double sens d'une société localisée, coupée du reste du monde et figée dans ses traditions, et, corrélativement, d'une modalité limitée de l'action. Le paragraphe suivant rend nécessaire une telle lecture, en même temps qu'il récusé l'idéal des sociétés précapitalistes, même à supposer qu'elles eussent été « satisfaisantes » :

« De même, le capital se développe irrésistiblement au-delà des barrières nationales et des préjugés ; il ruine la divinisation de la nature en même temps que les coutumes ancestrales : *il détruit la satisfaction de soi, cantonnée dans des limites étroites* (nous soulignons) et basée sur un mode de

vie et de reproduction traditionnel. Il abat tout cela, et il est lui-même en révolution constante, brisant toutes les entraves au développement des forces productives, à l'élargissement des besoins, à la diversité de la production, à l'exploitation et à l'échange de toutes les forces naturelles et spirituelles ¹³⁸. »

Un « idéologue » du capitalisme ne pourrait mieux dire pour défendre « son » système de production, en souligner les avantages au détriment des aspects de « misère » qu'il manifeste de façon patente : n'oublions jamais que Marx écrit au milieu du XIX^e siècle, c'est-à-dire à l'époque du capitalisme le plus « sauvage » et de la misère ouvrière la plus absolue, et que *c'est lui* qui, avec une constance extrême, a toujours mis au premier plan de ses préoccupations l'exploitation et la question de la lutte des classes. Ainsi est-ce le capitalisme *du XIX^e siècle* qui suscite — et, qui plus est, dans le chef de *son plus farouche adversaire* — un discours que l'on eût pu, pris hors de son contexte, attribuer à un théoricien contemporain de la *welfare economy*. Parce qu'enfin, nul plus que Marx n'a dénoncé le caractère « édénique » des relations d'échange créées par le développement du capitalisme : si donc un sens *positif* doit être attribué à celui-ci, nous devons tâcher de le comprendre à partir des « prémisses » mêmes de Marx, c'est-à-dire, si c'est possible, en cohérence avec sa théorie de l'exploitation et de la plus-value. Or une phrase de notre première citation aurait dû attirer l'attention à ce propos : la « grande action civilisatrice » se trouve *explicitement* mise en relation avec le « surtravail », c'est-à-dire la plus-value elle-même, et donc l'exploitation. En quoi, dès lors, est-ce *par le truchement même de cette dernière* que le capitalisme exerce ses effets « civilisateurs » ? Mais avant de commencer à développer une telle question, soulignons le point suivant.

Dans un premier temps, l'*exploitation* se trouvait théorisée comme le « secret » de l'accumulation capitaliste, celle-ci ne reposant que sur du travail *non payé* (loi de la valeur, définition de la « force de travail », plus-value); dans un *deuxième* temps, l'exploitation, outre sa fonction positive *pour le capital*, jouait un rôle essentiellement négatif *pour ce même capital*, dans la mesure même où elle en constituait la contradiction interne indépassable; dans un *troisième* temps, il faut dire que l'exploitation joue un rôle positif *pour la civilisation, c'est-à-dire pour l'émancipation visée par Marx*, puisque ce dernier ne prend absolument pas le terme dans un sens ironique. Voici donc posées les bases de ce qui, dans le capitalisme, va au-delà de la « misère », de ce que, corrélativement, les « utopistes », qui ne voient « dans la misère que la misère », ne peuvent comprendre: *le surtravail, la plus-value, l'exploitation « civilisante »*. Tout semble donc, au point où nous en sommes arrivés, reposer sur la théorie de l'exploitation : la *réussite* du capitalisme, son *échec* (dû

au mécanisme même de cette même réussite), et la « *réussite* » future, mais déjà perceptible, comme nous le verrons, de la « civilisation », de ce que Marx appelle le *socialisme*. Le discours que tient Marx se distingue donc de celui que profère l'idéologue du capitalisme en ceci que ce dernier soulignera les « aspects positifs » du capitalisme *malgré* les « misères » indéniables qu'il entraîne, tandis que l'auteur des *Grundrisse* et du *Capital* « apercevra » ces mêmes aspects *à travers et par le truchement* de l'exploitation. Marx dit donc, à l'encontre d'un tel idéologue, que le capitalisme doit périr (« loi » de la baisse tendancielle, surproduction, etc.), qu'il travaille à l'avènement d'une civilisation qu'« il » ne connaîtra pas, un peu comme Moïse n'atteignit pas la Terre promise à cause de ses propres fautes.

Nous pouvons maintenant affronter directement la question : en quoi le surtravail et la plus-value exercent-ils leurs effets « civilisateurs » ? Jusqu'ici, Marx nous a donné des éléments de réponse qui se caractérisaient *précisément* par le fait qu'ils n'étaient aucunement liés à l'exploitation et eussent pu être repris par un idéologue libéral : progrès de la technique, de la science, abolition des barrières traditionnelles, de la « routine », etc., bref un mouvement de rationalisation et de stimulation des énergies que personne, sauf les nostalgiques du « romantisme », brocardés dès 44 par Marx, ne songe à nier. Ainsi, pour produire plus et à meilleur prix, « on développera... au maximum les sciences de la nature »¹³⁹, le capitalisme incitera les individus à dépasser les difficultés de tous ordres (« Toute limite lui apparaît comme un obstacle à surmonter »¹⁴⁰), on créera, pour vendre plus, des « besoins accrus », liés à la découverte de « nouvelles valeurs d'usage ». Ces éléments sont indéniables, presque de sens commun. Marx écrit alors, en conclusion :

« La production fondée sur le capital crée ainsi les conditions de développement de toutes les propriétés de l'homme social, d'un individu ayant le maximum de besoins, et donc riche des qualités les plus diverses, bref d'une création sociale aussi universelle et totale que possible, car plus le niveau de culture de l'homme augmente, plus il est à même de jouir¹⁴¹. »

Voici donc que se profile l'homme nouveau dont Marx, bien que se refusant toute réflexion philosophique, ne peut s'empêcher de faire, au détour de nombreuses pages telles que celle-ci, le portrait : le *besoin* possède une signification *positive* et ne se trouve en aucun cas lié à un « manque » à combler : il s'oppose à la « satisfaction... cantonnée dans des limites étroites »¹⁴² et correspond à la « richesse » de l'individu. Nous sommes donc en présence d'un état de choses très caractéristique : la richesse *sensu stricto*, but et sens de l'accumulation capitaliste des marchandises, engendre, comme par une nécessité souterraine, la « richesse » *ontologique* — comment l'appeler autrement ? — de l'individu. Alors que, sur le

second « versant » des *Manuscripts de 1844*, la richesse inégalitaire du capitalisme et la richesse égalitaire du communisme « grossier » se voyaient dénoncées au profit d'une « richesse » ontologique qu'elles contredisaient, dans le cas présent, *c'est la richesse capitaliste*, inégalitaire, grosse de misères, qui engendre la possibilité de la « richesse » ontologique. Mettons encore entre parenthèses la question qui, immédiatement, nous vient à l'esprit : l'« ontologie » que laissent transparaître les *Grundrisse* s'identifie-t-elle à l'ontologie de jeunesse ? Nous n'en discuterons pas pour l'instant, nous contentant de souligner le fait que, cette fois, le rôle positif du capitalisme, qui nous échappait en 44, semble s'éclaircir, ou du moins en voie de l'être : il est maintenant possible de montrer *pourquoi le capitalisme possède un privilège par rapport au communisme « grossier »* : celui-ci vise à un retour à l'« animalité », décrite dans les *Grundrisse* en termes de « satisfaction de soi cantonnée dans des limites étroites », alors que le capitalisme crée les conditions de l'« individu ayant le maximum de besoins ». Les « utopistes » auxquels s'en prend le Marx « mûr » ne se trouvent-ils pas dès lors soumis à la même critique que celle que les *Manuscripts de 1844* adressaient au communisme « grossier » ? Dans chacun des deux cas, il s'agirait de repartir sur des bases nouvelles, d'intervenir intempestivement dans le cours de l'histoire, alors que celle-ci engendrerait, *presque* (nous aurons à nous pencher sur cet adverbe) *par elle-même*, l'émancipation humaine véritable.

Mais il nous faut encore comprendre en quoi la « logique » propre au capital et à l'exploitation rend une telle activité émancipée possible, *alors même qu'elle consiste à « mécaniser » et à abêtir de plus en plus le travail humain* : où se trouvent ceux qui bénéficient des « qualités les plus diverses », quel est cet « individu ayant le maximum de besoins », si le capitalisme engendre une masse énorme — et croissante — de prolétaires démunis et abrutis par un travail répétitif ? Penchons-nous, afin de répondre à cette question, sur les transformations que le capitalisme fait subir au travail humain.

Soit donc tout d'abord la façon selon laquelle Marx, indépendamment de tout mode d'organisation sociale particulier, définit le travail et sa signification :

« Le travail est de prime abord un acte qui se passe entre l'homme et la nature. L'homme y joue lui-même vis-à-vis de la nature le rôle d'une puissance naturelle. Les forces dont son corps est doué, bras et jambes, tête et mains, il les met en mouvement, afin de s'assimiler les matières en leur donnant *une forme utile à sa vie*. En même temps qu'il agit par ce mouvement sur la nature extérieure et la modifie, *il modifie sa propre nature*, et développe les facultés qui y sommeillent ¹⁴³. »

Une telle définition du travail, peu originale, a le mérite d'attirer notre attention sur la signification que Marx lui attribue, et de nous

permettre par là même de comprendre comment elle s'altère au sein du mode de production capitaliste. Le travail se relie à la notion d'« utilité » (le chapitre que nous commentons s'intitule d'ailleurs « production de valeurs *d'usage*... ») : mais celle-ci ne peut se trouver trop vite interprétée dans un sens strictement « utilitariste », puisqu'il s'agit en même temps, pour l'homme, d'une modification de sa « propre nature » et d'un développement des « facultés qui y sommeillent ». Bref, le rôle formateur — on dirait presque, au risque d'encourir les foudres du marxisme, « spirituel » — du travail se trouve mis en valeur, ce qui implique que celui-ci ne soit pas *subordonné* aux besoins « donnés », mais contribue à les former, les éduquer, puisqu'il modifie la « nature » de l'individu. De telles précisions, d'apparence banale, ne seront pas sans importance pour la suite de notre propos : elles permettent notamment de relier le concept de travail mis ici en avant aux considérations de la *Phénoménologie de l'esprit*, dont nous avons exposé les linéaments dans notre première partie : par le travail, l'objectivité devient « appropriée » à l'homme, la nature s'« humanise », en même temps que la nature intérieure de l'individu se forme, s'éduque, se « spiritualise ». Ajoutons encore à ce tableau une détermination célèbre : comment le travail humain se distingue-t-il de celui de l'animal ?

« Mais ce qui distingue dès l'abord le plus mauvais architecte de l'abeille la plus experte, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la ruche. Le résultat auquel le travail aboutit préexiste idéalement dans l'imagination du travailleur. Ce n'est pas qu'il opère seulement un changement de forme dans les matières naturelles ; il y réalise du même coup son propre but dont il a conscience, qui détermine comme loi son mode d'action, et auquel il doit subordonner sa volonté ¹⁴⁴. »

Un tel trait caractéristique, difficile à concilier avec un « matérialisme », aussi souple soit-il, a été mis en avant par Lukács dans ses derniers textes, sous le nom de « téléologie » ¹⁴⁵. Toujours est-il que nous voici en possession d'une définition du travail dont nous allons maintenant pouvoir suivre le « destin » dans l'univers du mode de production capitaliste. Ce que Marx appelle l'*Arbeits-Prozess* (« procès » ou processus de travail) présuppose donc un objet (une matière première) sur lequel agir et des moyens (des instruments de travail) utilisés à cet effet. Dans le processus de travail « naturel », conçu comme activité « téléologique », il va de soi que l'objet et les instruments constituent des « moments » du « projet » général élaboré par le travailleur (« il a construit la cellule dans sa tête... ») : ce sont des éléments matériels qui se trouvent unifiés, d'abord idéalement dans l'intention du travailleur, puis réellement par le truchement du nouvel objet créé, qui donne une « forme utile » à la nature extérieure. Encore une fois, il s'agit là d'éléments évidents : mais nous allons voir que le capitalisme les *bouleverse*. Il était

donc essentiel, comme le fait Marx lui-même, de s'y arrêter quelque temps.

Tournons-nous maintenant vers la forme de travail spécifique du système capitaliste. A vrai dire, il est impossible d'en parler en général, puisqu'à chaque stade évolutif du mode de production « bourgeois », une certaine altération de l'*Arbeits-Prozess* se trouve impliquée. Commençons donc par les débuts du capitalisme. Le premier effet de la production « bourgeoise » naissante sur le mode de travail, Marx l'intitule « *coopération* ». A ce stade, peu de choses sont transformées :

« Une multitude d'ouvriers fonctionnant en même temps sous le commandement du même capital, dans le même espace (ou si l'on veut sur le même genre de marchandises), voilà le point de départ historique de la production capitaliste ¹⁴⁶. »

Le seul élément neuf consiste donc en le rassemblement, dans un même atelier, de nombreux travailleurs. L'*Arbeits-Prozess* ne change pas de structure, intrinsèquement parlant.

« C'est ainsi qu'à son début, la manufacture proprement dite se distingue à peine des métiers du moyen âge, si ce n'est par le plus grand nombre d'ouvriers exploités simultanément. L'atelier du chef de corporation n'a fait qu'élargir ses dimensions. La différence commence par être purement quantitative ¹⁴⁷. »

Certes, la productivité du travail se trouve accrue par une telle collaboration, mais ceci correspond à la nature même du travail humain, dont Marx célèbre le caractère social avec des accents qui, curieusement, rappellent Feuerbach et les *Manuscripts de 1844* :

« ... la force productive spécifique de la journée combinée est une force sociale du travail ou une force du travail social. Elle naît de la coopération elle-même. En agissant conjointement avec d'autres dans un but commun et d'après un plan concerté, le travailleur efface les bornes de son individualité et développe sa puissance comme genre (*Gattungsvermögen*) ¹⁴⁸. »

Le deuxième stade d'évolution du capitalisme est constitué par la *manufacture*. Cette fois, l'altération intrinsèque de l'*Arbeits-Prozess* est patente :

« ... une division systématique du travail. De produit individuel d'un ouvrier indépendant faisant une foule de choses, la marchandise devient le produit social d'une réunion d'ouvriers dont chacun n'exécute constamment que la même opération de détail ¹⁴⁹. »

Nous voici donc en présence d'une rupture de l'unité qui définissait le processus de travail : il s'agissait, selon la caractérisation exposée précédemment, d'un travail exécuté « indépendamment », puisque le travailleur possédait « dans sa tête » l'esquisse préalable de l'objet qu'il allait façonner ; à une telle détermination était d'ailleurs relié, on s'en souvient, le caractère « formateur » du travail, résidant précisément dans cette

union de l'intelligence et de l'activité corporelle en vue d'un but défini. Marx écrit, dans une autre section du *Capital* :

« L'homme crée un produit en appropriant un objet externe à ses besoins, et dans cette opération le travail manuel et le travail intellectuel sont unis par des liens indissolubles, de même que dans le système naturel le bras et la tête ne vont pas l'un sans l'autre ¹⁵⁰. »

Maintenant, l'activité de l'ouvrier se réduit à une opération « parcelaire », la « division systématique du travail » assignant à celui-ci un rôle restreint et défini, et empêchant par là même qu'il reconnaisse dans l'objet élaboré un produit de son activité « indépendante », prévu tout d'abord « dans sa tête ». Remarquons immédiatement, pour bien cerner la problématique qui nous motive, que la *manufacture* constitue un stade de développement du capitalisme plus élaboré que ne l'était la coopération, puisque, bien évidemment, la « division systématique du travail » vise à rationaliser la production, à abaisser les coûts, etc. Cette rationalisation est corrélative d'une rupture de l'*Arbeits-Prozess*, dans le sens où l'individu se trouve maintenant réduit à une activité limitée et parcelaire. Or, dans le contexte présent, le *paradoxe est le suivant* : le capitalisme, nous apprenaient les *Grundrisse*, était censé briser les limites naturelles de l'activité, détruire « la satisfaction de soi cantonnée dans des limites étroites », développer un individu « riche des qualités les plus diverses ». Nous voilà au noeud de notre investigation présente : le développement du capitalisme engendre une *limitation* de l'activité (« parcellarisation »), alors qu'au contraire, semble-t-il, le précapitalisme et les débuts du capitalisme (« coopération ») *laissaient intact* le processus de travail. Ainsi devons-nous comprendre, s'il faut maintenir la thèse de l'action « civilisatrice » du capital, en quoi la rupture de l'unité « précapitaliste » du travail possédait un sens, répondait à une nécessité. En effet, selon toute apparence — et voici qui motive notre embarras —, la manufacture *aggrave* la condition du travailleur (nous ne parlons plus ici, rappelons-le, du *salaire*, de la plus-value et de la faiblesse des rémunérations, mais bien de la *nature même* de l'activité mise en jeu) : ne retrouvons-nous pas, dans ces conditions, la difficulté sur laquelle nous avons buté lors de notre étude des *Manuscrits de 1844*, celle-ci se caractérisant par le fait que l'« animalité » du communisme « grossier » semblait valoir « moins » que la *sous-animalité* propre au capitalisme ? Or, dans le contexte de 44, nous n'avions pas encore considéré le processus de travail dans l'entreprise capitaliste (et cela parce que Marx lui-même ne le faisait pas), la « sous-humanité » en question consistant seulement en ce que, à l'intérieur de l'univers de l'activité-« moyen », le capitalisme refusait même à celle-ci, à son « animalité », la satisfaction de ses « pulsions » (le « sens de l'avoir ») en réduisant le travailleur au niveau

de la « subsistance » minimale (quand il réussissait à obtenir un emploi). Dans le cas présent, la « comparaison » entre capitalisme et précapitalisme, « animalité » frustrée et « animalité » repue, joue *a fortiori* au détriment du premier, puisque, cette fois, c'est l'activité même (et non plus seulement la rémunération) qui se trouve mise en cause : le travailleur de manufacture « vaut », en un sens — et du point de vue de la définition du processus de travail —, moins que l'abeille, qui, si elle agit instinctivement et ne possède pas « dans sa tête » l'idée de ce qu'elle réalisera volontairement, travaille, dans une collaboration harmonieuse, à la « production » de son objet. Nous voici donc face à une difficulté redoublée : mais peut-être l'intensification des problèmes et la radicalisation de l'embarras signalent-ils que le « dénouement » de notre paradoxe est proche.

Il reste que, dans le cas de la *manufacture*, le « métier » de l'artisanat et des corporations ne disparaît pas encore totalement : les travailleurs utilisent, comme avant, les instruments de travail (nous verrons bientôt que cette situation se renversera à un stade plus développé de l'entreprise capitaliste) pour réaliser un objet défini ; simplement, chacun n'exécute plus, infiniment répétée, qu'une tâche limitée.

« L'origine de la manufacture, sa provenance du métier, présente donc une double face. D'un côté, elle a pour point de départ la combinaison de métiers divers et indépendants que l'on désagrége et simplifie jusqu'au point où ils ne sont plus que des opérations partielles et complémentaires les unes des autres dans la production d'une seule et même marchandise ; d'un autre côté, elle s'empare de la production d'artisans de même genre, décompose le même métier en ses opérations diverses, les isole et les rend indépendantes jusqu'au point où chacune d'elles devient la fonction exclusive d'un travailleur parcellaire ¹⁵¹. »

Ainsi la manufacture se manifeste-t-elle comme « *un organisme de production dont les membres sont des hommes* ». Mais, poursuit Marx :

« Le métier reste toujours la base. ... Il faut que chaque procédé partiel par lequel passe l'objet de travail soit exécutable au plan artisanal, qu'il forme pour ainsi dire à lui seul un métier à part. Précisément parce que l'habileté du métier reste le fondement de la manufacture, chaque ouvrier y est approprié à une fonction parcellaire pour toute sa vie ¹⁵². »

Le *troisième* stade de développement du capitalisme est constitué par le *machinisme* et la *grande industrie*. Cette fois, c'est la relation qu'entretient le travailleur avec l'*instrument* de travail qui se trouve bouleversée : celui-ci, à proprement parler, cesse d'être un *outil*, c'est-à-dire un élément matériel intégré dans le projet du travailleur (indépendant, ou collectif dans la manufacture). Au contraire, la *machine* prend pour ainsi dire la place du travailleur, devient le « sujet » du travail et rabaisse l'ouvrier au rang de simple organe. L'*Arbeits-Prozess* se trouve par là même *complètement inversé*.

« La machine, point de départ de la révolution industrielle, remplace donc le travailleur qui manie un outil par un mécanisme qui opère à la fois avec plusieurs outils semblables, et reçoit son impulsion d'une force unique, quelle qu'en soit la forme... Une telle machine-outil n'est cependant que l'élément simple de la production mécanique.

Pour développer les dimensions de la machine d'opération et le nombre de ses outils, il faut un moteur plus puissant, et pour vaincre la force d'inertie du moteur, il faut une force d'impulsion supérieure à celle de l'homme, sans compter que l'homme est un agent très imparfait dans un mouvement continu et uniforme. Dès que l'outil est remplacé par une machine mue par l'homme, il devient bientôt nécessaire de *remplacer l'homme dans le rôle de moteur* par d'autres forces naturelles ¹⁵³. »

Cette transformation, due à des nécessités d'ordre technique, implique, en ce qui concerne la nature de l'activité, des conséquences extrêmement importantes. Le travailleur, devenu un simple organe de la machine, accomplit en quelque sorte la destinée du travail en régime capitaliste :

« Dans toute production capitaliste, en tant qu'elle ne crée pas seulement des choses utiles, mais encore de la plus-value, les conditions de travail maîtrisent l'ouvrier, bien loin de lui être soumises, mais c'est le machinisme qui donne à ce renversement une réalité technique. Le moyen de travail converti en automate se dresse devant l'ouvrier pendant le processus de travail lui-même sous forme de capital, de travail mort, qui domine et pompe sa force vivante ¹⁵⁴. »

A l'origine du mode de production « bourgeois », l'individu détenteur de sa seule « force de travail » ne « maîtrise » déjà plus les « conditions du travail », puisqu'il est obligé de se soumettre à l'autorité de celui qui possède celles-ci (l'entrepreneur) ; mais le travail lui-même reste « indépendant », la collaboration propre à la *coopération* n'en altérant pas la nature : l'ouvrier doit, pour travailler, conclure un contrat qui le place sous l'autorité du capitaliste, mais une fois la convention établie, il se retrouve face à des outils qu'il insère dans son propre « projet ». Rien, du point de vue qualitatif, n'est, nous l'avons vu, changé. Par contre, la manufacture, et plus radicalement le machinisme, superposent à la maîtrise *économique* des moyens de production sur le travail (convention **capital/travail**) une maîtrise *technique* : c'est véritablement, dans le processus de travail lui-même, la machine qui « agit » en utilisant comme un instrument ou un rouage le travailleur, réduit au statut d'appendice ¹⁵⁵.

D'autre part, nous avons noté que l'*Arbeits-Prozess* se caractérisait par une unité du travail intellectuel et du travail corporel, du projet conscient et de sa réalisation matérielle. Il n'en est plus de même désormais :

« La grande industrie mécanique achève enfin... la *séparation entre le travail manuel et les puissances intellectuelles de la production qu'elle transforme en*

pouvoirs du capital sur le travail. L'habileté de l'ouvrier apparaît chétive devant la science prodigieuse, les énormes forces naturelles, la grandeur du travail social incorporées au système mécanique, qui constituent la puissance du *Maître* ¹⁵⁶. »

Et Marx de conclure :

« Le caractère autonome et aliéné que la production capitaliste imprime en général aux conditions et au produit du travail vis-à-vis de l'ouvrier, se développe donc avec la machine jusqu'à l'antagonisme le plus prononcé ¹⁵⁷. »

Nous nous sommes volontairement limité, dans les pages précédentes, aux transformations affectant la nature même du travail. La conclusion s'impose de la façon apparemment la plus nette : le capitalisme *dégrade* l'activité individuelle au point de la rabaisser à un rôle de simple appendice. Les « forces » intellectuelles de l'activité se trouvent concentrées face au travailleur manuel sous forme de machines, d'automatisme, de technologie avancée. Certes, une telle dégradation du travail répond à des exigences définies : il s'agit de rationaliser la production et d'éliminer au maximum l'intervention humaine, génératrice d'erreurs et d'imperfections. Mais il semble, si l'on s'en tient aux analyses présentes, que seul le *profit* capitaliste « gagne » à un tel jeu. Pourtant, ce n'est certes pas le cas : nous allons voir que *la machine travaille incontestablement, pour Marx, à l'émancipation*. Ainsi sommes-nous passés du système capitaliste global dont les *Grundrisse* notaient le rôle « civilisateur » (accroissement des besoins, de la « richesse » humaine) à l'analyse du travail dans l'entreprise elle-même : or ici aussi — et peut-être essentiellement —, l'élément « civilisateur » est patent et souligné : *la machine, remplaçant les « forces de travail » humaines, réduit le temps de travail nécessaire* ; autrement dit, elle engendre *du temps disponible*, et c'est précisément ce résultat qui *permet à l'individualité « riche » de se déployer*.

Voici donc le rôle positif du machinisme : celui-ci libère du temps disponible pour une activité *différente de la production matérielle* ¹⁵⁸. Mais en même temps, l'ouvrier se trouve de plus en plus réduit à un travail abrutissant et intensif. En effet, nous savons depuis notre étude de la théorie de l'exploitation que la plus-value ne provient *que du capital variable*. A force de remplacer celui-ci par des machines — du capital *constant* —, le capitalisme signe son arrêt de mort, puisque le taux de profit baisse de plus en plus.

« ... la plus-value provient non des forces de travail que le capitaliste remplace par la machine, mais au contraire de celles qu'il y occupe... Quelle que soit la proportion suivant laquelle, par l'accroissement des forces productives, l'industrie mécanique augmente le surtravail aux dépens du travail nécessaire, il est clair qu'elle n'obtient cependant ce résultat qu'en diminuant le nombre des ouvriers occupés par un capital donné. Elle transforme en machines, en élément constant qui ne rend point de plus-value, une partie du

capital qui était variable auparavant, c'est-à-dire se convertissait en force de travail vivante... L'emploi des machines dans le but d'accroître la plus-value recèle donc une contradiction... ^{159.} »

Cette contradiction interne constitue pour Marx, nous le savons, une des causes déterminantes de la « panne » inéluctable du système : mais à présent, nous sommes à même de comprendre en quoi cette panne ne mène pas à une simple impossibilité ; autrement dit, il ne s'agit plus de poser le problème en se demandant *comment* repartir sur d'autres bases, plus justes (éthique du travail, utopisme) en effaçant les effets du capitalisme dont on aurait découvert (« loi » de la baisse tendancielle, surproduction, paupérisation) le destin catastrophique, mais, bien au contraire, de comprendre que le capitalisme, en « mourant », laisse un héritage essentiellement émancipateur : citons à ce propos les *Grundrisse*, qui se montrent absolument explicites sur ce point. Marx développe tout d'abord des thèses que nous l'avons vu reprendre dans le *Capital* :

« La forme revêtue par l'instrument de travail immédiat... est désormais conforme au capital lui-même... La machine n'a plus rien de commun avec l'instrument du travailleur individuel. Elle se distingue tout à fait de l'outil qui transmet l'activité du travailleur à l'objet. En effet, l'activité se manifeste bien plutôt comme le seul fait de la machine...

Avec l'outil, c'était tout le contraire : le travailleur l'animait de son art et de son habileté propre, car le maniement de l'instrument dépendait de sa virtuosité. En revanche, la machine, qui possède habileté et force à la place de l'ouvrier, est elle-même désormais le virtuose, car les lois de la mécanique agissant en elle l'ont dotée d'une âme...

L'activité de l'ouvrier, réduite à une pure abstraction, est déterminée en tous sens par le mouvement d'ensemble des machines... ^{160.} »

Marx exprime cette situation en d'autres termes encore : le « processus de production cesse d'être un processus de travail, au sens où le travail en constituerait l'unité dominante » ^{161.} La machine s'est donc approprié l'ensemble de l'activité, ou plutôt, elle a complètement *renversé* celle-ci en rabaisant le travailleur au rang d'*instrument de travail de la machine*. Pis encore, apparemment : Marx écrit que l'ouvrier devient « superflu, à moins que son action ne soit déterminée par le besoin du capital » ^{162.} En d'autres termes, le rôle de l'ouvrier dépend des exigences de la machine : si celle-ci permet de s'en passer, c'est là un progrès, une rationalisation.

« La science se manifeste donc dans les machines, et apparaît comme étrangère et extérieure à l'ouvrier... L'ensemble du processus de production n'est plus alors subordonné à l'habileté de l'ouvrier ; il est devenu une application technologique de la science ^{163.} »

Or précisément, un tel résultat du développement capitaliste *bouleverse complètement les conditions de l'activité* :

« Avec ce bouleversement, ce n'est ni le temps de travail utilisé ni le travail immédiat effectué par l'homme qui apparaissent comme le fondement principal de la production de richesse ; c'est l'appropriation de sa force productive générale, son intelligence de la nature et sa faculté de la dominer, dès lors qu'il s'est constitué en un corps social ; en un mot, le développement de l'individu social représente le fondement essentiel de la production et de la richesse.

Le vol du temps de travail d'autrui sur lequel repose la richesse actuelle apparaît comme une base misérable par rapport à la base nouvelle, créée et développée par la grande industrie elle-même.

Dès que le travail, sous sa forme immédiate, a cessé d'être la source principale de la richesse, le temps de travail cesse et doit cesser d'être sa mesure, et la valeur d'échange cesse donc aussi d'être la mesure de la valeur d'usage. Le *surtravail des grandes masses* a cessé d'être la condition du développement de la richesse générale, tout comme le *non-travail de quelques-uns* a cessé d'être la condition du développement des forces générales du cerveau humain.

La production basée sur la valeur d'échange s'effondre de ce fait, et le processus de production matériel immédiat se voit lui-même dépouillé de sa forme mesquine, misérable et antagoniste. On assiste alors au libre développement des individualités. Il ne s'agit plus dès lors de réduire le temps de travail nécessaire en vue de développer le surtravail, mais de réduire en général le travail nécessaire de la société à un minimum ¹⁶⁴. »

Nous savons que l'œuvre de maturité récuse *explicitement* toute ontologie, et cela à partir d'exigences que nous avons reconnues comme fondamentalement liées à la visée d'un discours « scientifique » qui ne laisserait pas subsister hors de lui, de façon autonome et « transcendante », une norme idéale. *L'ontologie disparaît donc de la surface du discours, de sa visée explicite et thématique*. Mais nous avons tâché de comprendre la signification des affirmations réitérées (dans les *Manuscrits* autant que dans les textes de maturité), suivant lesquelles le capitalisme possédait en quelque façon un sens *positif* : c'était effectivement cette signification « civilisatrice » qui, seule, au yeux de Marx, pouvait faire du socialisme un futur en « gésine », quasi objectivement, dans la « misère » du présent, et non un simple idéal moral. Nous avons montré tout d'abord que la recherche du profit entraînait des conséquences positives (rationalisation de la production, stimulation de l'inventivité, multiplication des besoins). Ensuite, nous avons analysé le concept d'*Arbeits-Prozess* tel que le présentait le *Capital*, pour en suivre le destin, de la coopération au machinisme, en passant par la manufacture. La conclusion à laquelle nous sommes arrivé est la suivante : le capitalisme, au fur et à mesure de son développement, remplace le travail matériel par celui des machines. *La rupture et la dégradation de l'Arbeits-Prozess, en apparence absolument négatives, possèdent manifestement une signification positive*, puisqu'elles mènent à la prise en charge, par les machines,

du travail matériel : l'unité du processus de travail se retrouve, mais à un stade supérieur de sa formation, puisque, cette fois, l'unité du travail intellectuel et manuel (qui caractérisait l'*Arbeits-Prozess* « normal ») se trouve maintenant réalisée hors de toute contingence matérielle, hors de tout besoin *extérieur*¹⁶⁵. En effet, la production proprement *économique* se trouve, par hypothèse, entièrement rationalisée, maîtrisée grâce à la science et à la technologie. L'activité *véritable* (ce que Marx appelle, dans le troisième livre du *Capital*, le « règne de la liberté ») peut alors se déployer « *au-delà du règne de la nécessité* ».

Ces éléments nous montrent à suffisance qu'une *ontologie de l'activité* sous-tend l'interprétation profonde du capitalisme dans l'œuvre de maturité de Marx. Or voici le point essentiel, et le paradoxe le plus flagrant : *c'est au moment où nous comprenons enfin ce qu'il en est du sens positif que Marx attribue au mode de production capitaliste, que l'ontologie, indéniablement, réapparaît*. En quoi cet état de choses est-il au plus haut point paradoxal ? Pour le comprendre, il nous faut nous rappeler le fait que la *Sainte Famille* et l'*Idéologie allemande*, récusant tout discours de type philosophique, se basaient, comme nous avons tâché de le montrer, sur l'idée d'un discours à la fois *scientifique et politique* ; pour éprouver une telle prétention, nous en étions venu à analyser l'œuvre « scientifique » de maturité (*Grundrisse* et *Capital*), dans le but de comprendre si, et comment, celle-ci répondait à une telle exigence. Or voici que les considérations d'ordre strictement « scientifique », telles les théories de la plus-value et les « contradictions » du capitalisme, ne permettaient absolument pas de répondre à cette prétention, dans la mesure où *elles ne nous mettaient pas en état d'assigner un sens positif au capitalisme* ; pourtant, la critique du socialisme « utopique », réitérée tout au long de l'œuvre de maturité, nous forçait d'admettre le fait que ce « sens positif » continuait à être affirmé jusqu'au bout par Marx. De la compréhension d'un tel « sens » dépendait, nous le savions, la « démonstration » de la thèse de 1845-46, puisque seul un sens positif du capitalisme, une sorte de « préparation » objective de l'émancipation au travers des contradictions, de l'exploitation et de la misère, eût permis de déclarer en toute rigueur que la prise de position politique en faveur du prolétariat correspondait *strictement*¹⁶⁶ au discours décrivant « objectivement » ce que l'histoire était en train d'engendrer (par opposition aux discours qui ne voyaient « dans la misère que la misère »).

Nous avons pu montrer que le sens positif du capitalisme résidait dans la *formation de l'individualité* à laquelle il « contribuait », en même temps qu'il en établissait les conditions de réalisation en « chargeant » la machine de toute l'activité *matérielle*. Nous voyons donc clairement maintenant qu'*au moment même où le discours scientifico-politique, par*

lequel l'oeuvre de la maturation avait voulu remplacer l'ontologie de jeunesse, reçoit son assise la plus solide (sens positif du capitalisme), cette même ontologie réapparaît. Manifestement en effet, une philosophie de l'activité soutient la manière dont Marx comprend le sens positif du capitalisme. Soit tout d'abord l'individualité libre qui se forme petit à petit par l'élévation du niveau de culture, l'« enrichissement » (ontologique) des besoins, etc. Le capitalisme a dû, avant d'engendrer cette dernière, briser le mode d'existence « pré-capitaliste », qui se manifestait pourtant par une plus grande « harmonie », une détermination collective de la distribution des tâches ¹⁶⁷, etc. Le « précapitalisme » s'identifie pour Marx à la « routine », à l'homme développé de façon « locale », gouverné par les « préjugés ». Ainsi l'individualité nouvelle se définit-elle par l'universalité de ses possibilités, par une activité non bornée par des traditions, un horizon défini ou une culture « donnée ». *C'est donc bien évidemment une compréhension préalable de l'activité, de ce qu'elle peut et doit être, c'est-à-dire une « anthropologie »* (et, par là même, une ontologie) *qui sous-tend le jugement par lequel Marx qualifie de positif le développement du capitalisme* ¹⁶⁸ : une autre « précompréhension » de l'action humaine, du rapport qu'elle entretient avec la nature et avec autrui, impliquerait peut-être des conséquences moins catégoriques, voire tout à fait opposées. Il ne s'agit plus ici de « science » — celle-ci n'a strictement rien à faire avec un tel jugement —, ni de *politique* — puisqu'il s'agit d'une interprétation *générale* (celle que, précisément, refusaient les textes de 45-46) du sens de l'action humaine —, mais bien, incontestablement, de *philosophie*.

La seconde dimension de l'action « positive » que Marx reconnaît au capitalisme ne se trouve pas moins articulée avec l'ontologie : dans ce cas-ci, l'*Arbeits-Prozess* tel qu'il existait au sein du mode de production précapitaliste, et encore aux tout débuts du capitalisme (coopération), se trouve brisé, dégradé, renversé par le capitalisme développé — voici le sens « négatif » du processus —, tandis qu'en même temps, une telle inversion libère du temps disponible pour une activité *non matérielle*. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour Marx, l'*Arbeits-Prozess* tel qu'il existait dans les sociétés précapitalistes s'avère *inadéquat à l'idée de l'activité qu'il considère comme essentielle* ? Et en effet, le mode de travail précédant la production « bourgeoise » se trouvait, même s'il était « unitaire » et correspondait à l'essence de l'*Arbeits-Prozess* telle que nous l'avons définie plus haut, dépendant du *besoin* extérieur, de la nature matérielle. L'activité « authentique » que vise Marx se situe, nous l'avons vu, « au-delà de la sphère de la production matérielle » : ne retrouvons-nous pas alors la formule des *Manuscrits de 1844*, selon laquelle « l'homme produit même libéré du besoin physique, *et ne produit vraiment que lorsqu'il en*

est libéré » ? Un texte tardif de Marx nous en convaincra mieux encore.

c) La « société future »

La *Critique du programme de Gotha*¹⁶⁹ constitue l'un des rares textes dans lesquels Marx a décrit de façon thématique la société « future » telle qu'il l'envisageait. Ces « gloses marginales » au programme du Parti Ouvrier Allemand nous intéressent au premier chef, dans la mesure où elles attestent de façon indubitable que le point de vue strictement « scientifique » trouve ses limites quand Marx cherche à définir le socialisme : la norme éthico-politique réapparaît incontestablement, dans sa « transcendance » ou son autonomie à l'égard du discours « descriptif » du *Capital*. Qu'en est-il en effet ? Ce texte récuse une certaine conception de la « société future » au nom d'une autre : or, contrairement à ce qui se passait dans le cas de la critique du capitalisme, aucun argument de type « scientifique » ne vient ici étayer la nécessité de bouleverser le système social, de « préférer » — le terme, bien sûr, ne peut être prononcé dans l'horizon marxien — une organisation de la production à une autre. Autrement dit, alors que le *Capital* tâchait de démontrer qu'une sorte de « panne » inéluctable viciait à la base le « fonctionnement » du mode de production bourgeois, et mettait à l'ordre du jour, dans un délai plus ou moins long, la question de l'« abandon » de ce dernier, la *Critique du programme de Gotha* s'en prend à une certaine idée du socialisme sans jamais tâcher de montrer que celle-ci s'avérerait inapplicable, inviable, reposerait sur des « prémisses » contradictoires. D'où parle donc Marx, qui s'est refusé toute réflexion de type éthico-ontologique, toute position d'un idéal normatif, quand il plaide en faveur de telle forme de socialisme à l'encontre de telle autre ? Écoutons-le tout d'abord nous parler de la première « phase » de la société future : c'est là le système d'organisation de la production dont il accepte le caractère transitoire, mais qui ne peut absolument pas, à ses yeux, tenir comme tel lieu de réalisation « authentique » — et l'adjectif, bien évidemment, fait problème — du socialisme.

« Dans la société coopérative fondée sur la propriété collective des moyens de production, ... les travaux individuels... existent désormais d'une façon immédiate en tant que partie intégrante du travail total... La société communiste que nous avons ici à l'esprit, ce n'est pas celle qui s'est développée sur ses bases propres, mais, au contraire, celle qui vient d'émerger de la société capitaliste : c'est donc une société qui, à tous égards, ... porte encore les stigmates de l'ancien ordre où elle a été engendrée¹⁷⁰. »

Marx va-t-il analyser la société de transition en montrant en quoi les anciennes forces sociales risquent de relever la « tête », en quoi l'appropriation collective des moyens de production, désormais acquise, ne signifie pas automatiquement — comme toute l'histoire du XXe siècle

nous l'a appris — la libération des « producteurs » ? Nullement. Il analyse *in essentia* le mode de répartition des produits du travail qu'une telle société est censée promouvoir, et le critique *comme tel* :

« Le producteur individuel reçoit... — toutes sous tractions opérées — exactement ce qu'il... a donné [à la société]. Ce qu'il lui a donné, c'est son quantum individuel de travail... Il reçoit de la société un bon certifiant qu'il a fourni telle somme de travail (après déduction du travail effectué pour les fonds collectifs) et, avec ce bon, il retire des réserves sociales exactement autant d'objets de consommation que lui a coûté son travail. Le même quantum de travail qu'il a donné à la société sous une forme, il le reçoit en retour sous une autre ¹⁷¹. »

Voici donc une société de type fortement égalitaire, répondant au principe s'énonçant sous la forme « à chacun selon son travail ». Il faut, à ce propos, bien noter le fait que, les moyens de production se trouvant par hypothèse appropriés par la collectivité, toutes les « contradictions » mortelles que le *Capital* avait tenté de mettre à jour ne sont *plus susceptibles de se manifester*. Et certes, de nouvelles tensions pourraient naître, d'autres causes de crise apparaître, comme cela se passe aujourd'hui dans les pays dits « socialistes ». *Mais nulle part Marx n'en mentionne même l'existence possible*. La seule chose qu'il cherche à montrer consiste en le point suivant : l'égalité répartition des produits (le critère étant constitué par le travail fourni) appartient encore, nous annonce Marx, à l'horizon du « *droit bourgeois* ». Ainsi le « capitalisme » fait-il retour dans un tel système, mais, cette fois, sous la modalité d'un certain mode de répartition des biens, *souhaitable ou non*, « *juste* » *ou non*, et plus sous la forme de contradictions « objectives » et inéluctables. La condamnation de la première phase de la « société future » serait-elle, dans le cas présent, *d'ordre moral* ? Il n'est en effet plus question de parler de « condamnation » comme on pouvait le faire dans le cas du capitalisme : dans un sens analogue au caractère désespéré d'une maladie, à l'inéluctabilité de la mort prochaine. Qu'en est-il exactement ? En quoi la répartition en question peut-elle être qualifiée de « *bourgeoise* » ?

« En dépit de ce progrès, ce *droit égal* reste prisonnier d'une limitation bourgeoise. Le droit des producteurs est *proportionnel* au travail qu'ils fournissent. L'égalité consiste en ce que le travail fait fonction de *mesure commune*. Toutefois, tel individu est physiquement ou intellectuellement supérieur à tel autre, et il fournit donc en un même temps plus de travail ou peut travailler plus longtemps... Ce *droit égal* est un droit inégal pour un travail inégal. Il ne reconnaît aucune distinction de classe, puisque tout homme n'est qu'un travailleur comme tous les autres, mais il reconnaît tacitement comme un privilège de nature le talent inégal des travailleurs, et, par suite, l'inégalité de leur capacité productive ¹⁷². »

Un élément frappe immédiatement l'attention : Marx développe ici une argumentation identique à celle de Proudhon — devenu l'ennemi

majeur avec Bakounine — dans *Qu'est-ce que la propriété?*. Prendre la quantité de travail fournie à la société comme critère de répartition des biens disponibles revient à privilégier les différences et les inégalités *naturelles* (talent, habileté, situation psychologique, etc.), alors même que les inégalités sociales (les classes et le pouvoir du non-travail) ont disparu. Voici donc une conception tout à fait admissible, une mise en cause de ce que l'on appelle la « méritocratie » : le seul problème embarrassant consiste en le fait *que ce soit Marx lui-même qui l'énonce*. En effet, il s'agit là, de toute évidence, d'une prise de position éthique, d'une adhésion à certains principes concernant les droits de l'être humain : comment concilier un tel état de choses avec les présupposés du discours marxien de maturité ? N'apparaît-il pas clairement ici que Marx *choisit* un certain mode d'organisation sociale au nom d'un idéal moral ? Personne d'ailleurs ne songerait à lui faire grief d'une telle critique adressée au principe s'énonçant « à chacun selon son travail », si celle-ci ne contredisait absolument les thèses suivant lesquelles la norme politico-morale ne doit pas « transcender » la discursivité « scientifique », bref *les énoncés majeurs du « matérialisme historique »* tels que nous les avons analysés au début de cette seconde partie. Marx tente bien de « sauver » la cohérence de son univers intellectuel, mais par un procédé qui ne fait qu'aggraver les difficultés :

« C'est donc, dans sa teneur, un droit de l'inégalité, comme tout droit. Par sa nature, le droit ne peut consister que dans l'emploi d'une mesure égale pour tous ; mais les individus inégaux (et ils ne seraient pas distincts, s'ils n'étaient pas inégaux) ne peuvent être mesurés à une mesure égale qu'autant qu'on les considère d'un même point de vue, qu'on les regarde sous un aspect unique et déterminé : ... tel ouvrier est marié, tel autre non, celui-ci a plus d'enfants que celui-là, etc. ¹⁷³. »

De la critique d'un *certain* mode de répartition des biens, Marx en passe à la dénonciation du droit *en tant que tel*, et cela par un « glissement » de l'argument qui s'avère *dépourvu de tout fondement* : le droit moderne se caractérise précisément par sa « souplesse » et sa possibilité d'adaptation permanente aux inégalités que font surgir, en un point du champ social, des entreprises d'égalisation se manifestant en un autre point. Qui pourrait sérieusement soutenir que *l'essence* du droit consiste à ne pas tenir compte des différences relevant des questions d'habileté, de famille, etc. ? Une société n'a certes que le droit qu'elle mérite, mais en aucun cas au sens où Marx l'entend : le droit ne « reflète » pas la structure économique, mais s'inscrit à l'intérieur d'un processus, en quelque sorte instituant, à partir duquel une société, dans l'opacité du devenir historique, se « choisit ». C'est pourquoi Marx ne peut sérieusement soutenir la thèse suivante :

« Or tous ces inconvénients sont inévitables dans la première phase de la

société communiste, quand elle ne fait que sortir de la société capitaliste, après un long et douloureux enfantement. Le droit ne peut jamais être plus élevé que la structure économique de la société et le développement culturel qui en dépend ¹⁷⁴. »

En effet, la structure économique et ses « contradictions » éventuelles n'a pas — comme c'était le cas dans le *Capital* pour le mode de production « bourgeois » — été définie, et nulle part dans ce texte Marx ne nous dit en quoi le mode de répartition considéré *reflète* une certaine organisation de la production. Il est indéniable que c'est au « choix de société » que Marx s'en prend, et qu'il ne réinscrit cette problématique d'ordre éthique au sein de l'horizon du « matérialisme historique » que par un coup de force, c'est-à-dire *par des mots*.

La *seconde* phase de la « société future » constitue cette fois le socialisme achevé, véritable, tel que le conçoit Marx. Or, dans ce cas-ci, c'est non seulement une problématique d'ordre moral qui se manifeste, tout comme dans le rejet de la première phase, mais encore — et surtout — *une ontologie de l'activité humaine*. La société « future » accomplie est décrite en des termes célèbres :

« Dans une phase supérieure de la société communiste, quand auront disparu l'asservissante subordination des individus à la division du travail et, par suite, l'opposition entre le travail intellectuel et le travail corporel ; quand le travail sera devenu non seulement le moyen de vivre *mais encore le premier besoin de la vie* ; quand, avec l'épanouissement universel des individus, les forces productives se seront accrues, et que toutes les sources de la richesse coopérative jailliront avec abondance — alors seulement on pourra s'évader une bonne fois de l'étroit horizon du droit bourgeois, et la société pourra écrire sur ses bannières : "De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins" ¹⁷⁵ ! »

Il est essentiel, dans un tel texte, de mettre en parallèle les deux « occurrences » du terme « besoin ». Dans le second cas (« à chacun selon ses besoins »), le concept considéré apparaît comme totalement indéterminé, et il serait possible d'interpréter la formule dans le sens d'une accumulation gigantesque de biens matériels, d'une élimination de la « rareté ». Nous reviendrons sur cette conception — et sur les apories auxquelles elle mène — dans notre conclusion. Pour le moment, l'essentiel consiste à faire apparaître l'ontologie de l'activité qui sous-tend la représentation marxienne de la société réconciliée : elle se résume dans l'expression « *quand le travail sera devenu... le premier besoin de la vie* ». Cette formule, première « occurrence » du terme « besoin », constitue *une interprétation déterminée* de cette notion : il est supposé que, dans la société « future », c'est l'activité elle-même qui sera devenue le « premier besoin », ou, autrement dit, que celle-ci ne trouvera pas sa réalisation hors d'elle, dans la satisfaction d'un besoin extrinsèque qui la réduirait

au rang de moyen, dans l'appropriation d'un bien extérieur, mais *en elle-même*, dans son propre mouvement. C'est « auprès d'elle-même » que l'activité se satisfera. Voici donc une conception qui nous ramène indubitablement à l'activité-« but » des *Manuscripts de 1844*, et réintroduit l'ontologie au sein d'un univers qui, par hypothèse, devait être susceptible de « s'en passer ».

Or nous pouvons maintenant relier ces considérations à ce que nous avons dit plus haut concernant la signification « civilisatrice » du capitalisme : cette individualité nouvelle, qui trouvera au sein d'elle-même, dans sa propre activité, la satisfaction et l'accomplissement suprême, peut-on dire que c'est le capitalisme qui a aidé à l'engendrer ? Sans doute en a-t-il amené à l'existence les *conditions* : la grande industrie et le machinisme sont supposés automatiser de façon croissante la production matérielle, et, par là même, libérer de plus en plus de temps disponible pour que l'individu se livre à l'activité-« but » ; la multiplication des « besoins », l'abolition des barrières locales, le dépassement des routines « précapitalistes » ont sans aucun doute transformé l'individu, l'ont « enrichi » (ontologiquement), par et à travers l'appauvrissement matériel du prolétariat et la dégradation de l'*Arbeits-Prozess*. Mais une évidence s'est maintenant installée en nous : tout cela ne serait *même pas pensable* si Marx n'interprétait pas, d'abord et toujours, l'activité humaine elle-même, s'il ne « précomprendait » pas le sens de sa « satisfaction », de son accomplissement. Or cette signification apparaît, même si les textes explicites sont par définition peu prolixes sur ce point, de façon très circonscrite : l'individu accompli sera un gestionnaire de la production matérielle automatisée — ce qui constitue la condition du « règne de la liberté » —, et, pour le reste, s'adonnera à une activité entièrement présente à elle-même, « premier besoin de la vie ». *L'ontologie de l'activité anime donc de part en part l'oeuvre de maturité de Marx*. Il nous faut maintenant en tirer les conclusions requises, en rapportant la problématique que nous venons de développer aux considérations de notre première partie.

NOTES

¹ La *Deutsche Ideologie* a, nous le rappelons, paru en 1932 (*MEGA*, 1, 5). Certains fragments en avaient été publiés auparavant, notamment par E. BERNSTEIN en 1902-03. Comme l'indique M. RUBEL (*Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, op. cit., p. 56), il est difficile de distinguer nettement les contributions de MARX, d'ENGELS, et peut-être de MOSES HESS dans la rédaction de ce manuscrit. La première partie, intitulée « Feuerbach », constitue le premier exposé de la « théorie

matérialiste de l'histoire ». En 1962, trois nouvelles pages du manuscrit original ont été retrouvées, ce qui a amené les chercheurs de l'Institut du Marxisme-Léninisme de Moscou à transformer l'agencement du texte. Ainsi l'édition *MEW* se trouve-t-elle « dépassée » en ce qui concerne cette première partie. Nous nous référons, pour le texte allemand, à la nouvelle élaboration du manuscrit (première partie : « Feuerbach »), publiée dans la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 1966, n° 10, pp. 1199-1254. Pour le reste du texte, nous nous référons aux *Werke* (*MEW*, 3). La traduction française se base sur la nouvelle version de la première partie : MARX-ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968. Les abréviations sont les suivantes : *D.Z.* pour la *Deutsche Zeitschrift*; *D.I.* pour la *MEW*, 3; *I.A.* pour la traduction.

² *D.Z.*, p. 1205; *I.A.*, p. 49-50. On notera la répétition du terme « empirique ».

³ Nous attribuons, par commodité, le texte à Marx, puisque la contribution d'ENGELS n'est pas isolable.

⁴ *D.Z.*, p. 1206-07; *I.A.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 1207; p. 51.

⁶ *Ibid.*, p. 1211; p. 57.

⁷ *Ibid.*, p. 1217; p. 65. Le terme allemand *Verkehrsform* possède un sens qu'il est indispensable de préciser. Dans un texte de la fin de l'année 1846, MARX définit tout d'abord les « forces productives » ou « facultés productives » des hommes comme une « force acquise », le « produit d'une activité antérieure », le « résultat de l'énergie pratique des hommes ». Il s'agit, autrement dit, du niveau de productivité du travail, celui-ci dépendant des conditions naturelles, technologiques, démographiques, etc. C'est alors que Marx ajoute : « les hommes sont forcés, du moment où le mode de leur commerce ne correspond plus aux forces productives acquises, de changer toutes leurs formes sociales traditionnelles. (Je prends le mot *commerce* ici dans le sens le plus général comme nous disons en allemand : *Verkehr*). Par exemple: le privilège, l'institution des jurandes et des corporations... étaient des relations sociales qui seules correspondaient aux forces productives acquises... Avec de nouvelles facultés productives acquises, les hommes changent leur mode de production; et avec leur mode de production, ils changent tous les rapports économiques, qui n'ont été que les relations nécessaires de ce mode de production déterminé. » (*Lettre à Annenkov*, 28 décembre 1846 (écrite en français), *Pl. I*, p. 1439-1441). Le terme *Verkehrsform* disparaîtra, dans la suite de l'œuvre, au profit de la notion de *Produktionsverhältnisse* (rapports de production).

⁸ *D.Z.*, p. 1211; *I.A.*, p. 57.

⁹ *Ibid.*, p. 1237; p. 91. On notera le caractère absolument *exorbitant* d'une telle prétention théorique : nous y reviendrons par la suite.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1206; p. 51.

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

¹³ *Ibidem.*

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ L'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* (1859) constitue le plus célèbre exposé de la théorie « matérialiste » de l'histoire (des conflits « réels » qui s'y manifestent), et reprend de façon plus rigoureuse les thèses exposées dans la *Lettre à Annenkov* concernant la « scène véritable » en question. L'opposition et le conflit des « forces productives » et des « rapports de production » y constitue la « fondation réelle », la « structure économique de la société » (*MEW*, 13, p. 8-9; *Pl. I*, p. 272-73).

¹⁷ *D.Z.*, p. 1209; *I.A.*, p. 55.

¹⁸ *Ibid.*, p. 1209; p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 1216; p. 63.

²⁰ *Ibid.*, p. 1219; p. 67.

²¹ *Ibid.*, p. 1248-9; p. 105-06.

²² Voici comment Marx définit cette dernière : « la classe qui dispose des moyens de la production matérielle », et, du même coup, des « moyens de la production intellectuelle » (*ibid.*, p. 1225; p. 75).

²³ *Ibid.*, p. 1218; p. 66-67.

²⁴ *Ibid.*, p. 1227; p. 78. Cf. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, op.cit., p. 540.

²⁵ *D.Z.*, p. 1222-23; *I.A.*, p. 72. On retrouve dans ce texte des échos de la onzième thèse sur Feuerbach (« Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières; il s'agit de le transformer »), ainsi que des *Manuscrits de 1844* (« ... la solution des oppositions théoriques elles-mêmes n'est possible que d'une manière pratique... » — *MEGA*, 1, 3, p. 121; *M 44*, p. 94). Il faut se garder d'interpréter trop rapidement de telles formules: le primat exorbitant accordé, comme nous l'avons vu, à la « science », devrait déjà nous inciter à une certaine prudence. Hors de leur contexte, ces expressions risquent de faire basculer la conception dans le pragmatisme, comme l'a souligné M. HORKHEIMER (*Kritische Theorie*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968, vol. I, p. 256).

²⁶ *D.Z.*, p. 1236; *I.A.*, p. 90.

²⁷ Cf., p. ex., *supra*, n. 25.

²⁸ Ainsi, par exemple, du thème, rebattu, du matérialisme: « ... on déclarera "matérialiste"... la critique feuerbachienne de la religion, l'essence humaine objectivée dans ses productions, etc. ... A la limite, comme nous pouvons toujours découvrir par ce procédé des éléments matérialistes dans tous les textes de la jeunesse de Marx, et dès cette lettre à son père qui n'entend pas séparer l'idée du réel, nous sommes bien en peine de décider quand Marx peut être considéré comme matérialiste, ou plutôt quand il peut bien ne pas l'avoir été! » (L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, p. 55).

²⁹ *D.Z.*, p. 1224; *I.A.*, p. 75.

³⁰ La *Deutsche Ideologie* se livre à une critique systématique des thèses du « socialisme vrai », dont le représentant principal était Karl GRUEN (cf. *D.I.*, pp. 441 sq.; *I.A.*, pp. 449 sq.).

³¹ MARX-ENGELS, *Das kommunistische Manifest*, *MEW*, 4, p. 486; *Pl. I*, p. 187; nous soulignons.

³² Cf. *Das Kapital*, I, *MEW*, 23, pp. 109-160; *Pl. I*, pp. 630-690.

³³ Voici ce qu'ENGELS (ces pages sont de sa main) écrit à propos de la « méthode » des « socialistes vrais »: « Ils détachent les systèmes communistes, les critiques et écrits polémiques, du mouvement réel dont ceux-ci ne sont que l'expression, pour les confronter ensuite arbitrairement avec la philosophie allemande... Ils transforment de façon conséquente la situation de tels individus déterminés en situation de « l'Homme », ils expliquent les idées de ces individus déterminés concernant leur situation en les interprétant comme des idées sur « l'Homme ». Ils ont ainsi quitté le terrain de la réalité, de l'histoire, et sont revenus sur le terrain de l'idéologie; ils peuvent alors sans difficultés, dans leur ignorance des circonstances réelles, substituer à celles-ci un montage fantaisiste... » (*D.I.*, p. 442; *I.A.* p. 500).

³⁴ Bien sûr, une telle situation est purement imaginaire, puisque les *Manuscrits* n'ont pas été publiés du vivant de Marx.

³⁵ On peut lire dans la *Deutsche Ideologie*, toujours à propos du « socialisme vrai »: « Ce domaine éthéré du rêve, le domaine de "l'essence de l'homme", les Allemands le montrent aux autres peuples comme un exemple, avec un sentiment aigu de leur propre valeur, en le présentant comme le couronnement et la fin de l'histoire universelle... » En dénonçant, dans la suite du texte, « l'illusion d'être à cent coudées au-dessus... des intérêts matériels », Marx montre bien la perspective

politique dans laquelle il se place, et qu'atteste à suffisance le passage suivant : « Mais il est néanmoins nécessaire de lutter contre toute cette phraséologie dans un pays comme l'Allemagne, où les phrases philosophiques ont exercé depuis des siècles un certain pouvoir et où le fait qu'il n'existe pas, comme dans d'autres nations, d'antagonisme de classes bien tranché enlève malgré tout à la conscience communiste une partie de son mordant et de son allant; ces phrases creuses seraient capables d'affaiblir et de brouiller encore davantage la conscience de la contradiction totale qui existe entre le communisme et l'ordre existant. » (*D.I.*, p. 457-58; *I.A.*, p. 517-18; nous soulignons).

³⁶ Cette expression, utilisée dans l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique*, vise la façon dont la *Deutsche Ideologie* se rapportait, dans l'esprit de Marx, à ses écrits philosophiques de jeunesse : il s'agissait, pour lui et pour Engels, « mit unserm chemaligen philosophischen Gewissen abzurechnen », c'est-à-dire de « régler leurs comptes » avec leurs positions passées (cf. *MEW*, 13, p. 10; *Pl. I*, p. 274).

³⁷ L. ALTHUSSER, « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., 1970, p. 87. Une telle « thèse » constitue l'un des soubassements majeurs de l'édifice de pensée marxiste, et soutient, comme nous le montrons, la problématique des *Grundrisse* et du *Capital*.

³⁸ L. ALTHUSSER, « Sur le rapport de Marx à Hegel », *op. cit.*, p. 88.

³⁹ Pour la critique de Proudhon par Marx dans l'œuvre de maturité, cf. *infra*.

⁴⁰ Le texte suivant est tout à fait caractéristique d'un tel état de choses : « Marx protesterait contree l'idéal politique, économique et social que vous lui attribuez. Quand on est « homme de science », on n'a pas d'idéal : on arrive à des résultats scientifiques; et quand on est homme de parti, on combat pour les mettre en pratique. Mais quand on a un idéal, on ne peut être homme de science, car on part d'un *a priori*. » (ENGELS, *Lettre à Lafargue*, 11 août 1884, *MEW*, 36, p. 198). La thèse est claire : l'« homme de parti » n'a pas d'« *a priori* »; il applique la « science ».

⁴¹ La « dénégarion » constitue le « procédé par lequel le sujet, tout en formulant un des ses désirs, pensées, sentiments jusqu'ici refoulé, continue à s'en défendre en niant qu'il lui appartienne. » (J. LAPLANCHE et J.B. PONTALIS, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1968, p. 112). C'est exactement de cette manière que Marx « fait » de la philosophie dans ses œuvres de maturité, comme nous tâcherons de le montrer par la suite.

⁴² Cf. *supra*, première partie, p. 66.

⁴³ *Kreuznach*, p. 206; p. 39; nous soulignons.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 216; p. 51; nous soulignons.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 210-11; p. 45.

⁴⁶ Cf. *supra*, première partie.

⁴⁷ Cf. HEGEL, *Philosophie der Geschichte*, p. 30.

⁴⁸ Cf. *supra*, première partie, p. 114.

⁴⁹ *MEGA*, 1, 3, p. 166; *M 44*, p. 142-43.

⁵⁰ Il faut dire, plus précisément, que Marx, en 1844, refuse le thème de l'être-chez-soi d'un point de vue « méthodologique » alors que celui-ci constitue le contenu même, radicalisé, de sa propre pensée. En effet, du point de vue du mode de discours, du style d'approche mis en œuvre, l'être-chez-soi correspond, nous le savons, à la « traduction » : le système spéculatif se « reconnaît » dans toute réalité (c'est-à-dire s'y projette) au lieu de s'ouvrir au monde, de le « connaître » véritablement. Plutôt que de se mesurer au « dehors » que constitue le réel, lequel la dépend de ses assurances, la « spéculation » l'intègre à son propre mouvement, le « traduit » dans son propre langage, bref cherche à s'y trouver « auprès de soi ». Ceci dit, du point de vue de l'ontologie de l'activité, le sens de la quête hegelienne réside dans l'idée d'une action qui se trouve « chez elle » dans son objet, qui, le visant, ne s'« adresse »

qu'à elle-même (activité-« but »). Or nous savons que Marx, en 1843-44, *va plus loin* qu'Hegel dans ce sens, puisqu'il imagine une activité « chez elle » au sein de *l'univers de la pratique la plus quotidienne* (« société civile »). Le thème *méthodologique du renversement* dans le *Manuscrit de Kreuznach* anticipe les oeuvres de la « maturation » mais ne fait pas corps avec l'ontologie de jeunesse, dans la mesure où celle-ci se situe en quelque sorte *au-delà de toute question épistémologique*, puisque tout savoir, toute théorie « devient » véritablement la pratique quotidienne. Le jeune Marx pense en effet la théorie comme activité générique limitée à un « lieu transcendant » et laissant hors d'elle la pratique « sensible », l'homme « en chair et en os » : c'est dire que, pour celui-ci, l'être-chez-soi devient la *nature même* de la vie humaine; le réel dans son mystère, dans son opacité et sa « résistance », a complètement disparu, et s'identifie au *miroir* de l'activité générique: par le travail, l'action réelle, l'homme « *se contemple... lui-même dans un monde qu'il a créé* » (MEGA, 1, 3, p. 89; M 44, p. 64; nous soulignons). Il faut donc conclure de ces considérations que la critique de la « traduction » à l'œuvre dans les textes de 1843-44 *contredit* une ontologie qui se différencie de celle d'Hegel en ceci que, pour elle, l'homme « ne se double pas lui-même d'une façon seulement intellectuelle, comme c'est le cas dans la conscience, mais activement, réellement... » (*ibidem*; nous soulignons). C'est ainsi qu'il est possible de soutenir à ce propos que, si le second « versant » des *Manuscrits de 1844* abandonne la « traduction » comme procédé direct de pensée, il se relie à *l'idée d'une activité qui soit susceptible de « traduire » toute réalité en en supprimant l'altérité, c'est-à-dire en s'y contemplant*. La « traduction » fait système avec le « narcissisme » hegeliano-marxien.

⁵¹ MARX-ENGELS, *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten*, Frankfurt am Main, Literarische Anstalt (J. Rütten), 1845. Engels n'a rédigé qu'une dizaine de pages de cet ouvrage. Les éditions utilisées sont : MEW, 2; tr. fr. : *La Sainte Famille*, Paris, Editions sociales, 1972. Le livre, au ton extrêmement polémique et schématisateur, s'en prend systématiquement à l'*Allgemeine Literatur-Zeitung*, revue publiée par les frères BAUER à Charlottenburg en 1843-44. Un élément frappe : la *Sainte Famille* traite les textes de cette revue de la façon la plus cavalière qui soit : citations tirées de leur contexte, ironie permanente, etc. C'est dire que seule une lecture préalable de l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* peut permettre de juger du sens et de la légitimité des critiques contenues dans la *Sainte Famille* : or - fait extraordinaire - cette revue est quasi introuvable, et, bien sûr, elle n'est pas traduite en français. Nous l'avons consultée et y avons découvert que certaines attaques de Marx se basaient sur des *contresens* purs et simples. Comment se fait-il qu'un texte aussi polémique et hâtif que la *Sainte Famille* constitue un *bestseller* de l'édition marxiste, si l'on tient compte de ces conditions très particulières ? Faut-il croire qu'il est nécessaire de faire aveuglément confiance à Marx, sans vérifier ses sources, qui, nous le montrerons ailleurs à propos de la revue des frères BAUER, réservent bien des surprises ? Nos abréviations sont : H.F.; tr. fr.: S.F.

⁵² H.F., p. 23; S.F., p. 31.

⁵³ *Ibid.*, p. 23; p. 32.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 59 sq.; p. 73 sq.

⁵⁵ H.F., p. 60; S.F., p. 73-74.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 61-2; p. 75.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 41; p. 51.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 24; p. 33. La phrase soulignée est en français dans le texte.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 25; p. 34. La phrase entre parenthèses est en français dans le texte.

⁶⁰ Un certain nombre d'auteurs ont voulu opposer à l'*empirisme* caractéristique des écrits de la maturation une méthodologie qu'ils prétendaient trouver dans un

manuscrit rédigé par Marx en août 1857. Il s'agit d'une *Introduction générale* destinée à précéder l'œuvre économique proprement dite, et qui est restée à l'état de manuscrit parce qu'elle anticipait, nous apprend l'avant-propos de la *Critique de l'économie politique* (1859), « sur des résultats non encore établis » (MEW, 13, p. 7; Pl. I, p. 271). Le texte a été publié pour la première fois en 1903 par KAUTSKY, puis, amélioré, dans les *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (manuscrit de 1857-58), Berlin, Dietz, 1953 (1e éd.: 1939). Voici tout d'abord comment ALTHUSSER s'oppose aux thèses de l'*Ideologie allemande* : « Contrairement à l'illusion idéologique... de l'empirisme ou du sensualisme, une science ne travaille jamais sur un existant qui aurait pour essence l'immédiateté ou la singularité pures (des "sensations" ou des "individus"). Elle travaille toujours sur du "général", même s'il a la forme du "fait". » (*Pour Marx*, p. 187). Il n'est pas moyen d'être plus clairement opposé aux affirmations du manuscrit de 1845-46 : la « sensation » s'identifie ici à la « vue empirique », à la « simple observation », tandis que les « individus » renvoient bien évidemment à l'objet - prétendu - des préoccupations de la « maturation ». Ces considérations, comme telles pertinentes (en tant que critiques de l'empirisme), sont supposées s'appuyer sur l'*Introduction générale* de 1857, et en particulier sur le texte suivant : « Il est apparemment de bonne méthode de commercer par le réel et le concret, la présupposition véritable ; donc, dans l'économie, par la population qui est la base et le sujet de l'acte social de la production dans son ensemble. Toutefois, à y regarder de plus près, cette méthode est fausse. La population est une abstraction si je laisse de côté, par exemple, les classes dont elle se compose. Ces classes sont à leur tour un mot vide de sens, si j'ignore les éléments sur lesquels elles reposent, par exemple le travail salarié, le capital, etc. » (*Grundrisse*, p. 21; Pl. I, p. 254). Marx semble donc bien, dans ce passage (intitulé « la méthode de l'économie politique »), revenir sur ses thèses de 1845-46 : il est impossible de partir d'une simple « observation » des individus vivants (ici : de la « population »), parce qu'il ne s'agit que d'une *abstraction* : que verrai-je en effet si, pour appréhender ce « donné » empirique, je ne dispose pas d'un ensemble conceptuel, je ne m'inscris pas au sein d'un horizon théorique me permettant de m'« ouvrir » à la réalité ? Il faut, nous dit Marx, mettre en œuvre les concepts généraux de classe, de travail salarié et de capital : ainsi retrouvons-nous l'affirmation althussérienne que nous avons rapportée ci-dessus. Une telle critique de l'empirisme apparaît certes comme pertinente : mais met-elle en cause l'essence même du dogmatisme méthodologique de l'œuvre de maturité ? Nous ne le pensons pas. En effet, les concepts généraux mis en avant par Marx dans ses textes de maturité (classes sociales, forces productives, rapports de production, travail salarié, capital, plus-value - cf. *infra* -, etc.) concernent tous la *réalité socio-économique* : or l'élément important dans un tel contexte consiste en le fait qu'une telle problématique soit appelée à *remplacer la philosophie*, c'est-à-dire à décider de ce qu'il en est du destin des individus, du sens de leur action, bref à rabattre toute réflexion sur le champ pratique de la lutte des classes. De plus, nous ne voyons pas bien en quoi le scientisme dogmatique caractérisant un texte comme la préface du *Capital* constitue un « progrès » par rapport à la naïveté empiriste de 1845-46 : « Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de la *loi naturelle qui préside à son mouvement* - et le but final de cet ouvrage est de dévoiler la loi économique du mouvement de la société moderne -, elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel... » (MEW, 23, p. 15-16; Pl. I, p. 550). K.R. POPPER a caractérisé, à partir de positions théoriques auxquelles nous ne nous rallions certes pas, comme « une des superstitions de l'époque » « l'argument plausible selon lequel la science ne peut prédire le futur que si le futur est prédéterminé », lequel a conduit Marx « à adhérer à la fausse croyance d'après laquelle une méthode strictement scientifique doit être basée sur un déterminisme strict. » (*The open society and its*

enemies, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1950, p. 277). C'est dans le même ordre d'idées que nous ne pouvons accepter les thèses de L. COLLETTI, qui cherche à montrer que l'*Introduction générale* substitue à l'empirisme et à l'idéalisme une « imbrication (?) de réceptivité et de spontanéité, de détermination causale et de créativité subjective (?) » (*Le marxisme et Hegel*, tr. fr., Paris, Champ Libre, 1976, p. 122; les points d'interrogation entre parenthèses sont de nous). Ce que recherchent COLLETTI et ALTHUSSER dans l'*Introduction générale* ne s'y trouve pas : au « donné » empirique de l'*Idéologie allemande*, Marx a substitué, dans ses oeuvres ultérieures, le « donné » des catégories positives du « matérialisme historique ». Colletti cherche à faire du Marx de l'*Introduction* le continuateur de la problématique kantienne de la spontanéité et de la réceptivité, de l'entendement et de la sensibilité, bref à « raccrocher » l'« épistémologie » qu'il croit trouver dans le « matérialisme historique » à la problématique de la *Critique de la raison pure* : outre qu'il s'agit là d'une interprétation néo-kantienne (positiviste), il apparaît comme entièrement impossible de créditer les quelques phrases hâtives du manuscrit de 1857 d'une telle « profondeur ». Marx ne s'est pas intéressé de manière fondamentale à la « théorie de la connaissance » : nous ne pouvons donc suivre non plus M. VADEE, qui se place dans une telle perspective (« La critique de l'abstraction par Marx », in *La logique de Marx* (publié sous la direction de J. D'HONDT), Paris, P.U.F., 1974, en partic. pp. 85 sq.).

⁶¹ *H.F.*, p. 37-38; *S.F.*, p. 46-47.

⁶² *Ibid.*, p. 38; p. 48.

⁶³ Il n'est nullement dans notre intention de caricaturer les thèses de Marx en sélectionnant, dans son oeuvre de maturité, les passages les plus grossiers : l'auteur du *Capital* n'a jamais sérieusement assimilé le mouvement de l'histoire à un ensemble de « lois » strictement déterminées : sinon, comme l'énonce une objection courante, quel eût été le sens de son combat politique ? Mais c'est précisément parce que la philosophie est absente de la réflexion du Marx « mûr » que des questions si difficiles flottent pour ainsi dire « en l'air », sans se trouver jamais véritablement affrontées, et resurgissent comme avec obstination dans le sillage du « fantôme » récurrent : rendre la normativité éthico-politique *entièrement immanente* au champ de l'activité « scientifique », ou, ce qui revient au même, la réduire au statut d'« application » de cette dernière. Et encore ceci n'est-il presque jamais dit, mais hante-t-il, comme une question ouverte et incontournable, la pensée et l'action de Marx. Nous allons voir ci-dessous en quoi le caractère *non maîtrisé* (à refuser la philosophie, on se condamne inéluctablement à s'y livrer sans le savoir) de cette problématique mène Marx à tenir, dans le même ouvrage, un discours *radicalement incompatible* avec celle-ci. Et certes, c'est l'hegelianisme qui vient à l'esprit quand on cherche à interpréter le rôle assigné au prolétariat : mais justement, comment Marx, en 1845-46, eût-il pu se réclamer de la « spéculation » qu'il dénigrerait avec une telle virulence ? Si la *Philosophie der Geschichte* anime en quelque façon les textes de la maturité, ce ne peut être, à nouveau, que de façon détournée.

⁶⁴ MERLEAU-PONTY, défendant des thèses qu'il allait abandonner plus tard, a tâché de penser de façon non dogmatique ce rôle privilégié du prolétariat : « Le marxisme veut briser l'alternative de la politique subjective et de la politique objective en soumettant l'histoire non pas aux volontés arbitraires de certains hommes, non pas aux exigences d'un Esprit mondial insaisissable, mais à celles d'une certaine condition tenue pour humaine entre toutes : la condition prolétarienne. Malgré tant d'exposés inexacts, le marxisme ne soumet pas les hommes aux volontés du prolétariat ou du Parti considérés comme une somme d'individus... S'il donne un privilège au prolétariat, c'est parce que, selon la logique interne de sa condition, selon son mode d'existence le moins délibéré, et hors de toute illusion messianique, les prolétaires qui « ne sont pas des dieux » sont et sont seuls en position de réaliser

l'humanité. Il reconnaît au prolétariat une mission, mais non providentielle : historique, et cela veut dire que le prolétariat, à considérer son rôle dans la constellation historique donnée, va vers une reconnaissance de l'homme par l'homme. » (*Humanisme et terreur*, Paris, Gallimard, 1947, p. 129). Il nous apparaît évident que le fait de vouloir percevoir une « logique interne » à la « condition » du prolétariat, hors de ce que celui-ci pense et veut (« selon son mode d'existence le moins délibéré » : ne retrouvons-nous pas le texte de la *Heilige Familie* que nous venons de citer ?), résout *inmanquablement* « l'alternative de la politique subjective et de la politique objective » au profit de cette dernière. Et certes, la tâche même consistant à « briser » l'alternative en question s'avère tout à fait décisive : qui, d'ailleurs, l'a mieux esquissée que Merleau-Ponty lui-même, dans les *Aventures de la dialectique*, ouvrage critiquant avec une pénétration peut-être inégalée aujourd'hui la politique marxiste dans ses fondements mêmes ? (Paris, Gallimard, 1955, en partic. pp. 273 sq.).

⁶⁵ L'expression, comme l'indique R. DERATHE (*Rechtsphilosophie*, tr. fr., op. cit., p. 333), est empruntée à SCHILLER. HEGEL écrit : « ... in der Weltgeschichte als dem Weltgerichte ... ».

⁶⁶ *Rechtsphilosophie*, op. cit., p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁸ ALTHUSSER, créditant Marx de « la fondation même d'une science », laissait, dans ses premiers travaux, une place à la « nouvelle philosophie », censée s'articuler avec la science en question (*Pour Marx*, p. 25). Pouvait-on espérer qu'un tel rôle reconnu à la réflexion philosophique tempérerait, dans cette nouvelle interprétation de l'oeuvre de Marx, les tendances « scientistes » qui s'y manifestaient ? Il suffit de se pencher sur les textes dans lesquels ALTHUSSER définit ce qu'il entend par le terme « philosophie » pour être fixé : « Le rapport de la philosophie aux sciences constitue la détermination spécifique de la philosophie... En dehors de son rapport aux sciences, la philosophie n'existerait pas. » (*Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967), Paris, Maspéro, 1974, p. 65-66). Il reste pour rôle à la philosophie d'éliminer les scories « idéologiques » entravant le déploiement de la science. Ce n'est donc pas de ce côté que la libre réflexion des « individus historiques » pourra se faire valoir contre les impératifs de la « science » (du « matérialisme historique »). D'ailleurs, un autre texte d'ALTHUSSER pose de façon tout à fait nette la question de savoir qui « fait » l'histoire : « ce sont les masses qui font l'histoire, la lutte des classes est le moteur de l'histoire. » (*Réponse à John Lewis*, Paris, Maspéro, 1973, p. 42). D'une part la science, de l'autre les « masses » et la lutte des classes : ces deux points de vues sont censés s'identifier (c'est la célèbre « union... du mouvement ouvrier et de la théorie marxiste »). Nous voyons donc qu'Althusser reprend comme une évidence, instituée en « sol » de pensée non questionné ce qui forme pour nous une des « difficultés » majeures - c'est le moins que l'on puisse dire - du marxisme. Dans le même contexte, il nous est impossible de suivre Jakob HOMMES quand il déclare que « ce n'est plus un Dieu qui détermine maintenant l'existence, ce n'est plus une essence des choses, donnée et se trouvant déjà là (*vorfindbar*) », mais, comme le dit Marx de façon très caractéristique, les hommes eux-mêmes deviennent maintenant les auteurs et les acteurs du drame que constitue leur vie. » (*Kommunistische und christliche Philosophie*, Bonn, Bundeszentrale für Heimatdienst, 1956, p. 26). De même, nous nous opposons sur ce point, déterminant il va sans dire, à la lecture de Michel HENRY : mais l'importance de cette dernière interprétation justifie le fait que nous en parlions plus loin, dans le corps même de notre texte.

⁶⁹ *H.F.*, p. 98 ; *S.F.*, p. 116.

⁷⁰ Nous verrons par la suite que c'est pourtant en ce dernier sens que le *Capital* pourrait être considéré comme une réponse aux interrogations animant le premier « versant » des *Manuscrits de 1844*.

⁷¹ *Ibid.*, p. 42; p. 53.

⁷² *Ibid.*, p. 32; p. 41.

⁷³ *Ibid.*, p. 44; p. 54.

⁷⁴ *Ibidem.*

⁷⁵ Dans son dernier texte publié (*Soutenance d'Amiens*), ALTHUSSER continue à défendre, sans bien évidemment la « démontrer » (on pourrait d'ailleurs facilement prouver qu'une telle « démonstration » s'avérerait *rigoureusement impossible*), la thèse de l'unification des deux discours: « Mais *Le Capital* est plein de la souffrance des exploités, depuis les horreurs de l'accumulation primitive jusqu'au capitalisme triomphant, et il est écrit pour leur libération de la servitude de classe. » (*Positions*, Paris, Editions sociales, 1976, p. 164). Il doit exister pour le marxisme une sorte d'*harmonie préétablie* de la science et de la morale: comment concevoir un *spiritualisme* plus radical, et, surtout, quel Dieu *garantira* une telle convergence?

⁷⁶ Un texte célèbre de MARX s'inscrit dans cette dernière perspective: « La doctrine matérialiste qui veut que les hommes soient des produits des circonstances et de l'éducation, que, par conséquent, des hommes transformés soient les produits d'autres circonstances et d'une éducation modifiée, oublie que ce sont précisément les hommes qui transforment les circonstances et que l'éducateur a lui-même besoin d'être éduqué. C'est pourquoi elle en vient nécessairement à diviser la société en deux parties dont l'une est au-dessus de la société... » (*Thesen über Feuerbach* [III]). Cf. également la phrase suivante: « Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans des conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants. » (*Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), MEW, 8, p. 115; tr. fr.: Paris. Editions sociales, 1969, p. 15). Que dire de tels textes, sinon qu'ils apparaissent manifestement comme de saine méthodologie, mais cadrent très mal avec l'horizon général de la pensée marxienne? Nous ne prétendons pas que ces passages ne soient pas « sincères»: simplement, ils renvoient à une tension interne à la pensée de Marx. Cf., à ce propos, *supra*, n. 63.

⁷⁷ MARX, *Thesen über Feuerbach* (VI), *op. cit.*

⁷⁸ *Ibidem.*

⁷⁹ On peut dire qu'ALTHUSSER exploite les « ressources » de cette sixième thèse quand il parle du rejet, par Marx, du « vieux couple individus-essence humaine » au profit « de nouveaux concepts (forces de production, rapports de production, etc.) » (*Pour Marx*, p. 235). Nous avons indiqué, dans une note de notre première partie, que le fait de poser les problèmes en termes d'individu et d'essence (et, par là même, d'aliénation et d'appropriation, puisque les individus peuvent être privés *en fait* de ce qui constitue en droit un de leurs « attributs ») se trouvait dénoncé par Althusser au profit d'une conception « scientifique » basée sur les concepts de classe, de forces productives, de plus-value - cf. *infra* -, etc. A une telle perspective théorique, nous opposons deux arguments: d'une part, elle se manifeste comme absolument intenable, dans la mesure où elle rabat toute réflexion sur la « science » positive et les impératifs de la lutte des classes, ces deux champs d'exigences coïncidant par un « miracle » que le marxisme n'explicite *jamais*; d'autre part - et c'est, pour ce qui concerne notre propos présent, le plus important -, Marx *lui-même* - et c'est là sa grandeur - n'a jamais cessé, même sans le vouloir explicitement, de *réfléchir sur le sens universel de l'activité*, comme nos développements tenteront de le montrer. Althusser prend l'auteur du *Capital* au mot de ses prétentions: fonder une « science » s'identifiant à la politique juste. Ce faisant, il perd inévitablement toute la richesse du travail de pensée qui, malgré ces intentions explicites, se manifeste dans l'oeuvre de maturité de Marx.

⁸⁰ Cf. *supra*, première partie, n. 66.

⁸¹ Il ne faut pas dire que, selon MARX, la société moderne se divise en deux classes seulement, mais bien plutôt que deux des classes de cette société jouent un rôle historique déterminant et tendent, par la logique du développement capitaliste dont nous parlerons plus loin, à prendre une place de plus en plus importante : « Les couches moyennes, petits industriels, marchands et rentiers, artisans et paysans, toutes ces classes sombrent dans le prolétariat; soit que leur petit capital ne leur permette pas d'employer les procédés de la grande industrie et qu'ils succombent à la concurrence des capitalistes plus puissants; soit que leur savoir-faire se trouve déprécié par les nouvelles méthodes de production. Le prolétariat se recrute ainsi dans toutes les classes de la population. » (*Manifeste communiste*, MEW, 4, p. 469-70; *Pl. I*, p. 169). Et Marx poursuit : « De toutes les classes subsistant aujourd'hui en face de la bourgeoisie, le prolétariat seul forme une classe réellement révolutionnaire. Les autres dépérissent et s'éteignent devant la grande industrie, dont le prolétariat est le produit le plus propre. » (*Ibid.*, p. 472; p. 171). Dans ce contexte, Raymond ARON note bien que « deux classes sont seules susceptibles de constituer la classe dirigeante de la société, la bourgeoisie et le prolétariat. Il est bien entendu qu'entre les deux il existe des groupes, classes moyennes ou classes paysannes, qui peuvent être nombreuses, mais ces intermédiaires ne changent rien au fait majeur qu'il y a deux classes ennemies parce qu'il y a deux conceptions radicalement opposées de la société... » (*La lutte de classes* (Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles), 2e éd., Paris, Gallimard, 1975, p. 48). La « conception » prolétarienne - c'est-à-dire celle que Marx attribue au prolétariat - nous intéressera au premier chef, puisqu'elle fera réapparaître la problématique ontologique de l'activité en pleine lumière.

⁸² Lucien GOLDMANN commentait la sixième thèse sur Feuerbach de la façon suivante : « Pour Marx, "l'ensemble des rapports sociaux" est un concept scientifique étroitement lié à l'idée que c'est cet ensemble seulement qui définit du point de vue théorique et scientifique le statut des unités biologiques que sont les individus à l'intérieur du sujet collectif de l'action sociale et historique. » (*Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970, p. 189). Ou bien il s'agit ici de la définition de l'action des individus en tant qu'ils sont les protagonistes de la lutte des classes, et alors il apparaît comme inconcevable qu'une telle problématique puisse venir remplacer l'« essence de l'homme » telle que Feuerbach a au moins le mérite de l'interroger; ou bien il s'agit de tout ce que l'on est en droit de dire sur l'individu, et dans ce cas le « rabattement » sociocentrique est par trop flagrant.

⁸³ Cf. *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie* (Rohentwurf), op. cit. Tr. fr. : *Fondements de la critique de l'économie politique*, 2e éd., Paris, U.G.E., 1973-75. Maximilien RUBEL a repris, dans son édition française des *Oeuvres* de Marx (*Pl. II*, pp. 171-359), une très petite partie du texte. Abréviation : *Grundrisse*, suivi des pages du texte original et de la traduction.

⁸⁴ *Grundrisse*, p. 153; *II*, p. 9.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Das Kapital*, I, MEW, 23, p. 49; *Pl. I*, p. 561.

⁸⁷ *Grundrisse*, p. 154; *II*, p. 11.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 156; *II*, p. 13.

⁸⁹ *Grundrisse*, p. 159; *II*, p. 17.

⁹⁰ *Kapital I*, p. 189-90; p. 725-26.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² Nous utilisons, dans les pages suivantes, outre les différents livres du *Capital*, M.C. HOWARD et J.E. KING, *The political economy of Karl Marx*, op. cit., livre récent et admirable de rigueur, dont nous suivons en particulier les chapitres 3 (« Classical political economy », pp. 62-94) et 4 (« Marx's critique of classical political economy », pp. 95-127). Nous nous référons également à J. SCHUMPETER,

History of economic analysis, op. cit., et à M. MORISHIMA, *Marx's economics* (A dual theory of value and growth), Cambridge University Press, 1973.

⁹³ « Ceux qui ne possèdent que leur force de travail, ceux qui possèdent le capital et ceux qui possèdent la terre - leurs sources de revenu étant respectivement le salaire, le profit et la rente foncière -, en d'autres termes les travailleurs salariés, les capitalistes et les propriétaires fonciers, constituent les trois grandes classes de la société moderne fondée sur le mode de production capitaliste. » (MARX, *Das Kapital* III, MEW, 25, p. 892; tr. fr. : Paris, Editions sociales, 1974, t. 3, p. 259). On sait que les Livres II, III et IV (ce dernier étant intitulé *Theorien über den Mehrwert*, « Théories sur la plus-value ») sont restés à l'état de manuscrits. Le Livre II, écrit pour la plus grande part en 1870 et en 1879, fut publié par ENGELS à Hambourg en 1885; le Livre III, rédigé en 1864-65, parut en 1894, toujours par les soins d'Engels; les *Theorien über den Mehrwert*, concernant l'histoire des doctrines économiques, furent publiées en 1905-1910 à Stuttgart, par K. KAUTSKY (leur rédaction date d'août 1861-juin 1863). Cf., pour ces renseignements bibliographiques, M. RUBEL, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx*, op. cit., p. 171-173. Ce dernier auteur a publié, dans son édition française des *Œuvres* de Marx (Pl. II), des « matériaux » pour les Livres II et III, en utilisant des variantes différentes de celles d'Engels, à partir des manuscrits dont dispose l'Institut international d'histoire sociale d'Amsterdam. Cette nouvelle élaboration, pleine d'intérêt, souffre, aujourd'hui, d'un défaut majeur : il n'existe pas de texte original allemand disponible qui y corresponde. La MEW, en effet, a repris l'édition d'Engels. C'est la raison pour laquelle nous renverrons à la traduction des Editions sociales, basée sur cette même MEW, pour les Livres II et III. Quant aux *Theorien über den Mehrwert*, nous renvoyons à la MEW, tout en signalant qu'une nouvelle traduction de ces manuscrits est en cours aux Editions sociales.

⁹⁴ « Les propriétaires fonciers (*landlords*) sont réduits... à des accessoires mineurs, des parasites des capitalistes. » HOWARD et KING, op. cit., p. 64.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 65. Cf. *infra*, notre étude des différences existant entre manufacture et grande industrie mécanisée du point de vue du processus de travail.

⁹⁶ Dans la perspective de l'économie classique, MARX y compris, *valeur* et *prix* ne s'identifient pas nécessairement : ainsi ADAM SMITH distingue-t-il le *natural price* (si l'on veut : la valeur d'échange) du *market price* (le prix) (*The wealth of nations*, op. cit., p. 55). Le premier, généralement parlant, possède une certaine « rationalité », sur laquelle nous allons précisément voir se pencher les classiques ; le second constitue le prix *effectif* d'une marchandise, et peut, suivant les théories, rejoindre à plus ou moins long terme le prix « naturel », ou s'en distinguer par principe, etc. On peut également concevoir une théorie pour laquelle il n'y aurait pas de valeur d'échange, c'est-à-dire de mécanisme assignable des opérations d'échange, mais uniquement des prix « empiriques », fixés par les caprices, le goût, les phénomènes naturels. Une des grandes thèses de l'économie classique consiste à soutenir qu'il existe un prix « naturel », c'est-à-dire rationnel.

⁹⁷ Cf., pour ce qui suit, HOWARD et KING, op. cit., p. 67-68.

⁹⁸ « Admettons ... que, par on ne sait quel privilège mytérieux, il soit donné au vendeur sa marchandise au-dessus de sa valeur, 110 par exemple quand elle ne vaut que 100, c'est-à-dire avec un enchérissement de 10 %. Le vendeur encaisse donc une plus-value de 10. Mais après avoir été vendeur il devient acheteur. Un troisième échangiste se présente à lui comme vendeur et jouit à son tour du privilège de vendre la marchandise 10 % trop cher. Notre homme a donc gagné 10 d'un côté pour perdre 10 de l'autre. » (*Kapital* I, MEW, 23, p. 175; Pl. I, p. 707).

⁹⁹ Cf., à ce propos, J.A. SCHUMPETER, op. cit., *supra*, première partie, n. 58.

¹⁰⁰ Cf., pour ce qui suit, HOWARD et KING, p. 70. On remarquera que l'évolution des doctrines que nous présentons brièvement correspond aux analyses des pre-

mières pages du troisième manuscrit de 1844 : cette fois cependant, elles sont abordées à partir de leur problématique propre, qui mène directement aux préoccupations du *Capital*. Cf. *supra*, première partie, pp. 34 sq.

¹⁰¹ « Chez les *physiocrates*,... le capital agricole producteur de rente est... le seul capital qui produise de la plus-value, et le travail agricole qu'il met en mouvement le seul travail rapportant de la plus-value, donc le seul travail productif... Ils ont le grand mérite de remonter du capital marchand agissant uniquement dans la sphère de la circulation au capital productif. Ils s'opposent ainsi à la théorie mercantiliste... dans son réalisme grossier... » (*Kapital* II, MEW, 25, p. 792; *Ed. S.*, t. 3, p. 166).

¹⁰² Cf. HOWARD et KING, p. 86. SMITH écrit : « Le propriétaire du capital qui emploie un grand nombre de travailleurs s'efforce nécessairement, pour son propre avantage, d'instaurer une division et une distribution des emplois adéquate, de telle sorte que les travailleurs soient mis en état de produire la plus grande quantité de travail possible. » (*Wealth of nations*, p. 86).

¹⁰³ Cf. HOWARD et KING, p. 74.

¹⁰⁴ MARX écrit : « Après que Smith ait tout d'abord exposé que la *valeur échangeable* se résout en quantité de travail (*Arbeitsquantum*), il change soudainement, et au lieu de répartir (*auflösen*) la *valeur échangeable* en salaire, profit et rente, il fait plutôt de ceux-ci les éléments constitutants (*Bilder*) de la *valeur échangeable*... Au lieu que la valeur soit leur source, ils deviennent les sources de la valeur... Smith oublie son idée plus profonde et en reste à l'idée fausse... selon laquelle la *valeur échangeable* des marchandises est formée par la composition des valeurs des salaires, profits et rentes, déterminées de façon autonome. » (*Theorien über den Mehrwert*, MEW, 26-2, p. 214-15; « valeur échangeable » est en français). Et Marx de poser la question : « ... comment ces valeurs élémentaires sont-elles déterminées ? » (*Ibidem*).

¹⁰⁵ Cf., pour tout ceci, HOWARD et KING, p. 76.

¹⁰⁶ RICARDO écrit : « ... si la rétribution du travailleur était toujours proportionnelle à ce qu'il a produit, la quantité de travail fournie pour (*bestowed upon*) une marchandise et la quantité de travail que cette marchandise achèterait seraient égales... : mais elles ne sont pas égales. » (*On the principles of political economy and taxation. The works and correspondence of David Ricardo* (éd. P. SRAFFA), vol. I, Cambridge University Press, 1951, p. 14). MARX note à ce propos que « R[icardo] ouvre... son livre en disant que la détermination de la valeur des marchandises par le temps de travail ne contredit pas le fait que le salaire ou la rétribution soit différent pour ce temps ou ce quantum de travail. Il s'élève immédiatement contre la confusion d'Adam Smith, entre la détermination de la valeur des marchandises par la *quantity of labour* proportionnelle requise pour leur production, et la *value of labour* (ou *compensation of labour*). Il est clair que la quantité proportionnelle de travail qui est contenue dans deux marchandises A et B n'est absolument pas affectée par le fait de savoir si les travailleurs qui produisent A et B reçoivent une grande ou une petite part du produit de leur travail. » (*Theorien über den Mehrwert*, MEW, 26-2, p. 397-98).

¹⁰⁷ Soit une conjoncture favorable : « ... la condition du travailleur sera très fortement améliorée; il recevra des salaires... accrus sans avoir à payer un prix accru - peut-être même celui-ci sera-t-il diminué - pour les marchandises qu'il consomme avec sa famille; et ce n'est qu'après que la population se sera fortement accrue que le prix de marché du travail redescendra à son prix naturel, bas et réduit. » (RICARDO, *op. cit.*, p. 96). Notons en passant que nous sommes ici en présence d'un exemple de la relation valeur/prix (ou *natural price/market price*) dans l'économie classique. Le salaire redescend à son prix « naturel » de façon

inéluctable parce que « les incorrigibles masses de travailleurs » en profitent « pour se livrer aux dangereux délices de la "société domestique" et détruisent ainsi leur avantage en inondant le marché d'un nombre accru de travailleurs. » (R.L. HEILBRONER, *Les grands économistes*, tr. fr., Paris, Le Seuil, 1971, p. 92).

¹⁰⁸ « D'après tout ce que nous venons de dire, la détermination de la valeur par le temps de travail... n'est que l'expression scientifique des rapports économiques de la société actuelle, ainsi que Ricardo l'a clairement et nettement démontré bien avant M. Proudhon. Mais au moins l'application « égalitaire » de cette formule appartient-elle à M. Proudhon ? Est-ce lui qui, le premier, a imaginé de réformer la société en transformant tous les hommes en travailleurs immédiats, échangeant des quantités de travail égales ? ... Quiconque est tant soit peu familiarisé avec le mouvement de l'économie politique en Angleterre n'est pas sans savoir que presque tous les socialistes de ce pays ont, à différentes époques, proposé l'application égalitaire de la théorie ricardienne. » (Marx, *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon* (1847), Pl. I, p. 42. Le texte a été directement écrit en français par Marx). Nous reviendrons plus loin sur le sens de cette critique : le *Capital* récusera l'idéal de l'application « égalitaire » de la loi de la valeur-travail parce qu'il la considère comme réalisée *en fait*, dans le système capitaliste lui-même. Pour Marx, l'*exploitation* ne contredit pas la *loi de la valeur*, comme nous allons maintenant l'exposer.

¹⁰⁹ E. MANDEL a retracé, dans un ouvrage au demeurant tout à fait « orthodoxe », l'évolution de la pensée de Marx en ce qui concerne la loi de la valeur-travail : celui-ci l'a d'abord rejetée (cf., p. ex., *Aus den Exzerptheften*, MEGA, 1, 3, p. 494 ; Pl. II, p. 9) pour la défendre ensuite dès la *Misère de la philosophie* (*La formation la pensée économique de Karl Marx*, 2e éd., Paris, Maspéro, 1972, pp. 34 sq.).

¹¹⁰ On voit que Marx, tout comme RICARDO, identifie le salaire aux moyens de subsistance du travailleur : mais il tâche de montrer que le fait de payer celui-ci d'une telle façon *répond exactement* à la loi de la valeur-travail. En effet, la « force de travail » se définit comme « l'ensemble des facultés physiques et intellectuelles qui existent dans le corps d'un homme... et qu'il doit mettre en mouvement pour des choses utiles. » (*Kapital* I, MEW, 23, p. 181 ; Pl. I, p. 715). Cette « force » constitue une marchandise *comme une autre* : sa valeur se trouve déterminée par le « temps de travail nécessaire » à sa « production » (*ibid.*, p. 184 ; p. 719) ; or le temps de travail « nécessaire à la production de la force de travail se résout... dans le temps de travail nécessaire à la production [des] moyens de subsistance ; ... la force de travail a juste la valeur des moyens de subsistance nécessaires à celui qui la met en jeu. » (*Ibidem*).

¹¹¹ *Kapital* I, p. 207-8 ; p. 744-45.

¹¹² « Il faut observer que le mot *valeur* a deux significations différentes : il exprime parfois l'utilité de tel objet particulier, et parfois le pouvoir d'acheter d'autres biens... La première signification peut être appelée "valeur d'usage" ("*value in use*"), la seconde "valeur d'échange" ("*value in exchange*"). (*The wealth of nations*, p. 28).

¹¹³ *Kapital* I, p. 100 ; p. 621.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 53 ; p. 565-66.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 53 ; p. 566. De la même manière que la marchandise possède un double caractère - elle est valeur d'usage et valeur d'échange -, le travail peut être considéré sous deux aspects : en tant que travail *concret et abstrait*. Le « travail concret... est une source de richesse matérielle, bref c'est du travail qui produit les valeurs d'usage. » (*Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), MEW, 13, p. 23 ; Pl. I, p. 287). Il en va différemment du travail en tant qu'il constitue le critère de mesure de la valeur d'échange : dans ce cas, il s'agit d'un temps de travail indistinct,

« abstrait », simple (sans qualifications), nécessaire socialement, à telle époque donnée et suivant le niveau général de productivité, pour produire telle ou telle marchandise, ou encore d'un « travail *général abstrait et égal* » (*ibidem*). Autrement dit, quand il s'agit de mesurer la valeur d'échange, on fait abstraction des qualités concrètes du travail pour n'en retenir que la dimension abstraite du temps, des conditions moyennes et de la « simplicité ».

¹¹⁶ *Kapital* I, p. 59 ; p. 572. Cette question de la réduction du travail complexe au travail simple n'a pas été élucidée plus avant par Marx. Cf., à ce propos, les remarques de M. RUBEL (*Pl. I*, p. 1636).

¹¹⁷ « Tout le monde sait que, lorsque l'offre et la demande s'équilibrent, la valeur relative d'un produit quelconque est exactement déterminée par la quantité de travail qui y est fixée... » (MARX, *Misère de la philosophie*, *Pl. I*, p. 34).

¹¹⁸ « Le capitaliste n'a aucune valeur historique, aucun droit historique à la vie, aucune raison d'être sociale, qu'autant qu'il fonctionne comme *capital personnifié*... Le but déterminant de son activité n'est donc ni la valeur d'usage, ni la jouissance, mais bien la valeur d'échange et son accroissement continu. Agent fanatique de l'accumulation, il force les hommes, sans merci ni trêve, à *produire pour produire*... » (*Kapital* I, p. 618 ; p. 1095).

¹¹⁹ Il est à noter que seule la « force de travail » (ce que Marx appelle le capital *variable*) est susceptible de produire de la plus-value, dans la mesure où une partie du travail n'est pas payée à l'ouvrier : quand aux « moyens de production » (instruments, matières premières, équipement, etc.), ils ne peuvent engendrer *actuellement*, pour l'entrepreneur qui les utilise, de plus-value (celle-ci a été « *soutirée* » à un stade antérieur de la production, au détriment de l'ouvrier qui a fabriqué les « moyens de production »). « Les moyens de production ne transmettent de valeur au nouveau produit qu'autant qu'ils en perdent sous leurs anciennes formes d'utilité. Le maximum de valeur qu'ils peuvent perdre dans le cours du travail a pour limite... le temps de travail que leur production a exigé. *Les moyens de production ne peuvent donc jamais ajouter au produit plus de valeur qu'ils n'en possèdent eux-mêmes.* » (*Ibid.*, p. 220 ; p. 758).

¹²⁰ Cf. *supra*, notamment p. 21.

¹²¹ On comprend maintenant comment Marx se rapporte au problème de l'individu tel qu'il sous-tendait le discours de l'économie classique. Il pense accomplir cette dernière en prenant appui sur l'un de ses concepts majeurs, rendant en même temps celui-ci compatible avec une théorie de l'exploitation. L'un des éléments essentiels du dispositif de légitimation par lequel le libéralisme tâchait de rapporter la problématique libre-échangiste aux valeurs éthiques de liberté, d'égalité, de propriété et de sécurité, bref aux droits de l'homme et à leurs effets « *édéniques* », est retourné contre ceux qui l'avaient mis en oeuvre : valeur-travail et lutte de classes vont de pair, font système du point de vue « scientifique » du *Capital*. La base théorique, supposée inattaquable, de l'économie classique, se trouve expurgée de ses effets éthiques « *édifiants* » : Marx peut construire sur du solide - sur le sol ferme de l'édifice smithien et ricardien - sans crainte de conforter les assurances de l'économie « *bourgeoise* ». La thématique de l'individu, qui, nous le disions plus haut, faisait réapparaître au premier plan l'approche, pourtant récusée dès 1845, de la *Question juive*, se relie donc, dans le contexte de l'oeuvre de maturité, à l'exigence même de Marx : assumer la scientificité de l'économie classique en faisant fond, notamment et décisivement, sur son concept de valeur-travail, tout en « *purifiant* » celui-ci de ses conséquences universalisatrices, bref en substituant, dans l'orbite d'une telle notion, l'exploitation du travailleur - et, nous le verrons bientôt, la « *crise* » inéluctable du système - aux progrès, à l'émulation et à l'apaisement qu'aurait dû engendrer, mécaniquement, l'*invisible hand*.

¹²² SCHUMPETER écrivait : « La question essentielle n'est pas de savoir si le travail est la véritable "source" ou la "cause" de la valeur économique. Cette question peut être d'un intérêt fondamental pour les philosophes... qui veulent en déduire des revendications éthiques concernant le produit, et Marx lui-même n'était bien sûr pas indifférent à cet aspect du problème. Mais pour l'économie considérée comme une science qui doit décrire ou expliquer des processus effectifs (*actual processes*), il est bien plus important de se demander comment la théorie de la valeur-travail fonctionne comme instrument d'analyse : la question véritablement embarrassante consiste en ce qu'elle le fait si mal. » (*Capitalism, socialism and democracy*, London, Allen and Unwin, 1943, p. 23-24 ; nous soulignons). Nous avons montré que les *actual processes*, à condition qu'ils pussent se fonder sur la théorie de la valeur-travail et son corrélat, l'exploitation, pouvaient fournir un argument de poids aux « revendications éthiques » en question. Mais précisément, nous allons voir que Marx se refuse cette voie, et recherche, entre la « science » et les objectifs politiques, une unité *plus radicale* que ne l'est celle-ci.

¹²³ *Manifeste communiste*, MEW, 4, p. 467-8 ; Pl. I, p. 167.

¹²⁴ *Kapital* III, MEW, 25, pp. 221-277 ; *Ed. S.*, t. 1, pp. 225-278. Nous renvoyons, pour l'explicitation de cette « loi », à G. MAAREK, *Introduction au « Capital » de Karl Marx*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 251 sq., ainsi qu'à M. MORISHIMA, *op. cit.*, pp. 129 sq. HOWARD et KING ont indiqué que, pour ce qui concerne la crise « inéluctable » du capitalisme, « les deux mécanismes principaux - baisse du taux de profit et « sous-consommation » - ne sont pas véritablement reliés l'un à l'autre » (*op. cit.*, p. 222), ce qui ne laisse pas de poser des problèmes quant à l'unité du processus par lequel, selon Marx, le capitalisme va vers son destin « catastrophique ». Ces questions relèvent bien sûr de l'économie politique, et ne nous concernent pas immédiatement : il nous suffit, dans le contexte présent, de retenir que certains mécanismes « objectifs » impliquent pour Marx la « condamnation » inéluctable du capitalisme, et qu'il prétend arriver à un tel résultat *sans quitter le domaine de la « science »*.

¹²⁵ W. LEONTIEF, réaffirmant que les causes principales des crises selon Marx sont constituées par la baisse tendancielle du taux de profit et la sous-consommation (ou surproduction), tâche de montrer l'intérêt qu'elles représentent pour la science économique contemporaine (« The significance of marxian economics », in *Marx and modern economics*, ed. D. HOROWITZ, New York, Modern reader paperback, 1968, sec. printing, 1968, pp. 91 sq.).

¹²⁶ *Manifeste communiste*, p. 470 ; p. 170.

¹²⁷ *Rechtsphilosophie*, *op. cit.*, p. 28 (« ... dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden »).

¹²⁸ Souvenons-nous de la citation précédente, dans laquelle Marx parlait de la révolte « des forces productives », et non des individus indignés par l'exploitation ou le gaspillage propres au système capitaliste.

¹²⁹ Karl KORSCH a eu le mérite de s'en prendre au scientisme des théoriciens de la IIe Internationale, ainsi qu'au rejet de la philosophie par le marxisme « vulgaire » : ainsi soutient-il qu'ENGELS et MARX furent « dialecticiens » avant de devenir « matérialistes » (*Marxismus und Philosophie*, *op. cit.*, p. 112), et qu'ils ont défendu la « totalité vivante », l'unité vivante de la « pratique révolutionnaire » (*ibid.*, p. 98) avant que le scientisme ne vienne stériliser la recherche marxiste. Mais nous pensons que, si Korsch s'émancipe de l'« impérialisme » du discours « scientifique », c'est pour mieux rabattre la philosophie sur le champ du *second* type de discours appelé par Marx, dès 1845, à se substituer à la philosophie : le discours *politique*. Ainsi considère-t-il la philosophie « marxiste » comme la « simple expression théorique » de la « lutte de libération de la classe ouvrière » (*ibid.*, p. 139). Korsch

reprend à plusieurs reprises l'idée d'« expression théorique » pour caractériser la philosophie marxiste, le terme « expression » portant toute la charge de la difficulté : en quoi signifie-t-il plus et autre chose que le « reflet » de la lutte pratique ? On peut envisager l'ouvrage majeur du jeune Lukács (*Geschichte und Klassenbewusstsein* - 1923, *op. cit.*) dans la même perspective, et surtout un texte qu'il avait rédigé à la même époque (G. LUKÁCS, *Taktik une Ethik, Werke*, Bd. 2, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 43-78 ; tr. fr. de G. HAARSCHER et R. LEGROS in *Revue internationale de philosophie*, Bruxelles, 1973, n° 106 [consacré à Lukács], pp. 371-406). Pour des développements plus approfondis concernant l'ouvrage de 1923, nous renvoyons à la postface que nous avons écrite pour notre traduction de *L'âme et les formes* de LUKÁCS, Paris, Gallimard, 1974, en particulier pp. 312-331. Il est indispensable de garder à l'esprit le fait que le marxisme « rabat » la philosophie sur deux types de discours (politique et « scientifique ») dont, en un sens, il n'admet pas la distinction, ce qui l'amène à privilégier soit l'un soit l'autre, ou à les « dissoudre » dans une soi-disant « unité supérieure ». De ce point de vue, on peut critiquer en même temps les œuvres d'Althusser, de Korsch, de Lukács et de Gramsci.

¹³⁰ *Misère de la philosophie*, Pl. I, p. 92-93.

¹³¹ C'est, on le sait, ce que les théoriciens staliniens ont un moment affirmé.

¹³² M. ABENSOUR a analysé la critique marxienne de l'utopie dans un texte remarquable qui tâche - mais y réussit-il ? - de réfuter la conviction habituelle suivant laquelle « le marxisme signifie la fin de l'utopie ». (« L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique (I) », *Textures*, 73/6-7, p. 26). Le primat de la « science » dans les textes de MARX, avec ce qu'il charrie de présupposés « métaphysiques » (de fantasmes de transparence), rend fort précaire l'affirmation de P. RICOEUR, selon laquelle Marx pourrait être considéré, avec FREUD et NIETZSCHE, comme l'un des trois penseurs du « soupçon » (*Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969, p. 148) : cette suspicion devrait en effet concerner au premier chef « les illusions de la conscience » (*ibid.*, p. 150) ; or nous savons fort bien que celles-ci travaillent la pensée de Marx elle-même, et peut-être au plus haut point, comme nous le montrons dans notre conclusion. Notons encore que le marxisme n'en finit jamais d'engendrer des théoriciens qui se signalent par l'absence totale de distance critique vis-à-vis des textes du maître : ainsi, récemment encore, et concernant notre propos présent, a été publié un livre au titre ambitieux (S. LATOUCHE, *Le projet marxiste*, Paris, P.U.F., 1975), dans lequel on peut lire que la conception « visionnaire » de la « société socialiste » propre aux utopistes constitue un « socialisme de rêve » dont le défaut majeur réside dans « l'absence d'une théorie du passage », et cela « faute de s'appuyer sur une théorie matérialiste de l'histoire... » (*ibid.*, p. 30-31). On ne saurait répéter avec plus de respect la citation de Marx que nous avons commentée ci-dessus. La fameuse « théorie du passage » apparaît dans l'œuvre de Marx sous une seule forme : celle d'une *aporie fondamentale* : comment dire ce qui est tout en faisant ce qui doit être, sinon par les miracles de la « dialectique », que C. CASTORIADIS a parfaitement stigmatisés ? « Mais peu importe ; l'énigme existe effectivement, et le marxisme ne la résout pas, au contraire. En affirmant que tout doit être saisi en termes de causation et qu'en même temps tout doit être pensé en termes de signification, qu'il n'y a qu'un seul et immense enchaînement causal, qui est simultanément un seul et immense enchaînement de sens, il exacerbe les deux pôles qui la constituent au point de rendre impossible de la penser rationnellement. » (*L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 72). Signalons enfin, dans le contexte qui nous occupe, l'ouvrage de L. KOLAKOWSKI, *Marxismus-Utopie und Anti-Utopie*, tr. alide, Stuttgart, Kohlhammer, 1974 : cet auteur écrit que Marx a toujours voulu éviter « soit l'utopie normative

fondée sur l'idée d'un ordre social tel qu'il devrait être selon les exigences de la morale, soit la vue déterministe de l'histoire, qui nous fait pressentir ce qui arrivera inévitablement et fait des sujets humains les instruments des plans anonymes de l'histoire.» (*Ibid.*, p. 12). Nous dirions plutôt que Marx a voulu *les deux en même temps*, ce qui l'a amené à hypertrophier à la fois les pouvoirs de la « science » et de la politique.

¹³³ Un ouvrage tout à fait remarquable se penche sur la question des attitudes politiques de Marx et d'Engels lors des différents conflits internationaux qui se sont déroulés au XIX^e siècle, et mène à des conclusions absolument étonnantes: nos deux auteurs appréciaient la « qualité » des mouvements d'émancipation suivant un certain nombre de présuppositions, dont la moindre n'était pas... la défense de la « civilisation » occidentale contre la « barbarie ». (Miklos MOLNAR, *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris, Gallimard, 1975, p. ex. p. 112).

¹³⁴ Cf. *supra*, première partie, p. 33.

¹³⁵ *Grundrisse*, p. 313; II, p. 214-15; la phrase soulignée est en anglais dans le texte.

¹³⁶ Le texte suivant répond, à notre sens, de façon absolument nette à une telle question : « Le progrès de l'industrie, dont la bourgeoisie est le véhicule passif et inconscient (*willenloser und widerstandsloser Träger*), remplace peu à peu l'isolement des travailleurs, né de la concurrence, par leur union révolutionnaire au moyen de l'association. À mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation des produits se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables. » (*Manifeste communiste*, p. 474; p. 173; nous soulignons). Mais la bourgeoisie est plus que le « véhicule passif et inconscient » de sa condamnation et de la victoire du prolétariat : la « main invisible » agit dans un sens bien plus élevé que ne l'est la seule considération d'un rapport de forces (ruine de l'un, victoire de l'autre), puisque le capitaliste « force les hommes, sans merci ni trêve, à produire pour produire, et les pousse ainsi instinctivement à développer les puissances productrices et les conditions matérielles qui seules peuvent former la base d'une société nouvelle et supérieure. » (*Kapital* I, p. 618; p. 1095-96) - « instinctivement »: Hegel, lui aussi, disait que « rien de grand » ne pouvait se faire « sans passion ». Telle est, incontestablement, la logique de la *List der Vernunft* (cf. *supra*, première partie, n. 163).

¹³⁷ *Grundrisse*, p. 313; II, p. 215.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 312; II, p. 214.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 311; II, p. 213.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 312; II, p. 214.

¹⁴² La dépréciation, par Marx, de l'« harmonie » précapitaliste à laquelle rêvent les « romantiques » apparaît de la façon la plus frappante dans le texte suivant : « La bourgeoisie a révélé qu'au moyen âge, les démonstrations de la force brutale, dont la Réaction s'émerveille aujourd'hui, trouvèrent leur contrepartie naturelle dans une fainéantise abjecte. C'est elle qui a montré *ce que l'activité humaine est capable de réaliser* (nous soulignons)... Tous les rapports sociaux immobilisés dans la rouille, avec leur cortège d'idées et d'opinions admises et vénérées, se dissolvent ... » (*Manifeste communiste*, p. 465; p. 164).

¹⁴³ *Kapital* I, p. 192; p. 727-28 (nous soulignons).

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 193; p. 728.

¹⁴⁵ Cf. G. LUKACS, *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*, Neuwied und Darmstadt, Luchterhand, 1973, en particulier pp. 61 sq., le chapitre intitulé : « Die Arbeit als Modell der gesellschaftlichen Praxis ».

¹⁴⁶ *Kapital* I, p. 341 ; p. 859.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 341 ; p. 859-60.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 349 ; p. 867.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 357-58 ; p. 877.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 531 ; p. 1001.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 358 ; p. 878.

¹⁵² *Ibidem*. Cette division rationnelle du travail dans l'entreprise fournit à Marx un argument « percutant » contre ceux qui refusent que l'on attente aux mécanismes de la libre concurrence. contre la « conscience bourgeoise » qui « pousse les hauts cris et se pâme quand on parle de contrôle, de réglementation sociale du processus de production !... "Voulez-vous donc transformer la société en une fabrique ?", glapissent alors ces enthousiastes apologistes du système de fabrique. Le régime des fabriques n'est bon que pour les prolétaires ! » (*ibid.*, p. 377 ; p. 899).

¹⁵³ *Ibid.*, p. 396 ; p. 919 (nous soulignons).

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 446 ; p. 956

¹⁵⁵ « Le producteur devient un simple accessoire de la machine, à qui on ne demande que le geste manuel le plus simple, le plus monotone, le plus vite appris. » (*Manifeste communiste*, p. 469 ; p. 168).

¹⁵⁶ *Kapital* I, p. 446 ; p. 956.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 455 ; p. 967.

¹⁵⁸ « C'est un des aspects civilisateurs du capital que la manière dont il extorque le surtravail, et les conditions dans lesquelles il le fait sont plus favorables au développement des forces productives, des rapports sociaux et à la création des éléments d'une structure nouvelle et supérieure, que ne l'étaient les systèmes antérieurs du servage, de l'esclavage, etc. ... D'autre part, le surtravail crée les moyens matériels et le germe d'une situation qui, dans une forme plus élevée de la société, permettrait d'établir une corrélation entre ce travail et le temps consacré au travail matériel, qui serait plus restreint. » (*Kapital* III, *MEW*, 25, p. 827 ; *Ed.S.*, t. 3, p. 198).

¹⁵⁹ *Kapital* I, p. 429 ; p. 947.

¹⁶⁰ *Grundrisse*, p. 584 ; III, p. 327.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 585 ; III, p. 328.

¹⁶² *Ibid.*, p. 586 ; III, p. 331.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 593 ; III, p. 342.

¹⁶⁵ Rappelons la phrase célèbre du *Capital* : « En fait, le royaume de la liberté commence seulement là où l'on cesse de travailler par nécessité et opportunité imposée de l'extérieur ; il se situe donc, par nature, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. » (*Kapital* III, p. 828 ; t. 3, p. 198 ; nous soulignons).

¹⁶⁶ Nous répétons encore que cette « immanence » des objectifs politiques au champ de la discursivité « scientifique », loin de se trouver thématisée comme telle - ce qui, l'on s'en doute, conduirait à des difficultés philosophiques inextricables -, « agit » comme un horizon de pensée plus ou moins implicite, mais extraordinairement prégnant, puisque c'est lui qui interdit que l'on lise le *Capital* de la façon qui apparaît comme la plus immédiatement « payante » : comme un ouvrage « scientifique » - nous supposons, en nous plaçant du point de vue de l'auteur lui-même, les conclusions valables - fournissant des bases empiriques extrêmement solides à une éthique de l'appropriation des produits du travail par les travailleurs eux-mêmes, bref comme « fondant » théoriquement ce que les *Manuscrits de 1844* n'« obtenaient » qu'imaginativement, par « traduction ». C'est l'autonomie, la « transcendance » de la norme idéale que Marx récuse en permanence.

¹⁶⁷ Soit, entre autres textes significatifs : « ... dans toutes ces formes, la propriété foncière et l'agriculture constituent la base de l'ordre économique ; par conséquent, le but économique est la production de valeurs d'usage, la *reproduction de l'individu* dans les rapports particuliers à sa commune... L'appropriation de la condition naturelle du travail, de la *terre*, à la fois instrument de travail primitif, laboratoire et réservoir des matières premières, appropriation qui est non pas le résultat du travail, mais sa condition, l'individu considérant les conditions objectives du travail comme les siennes propres, comme la nature non organique de sa subjectivité, comme le lien et l'occasion où il se réalise lui-même en tant que sujet... Jamais l'individu ne se présente dans l'isolement où il apparaît lorsqu'il est un simple travailleur libre. Lorsque les conditions objectives de son travail sont posées comme lui appartenant, l'individu est lui-même posé subjectivement comme membre d'une commune, médiatrice entre lui et la terre. Sa relation avec les conditions objectives du travail est médiatisée par son existence comme membre de la commune... » (*Grundrisse*, p. 384-85 ; *Pl. II*, p. 324-25). Cette « harmonie » précapitaliste se trouve en même temps dépréciée de façon tout à fait explicite par Marx, p. ex. dans le passage du *Manifeste communiste* que nous avons cité *supra*, n. 142.

¹⁶⁸ « ... mais que resterait-il du vrai Marx, sinon du Marx qui est vrai, si la révolution socialiste s'épuisait dans la seule modification des rapports de production et du statut de la propriété et ne signifiait pas, en même temps, l'accès de l'humanité à elle-même... ? » (R. ARON, *Marxismes imaginaires*, Paris, Gallimard, 1970, p. 363).

¹⁶⁹ *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875).

¹⁷⁰ *Ibid.*, *MEW*, 19, p. 19-20 ; *Pl. I*, p. 1418-19.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 20 ; p. 1419.

¹⁷² *Ibid.*, p. 20-21 ; p. 1419-20.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 21 ; p. 1420.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem* ; nous soulignons.

CONCLUSION

La problématique qui apparaît sur le premier « versant » des *Manuscripts de 1844* s'articule à partir de trois éléments déterminants. D'une part, la question posée, le type d'interrogation caractérisant l'approche du réel, consiste à se demander quels sont les *droits* du travailleur de l'industrie moderne sur le capital. Cette question présuppose elle-même une *norme éthique*, suivant laquelle le travail constitue le seul critère légitime d'appropriation des richesses. Dans un deuxième temps, il s'agit de savoir quelle réponse donnent les *Manuscripts* à la question posée : si, en se basant sur la norme éthique considérée, le travailleur peut faire valoir ses droits sur le capital, c'est que celui-ci constitue une partie du produit de son *propre* travail (ou, plus exactement, du travail de la *classe* ouvrière). Dans le cas présent, c'est donc un élément *de fait* qu'il s'agit de mettre à jour : le capital constitue-t-il du travail volé (théorie de l'accumulation primitive) ou, du moins, non payé (théorie de l'exploitation) ? L'ébauche de 44 reste muette à cet égard : la revendication éthique ne peut donc, à ce stade, fournir la base d'une critique rigoureuse du capitalisme. Enfin, dans un troisième moment logique, une réponse « imaginaire » est fournie par les *Manuscripts* en « traduisant » la problématique des rapports capital-travail dans le langage de la philosophie feuerbachienne : le Dieu feuerbachien constitue effectivement du « travail » spirituel « accumulé » par une puissance étrangère, vis-à-vis de laquelle l'homme peut, à bon droit, revendiquer ses titres d'appropriation (problématique de l'athéisme).

Si l'on garde à l'esprit le *premier* élément caractérisant la problématique du premier « versant » (question des droits du travailleur basée sur la norme éthique), celle-ci manifeste son insuffisance, au sens où elle ne permet pas de comprendre ce qui se joue dans les *Manuscripts* en leur entier, et, plus généralement, dans l'oeuvre de jeunesse. Le point de « passage » le plus sensible entre le premier et le second « versant » consiste en la critique de l'égalitarisme proudhonien : *Qu'est-ce que la propriété ?* se base explicitement sur la norme éthique du droit d'appropriation fondé sur le seul travail (en tâchant même d'éliminer les « privilégiés » de l'habileté, c'est-à-dire l'impact des inégalités naturelles) ; or ce type de société idéale *laisse subsister l'aliénation* : c'est dire que celle-ci concerne un phénomène plus fondamental que la question des droits du

travailleur sur le capital, bref qu'elle s'avère *en un sens* indifférente à la norme éthique sur laquelle se fondaient les développements du premier « versant ». Ce qui se trouve « aliéné » tant au sein du système capitaliste que dans la société idéale proudhonienne, c'est l'*activité* humaine elle-même. Nous en avons analysé les traits déterminants : être son propre but, et, indissolublement, viser le « genre » ; ce qui implique rigoureusement que le « genre » constitue le cœur, l'essence, la « nature » même de l'activité humaine.

Deux développements distincts mettent en cause, dans les *Manuscripts* eux-mêmes, la problématique du premier « versant » ; dans un tel contexte, il est important de souligner le fait que le second de ces développements constitue en même temps une critique du *deuxième* « versant ». *Tout d'abord*, c'est la norme éthico-ontologique de l'*activité*-« but » / *activité générique* qui forme par elle-même une mise en cause de la norme éthique du *droit d'appropriation fondé sur le travail* : dès qu'il s'agit de *s'approprier* quelque chose d'extérieur, l'activité est réduite au rang de simple moyen. *En second lieu*, il existe dans les *Manuscripts de 1844* une philosophie de l'histoire à connotations hegelienues : le capitalisme, avec son cortège de misères et d'aliénation, se trouve en un sens *justifié* (du moins est-ce *affirmé sans être fondé*). Dès lors, c'est la *position même d'une norme éthique qui se trouve mise en question* : il ne faut pas dénoncer la situation de fait au profit d'un ailleurs « de droit » (conforme à l'essence), mais « découvrir la rose dans la croix du présent », c'est-à-dire « se réconcilier avec la réalité » en percevant, dans ce qui est, l'avancée progressive de ce qui doit être. Certes, cela n'est jamais clairement *dit*, et l'univers théorique de la *Philosophie der Geschichte* forme plus une atmosphère intellectuelle générale qu'une problématique thématisée, affrontée en plein jour. Mais cet horizon de pensée, plus ou moins implicite, met en question la problématique des *deux* « versants » : dans chaque cas, il s'agit de critiquer l'état de fait au nom d'une norme éthique. *Le moralisme et la transcendance de la norme idéale se trouvent sapés dans leur fondements mêmes dès l'ébauche de 1844, et cela à partir de la philosophie hegelienne de l'histoire.*

Considérons maintenant l'oeuvre de maturité. Comment se rapporte-t-elle au *premier* « versant » des *Manuscripts* ? *Tout d'abord*, on pourrait soutenir que seuls le *second* et le *troisième* éléments constitutifs de cette problématique (l'élément de fait et la réponse « imaginaire ») se trouvent transformés : parce que la question de fait restait irrésolue en 44, Marx faisait appel à Feuerbach ; si celle-ci trouve maintenant une solution, la réponse « imaginaire » deviendra inutile. Et effectivement, le *Capital* affronte le double problème de l'accumulation primitive d'une part, de l'exploitation capitaliste en régime « normal » (contractualiste)

d'autre part : si, comme c'est par définition le cas pour Marx, on adhère aux conclusions du *Capital*, il s'avère alors *tout à fait légitime* de revendiquer l'appropriation des moyens de production (du capital) par les travailleurs sur la base de l'éthique du premier « versant ». Le capital constitue en effet du travail volé ou non payé à la classe ouvrière, selon la démonstration même à laquelle se livre Marx. Qui plus est, la mise à jour des contradictions « inéluctables » du capitalisme devrait rallier aux « positions » éthiques en question tous ceux qui ne l'auraient déjà fait pour de « bonnes » raisons (sens de la justice), mais verraient maintenant leur intérêt « bien compris » fortement compromis par l'avenir d'anarchie et de détresse dessiné par le *Capital*. Et, bien évidemment, Marx eût dû être le premier convaincu par de tels arguments : or il refuse de poser les problèmes dans une telle perspective.

Quelle en est la raison décisive ? Celle-ci consiste en le fait que toute la « science » du *Capital*, pour peu qu'elle vienne se substituer à la « traduction » du premier « versant » des *Manuscripts*, *n'en laisse pas moins subsister la transcendance de la norme éthique* : il s'agit toujours de proposer, à l'encontre de l'état de choses présent, un idéal de substitution. Et certes, l'éthique du travail a acquis, grâce aux développements « scientifiques » du *Capital*, une efficacité incomparable : cette fois, il serait possible sans équivoque aucune de l'« appliquer » au capitalisme, la « prévision » des crises futures ajoutant au poids moral de l'argument (tout le capital est « extorqué » à la classe des travailleurs) une charge nullement négligeable d'efficacité (le capitalisme, à plus ou moins long terme, « travaille » en défaveur de l'intérêt « bien compris », de la *Selbstsucht*). Mais de toute façon, dans une telle perspective, il subsiste une distance entre ce que décrit le « scientifique » et ce que propose le moraliste, le philosophe ou le politique : non seulement, les interlocuteurs — idéaux — de Marx peuvent (ce qui ne surprendra pas) s'accommoder de l'injustice, se braquer sur leurs privilèges et récuser l'éthique du travail considéré comme seul critère légitime d'appropriation — et bien sûr, dans une hypothèse que nous ne retenons pas ici, ils peuvent tout simplement mettre en doute la « scientificité » du *Capital* —, mais encore, l'argument de la catastrophe inéluctable ne fera jamais barrage contre les pulsions suicidaires, ou, moins dramatiquement, contre l'insouciance du moment présent (la mort est de toute façon l'horizon permanent de toute activité).

Les textes de la maturité s'en prennent incontestablement au moralisme. Il faut donc dire que Marx, dès 1845, ne transforme pas seulement le deuxième et le troisième élément de la problématique du premier « versant », *mais s'attaque au premier de ces éléments* : le style d'interrogation lui-même, le volonté de mesurer l'état de choses existant à la

norme éthique de l'appropriation légitime. Or nous savons que les *Manuscripts* eux-mêmes mettaient, de façon plus ou moins implicite, en cause la position d'une telle norme (plus exactement : de la norme éthique en tant que telle, ce qui impliquait que la critique valût pour le second « versant » également) : mais ils le faisaient à partir de l'horizon constitué par la *Philosophie der Geschichte* hegelienne, c'est-à-dire de la « spéculation », de l'histoire « hypostasée », de l'« auto-engendrement du genre », bref d'un type d'approche des problèmes *que récuse explicitement l'œuvre de maturité*. Dès lors, une question déterminante se pose : comment — par quels moyens théoriques — l'œuvre de maturité de Marx peut-elle à la fois récuser la transcendance de la norme éthique par rapport au discours « descriptif » de la « science », et se priver du recours à la « *wahrhafte Theodizee* » hegelienne ?

La question se pose encore d'une manière différente : si l'action politique et transformatrice (l'« *umwälzende Praxis* ») ne doit pas se fonder sur un idéal moral autonome, comment penser alors *cette unité* visée, postulée, *des discours politique et scientifique* ? Marx ne répond pas *de front* à une telle question, mais la « solution » existe, réponse coupée de l'interrogation qui la soutient, dans le *corpus* des grandes œuvres « positives » de la maturité, les *Grundrisse* et le *Capital*. Le style d'approche du thème présent se relie tout d'abord aux *Manuscripts de 1844* de la façon suivante : le capitalisme possède, soutient Marx à diverses reprises, un sens positif, une signification « civilisatrice » ; ce qui *doit* être se profile déjà dans ce qui *est*, il y a dans la misère « *plus que la misère* », l'homme nouveau, « socialiste », se trouve comme en « gésine » au sein des contradictions mêmes du capitalisme : la rose commence à fleurir sur la croix du présent. Il est, pensons-nous, essentiel de souligner le fait que *seule* la prise en considération d'une telle signification positive du capitalisme permet de résoudre la question de la transcendance caractérisant la norme idéale : sans cela, nous le savons, celle-ci subsiste. Le *premier élément* du premier « versant » des *Manuscripts* (l'horizon même de la norme éthique) ne peut être sérieusement mis en cause, comme le veut Marx dans sa maturité (et déjà dans sa jeunesse, à partir d'une conception hegelianisée de l'histoire), *qu'en faisant appel à l'idée d'une action civilisatrice du capital*.

Que cette prise en considération même implique une sorte de « retour » de l'hegelianisme au sein de l'œuvre de maturité apparaît comme quasi inéluctable, sauf à se baser sur une conception de la « science » qui, telle celle d'Engels, réinstaura le « providentialisme » et la téléologie les plus « vulgaires ». En effet, le thème de la *List der Vernunft* ne vient-il pas immédiatement à l'esprit quand il s'agit de comprendre comment la poursuite effrénée du profit, l'exacerbation du « sens de l'avoir » — et

qui, plus que Marx, les a sigmatisées ? — engendre en même temps les conditions mêmes du socialisme ? Mais cette question ne nous intéresse que secondairement : il nous suffit ici d'attirer l'attention du lecteur sur le caractère ironique de la situation : les marxistes « orthodoxes » — jusqu'aux plus subtils, c'est-à-dire les althussériens — ont toujours cherché à lutter à la fois contre le *moralisme* et contre l'*hegelianisme* ; pour ce faire, il ont, suivant sur ce point la voie qu'avaient tracé la *Sainte Famille* et l'*Idéologie allemande*, basé leurs investigations sur l'idée d'une unité de la science et de la politique qui soit telle que la seconde ne puisse se fonder sur des idéaux transcendant le champ de la première. Or nous avons insisté sur le fait que, *même si l'on adhérerait en bloc aux résultats « scientifiques » de l'oeuvre de maturité* — ce qui, comme tel, constitue déjà une position théorique fort difficile à maintenir —, même si l'on acceptait les thèses majeures de l'exploitation, de l'accumulation primitive et de la crise « inéluctable » d'un « mécanisme » grippé à la base, *la norme éthique conservait son autonomie, sa « transcendance »*. Seul le recours à l'idée d'un sens positif du capitalisme pourrait éliminer cette dernière : mais un tel recours réinscrit la problématique dans l'horizon de la *Philosophie der Geschichte*. *Il n'y a pas d'anti-moralisme rigoureux dans l'oeuvre de maturité de Marx hors d'une atmosphère de pensée hegelienne*, du moins pour ce qui concerne la conception de l'histoire. Dire que le *Capital* est *fondamentalement anti-hegelien* revient à *assumer l'autonomie* de la norme éthique. Les marxistes ont le choix, à moins que les miracles « synthétiques » de la dialectique ne permettent de dépasser cette situation inextricable. Mais existe-t-il une dialectique qui n'emprunte pas ses ressources à l'hegelianisme ?

Le recours plus ou moins obligatoire à la philosophie hegelienne de l'histoire ne constitue pas le seul paradoxe de l'oeuvre de maturité de Marx. La question déterminante qui se pose à propos de la signification « civilisatrice » attribuée au mode de production « bourgeois » est la suivante : peut-on soutenir que Marx a simplement repris à son compte les théories innombrables faisant le compte des effets positifs du capitalisme ? Un texte comme le *Manifeste communiste* pourrait le laisser penser, en tenant compte de ce qu'à un moment donné, la bourgeoisie aurait « fait son temps », et devrait céder la place à une forme de société « supérieure ». Tout cela apparaîtrait comme relativement banal, pris en tant que tel : est-il tellement original d'insister sur les progrès de la science et de la technologie au sein du système capitaliste, sur le fait que la recherche du profit stimule les capacités d'inventivité dans la mesure où il est nécessaire de produire à bas prix, sur la réduction du temps de travail et, corrélativement, la création de temps disponible par le truchement du machinisme et de la grande industrie, sur la multiplication des

« besoins » — et donc l'enrichissement « spirituel » des individus — liée à la nécessité d'écouler les produits, et enfin sur le caractère de plus en plus organisé et conscient du prolétariat à partir des conditions de son travail même ? Il s'agit là d'autant de traits pertinents, qui témoignent, de la part de Marx, d'un sens des nuances, ou, comme on voudra, d'une « complicité » souterraine l'enchaînant à l'« idéologie bourgeoise ». Mais l'essentiel n'est pas là, et aucun de ces thèmes ne caractérise le fond même, l'originalité propre de sa pensée. L'essentiel de la problématique peut être atteint par le biais de la question suivante : *quel est cet être civilisé que le capitalisme engendre aux yeux de Marx ?*

L'image que l'auteur du *Capital* donne de la société future est très significative à ce propos. Dans un premier temps, les « producteurs associés » poursuivront, consciemment cette fois, le « travail » accompli par la bourgeoisie : accroître les « forces productives », parachever la maîtrise scientifique et technologique de la production matérielle, augmenter encore, au sein de la journée de travail, la proportion de temps disponible — de liberté. La seconde phase de la « société future » sera alors caractérisée par ce que Marx appelle l'« abondance », ou encore par le principe s'énonçant sous la forme : « de chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins ». Or, en même temps, un trait caractéristique concernant l'activité humaine elle-même doit retenir l'attention : le « travail » sera, dans la seconde phase de la société « future », devenu « le premier besoin de la vie ». Qu'est-ce à dire, sinon que l'abondance ne concerne pas la possibilité de satisfaire *tous* les besoins (ce qui, bien évidemment, s'avère radicalement impossible, pour la simple raison qu'il existe des « besoins » incompatibles), mais implique *une détermination spécifique du besoin ?* Or c'est en ce point que les problèmes les plus ardues surgissent : qu'est-ce qu'un besoin ? Y a-t-il des besoins « légitimes », « rationnels », et d'autres impulsions que l'on pourrait qualifier de simples « caprices » ? Si l'on appelle besoin *tout désir* qui motive l'un des membres de la « société future », il va de soi qu'aucune abondance ne sera susceptible de le satisfaire, d'abord parce que la libération totale du « désir » détruit toute vie sociale possible (et l'abondance doit s'entretenir : c'est le sommet du processus d'accumulation et de rationalisation), ensuite — et plus fondamentalement — parce que tout désir a partie liée avec la mort et excède, rigoureusement parlant, toute satisfaction possible, ou se situe, comme le disait Freud, « au-delà du principe de plaisir ». Si — ce qui paraît être l'interprétation la plus « raisonnable » — le besoin se trouve défini comme une pulsion « légitime » ou « rationnelle », la question se posera immanquablement de savoir *qui décide* d'une telle légitimité, du sens d'une telle rationalité. Si ce sont les individus eux-mêmes (« à chacun selon *ses* besoins » : qui en sera le meilleur juge ?),

toute idée de rationalité disparaîtra bien évidemment, puisque chacun se donnera son propre critère de légitimité. Et si c'est la société qui se charge d'une telle détermination, quel sera le critère de cette définition qui apparaîtra — qu'on le veuille ou non — comme « transcendante » par rapport aux individus ?

Or il est tout à fait significatif que Marx lui-même ne se soit en aucun cas posé ce type de questions : comme s'il croyait savoir que la « société future » *ne susciterait pas de tels conflits*. Et comment eût-il pu le croire s'il n'avait eu à l'esprit l'idée suivant laquelle le développement du capitalisme (et de la première phase de la « société future ») engendrerait, à partir de son fonds propre, *une individualité dont la « nature » et le « comportement » si situeraient au-delà de la sphère propre à ces conflits* ? Autrement dit encore, comment la société « future » pressentie par l'auteur du *Capital* sera-t-elle susceptible de *satisfaire* l'individu de telle manière qu'il ne se « préoccupe » plus des conflits concernant le besoin et sa détermination ? Une telle question présuppose, en toute rigueur, *une ontologie de l'activité humaine*, puisque seule la détermination de cette dernière peut être susceptible de nous apprendre ce qui satisfera ou non l'individu. Cette ontologie, absolument indispensable, existe en filigrane ; ou plutôt — parce que la volonté de « scientificité » agit en quelque sorte comme une instance « refoulante » —, elle se manifeste latéralement, sans être nommée comme telle. Mais ses traits généraux sont indiscutablement présents. Qu'en est-il exactement ?

Une expression — sur laquelle nous avons déjà attiré l'attention — ouvre à la compréhension de cette ontologie de l'activité : « *quand le travail sera devenu le premier besoin de la vie* ». Nous voici donc en présence de la *caractérisation du besoin* qui nous était nécessaire pour « échapper » aux problèmes qui avaient surgi plus haut : *le besoin, c'est l'activité elle-même*. L'individu qui a été « formé » par le capitalisme et la « première phase » de la société socialiste n'est absolument pas indéterminé : il s'est « enrichi » (ontologiquement) de telle manière que l'activité « spirituelle », qui est à soi-même son propre but (« le premier besoin de la vie »), constitue *sa préoccupation la plus intime*. Dès qu'il jouit de temps libre, on pourrait dire qu'il se livre tout naturellement (il s'agit d'une « seconde nature », formée par l'histoire) à ce qui ne peut que le satisfaire, à ce qui correspond à son essence même : l'activité qui constitue « le premier besoin de la vie », ou, dans le langage que nous avons utilisé lors de notre lecture de l'oeuvre de jeunesse, l'activité « but ». L'histoire est donc censée avoir exercé cet « effet » bénéfique. Mais ce n'est pas tout : une seconde détermination de l'individu futur se trouve impliquée par les thèses de Marx. La production matérielle se trouve mécanisée, automatisée au maximum, sous la direction collective

des « individus associés ». Nulle part, Marx ne parle de « choix », ou de conflits possibles concernant les orientations d'une telle « administration des choses » : comme s'il était possible que le machinisme « absorbe » tout l'élément matériel de l'activité et de l'existence humaine, constituant par là même le soubassement sur lequel s'élèverait le monde des libres activités « spirituelles ». L'activité sociale se réduit maintenant à l'administration des choses, à la gestion de la production automatisée, et se caractérise par sa nature *totale*ment *aprob*lématique.

Voici donc que l'ambiguïté du concept de *Gattung*, sur laquelle nous avons insisté en ce qui concerne les *Manuscripts de 1844*, semble disparaître : l'activité individuelle de l'homme socialiste, c'est-à-dire de l'homme « satisfait » — dont le « comportement » correspond à l'essence même de l'action —, se trouve divisée en deux éléments définis. *D'une part*, la vie sociale (premier sens du terme *Gattung*) se réduit à la gestion collective, *aprob*lématique et *acon*flictuelle, de la production matérielle automatisée : la nature est supposée *maîtrisée*. *D'autre part*, l'activité libre, spirituelle au sens où elle ne concerne plus le besoin matériel mais se prend elle-même pour fin (second sens du terme *Gattung*), se situe « au-delà de la sphère de la production matérielle ». Il n'existe, *apparemment*, plus de risque de « socio-centrisme » (et donc de totalitarisme), puisque la société ne concerne que la maîtrise collective de la nature. *Plus de « dehors », l'extériorité a disparu* : les incitations du besoin matériel et le « sens de l'avoir », le conflit naissant du choc des « égoïsmes », tout cela est censé ne plus se manifester, et — ce point est décisif et *tout à fait explicite* dans le chef de Marx — *sans qu'intervienne aucune contrainte* : nulle violence, même intérieure, nul « refoulement », nulle renonciation ne se trouvent, par hypothèse, à la base d'un tel univers harmonieux. Comment comprendre un tel état de choses *si l'on ne présuppose une certaine ontologie de l'activité humaine*, si l'on n'interprète au préalable le sens de sa « satisfaction » ? L'individu est partout *auprès de lui-même* : dans la société « gestionnaire », chacun s'identifie à l'autre dans la mesure où ils n'ont qu'un but commun, maintenir en bon état de marche le processus de production automatisé, l'accord des volontés étant supposé, puisque ce processus ne suscite pas, par hypothèse, de questions de « choix de société ». Au sein de son activité libre ensuite, l'individu est encore « auprès de lui-même » : nulle exigence extérieure ne transforme cette activité en le moyen d'une fin « transcendante », mais elle se trouve entièrement « chez elle », c'est « le premier besoin de la vie », et il est assouvi. *Le corps est totalement maîtrisé, et l'esprit absolument satisfaisant*.

De ce point de vue, les conflits dont nous parlions plus haut concernant le critère de légitimation des besoins perdent tout leur sens : il ne

s'agit plus de partir de l'hypothèse suivant laquelle toute « pulsion » risque de se présenter, et de se demander corrélativement comment maintenir dans un tel contexte des relations sociales viables ; au contraire, l'individu est supposé avoir été « formé » par le capitalisme et la production « bourgeoise », de telle manière *que son seul besoin consiste en l'activité spirituelle* : la communauté des esprits ne crée, par définition, pas de conflits. La seule condition dont dépend le libre déploiement d'une telle activité consiste en ce que la production matérielle se trouve rationalisée au maximum : il est supposé que, lorsque ces individus « formés » redescendent vers la sphère prosaïque de la gestion des choses, ils n'ont d'autre but que de veiller à celle-ci et de retourner au plus vite à leurs tâches essentielles, au « premier besoin de la vie ». Il faut bien avouer qu'une telle conception implique une théorie de l'activité qui se trouve *aux antipodes de ce à quoi l'on eût pu s'attendre* à partir de la représentation commune du « matérialisme » de Marx : celui-ci part d'une détermination ontologique de l'essence humaine qui apparaît comme *ultra-spiritualiste*, puisqu'elle est censée se trouver entièrement satisfaite par une activité *transcendant tous les « intérêts » corporels et pratiques*, au sens courant du terme (*schmutzig*, disait la première thèse sur Feuerbach), et que ces « intérêts » mêmes se trouvent, par hypothèse, *totalemt pris en charge par la machine*. L'« égoïsme », compris au sens large du terme comme l'ensemble des « pulsions » qui ont tendance à *diviser* la société, est, selon la représentation de la « société future », supposé susceptible d'être totalement circonscrit par l'« automatisation » de la production matérielle : qu'est-ce à dire, sinon qu'il se trouve considéré comme *maîtrisable* par une rationalisation adéquate de la société et du rapport qu'elle entretient avec la nature, bref qu'il s'identifie à une somme de « besoins » correspondant à un ensemble *déterminable* de biens ? Qu'en conclure, sinon que l'élément qui *divise* la société est lui-même tenu pour une sorte de carence rationnelle, légitime, qui, une fois comblée, réconciliera la société, chacun se livrant, de lui-même, à partir de sa « nature » la plus intime — en quelque sorte *spontanément* —, à l'activité spirituelle en laquelle consiste le « règne de la liberté », c'est-à-dire accédant à une sphère non conflictuelle *par définition* ?

Dans une telle perspective, c'est également la théorie dite « matérialiste » de l'histoire qui s'avère totalement incapable de rendre compte de la nature profonde de la pensée de maturité de Marx. Cette théorie, développée dans *l'Idéologie allemande* et dans le célèbre avant-propos de la *Critique de l'économie politique*, se base sur l'affirmation suivant laquelle les conflits d'ordre socio-économique — et, plus rigoureusement parlant, le conflit des « forces productives » et des « rapports de production » — constituent le « moteur » de l'histoire. Il ne s'agit pas pour

nous de dénoncer — ce qui a été fait, et légitimement, à maintes reprises — le caractère dogmatique et schématisateur d'une telle conception, mais d'indiquer qu'elle ne correspond aucunement à la philosophie de l'histoire impliquée par l'idée d'une action « civilisatrice » du capitalisme, telle du moins que la conçoit Marx. Tout se passe en effet comme si la structure matérielle du capitalisme (l'appropriation privée des moyens de production et la recherche de la plus-value) ainsi que ses « contradictions » ne constituaient que, comme le dit Marx de la bourgeoisie, les « instruments passifs » d'une action « civilisatrice » *hautement spirituelle*, puisqu'elle mène à la formation d'une individualité radicalement émancipée de l'« égoïsme » et de l'« avoir » : comment soutenir, dans de telles circonstances, que l'histoire trouve sa « fondation » (son moteur, la ressource ultime de son développement) dans les conflits d'ordre matériel, alors que ceux-ci, bien au contraire, apparaissent comme les instruments d'un processus de spiritualisation tellement radical *qu'il est censé effacer la division de la société* ? Que l'on nous comprenne bien : il n'est aucune question, dans le contexte présent, de soutenir que la « dialectique » des forces productives et des rapports de production se substitue chez Marx à l'Esprit hegelien et à la *List der Vernunft*, au sens où le « matérialisme historique » *renverserait* simplement les thèses de la *Philosophie der Geschichte* (le conflit des forces productives et des rapports de production se substituant au *Weltgeist*, les formations sociales basées sur un mode de production déterminé prenant la relève des *Volksgeister*). Au contraire, il faut affirmer que le moteur véritable de l'histoire pour Marx, tel qu'il se manifeste au sein même de l'argumentation des *Grundrisse*, du *Capital* et de la *Critique du programme de Gotha*, apparaît comme tout aussi spirituel que celui d'Hegel, puisqu'au travers des conflits matériels, de la recherche « effrénée » du profit, se fait jour le processus de formation de *l'individualité universelle et aconflictuelle*.

Dans cette perspective, il nous faut réexaminer les thèses centrales de la conception « matérialiste » de l'histoire. Celle-ci concerne tout à la fois le moteur de l'évolution historique, la base de l'édifice social et les « fins » du devenir des sociétés. Nous pensons que seule l'ontologie de l'activité que nous avons tenté de mettre à jour permet d'articuler l'une avec l'autre ces différentes dimensions. Si l'on dit en effet que l'économie constitue à la fois l'*Unterbau* des sociétés et le moteur de l'histoire, on n'aura pas encore appréhendé ce qui se joue pour Marx au sein de l'évolution humaine, à savoir l'émancipation « spirituelle » — nous pensons avoir suffisamment justifié l'usage de cet adjectif, qui heurte la lettre du marxisme — de l'individu. Qu'en est-il dès lors de l'« économie » pour Marx si elle doit jouer un tel rôle ? Que signifie une telle notion dans le contexte de son oeuvre, étant entendu que cette dernière ne peut être

abordée sans recourir à l'ontologie, « foreclose » dès 1845 ? Les textes de référence dans lesquels Marx définit ce qu'Engels appellera le « matérialisme historique » parlent tous d'un développement ininterrompu des « forces productives » : il s'agit du processus par lequel la nature extérieure se trouve progressivement maîtrisée, la « rareté » devant être circonscrite et dépassée par la transformation technico-économique du donné en « valeurs d'usage ». En quoi, dès lors, consiste la « dialectique » de cette évolution ? En ceci que les « forces productives » ne se développent jamais qu'à l'intérieur de certains « rapports sociaux de production » (servage féodal, corporatisme médiéval, salariat capitaliste, etc.) : or ceux-ci, s'ils forment pour elles un cadre tout d'abord adéquat, en viennent à un moment donné à « contredire » le dit développement, à s'y opposer, à l'entraver, frayant la voie aux processus révolutionnaires qui jalonnent le cours de l'histoire. Enfin, le dernier élément essentiel de cette « *Unterbau* » consiste en la *lutte de classes* : c'est chaque fois une classe « dominante » qui développe — à son profit — les forces productives, et cela sur la base d'une exploitation des « producteurs immédiats » ; ceux-ci forment progressivement la classe « montante », laquelle, précisément, aura pour rôle de faire venir à l'existence de nouveaux rapports de production, mettant ainsi fin au règne des anciennes classes dirigeantes.

Un tel processus d'évolution n'est, on le sait, nullement infini : le capitalisme constitue la dernière forme « antagoniste » de société, le prolétariat devant libérer l'humanité entière et instaurer des « rapports de production » enfin adéquats à un développement maximal des « forces productives », de façon à faire marcher l'histoire vers l'« abondance » décrite par la *Critique du programme de Gotha* et certains textes « prophétiques » des *Grundrisse*. Voici donc, en résumé, ce qu'il en est de l'« économie » pour Marx, en tant qu'elle se trouve au centre de la conception « matérialiste » de l'histoire. Comment, dès lors, articuler le développement des forces productives matérielles avec l'émancipation « spirituelle » de l'individu, en laquelle consiste le « communisme », comme nous espérons l'avoir montré ? Par le biais de l'« action civilisatrice » du capital, et en général du rôle progressiste que jouent les processus économiques suscités dans le cours de l'histoire par les classes dominantes : le développement de la maîtrise matérielle du monde forme intérieurement l'individu, prépare l'avènement de la *Gattungstätigkeit*. Nous savons qu'une telle articulation s'avère rigoureusement inintelligible — ne peut être affrontée que par des faux-fuyants — si l'on s'en tient aux présupposés scientifico-politiques de l'œuvre de maturité : seul le recours à l'ontologie (« refoulée », implicite) nous permet de comprendre le rôle que Marx assigne à l'histoire, ainsi qu'à son « moteur », l'économie.

Or ce rôle nous mène justement à nous poser la question du *matéria-*

lisme historique de Marx. Qu'en est-il, devons-nous nous demander comme nous l'avons fait pour l'« économie », du substantif « matérialisme » dans le contexte présent ? S'il renvoie aux intérêts *matériels*, à la lutte de classes et au besoin, il faut dire, strictement parlant, qu'un processus sous-jacent à une telle « matière » gouverne l'histoire pour Marx : en effet, si les classes dominantes (telle la bourgeoisie) jouent incontestablement un rôle « progressiste », c'est-à-dire contribuent par leur action au développement des forces productives et, par ce fait même, à la formation de l'individualité générique, elles le font de façon *inconsciente* : la plus-value capitaliste (l'« intérêt ») constitue le but explicite ou thématique de l'entrepreneur, le processus « civilisateur » ne se manifestant qu'indirectement, inconsciemment, « invisiblement » ou *mécaniquement*. Qu'en conclure, sinon que le développement contradictoire des « forces productives » joue des intérêts des classes dominantes et du besoin (la survie *sensu stricto*) des classes exploitées — obligées de travailler pour les possédants dans la mesure où elles ne disposent que de leur « force de travail » — comme la *List der Vernunft* hegelienne joue des passions des grands hommes ? Nul ne dira de la *Philosophie der Geschichte* qu'elle constitue une interprétation de l'histoire fondée sur l'action des grandes individualités, mais au contraire qu'elle considère l'histoire — Hegel, malgré maints commentateurs, a le mérite de la clarté — en tant que *warhafte Theodizee*. Selon la même argumentation, il est incorrect d'imputer à Marx — même s'il se l'attribue parfois lui-même — une approche de l'évolution humaine basée sur le conflit des intérêts matériels : ceux-ci ne constituent en vérité que le « support » d'une rationalité plus souterraine.

Mais si l'on entend par « matière » le développement des forces productives lui-même, autrement dit le processus objectif décrit plus haut, lequel « joue » des intérêts de classe, on ne peut sans réserves parler, même à ce propos, de matérialisme historique *sensu stricto*. Certes, il s'agit là pour Marx du « fond » des choses, de la ressource de l'évolution, mais il faut encore comprendre en quoi ce processus peut mener à l'émancipation de l'individu au sens où il l'entend. En fait, on doit soutenir que Marx « charge » le développement objectif des forces productives d'une « tâche » qu'il est quasi impossible d'assigner à celui-ci *de l'intérieur*, à partir de ses présupposés : de la maîtrise matérielle de la réalité extérieure à l'universalisation de l'activité et à l'avènement de l'homme générique, il y a un pas que seule l'ontologie récusée permettrait de franchir : cette transition *n'existe pas* chez Marx, elle n'est nullement fondée, tout se passant comme s'il fallait penser *ensemble* — mais, les bases « scientifiques » admises, en vertu de quel décret ? — le développement matériel des instruments technico-économiques et la formation d'une société apro-

blématique, conçue sans aucune contrainte constituante. Ne peut-on dès lors suspecter Marx d'avoir présupposé, sous la rationalité du développement économique — laquelle sous-tendait déjà la lutte des classes et des intérêts —, une rationalité autre, plus fondamentale, *un processus de spiritualisation en ultime instance inengendrabable à partir d'une problématique des « forces productives »* ? Entre l'émancipation telle que la pense Marx et le « matérialisme historique » (lui-même comportant, nous l'avons vu, deux niveaux, celui des forces productives et celui de la lutte de classes), n'existe-t-il pas un abîme dont la réflexion ontologique nous permet de rendre compte, alors que le scientisme méthodologique explicite se trouve, dans cette perspective, infiniment renvoyé de l'une à l'autre de ses présuppositions, du matérialisme au spiritualisme, de l'économie à l'émancipation, sans qu'il puisse espérer se dégager quelque jour de ce « tourniquet », puisque le lieu même du débat sous-tendant de tels problèmes se trouve récusé dans le moment même où il fait sentir ses effets ?

La question peut être formulée autrement encore. Marx appelle *Ueberbau* (superstructure) les niveaux dérivés de l'ensemble social, « instances » qui ne jouent aucun rôle autonome au sein du devenir historique : il s'agit, dans chaque cas, de formes déterminées de conscience, qu'elles soient pratiques (droit, institutions étatiques et politiques), théoriques (art, religion, philosophie) ou pratico-théoriques (idéologie). En d'autres termes, l'*Ueberbau* est le lieu de l'« artifice », l'espace de réalisation des volontés humaines supposées — telle est l'illusion — indépendantes : les activités conscientes qui s'y font jour ne trouvent leur sens qu'à condition d'être référées à une « logique » plus fondamentale qui les commande. Ainsi ne faut-il pas interpréter les conflits d'ordre politique ou religieux de façon « immanente », d'après leurs présuppositions intrinsèques, mais en liaison rigoureuse avec la rationalité du développement des forces productives et de l'émancipation qu'elles doivent susciter, rationalité que nous avons vue constituer le « sol » — problématique, appelant l'« intervention » ontologique — de l'évolution historique. Or voici qu'une question semble se poser avec insistance : cette relation articulant base et superstructure, évolution objective de l'humanité et formes de conscience, *ne la retrouvons-nous pas au sein même de l'Unterbau* ? En effet, si les conflits de classes et d'intérêts doivent être rapportés au développement des forces productives qui joue d'eux comme la raison hegelienne ruse avec les grands hommes, ne voit-on pas que c'est *au sein même de la « base »* que des formes de conscience — les stratégies de la lutte et de l'intérêt — se trouvent référées à une rationalité qui, bon gré mal gré, les réduit au statut d'*Ueberbau* ? Et, qui plus est, si l'on considère cette rationalité elle-même — la croissance des forces technico-économiques —, ne devons-nous pas dire également — au

vu de nos résultats précédents — qu'elle dépend en toute rigueur d'un processus de « spiritualisation » *encore plus souterrain*, qui la marque de son style, bref permet à Marx d'extrapoler les effets « civilisateurs » — limités et éminemment questionnables — du progrès matériel et de voir à leur acmé la radicale aproblématicité du « communisme » ? Certes, il ne s'agit pas dans ce dernier cas — au niveau de cette seconde mise en « abîme » de l'*Unterbau* — de référer des formes de conscience à un processus objectif, mais bien de ramener celui-ci à un *autre* processus, d'ordre « spirituel », qui le commande en permettant à Marx *de lire en lui ce qu'il croit y lire*: ce qu'il y projette. En tout cas, le « matérialisme » et l'économie conçue comme fondement « en ultime instance » font essentiellement problème pour qui veut appréhender avec rigueur les exigences conflictuelles de l'œuvre de maturité de Marx: la lutte de classes fonctionne chez celui-ci *comme une superstructure* par rapport au développement ininterrompu et contradictoire des forces productives, ce dernier se trouvant affecté par une nouvelle opération de fondation *qui échappe*, totalement cette fois, à *quelle signification matérialiste que ce soit*.

Que l'économie, loin de constituer le « sol » ultime de l'histoire selon Marx, se trouve elle-même référée par celui-ci — sans qu'il l'assume thématiquement, explicitement, méthodologiquement — à un processus de spiritualisation dont les clés appartiennent à l'ontologie de l'activité, entraîne des conséquences essentielles en ce qui concerne la signification du socialisme. De toutes les causes de conflictualité, de l'ensemble des points du champ social susceptibles, laissés à eux-mêmes, d'engendrer la déchirure, la production matérielle apparaît peut-être comme la plus « rationalisable »: à condition de la penser précisément à partir d'un *rationalisme du besoin*, c'est-à-dire d'une détermination préalable de ce qui manque à l'homme pour être « véritablement » humain, et d'une circonscription possible des moyens à mettre en œuvre pour combler une telle lacune, effacer une telle limite. Il faut, dans cette perspective, décréter que seule l'insatisfaction d'un tel « besoin » engendre les conflits inter-humains, ceux-ci devant disparaître une fois atteint le développement maximal des « forces productives » et le dépassement de la *Selbstsucht*, de l'intérêt particulier, de la résistance à l'universel qu'il est censé impliquer: alors, *et alors seulement, il est possible de concevoir une société d'« abondance »* fondée sur un tel au-delà du « besoin », *assimilé à la racine de la finitude pure et simple*. Assigner à l'économie le rôle d'« instrument » de la socialisation de l'homme et du monde, de l'émancipation « humaine », revient ainsi à croire pouvoir localiser, puis maîtriser, dépasser, effacer la « part maudite » qui, infiniment, « réfute » la thèse spéculative de l'« être-chez-soi », dans la mesure où cette « part » divise les hommes et fait des relations sociales des relations d'*homo homini*

lupus. Il est présupposé qu'une fois circonscrites et satisfaites les « pulsions » génératrices de conflictualité, l'individu trouvera sa pleine réalisation dans une activité constituant son propre but, infiniment proche de soi, *sans épaisseur et sans corps* (sans résistance), se situant au-delà de la préoccupation concernant les objets extérieurs et « mondains ». Et — répétons-le —, *là est l'essentiel*, un tel état de choses implique par définition *l'absence de toute contrainte* : ce n'est que si le « besoin » n'a pas été dépassé, si les « forces productives » sont encore imparfaitement déployées, bref si le socialisme n'est pas encore venu à lui-même, que la violence au moins latente de la *bürgerliche Gesellschaft* resurgira. Du moins interpréterait-on de la sorte toute attitude déviante. *Tel est donc le sens du « primat » (relatif) de l'économie dans l'oeuvre de maturité de Marx* : le mouvement de la production matérielle est supposé *détenir le secret* — par-devers les intérêts matériels qu'il met en branle et, nous l'avons vu, un peu par-devers « lui-même » — *de la « séparation », des conflits, de la violence, de l'irraison*. Une fois cette « sphère » rationalisée, il n'existe plus de cause réelle de division. Les questions de pouvoir. L'idéologie, l'ensemble des éléments qui, tout à la fois, déchirent une société et la rapportent pour ainsi dire à elle-même en lui conférant une charge d'« opacité », d'indéfini, bref — et l'on voit que ces termes n'ont strictement rien à voir avec ce qu'en dit Marx — *de « chair » et d'« historicité »*, tout cela relève, au sens rigoureux du terme, des « superstructures » : il s'agit de conflits secondaires, d'effets, de « reflets » (quelles que soient les subtilités, assez dérisoires, de la dialectique des actions en retour ou de la « détermination en dernière instance ») qui, en tant que tels, *doivent disparaître une fois le drame dénoué sur la scène « réelle » de l'histoire*.

Le *paradoxe* essentiel du *matérialisme* historique se manifeste donc de la façon suivante : le primat de l'économie se relie incontestablement à un *spiritualisme radical*. Le monde futur auquel travaillent les individus situés historiquement, prisonniers des mirages de la « superstructure » — et, on le sait maintenant, ces illusions sont *aussi* celles de l'intérêt matériel, animé sans le savoir par la rationalité des forces productives en développement, celles-ci sous-tendues à leur tour par un esprit du monde « ultra-hegelien » —, cet univers social ne tient ensemble, ne se rassemble qu'en vertu de la spontanéité propre à l'individu générique. Il n'est plus question d'articuler l'homme concret « en chair et en os » à l'*Allgemeine Angelegenheit* et au règne de l'esprit par les médiations propres à l'horizon de la finitude : tension et « contrainte » intérieure de la morale, sanction extérieure du droit, du dressage et de la discipline, logique aveugle et bénéfique de l'intérêt selon le modèle de l'*invisible hand*. C'est d'une *Sittlichkeit* absolument pleine — ou, si l'on veut, ra-

dicalement vide, diaphane — qu'il s'agit : une manière d'« angélisme » dont, déjà, et sans émouvoir grand monde, le Père Fessard avait perçu la nature. Qu'est-ce à dire, sinon qu'une conception qui prendrait en compte l'autonomie au moins relative des sphères « immaîtrisables » de conflictualité, de résistance à l'universel, l'enracinement, la finitude de la pensée et de l'action, *s'avérerait plus « matérialiste »* — si l'on voulait à toute force conserver le terme — *que ne le sont les thèses de Marx*, puisqu'elle reconnaîtrait, à titre de « donné » *non intégralement spiritualisable ou maîtrisable*, la dimension d'« irraison » ou de « facticité » logée au coeur de l'individu *comme une passivité irréductible ?*

Nous voyons dès lors en quoi les sixième et septième *Thèses sur Feuerbach* ne peuvent, même interprétées du point de vue de la problématique de maturité, être prises à la lettre. Non seulement l'individu et ses « prédicats » jouent un rôle central dans la *Critique du programme de Gotha*, puisque les deux formes de socialisme qui font l'objet de la discussion s'articulent sur deux conceptions de la « rétribution » individuelle, mais encore, *tout repose sur l'individu dans la société « communiste »* : c'est lui qui institue, spontanément et à partir de soi, de sa nature, de son fonds le plus intime, le « lien » social, sans que celui-ci doive être assigné à une transcendance quelconque : l'individu est l'universel, aucune altérité ne le commande du dehors, ne l'« extériorise » ou ne le met à distance de soi, le forçant par là même à se chercher aux confins de son monde. Au contraire, la disparition du droit, de l'Etat, de la morale et de l'économie (de l'intérêt) impliquent une sorte de « sublimation » radicale de l'individu, devenu par là même proprement *infini*. Or tout notre travail tend à indiquer qu'une telle perspective ne peut être tracée par la pensée qu'au prix d'une décorporéisation totale de l'individu, d'une dés-individualisation sans reste, comme si le fait de pousser à bout les pouvoirs de l'individu, de l'« activer » absolument, revenait à l'effacer de façon inéluctable.

*
**

On a mille fois souligné le caractère potentiellement totalitaire des conceptions radicalement spiritualistes : tout comportement qui se situe hors des normes qu'elles veulent promouvoir — mais précisément, et là est leur essence, là est le danger suprême, elles ne les tiennent pas pour des normes, *mais pour l'être même de l'homme* — « tombe » en dehors de l'humanité, ne mérite pas la discussion et peut être « écrasé ». Nous avons, à l'horizon du siècle, l'exemple du marxisme « réalisé », même s'il est tout à fait unilatéral et schématique d'interpréter le phénomène stalinien à partir de la nature « ontologique » de la pensée de Marx ; mais il serait tout aussi naïf de croire que celle-ci n'y est pour rien, et que son spiritualisme, *non reconnu comme tel*, ne fournit pas l'une des clés essen-

tielles de cette idéologie omniprésente, qui, justement, tout comme l'activité « universelle » du troisième manuscrit de 1844, *pénètre la société jusqu'à l'homme « en chair et en os »*¹ de ce « matérialisme » perpétuellement ancré dans l'imaginaire et, comme nous l'a appris Soljenit-syne, aveugle à l'extrême aux « individus réels », bases de la conception matérialiste de l'histoire selon l'*Idéologie allemande*.

Au vrai, l'attention à l'ontologie de l'activité qui anime de part en part l'œuvre de Marx nous mène à d'étonnants paradoxes. Paradoxe que cet appel permanent à l'homme réel et pratique, à l'encontre de la « transcendance » propre à la spéculation, paradoxe peut-être inouï dans la mesure où Marx s'en est pris toute sa vie à la « transcendance », à toutes ces « positivités » qui, du dehors, jugeaient, mesuraient, prétendaient connaître — *et donc régler l'existence de* — l'individu « réel en chair et en os » : l'Etat, l'Histoire et sa Raison « rusée », le capitalisme et le caractère aveugle des lois du marché, la « spéculation ». Quand Marx, dans sa période de « maturation », critique l'opération de « traduction », c'est précisément pour récuser cette tendance permanente à *inscrire* les « individus réels » dans des contextes (langages, institutions, organisation de la production...) censés en dévoiler *la vérité*. Or chaque fois, le dépassement de la « transcendance » *la réinstitue de façon patente* : l'histoire se déroule hors des « projets » des individus réels, la société socialiste se compose d'êtres de raison. Et certes, nous ne plaï-dons pas en faveur d'une philosophie *de l'individualité radicale*, par opposition à l'« impérialisme » radical de l'universel chez Marx : ce serait, pensons-nous, une autre manière *d'effacer la finitude*, que de rechercher la « clé », la vérité de la « condition humaine » dans l'immanence à soi de l'individu. Même et surtout — et telle est l'importance de l'interprétation de Michel Henry — si l'on pense une telle « immanence » comme *traversée de passivité*, ouverte à une transcendance non positive et non mondaine, autrement dit à *Dieu*.

L'ouvrage de Michel Henry, auquel nous avons déjà fait référence à plusieurs reprises, est à la fois récent et fondamental. C'est dire qu'il requiert une méditation poussée et ne se laisse pas réduire à quelques arguments. Mais il n'empêche que nous devons bien prendre le risque — ce que nous avons déjà fait de façon latérale — d'en parler, trop brièvement, quitte à remettre à un travail ultérieur la tâche consistant en un débat véritable. Disons, pour synthétiser anticipativement notre propos, que nous nous rapportons à cet ouvrage d'une double manière : sous la forme d'un désaccord et sous celle d'une interrogation. Soit donc tout d'abord le premier point, le plus technique et en même temps le plus « simple » : Michel Henry critique de façon tout à fait radicale le « matérialisme historique », allant jusqu'à ouvrir son livre en définissant le

marxisme comme « l'ensemble des contresens qui ont été faits sur Marx » ². Sa thèse générale — et nous nous excusons encore de devoir schématiser la pensée que nous présentons, surtout dans la mesure où nous sommes en désaccord avec elle — consiste à soutenir que Marx, à partir de 1845 (comme Althusser, un de ses « adversaires » principaux, Henry accepte l'idée d'une *rupture* tout à fait décisive entre le jeune Marx et le Marx « mûr »), s'est fondé sur une « immanence » radicale de l'individu, à l'encontre de toutes les figures de la « transcendance » et de l'universel avec lesquelles, effectivement, nous avons vu, tout au long de ce travail, batailler l'auteur du *Capital* ³.

Henry interprète l'oeuvre de jeunesse de Marx comme appartenant au champ même de la philosophie de l'universel, et cela à partir de deux traits essentiels : tout d'abord, le thème du *Gattungswesen*, qui ne constitue qu'un « avatar » du primat de l'universel sur le singulier, puisqu'il définit l'individu comme se trouvant *par essence* identique au genre ⁴ ; d'autre part, l'idée d'*autonomie*, laquelle, présente par exemple dans l'introduction à la *Critique de la philosophie du droit de Hegel* de 1844, réinstitue à nouveau l'universel sous couleur d'émanciper l'individu, dans la mesure où — et voici qu'apparaît le fond même de la problématique — la transparence à soi relève par définition de l'universel (de la « conscience de soi »), et non de l'individualité passive, ou, dans le langage kantien, « pathologique » ⁵. Ainsi Henry peut-il renvoyer dos à dos Hegel, Feuerbach, le jeune Marx et Stirner, puisque chacun de ces auteurs se fonde sur l'idée d'une « réappropriation », par un sujet souverain (esprit, genre, « égoïste »), de ses attributs, bref cherche à « échapper » à la *passivité*. Mais, bien évidemment, l'essentiel du débat, dans le contexte présent, commence quand Henry attribue au Marx de maturité cette philosophie de l'individu « radical », affecté de passivité : c'est dans cette perspective qu'il interprète le thème du *besoin*. Pour étayer sa thèse, notre auteur se fonde sur le manuscrit de l'*Idéologie allemande* (les appels à l'individu concret et sensible) ⁶, tout en interprétant la *Critique du programme de Gotha* dans le sens suivant : Marx récuserait l'organisation sociale constituée par la « première phase » de la société future parce qu'il dénoncerait tout critère, toute mesure universelle et « transcendante » susceptible de déterminer du dehors l'individualité ⁷.

Nous avons interprété ces textes dans un sens opposé à celui d'Henry : nous pensons en effet que la philosophie du besoin qui apparaît dans l'oeuvre de maturité de Marx se relie à un rationalisme spiritualiste qui, *précisément*, vise à abolir, maîtriser et dépasser toute passivité, tout élément d'opacité, tout « relief » venant rompre la parfaite « planification » du champ social ; nous considérons que les appels à l'« individu réel » tels qu'on les trouve dans l'*Idéologie allemande* se relient à l'idée

d'un discours *politique* dont l'assise normative ne s'autonomiserait pas par rapport au champ de la description et de la prévision « scientifiques » ; enfin, nous interprétons la *Critique du programme de Gotha* comme la volonté de faire valoir (seconde phase de la société future) une ontologie de l'activité radicalement spiritualiste, et non comme la tentative de restaurer l'individualité dans son « immanence ». Pour tout dire — et en renvoyant à un autre travail une discussion plus circonstanciée des thèses d'Henry, ce que nous disons présentement ne devant servir que de point de départ —, nous nous opposons à la lecture d'Henry presque point par point : nous admettons certes, comme cela a été souligné plus haut, que Marx critique la « transcendance » sous maintes de ses figures, mais toujours sur le fond d'une réinstitution, plus profonde, de cette même « transcendance ». S'il fallait cerner une phrase de Marx dans laquelle celui-ci, sans le vouloir, nous livre, non pas la clé, mais le symptôme de sa pensée, ce serait assurément — et ici, Feuerbach est, si l'on peut dire, co-responsable — l'expression du troisième manuscrit par laquelle est annoncé que le « positif fondé sur lui-même » doit venir « remplacer » la transcendance, la « négativité » de la spéculation hegelienne. Marx a peut-être cherché à substituer au primat de l'universel et de la pensée une philosophie *de la sensibilité* : mais il a conçu cette dernière comme « positive », c'est-à-dire *maîtrisable, assignable, rationalisable, ou encore, dialectisable*. C'est peut-être en ceci que sa pensée se trouve, au plus profond, reliée à la « spéculation » et à l'« impérialisme » de l'universel, que nous avons vu faire « retour » tout au long de son œuvre : au lieu d'une philosophie de l'homme « réel en chair et en os » — et la *menschliche Emanzipation* ne commence-t-elle pas par là ? —, nous avons vu se dessiner, dès la jeunesse et jusqu'à la *Critique du programme de Gotha*, rédigée quelques années avant la mort de Marx, une sourde volonté d'intégrer l'individu « réel » à l'universalité : celle-ci devenait une « seconde nature », c'est-à-dire qu'elle *disparaissait en tant que norme* de l'activité, cette dernière s'y trouvant — ici, c'est Hegel, et combien, qui porte le poids de la co-responsabilité — « chez elle », ayant par là même fait disparaître en elle-même toute trace de « passivité ».

Mais enfin, et pour en terminer, qu'est-ce qu'agir sans que l'universel soit considéré comme une norme, sans qu'il existe une « faille » ontologique, essentielle, entre l'individu situé et les fins universelles ? Où est l'homme agissant chez Marx ? Ici et maintenant, dans l'histoire et le combat pour l'émancipation ? La *List der Vernunft* hegelienne, qui vient accomplir le « vœu » fondamental de Marx dans sa période de maturité (intégrer l'éthique à la « science »), répond d'elle-même à une telle question. Dans la société future, à laquelle cette sorte de despotisme éclairé de la Raison historique « nous » aura conduits ? Elle est composée d'êtres

de raison, parfaitement *présents à eux-mêmes et au monde*, d'une sorte de « surhumanité » dont Sartre, pénétrant et lucide jusqu'au sein de l'entreprise étonnante qui consiste à vouloir penser *en même temps* l'existentialisme et le marxisme, a si bien dit qu'on n'en pouvait rien dire⁸. Où est l'homme « réel en chair et en os » ? Qu'en est-il de cette « passivité » de l'individu dans un monde parfaitement actif, pur auto-mouvement de l'activité-« but », avec, un peu en dessous, le doux ronronnement des machines, chargées de tous les « péchés » de l'activité-« moyen » ?

Soit maintenant, après le désaccord, l'interrogation : même si nous n'acceptons pas l'« application » — le mot est certes trop pauvre — de la pensée d'Henry à l'oeuvre de Marx, qu'en est-il, prise pour elle-même, de cette philosophie ? Si l'individu se ferme à la transcendance des « positivités » mondaines, ce n'est pas — Henry le répète à plusieurs reprises, et en particulier à l'encontre de Stirner — pour trouver sa fondation *en lui-même*, ce qui ressusciterait la volonté de présence à soi de la conscience et de l'universel. C'est au contraire pour s'ouvrir enfin à une « transcendance » non mondaine et non positive, à ce qui fonde l'individu, constitue son principe, l'affecte de passivité sans pouvoir être assigné à une figure mondaine, à une objectivité :

« Marx était certes athée, "matérialiste", etc. Mais chez un philosophe aussi il convient de distinguer ce qu'il est de ce qu'il croit être. Ce qui compte, ce n'est d'ailleurs pas ce que Marx pensait et que nous ignorons, c'est ce que pensent les textes qu'il a écrits. Ce qui paraît en eux, de façon aussi évidente qu'exceptionnelle dans l'histoire de la philosophie, c'est une métaphysique de l'individu. Marx est l'un des premiers penseurs chrétiens de l'Occident⁹. »

Marx « croyait » être « matérialiste » : nous pensons qu'il était spiritualiste, que ce que « pensaient ses textes » ne conduit pas plus à une philosophie de l'individualité radicale, ouverte à la transcendance non-mondaine, qu'à une conception tentant de fonder l'histoire sur les conûits prenant leur origine dans la production matérielle. Le paradoxe ultime de cette ontologie de l'activité consiste en le fait que « ce que les textes disent », incontestablement, c'est que l'homme « de chair et d'os » n'existe pas, alors que ce que Marx croit dire, et ce qu'il proclame, c'est que nul avant lui n'a prêté attention aux individus réels. Est-il possible de maintenir la puissance critique de la philosophie sans vouloir, peut-être malgré soi, effacer la finitude ? Le « positif » ne guette-t-il pas notre époque de la même manière qu'il a entièrement circonvenu la pensée de la *menschliche Emanzipation* ? Peut-être les enjeux se clarifieront-ils lorsque les « ruses » du spiritualisme auront été, une à une, sous leurs déguisements les plus « matérialistes », dénoncées. Si la philosophie garde un sens, c'est comme pensée de la finitude : et pourtant, celle-ci risque toujours de ressusciter l'idée d'une transcendance non-mondaine. La voie est assurément étroite.

NOTES

¹ On lira à ce propos la belle étude de M. RICHIR, « Révolution et transparence sociale », présentation de : J.G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, tr. fr., Paris, Payot, 1974, pp. 7-74.

² M. HENRY, *op. cit.*, I, p. 9.

³ Cf., en particulier, *op. cit.*, II, pp. 41 sq. La transcendance se manifeste vis-à-vis le l'individu en ce qu'elle rompt « l'unité de son immanence radicale », et se caractérise par « la prétention de survoler la vie » (*ibid.*, II, p. 42).

⁴ *Ibid.*, I, pp. 103 sq.

⁵ *Ibid.*, I, p. ex. p. 91 (« Parce que l'essence humaine est constituée par ses propres pouvoirs, par des puissances qu'on ne trouve qu'en elle, elle est autosuffisante, et l'homme est son propre fondement, sa racine. »). Cette autonomie s'oppose immédiatement à la problématique de l'individualité, et fait surgir la question religieuse: Henry parle du « fait métaphysique que l'individu n'est pas le fondement de lui-même - fait dans lequel s'enracine précisément la problématique religieuse... » (*ibidem*). Est-il besoin de dire qu'il est proprement *inouï* d'imputer une telle thématique à Marx, qui parle de la « passivité » et du besoin dans un sens anthropologico-économique défini ? Henry rejoint Althusser par un biais inattendu : *tous deux font dire ce qu'ils veulent à des textes effectivement trop pauvres et trop vagues pour leur « résister ».*

⁶ *Ibid.*, I, pp. 368 sq.

⁷ *Ibid.*, II, pp. 145 sq.

⁸ J.P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960, p. 32.

⁹ M. HENRY. *op. cit.*, II, p. 444-45.

LISTE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITES

- ABENSOIR, M., « L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique (I) », *Textures*, 73/6-7, p. 26.
- ADAMS, H.P., *Karl Marx in his earlier writings*,
London, Frank Cass, 1940 (nv. éd., 1965).
- ADORNO, T.W., *Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften* 5,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.
- ALBERS, F.J., *Zum Begriff des Produzierens im Denken von Karl Marx*,
Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hain, 1975.
- ALTHUSSER, L., *Pour Marx*,
Paris, Maspéro, 1965.
- « Sur le rapport de Marx à Hegel », in *Hegel et la pensée moderne*,
Paris, P.U.F., 1970.
- *Réponse à John Lewis*,
Paris, Maspéro, 1973.
- *Philosophie et philosophie spontanée des savants* (1967).
Paris, Maspéro, 1974.
- *Eléments d'autocritique*,
Paris, Hachette, 1974.
- *Positions*,
Paris, Editions sociales, 1976.
- ALTHUSSER, L., BALIBAR, E., ESTABLET, R., MACHEREY, P., RANCIERE, J., *Lire le Capital*,
2e éd.,
Paris, Maspéro, 1968-1973.
- ARON, R., *Marxismes imaginaires*,
Paris, Gallimard, 1970.
- *La lutte de classes* (Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles). 2e éd.,
Paris, Gallimard, 1975.
- AVINERY, S., *The social and political thought of Karl Marx*.
Cambridge University Press, 1968.
- BAECHLER, J., *Les origines du capitalisme*,
Paris, Gallimard, 1971.
- BARION, J., *Hegel und die marxistische Staatslehre*,
Bonn, Bouvier Verlag, 1963.
- BAUER, B., *La trompette du jugement dernier, contre Hegel, l'athée et l'antéchrist. Un ultimatum*, tr. fr. de H.A. Baatsch,
Paris, Aubier-Montaigne, 1972.

- *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843 ; tr. fr. de J.M. Caillé, in **Karl Marx**, *La question juive*, Paris, U.G.E., 1968.
- « Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden », *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, Zürich und Winterthur, 1843.
- BENJAMIN, W.**, *Ueber den Begriff der Geschichte, Gesammelte Schriften*, Band 1-2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1974.
- BLOCH, E.**, *Geist der Utopie*, nouvelle édition, remaniée, de la seconde rédaction de 1923, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1964.
- *Le principe espérance*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1976.
- *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1961.
- BOEHLER, D.**, *Metakritik der Marxschen Ideologiekritik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.
- CALVEZ, J.Y.**, *La pensée de Karl Marx*, 7e éd., Paris, Le Seuil, 1969.
- CASTORIADIS, C.**, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975.
- CHATELET, F.**, *Logos et Praxis*, Paris, S.E.D.E.S., 1962.
- COLLETTI, L.**, *Le marxisme et Hegel*, tr. fr., Paris, Champ Libre, 1976.
- CORNU, A.**, *Karl Marx et Friedrich Engels*, Paris, P.U.F., 1962.
- COTTIER, G.M.-M.**, *L'athéisme du jeune Marx. Ses origines hegelienues*, Paris, Vrin, 1959.
- *Du romantisme au marxisme*, Paris, éd. Alsatia, 1961.
- DAHRENDORF, R.**, *Soziale Klassen und Klassenkonflikten in der industriellen Gesellschaft*, Stuttgart, F. Enke Verlag, 1957.
- D'HONDT, J.**, *De Hegel à Marx*, Paris, P.U.F., 1972.
- DICKE, G.**, *Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx*, Köln und Opladen, Westdeutscher Verlag, 1960.
- DOMARCHI, J.**, *Marx et l'histoire*, Paris, L'Herne, 1972.
- *Egalité (L')*, vol. I à V, Bruxelles, Bruylant, 1971-77.
- ENGELS, F.**, *Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie*, MEW, 1.

- *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, MEW, 21 ; tr. fr. in MARX-ENGELS, *Etudes philosophiques*, Paris, Editions sociales, 1968.
- *Lettre à Lafargue*, 11 août 1884, MEW, 36.
- FESSARD, G., *La main tendue ? Le dialogue communiste-catholique est-il possible ?*, Paris, Grasset, 1937.
- FETSCHER, I., « Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel », *Marxismusstudien*, Dritte Folge.
- FEUERBACH, L., *Das Wesen des Christentums*, Berlin, Akademie-Verlag ; tr. fr. : *L'essence du christianisme*, Paris, Maspéro, 1968.
- *Thèses provisoires pour la réforme de la philosophie*, tr. fr. in : *Manifestes philosophiques*, 2e éd., U.G.E., 1973.
- *Principes de la philosophie de l'avenir*, tr. fr. in : *Manifestes philosophiques*.
- *L'essence du christianisme dans son rapport à « L'Unique et sa Propriété »*, tr. fr. in : *Manifeste philosophiques*.
- FONTENAY, E. de, *Les figures juives de Marx*, Paris, Galilée, 1973.
- FRIEDRICH, M., *Philosophie und Oekonomie beim jungen Marx*, Berlin, Dunker und Humblot, 1960.
- GABAUDE, J.M., *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, Toulouse, Privat, 1970.
- GLUCKSMANN, A., *La cuisinière et le mangeur d'hommes* (Essai sur l'Etat, le marxisme et les camps de concentration), Paris, Le Seuil, 1975.
- GOLDMANN, L., *Marxisme et sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1970.
- GOUX, J.-J., « Marx et l'inscription du travail », in *Tel Quel, Théorie d'ensemble*, Paris, Le Seuil, 1968.
- GRAMSCI, A., « La Révolution contre *Le Capital* », tr. fr. in *Ecrits politiques I* (1914-1920), éd. R. Paris, Paris, Gallimard, 1974.
- HAARSCHER, G., Postface à : G. LUKACS, *L'âme et les formes*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1974.
- « Langage et fins de l'espèce : à propos de *L'idiot de la famille* », *Annales de l'Institut de Philosophie*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1974.
- « La genèse de l'idée d'égalité chez le jeune Marx », *L'égalité V*, Travaux du Centre de Philosophie du Droit de l'U.L.B., Bruxelles, Bruylant, 1977.
- HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1963.

- tr. fr. : *Théorie et pratique*,
Paris, Payot, 1975.
- *Connaissance et intérêt*, tr. fr.,
Paris, Payot, 1975.

HEGEL, G.W.F., *System der Sittlichkeit*, (manuscrit de 1802-1803, suivant la datation de H. Kimmerle), in *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, herausgegeben von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1922; tr. fr. de J. Taminiaux : *Système de la vie éthique*,
Paris, Payot, 1976.

— *Jenenser Realphilosophie II* (Die Vorlesungen von 1805/1806, herausgegeben von J. Hoffmeister), *Sämtliche Werke*, herausgegeben von G. Lasson,
Leipzig, Meiner, 1931.

— *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970;

— tr. fr. de J. Hyppolite: *Phénoménologie de l'Esprit*,
Paris, Aubier-Montaigne, 1939.

— *Encyclopédie des sciences philosophiques* (éd. 1817), I. *La Science de la Logique*, tr. fr. de B. Bourgeois,
Paris, Vrin, 1970.

— *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (éd. 1830), Werke 8-9-10,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970;

— tr. fr. de R. Derathé : *Principes de la philosophie du droit*,
Paris, Vrin, 1975.

— G.W.F. Hegels *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, 1818-1831, Edition und Kommentar in sechs Bänden von K.H. Ilting, Stuttgart-Bad Gannstatt, Frommans Verlag — Günther Holzboog, 1973-1974 (trois volumes parus).

— *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12,
Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

Hegel et la pensée moderne.

Paris, P.U.F., 1970.

HEILBRONER, R.L., *Les grands économistes*, tr. fr.,

Paris, Le Seuil, 1971.

HENRY, M., *Marx*, I. *Une philosophie de la réalité*; II. *Une philosophie de l'économie*.
Paris, Gallimard, 1976.

HESS, M., *L'essence de l'argent*, tr. fr. in : E. de FONTENAY, *Les figures juives de Marx*,
Paris, Galilée, 1973.

HOMMES, J., *Kommunistische Ideologie und christliche Philosophie*.
Bonn, Bundeszentrale für Heimatdienst, 1956.

HOOK, S., *From Hegel to Marx*,
New York, The Humanities Press, 1950, tirage 1958.

HORKHEIMER, M., *Kritische Theorie*,
Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag, 1968.

- HOWARD, M.C. and KING, J.E., *The political economy of Marx*, New York, Longman, 1975.
- HYPPOLITE, J., *Logique et existence*, Paris, P.U.F., 1953.
— *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1955.
- KING, J.E., v. HOWARD, M.C.,
- KOJEVE, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947.
- KOLAKOWSKI, L., *Marxismus-Utopie und Anti-Utopie*, tr. allde. Stuttgart, Kohlhammer, 1974.
- KORSCH, K., *Marxismus und Philosophie* (1923), Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1966.
- KOSIK, K., *La dialectique du concret*, tr. fr., Paris, Maspéro, 1970.
- LAPINE, N., « La première critique approfondie de la philosophie de Hegel par Marx », *Recherches internationales à la lumière du marxisme*, numéro intitulé *Sur le jeune Marx*, Paris, éd. de la Nouvelle Critique, 1960, n° 19.
- LAPLANCHE, J. et PONTALIS, J.B., *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1968.
- LATOUCHE, S., *Le projet marxiste*, Paris, P.U.F., 1975.
- LEBRUN, G., *La patience du concept* (Essai sur le discours hegelien), Paris, Gallimard, 1972.
- LEONTIEF, W., « The significance of marxian economics for present day economics theory », in *Marx and modern economics*, ed. D. Horowitz, New York and London, Modern reader paperbacks, 1968.
- LICHTHEIM, G., *From Marx to Hegel and other essays*, London, Orbach and Chambers, 1971.
- LIVERGOOD, N., *Activity in Marx's philosophy*, La Haye, Nijhoff, 1967.
- LOEWENSTEIN, J.I., *Vision und Wirklichkeit* (Marx contra Marxismus), Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1970.
- LOEWITH, K., *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1969.
- Logique de Marx* (La), publié sous la direction de J. D'Hondt, Paris, P.U.F., 1974.
- LUKACS, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923), *Werke* 2, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1968.
— *Tactique et éthique*, tr. fr. de G. Haarscher et R. Legros, *Revue internationale de philosophie* (numéro consacré à Lukács), Bruxelles, 1973 — fasc. 4, n° 106.

- *Der junge Hegel* (Ueber die Beziehungen von Dialektik und Oekonomie), *Werke* 8, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1967.
- « Zur philosophischen Entwicklung des jungen Marx », repris in : *Schriften zur Ideologie und Politik*, éd. P. Ludz, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 1967.
- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die ontologischen Grundprinzipien von Marx*, Darmstadt und Neuwied, Luchterhand, 1972.
- *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Die Arbeit*, Neuwied und Darmstadt, Luchterhand, 1973.
- MAAREK, G., *Introduction au « Capital » de Karl Marx*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- MAC LELLAN, D., *The young hegelians and Karl Marx*, London, Macmillan, 1969.
- MANDEL, E., *La formation de la pensée économique de Karl Marx*, 2e éd., Paris, Maspéro, 1972.
- MARCUSE, H., « Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus » (1932), tr. fr. in : *Philosophie et révolution*, 2e éd., Paris, Gonthier, 1971.
- *Reason and revolution* (Hegel and the rise of social theory), 2e éd., London, Routledge and Kegan, 1969.
- MARKOVITS, F., *Marx dans le jardin d'Epicure*, Paris, Editions de Minuit, 1974.
- MARX, K./ENGELS, F., *Historisch-kritische Gesamtausgabe. Werke/Schriften/Briefe*, 12 volumes, Francfort et Berlin (Institut Marx/Engels de Moscou, dir. D. Rjazanov), 1927-1935. Abrév. : *MEGA*.
- *Marx/Engels Werke*, 40 volumes plus deux volumes de supplément (*Ergänzungsbände, Schriften bis 1844*, 1 et 2), 1957sq. Abrév. : *MEW*.
- MARX, K., *Oeuvres*, Economie I et II, tr. fr. (éd. M. Rubel), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965 et 1968. Abrévs. : *Pl. I* et *Pl. II*.
- *Die Doktordissertation : Differenz der demokratrischen und epikureischen Naturphilosophie* (écrit de 1839 à 1841). *MEGA*, 1, 1. Abrév. : *Dissertation*.
- « Die Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Debatten über Pressfreiheit und Publikation der Landständischen Verhandlungen » (paru en 1842 dans la *Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe*), *MEW*, 1.
- *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* (écrit en 1843), *MEW*, 1 ; tr. fr. : *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Editions sociales, 1975. Abrév. : *Kreuznach*.
- *Zur Judenfrage* (paru en février 1844), *MEW*, 1 ; tr. fr. de J.M. Palmier : Paris, U.G.E., 1968 ; tr. fr. de M. Simon : éd. bilingue, Paris, Aubier, 1971. Abrév. : *Judenfrage*.
- *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (paru en février 1844), *MEW*, 1 ; tr. fr. en annexe à : *Critique du droit politique hegelien*, Paris, Editions sociales, 1975.

- *Oekonomisch-philosophische Manuskripte* (1844), *MEGA*, 1, 3 ; tr. fr. de E. Bottigelli: *Manuscrits de 1844*, Paris, Editions Sociales, 1962. Abrév. de la traduction: *M 44*.
 - *Aus den Eazertptheften* (1844), *MEGA*, 1, 3 ; tr. fr. (partielle) in *Pl. II*.
 - *Thesen über Feuerbach* (écrites au printemps 1845), *MEW*, 3 ; tr. fr. in : MARX/ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968.
 - *Lettre à Annenkov* (écrite en français), 28 décembre 1846, *Pl. I*.
 - *Misère de la philosophie. Réponse à la Philosophie de la misère de M. Proudhon* (écrit en français, paru en 1847), *Pl. I*.
 - *Der Achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* (1852), *MEW*, 8 ; tr. fr. : Paris, Editions sociales, 1969.
 - *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf)* (manuscrit de 1857-58), Berlin, Dietz, 1953 ;
 - tr. fr. : *Fondements de la critique de l'économie politique*, 2e éd., Paris, U.G.E., 1973-1975 ; tr. fr. partielle in *Pl. I* et *II*.
 - *Zur Kritik der politischen Oekonomie* (1859), *MEW*, 13, tr. fr. in *Pl. I*.
 - *Das Kapital* I, II, III (livre I publié en 1867 ; livre II écrit en 1870 et 1879 ; livre III écrit en 1864-65), *MEW*, 23-24-25 ; tr. fr. livre I : in *Pl. I* ; livres II et III : Paris, Editions sociales, 1974 ; abrév. : *Ed. S.* ; tr. fr. partielle des livres II et III, à partir d'un nouvel agencement des manuscrits : in *Pl. II*.
 - *Theorien über den Mehrwert*, *MEW*, 26-1, 26-2, 26-3. tr. fr. en cours de publication aux Editions sociales.
 - *Randglossen zum Programm der deutschen Arbeiterpartei* (1875), *MEW*, 19 ; tr. fr. in *Pl. I*.
- MARX, K./ENGELS, F., *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (paru en 1845), *MEW*, 2 ; tr. fr. : Paris, Editions sociales, 1972.
Abrévs. : *H.F.* et *S.F.*
- *Die Deutsche Ideologie* (manuscrit rédigé en 1845-46), *MEW*, 3 ; la première partie du manuscrit a été réélaborée : cf. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin, 1966, n° 10 (repris dans le *Probeband*, Berlin, Dietz, 1972, en vue de la nouvelle *MEGA*, 100 volumes à paraître) ;
 - tr. fr. : *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968.
Abrévs. : *D.I.*, *D.Z.* et *I.A.*
 - *Das Kommunistische Manifest* (1848), *MEW*, 4 ; tr. fr. in *Pl. I*.
- MESZAROS, I., *Marx's theory of alienation*, London, Merlin Press, 1970.
- METZKE, E., « Etappen der Marxinterpretation », *Marxismusstudien*, Erste Folge.
- « Mensch und Geschichte im ursprünglichen Ansatz des Marx'schen Denkens », *Marxismusstudien*, Zweite Folge.
- MISRAHI, R., *Marx et la question juive*, Paris, Gallimard, 1972.

- MOLNAR, M., *Marx, Engels et la politique internationale*, Paris, Gallimard, 1975.
- MORISHIMA, M., *Marx's economics (A dual theory of value and growth)*, Cambridge University Press, 1973.
- OLBRECHTS-TYTECA, L., v. PERELMAN, C.
- PARETO, V., *Marxisme et économie pure, Oeuvres complètes t. IX*. Genève, Droz, 1966.
- PERELMAN, C., *Logique juridique (Nouvelle rhétorique)*, Paris, Dalloz, 1976.
- PERELMAN, C. et OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation*, 2e éd., Université Libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de Sociologie, 1970.
- PONTALIS, J.B., v. LAPLANCHE, J.
- POPITZ, H., *Der entfremdete Mensch (Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx)*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft A.G., 1953.
- POPPER, K.R., *The open society and its enemies*, Princeton University Press, 1950.
- POST, W., *Kritik der Religion bei Karl Marx*, München, Kösel Verlag, 1969.
- PROUDHON, P.J., *Qu'est-ce que la propriété ? ou Recherches sur le principe du droit et du gouvernement (1840)*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- RANGIERE, J., « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des *Manuscrits de 1844* au *Capital* », in L. ALTHUSSER, etc., *Lire le Capital*. — *La leçon d'Althusser*, Paris, Gallimard, 1974.
- RAWLS, J., *A theory of justice*, Oxford, Clarendon Press, 1972.
- REINIG, R., *Zur Grundlegung der polytechnischen Bildung durch Hegel und Marx*, Braunschweig, Westermann, 1967.
- RICARDO, D., *On the principles of political economy and taxation. The works and correspondence of D. Ricardo* (ed. P. Sraffa), vol. 1, Cambridge University Press, 1951.
- RICHI, M., Présentation de : J. G. FICHTE, *Considérations sur la Révolution française*, tr. fr., Paris, Payot, 1974.
- RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, Paris, Le Seuil, 1969.
- RIEDEL, M., « Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs », in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*.
- ROUSSEAU, J.-J., *Du contrat social, Œuvres complètes*, t. III, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964.

- RUBEL, M., *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx, avec en appendice un répertoire des oeuvres de Friedrich Engels*,
Paris, Marcel Rivière, 1956.
- *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*,
Paris, Marcel Rivière, 1957.
- *Marx critique du marxisme*,
Paris, Payot, 1974.
- SARTRE, J.P., *Critique de la raison dialectique*,
Paris, Gallimard, 1960.
- *L'idiot de la famille* (Gustave Flaubert de 1821 à 1857),
Paris, Gallimard, 1971-72.
- SCHMIDT, A., *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*,
Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1962.
- SCHUMPETER, J.A., *Capitalism, socialism and democracy*,
London, Allen and Unwin, 1943.
- *History of economic analysis*,
Oxford University Press, 1954.
- SEBAG, L., *Marxisme et structuralisme*, 2e éd.,
Paris, Payot, 1967.
- SILBERNER, E., *Sozialisten zur Judenfrage*, traduit de l'anglais par A. Mandel,
Berlin, Colloquium Verlag, 1962.
- SMITH, A., *An inquiry into the nature and the causes of the wealth of nations*,
New York, The modern library, 1937.
- STIRNER, M., *Der Einzige und sein Eigentum*,
Stuttgart, Reclam, 1972 ;
- tr. fr.: *L'Unique et sa Propriété*, in *Œuvres complètes*,
Lausanne, L'Age d'Homme, 1972.
- *Rezensenten Stirners/L'Anticritique*, éd. bilingue établie par H. Arvon,
Paris, Aubier-Montaigne, 1974.
- TAMINIAUX, J., Introduction à : G.W.F. HEGEL, *Système de la vie éthique*, tr. fr.,
Paris, Payot, 1976.
- THIER, E., *Das Menschenbild des jungen Marx*,
Göttingen, Vanderhoek und Ruprecht, 1957.
- TUCKER, R.C., *Philosophy and myth in Karl Marx*,
Cambridge University Press, 1961.
- VADEE, M., « La critique de l'abstraction par Marx », in *La logique de Marx*,
Paris, P.U.F., 1974.
- VERSTRAETEN, P., *Violence et éthique* (Esquisse d'une critique de la morale dialectique à partir du théâtre politique de Sartre),
Paris, Gallimard, 1972.
- WEBER, M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, tr. fr., 2e éd.,
Paris, Plon, 1967.
- WEIL, E., *Hegel et l'Etat*, 3e éd.,
Paris, Vrin, 1970.

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	9
------------------------	---

PREMIERE PARTIE

L'ENGENDREMENT DE LA PROBLEMATIQUE DANS LES TEXTES DE JEUNESSE

CHAPITRE I : LA CRITIQUE DE L'ECONOMIE POLITIQUE DANS LES « MANUSCRITS DE 1844 » ET LA QUESTION DE LA TRA- DUCTION

1. Introduction	13
2. Le concept de « traduction »: position du problème	15
3. L'« original state of things »	22
4. Le « point de vue de l'économie politique »	27
5. Caractérisation générale de l'éthique du travail	31
6. L'évolution de l'économie classique: la « traduction » à l'œuvre dans le troisième manuscrit	34

CHAPITRE II : L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE, SONS SENS ET LA RELATION QU'ELLE ENTRETIENT AVEC LES ECRITS SOCIO-POLITIQUES DU JEUNE MARX

1. La double dimension des « Manuscrits de 1844 »	47
2. L'activité-« but »	49
a) La critique de Proudhon et du « communisme grossier »	49
b) Le tournant méthodologique	54
3. L'activité « générique »	56
a) Problématique de base	56
b) Mutation du concept d'aliénation	60
4. Le « Manuscrit de Kreuznach »	64
a) La « bürgerliche Gesellschaft » et l'Etat	64
b) Les deux temps de la critique marxienne	66
c) Problématique de l'« affaire universelle »	71
5. La « Question juive »	79
a) Introduction: Bauer et le judaïsme	79
b) Critique de l'Etat politique et des « droits de l'homme »	80
c) Marx et le contractualisme	83
d) Hegel et Marx contre le libéralisme	86

CHAPITRE III : LES DEVELOPPEMENTS DE L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE

1. Synthèse du problème de la société	91
2. La question de la nature	93
3. Hegel et l'économie politique	96
4. La « réalisation de la philosophie »	120
5. Première approche des « Thèses sur Feuerbach »	125
6. La « Praxis »	133
7. Résultats concernant la société et la nature	137
8. Stirner	142
9. Le prolétariat	145

SECONDE PARTIE

LE DESTIN DE LA PROBLEMATIQUE DANS L'ŒUVRE DE MATURITE

CHAPITRE I : L'EFFACEMENT APPARENT DE LA PROBLEMATIQUE ONTOLOGIQUE DE L'ACTIVITE

1. L'« Idéologie allemande » et le changement de paysage théorique	179
2. Les deux critiques de la philosophie	187
3. Analyse des sixième et septième Thèses sur Feuerbach	202

CHAPITRE II : LA REALISATION DES NOUVELLES EXIGENCES THEORIQUES DANS LES « GRUNDRISSE » ET LE « CAPITAL » ; LA REAPPARITION DE L'ONTOLOGIE DE L'ACTIVITE

1. La problématique de la valeur dans l'économie classique jusqu'à Marx	211
2. Bilan théorique: le « Capital », les « Manuscrits de 1844 » et la « Sainte Famille »	220
3. La « crise » du capitalisme et ses implications théoriques	229
4. La signification positive du capitalisme et le « retour » de l'ontologie de l'activité	233
a) Introduction	233
b) L'action « civilisatrice » du capital	236
c) La « société future »	251

CONCLUSION	275
------------	-----

LISTE DES OUVRAGES ET ARTICLES CITES	297
--------------------------------------	-----

TABLE DES MATIERES	307
--------------------	-----